

heol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

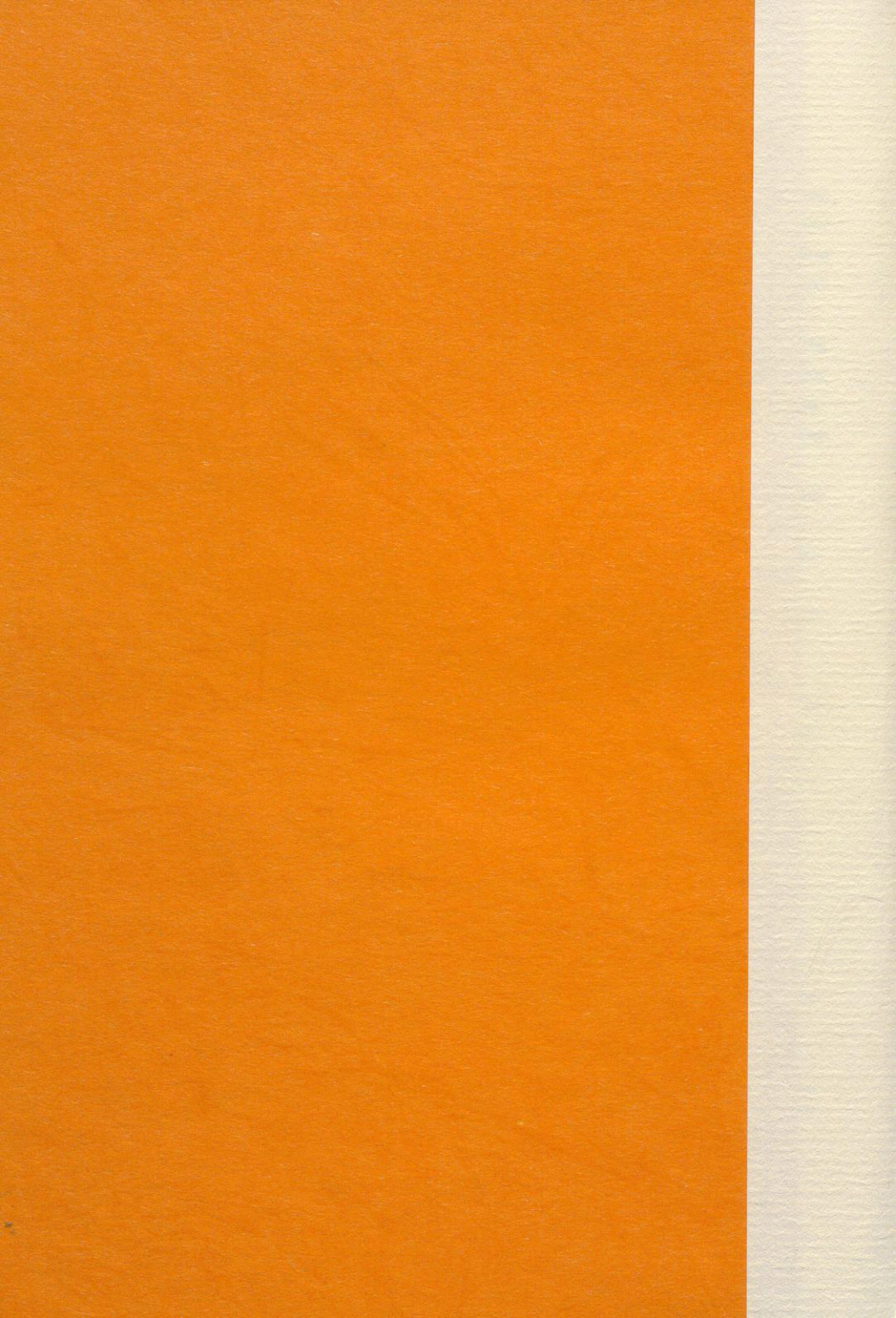
Heft 48

München 1989

UR Tübingen

02. AUG. 1989

210



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 48

München 1989

BIBLIOTHEK NOTIZEN

Beiträge zur evangelischen Ethik

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

Verlag 1988

INHALT

Seite

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

M. Anbar: Poul roi d'Assyrie et Tilgath-Pilnéser roi d'Assyrie . . .	7
C. Begg: Doves and Treaty-Making: Another Possible Reference	8
M. Görg: <i>Bdlh</i> ("Bdellium") - Zur Etymologie	12
J.A. Kreuter: Warum liebte Isaak Esau? Überlegungen zu <i>b·p̄w</i> in Gen 25,28	17
G. Schwarz: KAI EYΘYE EKAAEEEN AYTOYE ?	19

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

H. Frankenöfle: Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1-18 und 15,11-20	21
K. Koch: Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben... Überlegungen zu Gen 2,7	50
J. Kügler: In Tat und Wahrheit. Zur Problemlage des Ersten Johannes- briefes	61
C. Uehlinger: Der Herr auf der Zinnmauer. Zur dritten Amos-Vision (Am. VII 7-8)	89

Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes bringen Beobachtungen zur Rezeption neuassyrischer Namen und Vorstellungen, zur Etymologie und Semantik einzelner Lexeme im Alten Testament und zur Textkritik im Neuen Testament.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION konzentrieren sich auf Intentionen innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur und auf alttestamentliche Perspektiven zur Dimension menschlicher Sprache und zum Gewicht prophetischer Vision.

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)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen-Prof. Dr. Dr. M. Görg
Kontonummer: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach (BLZ 700 800 00)
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

Poul roi d'Assyrie et Tilgath-Pilnéser roi d'Assyrie

Moshe Anbar - Tel Aviv

Le Chroniqueur résume ainsi l'histoire de trois tribus de la Transjordanie: "Alors le Dieu d'Israël excita l'esprit de Poul, roi d'Assyrie, et l'esprit de Tilgath-Pilnéser, roi d'Assyrie, qui les déporta - les Rubénites, les Gadites et la demi-tribu de Manassé - et les emmena à Halah, à Habor, à Hara et au fleuve de Gozân, jusqu'à ce jour" (1 Chroniques 5:26). Dans la phrase il y a une contradiction entre les deux sujets d'une part et les verbes qui sont au singulier d'autre part. En outre, on parle de deux rois d'Assyrie: Poul et Tilgath-Pilnéser. Or, on sait bien que les deux noms appartiennent au même roi d'Assyrie Tukulti-apil-Ešarra qui s'appelait aussi Pûlu (voir H. TADMOR, *Encyclopaedia Biblica*, VI, Jerusalem, 1971, col. 443; VIII, Jerusalem, 1982, col. 418 (en hébreu)). Comment faut-il résoudre ces contradictions? D'habitude on suppose que c'est la faute du Chroniqueur ignorant le fait historique qu'il s'agit du même et unique roi, en pensant que nous avons affaire ici à deux rois différents comme on pourrait le conclure de 2 Rois 15:19,29 (E.L. CURTIS et A.A. MADSEN, *The Books of Chronicles*, ICC, Edinburgh, (1910), pp. 125-126; W.A.L. ELMSLIE, *The Books of Chronicles*, CB, Cambridge, 1916, p. 33; 37. W. RUDOLPH, *Chronikbücher*, HAT, Tübingen, 1955, pp. 50-51; TADMOR, *Encyclopaedia Biblica*, VI). Pour notre part nous voulons envisager la possibilité qu'il ne s'agit ici que d'une glose, qui sert à identifier "Poul, roi d'Assyrie", avec le "Tilgath-Pilnéser roi d'Assyrie" qui apparaît au verset 6. Tout d'abord, s'il s'agissait en effet, d'après le Chroniqueur, de deux rois différents, pourquoi a-t-il employé deux fois le singulier *wyglm* et *wyby'm*? Mais si nous voyons ici une glose tout s'explique. Le glossateur n'a pas touché au texte lui-même, il a seulement ajouté, probablement en marge, sa glose qui reprend le Stichwort 't *rwḥ* "l'esprit", et qui par la suite a été incorporée dans le texte même par un autre scribe qui a aussi ajouté le w "et". La procédure que nous envisageons a été brillamment démontré d'abord par P. ROST dans OLV VI/11 (1903), pp. 443-446; VII/10 (1904), pp. 390-393; VII/12 (1904), pp. 479-483 et puis par J. HERRMANN dans OLV XI/6 (1908), pp. 280-282; XIV/5 (1911), pp. 200-204.

Doves and Treaty-Making:
Another Possible Reference

Christopher Begg - Washington

The description of the treaty-making rite in Gen 15,9-10,17 poses several puzzles. Why, e.g., is there mention of a "turtle dove and young pigeon" alongside the three beasts in 15,9, especially seeing that, in contrast to the latter, the disposition of these birds is left unclarified? In a recent article in this journal I suggested that the presence of the dove (and young pigeon) in the ritual of Genesis 15 reflects Ancient Near Eastern practice attested in the Sumerian "Vulture Stela" of the second half of the third millennium¹. In this extra-Biblical text Eanatum of Lagash solemnizes his boundary agreement with the (unnamed) king of Umma by releasing doves who are to carry news of any infraction of the agreement to the temples of various deities. In my earlier piece I went on to suggest that, unlike its Sumerian counterparts, the dove in Genesis 15 is funktionslos; with Yahweh as the physically present party to the treaty, there is no need for him to be informed about it via a messenger bird. Accordingly, I proposed that the author's incorporation of the birds into his presentation in Genesis 15 is due to a Traditionszwang, i.e. he mentions them because in the traditions about treaty-making known to him doves did figure, even though, given the particulars of his account, he is unable to give his birds any real function.

In the present study I wish to call attention to another possible extra-Biblical reference to doves in a treaty-making context, namely 1. 637 of the famous Esarhaddon Vassal Treaty, dated 672 B.C. I begin by quoting the line within its immediate context (§ 97 of the treaty) according to the recent translation of R. BORGER:

1 The Birds in Genesis 15,9-10: BN 36 (1987) 7-11.

637 So wie das Geräusch von ... erklingt, 638 so mögt ihr,
 eure Frauen, eure Söhne, 639 und eure Töchter keine Ruhe
 und keinen Schlaf finden ...²

As is clear from the above translation, the vassals are being threatened here with a noise so disturbing that it will prevent their getting any rest³. But as the lacuna in BORGER's rendition precisely of 1. 637 likewise indicates, the "source" of this noise is not so evident. In the editio princeps of the treaty D.J. WISEMAN gives the following transliteration for the Akkadian of 1. 637 *ki-i šá kil-lu šá su-'i i-ḫa-lu-p-u-ni*⁴, rendering this "as a *killu* which slips into a grinding mill ..."⁵ WISEMAN then derives the term *su-'i* in the above reading from *sû A*⁶, "hard stone", here, "grinding-mill". In her translation of the treaty E. REINER presents a somewhat similar understanding of our line: "just as the squeak produced by this door pivot..."⁷. Thus for both WISEMAN and REINER the source of the rest-destroying noise threatened by the treaty is some inanimate (stone) object.

There is, however, an alternative conception regarding the origin of the noise. This conception was first put forward by W. VON SODEN. He proposes the following reading for our line: *ki-i šá kil-lu šá su-'e (an-nu-te) i-ḫa-lu-l-u-ni* which he translates "wie das Gurren der (Var. dieser) Tauben laut erklingt..."⁸. In commenting upon this reading/rendition *su-'e* as "Tauben" VON SODEN notes that Akkadian occasionally uses the word *summu* for "dove". The Neo-Assyrian form of this term, in turn, is the *su''u* employed in our passage as read by VON SODEN⁹.

The two most recent editions of the Esarhaddon Treaty both give preference to VON SODEN's reading/rendering of 1. 637. Thus K. WATANABE reads *kī ša killu ša su''ē iḫallulūni*, "wie ein Taubenschlag wuselt..."¹⁰. Similarly S. PARPOLA

2 TUAT 1:2 (Güterloh, 1983), p. 176.

3 It may be noted here that authors disagree as to whether the "rest" in question is ordinary nighttime sleep or the sleep of death, contrast CAD s.v. *nāḫu* (N 147b) and *ṣalalu* (§ 69b).

4 The Vassal-Treaties of Esarhaddon (London, 1958), p. 77. WISEMAN notes, p. 78 the variant reading found in several duplicates of the treaty, i.e. *šá su-'u an-nu-te*.

5 Ibid., p. 78. Note too WISEMAN's remarks on this translation, p. 90.

6 See AHW, CAD s.v. *sû A*.

7 ANET (Princeton, 1969³), p. 540. See also *ibid.*, n. 28 regarding this translation.

8 Assyrisch *ana 'īni* < *ana mīni* und *su''u* < *summa*: AfO 20 (1963) 82.

9 Ibid. See too AHW s.v. *summa* I where VON SODEN gives the same account.

and WATANABE read *ki-i šá kil-lu šá su-'i (an-nu-te) i-ha-lul-u-ni*, "just as the noise of (these) doves is persistent..."¹¹.

Given the references to doves in treaty-making contexts in the Vulture Stela and Genesis 15, I too believe that the approach of VON SODEN to the understanding of 1. 637 in the Esarhaddon treaty is to be preferred. But if so, that text, in turn, has some significant implications for the "bird question" in Genesis 15 itself. First of all the Esarhaddon passage would provide evidence that the use of doves on the occasion of treaty-making did continue in Israel's Umwelt far into the first millennium B.C. It would further supply a parallel to Genesis 15's mention of a dove much closer in time than the third millennium B.C. - and that on any dating of the Biblical chapter¹² - thereby helping to attenuate the unease one might feel in adducing a practice attested in a much earlier text in elucidation of a Biblical datum¹³. At the same time, the Esarhaddon parallel also suggests a qualification of my previous assertion, based on the evidence of the Vulture Stela, that the dove of Genesis 15 is funktionslos in the treaty-making procedure. In light of the role given the doves in the Esarhaddon treaty, i.e. as the source of noise that will keep the treaty-breaker from rest, it might be proposed that the dove in Genesis 15 has a like function, i.e. it, like the beasts that are cut up, intimates the painful consequences violation of the treaty will entail¹⁴. This recognition would indicate, in turn, that while the use of doves

-
- 10 Die *adê* Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons, Bagdahder Mitteilungen 3 (Berlin, 1987), pp. 174-175. See also her remarks p. 207.
- 11 Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, SAA II (Helsinki, 1988), p. 57.
- 12 The current tendency is to regard Genesis 15 as "Deuteronomistic" and to date it "late", i.e. in the Exilic/post-Exilic period, see e.g., M. ANBAR, Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomistic Narratives: JBL 101 (1982) 39-55.
- 13 Note that previous scholars have identified a whole series of parallels between the Esarhaddon treaty (particularly its curses) and the OT (Deuteronomy above all), see e.g.: R. FRANKENA, The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy: OTS 14 (1965) 122-154; M. WEINFELD, Deuteronomy and the Deuteronomistic School (Oxford, 1972), pp. 59-157.
- 14 In this connection it may be noted that in some duplicate versions of the Esarhaddon treaty 1. 637 is preceded by a § 96A which reads "may they slaughter you, your women, your brothers, your sons and your daughters like a spring lamb and a kid" (translation in PARPOLA-WATANABE, Treaties, p. 57) giving us a sequence reminiscent of the enumeration of heifer, she-goat, ram, turtledove and young pigeon in Gen 15,9.

in treaty-making contexts did persist over millennia in the Ancient Near East, the significance attaching to the practice could and did vary: while in the earlier Sumerian procedure doves functioned as "treaty messengers", in later Assyria and Israel, they served to remind those entering the treaty that "rest" will be denied them should they violate its terms¹⁵.

In summary, against the background of 1. 637 of the Esarhaddon treaty, I now suggest that in Genesis 15 Yahweh is directing Abraham to procure a dove who will be on hand during the upcoming treaty ratification process as a reminder of an additional "curse" to which he is making himself liable. In fact, one might further suggest that if the cut-up animals are intended to represent the slaughter which Yahweh is, as it were, invoking upon himself in case of failure to fulfill his treaty promises¹⁶, then the dove which is mentioned after the beasts could be meant to signify that, even after death¹⁷, he would be denied a peaceful rest.

15 One may note, however, that in all three instances the doves, unlike the three beasts of Genesis 15, are kept alive.

16 This understanding of the significance of the cutting up to the animals in Genesis 15 as a Drohritus is the standard one in scholarship, see e.g.: E. KUTSCH, Verheissung und Gesetz, BZAW 131 (Berlin-New York, 1973), pp. 41-45.

17 See n. 3 above.

Bdlh ("Bdellium") - Zur Etymologie

Manfred Görg - München

Die Etymologie des in der Vulgata mit *bdellium* wiedergegebenen Ausdrucks *bdlh*, der innerhalb des Alten Testaments nur Gen 2,12 Num 11,7 begegnet, scheint immer noch weiterer Diskussion zu bedürfen. Der neue GESENIUS hält jedenfalls die Etymologie des als "Kulturwort" bezeichneten Nomens für unbekannt, obwohl er auf die akkadischen Lexemvarianten *budulhu* und *bidurhu* hinweist¹. Im Anschluß an die überlieferte Semantik wird die Bedeutung des "Bdellium" denn auch mit "wahrsch. Balsamharz" angegeben, das von der in Arabien und Somaliland heimischen Pflanze *Commiphora opobalsamum* Engl. stamme².

Die LXX setzt für den Lexembeleg in Gen 2,12 ἄνθραξ, dagegen für Num 11,7 κρουστάλλος, wohl ein Signal für eine gewisse Verlegenheit. Die Vulgata geht offenbar mit Aquila, Theodotion, Symmachus und Josephus (Antiquitates III 1,6) konform, die ihrerseits ein gr. βδέλλιον mit einer Reihe von Varianten ansetzen. Die jüdische Kommentarliteratur führt in der lexikalischen Frage anscheinend zu keinem überzeugenden Ergebnis.

Nach M. ELLENBOGEN, der das Lexem auf "the flagrant, yellowish, transparent resin of a plant native to South Arabia" bezieht, besteht unter dieser Perspektive ein Grund zur Annahme, "that the word is a borrowing from some foreign source and was introduced together with the product it denotes"³. Trotz des Beleges des Nomens im Akkadischen

¹Vgl. WILHELM GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (unter verantw. Mitarbeit von U. RÜTERSWÖRDEN bearb. u. hrsg. von R. MEYER und H. DONNER), 18. Aufl., Berlin etc., 1987, 126.

²Vgl. dazu zuletzt auch P. MAIBERGER, Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung, AAT 6/1, Wiesbaden 1983, 179, 6/2, Wiesbaden 1983, 499; Ders., *Bdellium*, NBL (2. Lieferung 1989), 252 mit Lit.

³M. ELLENBOGEN, *Foreign Words in the Old Testament: Their origin and etymology*, London 1962, 47.

(budulḥu) sei eine Ableitung des Wortes aus diesem Sprachbereich "rather improbable". So glaubt ELLENBOGEN eine bodenständige Terminologie erkennen zu müssen: "These names are apparently all attempts to reproduce some local South Arabian name for the tree, though no suitable name to have appeared in the inscriptions from South Arabia so far published".

Da auch die Lexikographie des Südarabischen keine einschlägige Verbindung zu ermöglichen scheint⁴, ist man gleichwohl wieder auf weitere Suche angewiesen. Grundsätzlich sollte hier auch in Rechnung gestellt werden, daß auch Regionen, die zum Transfer von Handelsartikeln dienen, an einschlägigen Objektbezeichnungen mitgewirkt haben können. So ließe sich auch in unserem Fall an das Verhandeln eines afrikanischen Produkts über Ägypten nach Palästina-Syrien denken, so daß auf diesem Wege u.a. auch eine Kennzeichnung der Handelsware seitens der Ägypter vorgenommen worden wäre, die am Ende dann als Lehnwort in die Zielländer des Handelsverkehrs eingedrungen sein könnte.

Vielleicht läßt sich unter dieser Voraussetzung auch eine sprachliche Neuorientierung von **bdlh** versuchen. Die akkadische Überlieferung verrät allem Anschein ein Schwanken in der Aussprachetradition, die bekanntlich auch in den griechischen Wiedergaben recht variabel ausfällt. Es sollte zur Diskussion gestellt, ob nicht eine ägyptische Etymologie von **bdlh** vertreten werden kann, die zugleich die Ursache für die divergierenden semitischen und griechischen Wiedergaben darstellen würde.

Der Ausdruck **bdlh** läßt sich m.E. in Verbindung mit den akkadischen Äquivalenten **budulḥu** und **bidurḥu** (nach AHW 136a erst spätzeitlich belegbar) als Wortartbildung auffassen, die aus einer Kombination von

⁴In A.F.L. BEESTON - M.A. GHUL - W.W. MÜLLER - J. RYCKMANS, Sabaic Dictionary, Louvain-la-Neuve - Beyrouth 1982, findet sich jedenfalls kein vergleichbares Lexem.

zwei Lexemen hervorgegangen sein kann. Als nomen rectum einer Nominal-
verbindung könnte das Element **bd**-betrachtet werden, in dem ich eine
Entsprechung zum ägyptischen **bt** sehen möchte. Dieses Nomen kann den
bekannten Salbkegel bezeichnen⁵, der von Haus aus lediglich eine kuge-
lige, klümpchenförmige Masse einer meist myrrhenhaltigen Fettsubstanz⁶
darstellt. Dabei kann die nach Ausweis des Wörterbuchs späte Bildung **bt**
im Zusammenhang mit oder in Analogie zu homonymen Lautentwicklungen⁷
auf ein schon in den Pyramidentexten belegtes Nomen **bd** zurückgehen,
wofür die Bedeutung "Kugel, Ball" (mit Fragezeichen) angesetzt wird
(WB I 488,8).

Das verbleibende Element **-lh** sollte nicht nur wegen der masoretischen
Vokalisation, sondern vor allem wegen der keilschriftlichen Entspre-
chungen um ein anlautendes **w** ergänzt werden dürfen, um so mit aller
gebotenen Vorsicht auf eine Verbindung mit dem ägypt. **wrh** "salben"
zu stoßen, das ein ausreichendes verbales und nominales Belegspektrum
aufweist⁸. In unserem Fall könnte man einfach an das nominale **wrh**
denken, das sowohl allgemein wie speziell für "Salbe" gebraucht wird.
Vielleicht ist gerade das Schwanken der akkadischen Überlieferung zwi-
schen den Liquiden ein Signal für ursprüngliches **l**. Leider ist **wrh** m.W.
nicht mit einer eindeutigen koptischen Wiedergabe erhalten.

Der Ausdruck **bdlh** wäre demzufolge am ehesten als "Salbkügelchen" oder
"Salbklümpchen" zu deuten. Er bezeichnete damit weniger die botanische
Spezies als das Aussehen und die Funktion eines kosmetischen Substanz,
die Gegenstand eines Zwischenhandels über Ägypten gewesen sein dürfte.

Im nichtbiblischen Kontext ist **bdlh** in jüngerer Zeit womöglich noch

⁵Vgl. WB I,483,7 (mit Fragezeichen).

⁶Vgl. u.a. Ch. MÜLLER, Salbkegel, in: Lexikon der Ägyptologie V,
Wiesbaden 1984, 366f.

⁷Vgl. die Ausführungen zu **bd3** von J. OSING, Die Nominalbildung des
Ägyptischen, Mainz 1976, 788-792.

⁸Vgl. WB I 334f.

in einem phönikischen Text aus Byblos nachweisbar⁹. Dort erscheint das Lexem allem Anschein nach in Kombination mit mr "Myrrhe" zur Bezeichnung der beim Balsamierungsvorgang eingesetzten Ingredienzien. Wenn die Inschrift etwa ins 6./5. Jahrh. v. Chr. zu datieren sein wird, stünde der Beleg den biblischen Vorkommen in Gen 2,12 und Num 11,7 zeitlich gewiß nicht allzufern, da der Kontext der sogenannten Paradiesesgeographie (Gen 2,9-11)¹⁰ frühestens in hiskianische Zeit führt und die Wachtelerzählung (Num 11)¹¹ von der wahrscheinlich priesterschriftlichen Grunderzählung Ex 16 abhängig ist, wenn nicht beide Belegstellen ohnehin auf die Pentateuchredaktion zurückzuführen sein sollten.

Wenn die Zusammenstellung des Manna mit *bdlh* in Num 11,7 trotz ihrer womöglich späten Herkunft von realienkundlichem Interesse sein sollte, wäre auch hier weniger an die Farbe des Manna als an die Form zu denken, die einen äußeren Vergleich zuließe¹². Der phönikische Text belegt dazu die kosmetische Funktion einer offenbar wertvollen Substanz, deren Zitation unter den wertvollen Produkten in Gen 2,11 wiederum nicht verwundern muß.

Unser Vorschlag zur Etymologie kann alle diese Bedeutungsseiten unterstützen.

Es sei erlaubt, an dieser Stelle erneut einem scheinbar hartnäckigen Mißverständnis entschieden zu begegnen. Meine gewiß zahlreichen Versuche, ägyptische Lehn- oder Fremdwörter im Alten Testament namhaft zu machen,

⁹Vgl. W. RÖLLIG, Eine neue phönizische Inschrift aus Byblos: Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik (hrsg. von R. DEGEN - W.W. MÜLLER - W. RÖLLIG), 2 (1974), 1-15, hier 4; I. SCHIFFMANN, Studien zur Interpretation der neuen phönizischen Inschrift aus Byblos (Byblos 13), in: Revista di studi Fenici 4 (1976) 171-177. Der Beleg, obschon nur teilweise erhalten, doch mit ziemlicher Gewißheit rekonstruierbar (vgl. dazu RÖLLIG 4), ist auch ohne ausdrücklichen Vorbehalt in den neuen GESENIUS (vgl. oben Anm. 1) aufgenommen.

¹⁰Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, Wo lag das Paradies? Einige Beobachtungen zu einer alten Frage, in: BN 2 (1977) 23-32; Ders., Zur Identität des Pischon (Gen 2,11), in: BN 40 (1987) 11-13.

¹¹Vgl. dazu u.a. MAIBERGER, AAT 6/1, 318.

¹²Vgl. jedoch MAIBERGER, AAT 6/1, 179.

haben nicht die Intention, irgendeinen großangelegten Kultureinfluß von Ägypten auf Israel bereits zur Zeit Salomos zu erweisen. Sie knüpfen an ein Defizit der Lexikographie an, die in einer Reihe von Fällen keine plausible Etymologie bereitgestellt hat. Erst nach dieser Feststellung ist der methodisch legitime Weg beschritten worden, manche Ausdrücke mit einer ägyptischen Etymologie zu versehen. In keinem einzigen Fall ist eine Datierung in die Zeit Salomos zwingend vorgeschrieben worden, da die Geschichte Israels später weitaus mehr Berührungspunkte mit der Kultur Ägyptens aufweist. Die Datierungsfrage kann im übrigen nach wie vor nur mit einem Spektrum literarischer Kriterien angegangen werden. Daß eine ägyptische Wortartbildung nicht den Gesetzen semitistischer Morphologie unterliegen muß, versteht sich von selbst. Sollte dennoch von seiten der Semitistik in den von mir behandelten Fällen eine überzeugende Alternative erbracht werden, hätte mein Versuch im einzelnen dennoch die Auseinandersetzung gefördert. Ich stünde jedenfalls nicht an, eine solche Entwicklung zu respektieren. Doch soweit scheint es in der Behandlung des einschlägigen Lexemmaterials noch nicht zu sein.

Warum liebte Isaak Esau?
Überlegungen zu *b'pīw* in Gen 25,28

Jens A. Kreuter - Bern

In Gen 25,28aß, noch am Anfang des Jakob-Esau-Sagenkranzes, wird der Grund dafür angegeben, daß Isaak Esau liebt: Der masoretische Text hat "*kī sayid b'pīw*". Was bedeutet dieser Ausdruck, besonders *b'pīw*? Während KÖHLER¹ unsere Stelle als einzige im Artikel "פַּר" mit "?" zitiert, schlägt GESENIUS² für diese Stelle vor, *b'pīw* mit "nach seinem Geschmacke" zu übersetzen. Zwar kann die Präposition *b'* in einigen Fällen mit "gemäß" übersetzt werden³, eine statistische Auswertung von *pā* mit Präposition *b'* in allen vorkommenden Formen, die im Folgenden ausgeführt werden soll, ergibt aber, daß diese Bedeutung hier nicht möglich ist:

Die Kombination von *b'* mit einer Form von *pā* kommt im gesamten Tenach 73 mal vor. Abgesehen von Gen 25,28 geht es dabei 35 mal um Worte oder Lob im Mund (Ex 13,9; Num 22,38; 23,5.12.16; Dtn 18,18; 23,24; 30,14; 31,19; 2Sam 14,3.19; 17,5; 18,25; 1Kön 8,15.24; 17,24; 2Chr 36,21.22; Esra 8,17; Ijob 32,5; Ps 34,2; 38,15; 40,4; 59,8; Spr 11,9; 26,7.9; Jes 51,16; 53,9; 59,21; Jer 1,9; 5,14; 44,26; Ez 4,15; 16,56), je drei mal um Essen (Ez 4,14; 3,3; Ps 78,30) und Zunge (Mi 6,12; Zef 3,13; Sach 14,2) im Mund, je einmal um Zähne (Ps 58,7), Liebesverlangen (Ez 33,31), Böses (Ijob 20,12), Gutes (Ps 5,10), Gesetz des Herrn (Mal 2,6), eine Rute im Mund (Spr 14,3) und ein Olivenblatt im Schnabel (Gen 8,11), fünf mal um Geist im Mund (1Kön 22,22.23; 2Chr 18,21.22; Ps 135,17), sechs mal bedeutet die Kombination "an der Öffnung" (Gen 42,27; 43,12.21; 44,1.2.8), und einmal "nahe bei ihrem Mund" (Jer 12,2). Insgesamt zehn mal ist die Kombination in Verbindung mit den Verben "DBR - reden" (2Chr 6,4.15; Jer 9,7; 44,25), "YDY - preisen" (Ps 109,30), "PTY - betrügen" (Ps 78,36), "YD° (Hif.) - verkündigen" (Ps 89,2), "BRK - segnen" (Ps 62,5), "NGŠ (Nif.) - sich nähern" (Jes 29,13) und "GDL (Hif.) - groß machen" (Ez

1 KÖHLER/BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953, 754.
2 W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 171915, 635.
3 KÖHLER/BAUMGARTNER, 103.

35,13) mit "mit (...) Mund" zu übersetzen. Einmal heißt es "durch den Mund (der Gottlosen) wird die Stadt niedergerissen" (Spr 11,11). Schwierig sind Ijob 16,10, wo unsere Kombination mit dem Verb P^R (aufsperrn) vorkommt und das b' eigentlich überflüssig ist und Ps 49,14, der auch textkritisch schwierig ist und wo die Übersetzung des masoretischen Textes wohl heißen muß: "an ihren Worten Gefallen finden"

Auf jeden Fall läßt sich an keiner einzigen Stelle des Tenachs die Bedeutung von b'pīw "nach seinem Geschmack" belegen. Im Gegenteil - es gibt sogar einen Gegenbeweis: Jer 12,2: "qārōb 'attā b'pīhām w'rāhōq mikkilyōtēhām: Nahe bist du in ihrem Mund, doch fern von ihren Nieren (von ihrem Innersten)". Gerade daß etwas in den Mündern der Menschen ist, über die Jeremia hier redet, heißt noch lange nicht, daß es ihnen gemäß oder gar nach ihrem Geschmack sei - ganz im Gegenteil. Da wir davon ausgehen können, daß keine Sprache die gleiche Ausdrucksweise für entgegengesetzte Bedeutungen benutzt (von dieser Regel gibt es natürlich Ausnahmen. Ich sehe aber kein Anzeichen dafür, daß hier eine solche vorläge. Dafür müßte es schon mehrere Belegstellen für diese Wendung im Tenach geben), kann b'pīw in Gen 25,38 nicht "nach seinem Geschmack" oder etwa "in seinem Sinn" bedeuten.

Es bleibt die Frage, ob der Ausdruck hier auch so verständlich ist. Es ließen sich zwar vielleicht mögliche Erklärungen konstruieren (z.B. Isaak aß viel Jagdbeute), was ich aber für zu umständlich halte. Als der Text geschrieben wurde, hatte er einen allgemeinverständlichen Sinn. Nichts deutet darauf hin, daß an dieser Stelle von dieser Grundvoraussetzung aller Texte abgewichen würde.

Der übereinstimmende Text des Samaritanus und die Vorlage der Septuaginta geben dagegen als Grund der väterlichen Liebe an: "kī šēdō b'pīw" - "Denn seine Jagdbeute (war) in seinem Mund".

Der Fehler im masoretischen Text läßt sich darüber hinaus recht logisch erklären: Nur wenige Worte vor unserer Stelle kommt in V27 das Wort "šayid" vor. Der Abschreiber könnte dieses Wort noch im Kopf gehabt haben oder seine Augen könnten für einen Moment etwas abgeschweift sein.

Die von EISSFELDT vorgeschlagene Lesart (i'pīw) scheidet aus, da das Problem auch anders zu lösen ist und es keinen einzigen Textzeugen gibt, der EISSFELDTs Meinung stützt.

Der als wahrscheinlich ursprünglich ermittelte Text soll wohl bedeuten, daß Isaak das aß, was Esau jagte. Esau, der Jäger, war der Ernährer seines Vaters und wurde deshalb von diesem geliebt.

ΚΑΙ ΕΥΘΥΣ ΕΚΑΛΕΣΕΝ ΑΥΤΟΥΣ?

(Markus 1,20a)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Das Fragezeichen am Ende der Überschrift signalisiert, daß an ihr etwas nicht stimmt; und zwar das εὐθύς¹. Im folgenden gilt es, den Nachweis zu erbringen, daß εὐθύς da, wo es steht, durch einen Abschreibefehler hingekommen sein muß². Dieser Nachweis ist leicht zu erbringen. Es ist dazu nicht mehr erforderlich, als Mk 1,19f. in Sinnzeilen zu setzen und die Versteile 20b und 18a zur Gegenprobe einander gegenüberzustellen. Alles weitere ist nur eine Frage sprachlicher Logik. Hier der Textspiegel:

- 19a καὶ προβάς ὄλιγον
 b εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου
 c καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
 d καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,
 20a καὶ εὐθύς ἐκάλεσεν αὐτούς.
 b καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαίου
 c ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωντῶν
 d ἀπῆλθον ὅπισω αὐτοῦ.

Befund: Die Versteile 19a-c sind folgerichtig; Versteil 19d ist es nicht. In ihm kann καὶ αὐτούς nur "auch sie" bedeuten³. Das aber ergibt, mit ἐν τῷ πλοίῳ verbunden, keinen annehmbaren Sinn⁴. Dasselbe gilt von Versteil 20a. An ihm stört εὐθύς, das, mit ἐκάλεσεν αὐτούς verbunden, ebenfalls keinen annehmbaren Sinn ergibt.

Erste Folgerung: An den genannten Stellen muß der Text beim Abschreiben durcheinandergeraten sein. Auf welche Weise, das zeigt sich, wenn man die Versteile 18a und 20b einander gegenüberstellt:

- 18a καὶ εὐθύς ἀφέντες τὰ δίκτυα
 20b καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαίου

¹ Es ist an der Stelle deplaziert. - Vgl. Mt 4,21e: καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.

² Solche Abschreibefehler sind bei von Hand kopierten Texten häufig.

³ Gegen E. Dietzfelbinger, Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch, 1986, 139. Er gibt καὶ αὐτούς mit "und zwar (sah er) sie" wieder. Das eingeklammerte "sah er" läßt erkennen, daß diese Wiedergabe ein Notbehelf ist. Offenbar spürte Dietzfelbinger den Fehler - ohne ihn zu erkennen.

⁴ Wieso "auch sie"? - Wer waren denn die andern, die, wie sie, im Boot die Netze instandsetzten? Andere waren ja noch gar nicht erwähnt.

Zweite Folgerung: Wenn klar ist, daß εὐθὺς aus Versteil 20a in die Lücke von Versteil 20b gehört, dann ist es nur folgerichtig anzunehmen, daß καὶ αὐτούς aus Versteil 19d in Versteil 20a gehört.

Ergebnis: Wenn alle genannten Textteile dort stehen, wo sie hingehören, dann lautet Mk 1,19f. wie folgt:

- 19a καὶ προβάς ὀλίγον
b εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου
c καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
d ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,
20a καὶ ἐκάλεσεν καὶ αὐτούς.
b καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαίου
c ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωντῶν
d ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.

Bestätigung: Dieses Ergebnis, gewonnen allein durch sprachliche Logik, wird bestätigt durch Mt 4,22a, die Parallele zu Versteil 20b:

οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν

Rechenschaft: Diese Textkorrektur erforderte nicht mehr, als zwei Textteile dort einzufügen, wo sie hingehören: καὶ αὐτούς von Versteil 19d in Versteil 20a und εὐθὺς von Versteil 20a in Versteil 20b⁵.

Der korrigierte Text in deutscher Übersetzung:

*Und während er ein wenig weiterging,
sah er Jakobus, den Sohn des Zebedäus,
und Johannes, seinen Bruder,
wie sie im Boot die Netze instandsetzten.
Und er berief auch sie.
Und sofort ließen sie ihren Vater Zebedäus
mit den Lohnarbeitern im Boot zurück
und gingen hin, ihm nach.*

⁵ Daß sie dort hingehören, dagegen, sollte man meinen, ist kein berechtigter Zweifel oder Einwand möglich. Oder doch?

Zum Thema des Jakobusbriefes
im Kontext der Rezeption von Sir 2,1-18 und 15,11-20*

Hubert Frankemölle - Paderborn

Die Überschrift enthält bereits die These. Sie lautet: Es gibt ein Thema im Jak, woran das Faktum vielfach rezipierter Traditionen nichts ändert. Dem einheitlichen Thema entspricht die formale Einheit des Briefes (s.u.). Im Kontext einer handlungsorientierten, pragmatischen Exegese¹ ist die These noch wie folgt zu konkretisieren: das Thema hat auch mit der Situation der Adressaten zu tun. Beide Thesen sind seit jeher nicht unbestritten.

Die Meinung Martin Luther's, wonach Jak "wirfft so vnordig eyns yns ander" und "kein ordo noch methodus" habe², ist bis in unsere Zeit nie verstummt. Dies ist nicht nur konfessionell bedingt, sondern wird auch formal und inhaltlich begründet. So stellt Martin Dibelius in seinem seit 1920 oft aufgelegten Kommentar³ zwar einige formale Verbindungen fest, betont aber: "Ich hoffe ... gezeigt zu haben, daß der Jak auf weite Strecken hin des gedanklichen Zusammenhangs völlig entbehrt" (21). Ähnlich lapidar äußert sich noch 1987 Franz Mußner nach einem kurzen Überblick zu Entwürfen zur Gliederung des Briefes: "Im vorliegenden Kommentar ist keine gedankliche Einheit des Briefes gesucht, aus der Überzeugung heraus, daß es keine gibt".⁴ Als Grund für diese Zusammenhanglosigkeit wird die Gattung angegeben: das Fehlen des Zusammenhangs ist typisch für die literarische Gattung der Paränesen. Die Konsequenz: "Die Erklärung unverbundener Sprüche mußte von Gründen, die aus einem nur postulierten Zusammenhang gewonnen zu werden pflegen, völlig absehen."⁵

* In Grundzügen als Vortrag gehalten vor der Kath. Theol. Fakultät in Tübingen am 21.1.89.

¹Vgl. dazu H.FRANKEMÖLLE, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983; W.EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg u.a. 1987, 34-40.133-146.

²Vorrede auf die Episteln S.Jakobi und Judä vom Jahre 1522 (WA, Deutsche Bibel 7, 386f und 5,157).

³M.DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, hrsg. v. F.HAHN, Göttingen ¹²1984. (Die Stellen in Klammern im laufenden Text beziehen sich auf das dort jeweils genannte Buch - zur Entlastung der Anmerkungen.)

⁴F.MUßNER, *Der Jakobusbrief*, Freiburg ⁵1987, 58f; ähnlich F.SCHNIDER, *Der Jakobusbrief*, Regensburg 1987, 12f; zu den Thesen aus der Forschung vgl. im übrigen W.POPKES, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*, Stuttgart 1986, 10-23. F.MUßNER nimmt im neuesten Beitrag zum Jak die obige These ausdrücklich zurück; vgl. DERS., *Die ethische Motivation im Jakobusbrief*, in: H.MERKLEIN (Hrsg.), *Neues Testament und Ethik*. Fs. R.SCHNACKENBURG, Freiburg u.a. 1989, 416-423, ebd. 422.

⁵So DIBELIUS im Vorwort, aaO.7.

Diesem "Kontextverbot" - wie Christoph Burchard die These von Dibelius trefflich kennzeichnete⁶ - entspricht bei Dibelius das "Situationsverbot".⁷ Dibelius begründete diese These wie folgt: "Die bei den Paulusbriefen oft und glänzend bewährte Methode, aus Mahnungen und Warnungen wirkliche Zustände zu erschließen, führt hier zu keinem Erfolg; denn wenn man sie wirklich ernsthaft durchführt, erhält man statt eines lebensvollen Bildes von bestimmter Prägung ein seltsames und unwahrscheinliches Gemisch von ursprünglicher Bewegtheit und zweifellosem Verfall."⁸ Auch dies ist bedingt durch die Gattung der Paränese, so daß die Mahnungen des Jak "nicht alle das gleiche Publikum und dieselben Verhältnisse angehen; sie fallen aus dem Rahmen einer bestimmten Situation heraus."⁹

In zahlreichen Aufsätzen wurde in den vergangenen Jahren das bis in die jüngsten Kommentare hinein vorherrschende Kontext- und Situationsverbot in Frage gestellt. So versuchte man - geübt an den Synoptikern - den Jak redaktionskritisch als Komposition zu lesen. Auch linguistisch begründete Entwürfe zur sprachlichen Struktur wurden vorgelegt. Andere versuchten die Einheit des Jak traditionsgeschichtlich u.a. in Vorlagen der jüdischen Weisheitsliteratur zu finden. Vorherrschend ist weiterhin auch der konfessionell begründete Versuch, Jakobus von Paulus her zu verstehen und als geheime inhaltliche Mitte des ganzen Briefes 2,14-26 anzusetzen, also die Ausführungen über das Verhältnis von Glaube und Werke.¹⁰ Im Vergleich zu den formkritischen und inhaltlichen Versuchen, zur Einheit des Briefes zu gelangen, gibt es erst wenige sozialgeschichtliche Studien zum Jak. Die verschlungenen Wege der Forschung zur literarischen Form, Thematik und geschichtlichen Einordnung des Jak haben in jüngster Zeit Wiard Popkes, Ernst Baasland und Peter H. Davids differenziert nachgezeichnet.¹¹ Diese Geschichte ist hier voranzusetzen und - vielleicht - fortzuschreiben.

⁶Ch.BURCHARD, Zu Jakobus 2,14-26, in: ZNW 71(1980) 27-45, ebd.27; sie wird durchgehend von POPKES, Adressaten, stillschweigend rezipiert.

⁷Diesen Begriff prägte - analog zum Kontextverbot - POPKES, aaO.52 u.ö.

⁸DIBELIUS, aaO.7.

⁹DIBELIUS, aaO.23 (die zweite Hälfte des Satzes ist gesperrt gedruckt); ähnlich auch neuestens wieder MUBNER, Motivation 421.

¹⁰Antipaulinisch versteht besonders neuerdings M.HENGEL den Jak: Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik, in: Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E.E.ELLIS, Tübingen 1987, 248-278, bes. ebd. 251f, der auch die Sekretärs-Hypothese erneuert. Die These, daß die Ausführungen des Jak nicht am "Gesetz" orientiert sind, dieses Thema vielmehr dem weisheitlichen Grundthema (Korrelation von Anthropologie und Theo-logie) untergeordnet ist, wird u.a. begründet in meinem Aufsatz: Gesetz im Jakobusbrief. Zur Tradition, kontextuellen Verwendung und Rezeption eines belasteten Begriffes, in: K.KERTELGE (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament, Freiburg 1986, 175-221.

¹¹POPKES, Adressaten 9-52; P.H.DAVIDS, The Epistle of James in Modern Discussion, in: ANRW II 25.5 (1988)3621-3645; E.BAASLAND, Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes, in: ebd. 3646-3684.

Dabei soll an zwei Thesen von Popkes angeknüpft werden, ohne daß damit sein differenzierter Entwurf zur Situation der Adressaten und zur Form des Jakobusbriefes angemessen gewürdigt werden kann. Zunächst sei gefragt, was denn das Thema des Jak ist. In Anknüpfung an eine etwas nebensächliche Bemerkung von Dibelius, wonach es selbstverständlich war, "daß die Christengemeinden sich ... die Praxis des Diasporajudentums zunutze machten. Dessen Missionsbedürfnisse hatten bereits geschaffen, woran es den Christen fehlte: sittliche Weisungen für Neubekehrte" (17), entwickelt Popkes eine seiner Grundthesen: "Jakobus greift auf die Form der Neophyten-Unterweisung zurück, die mit der Anfechtungsthematik ansetzt. Im frühen Christentum entwickelte sich eine Art 'Grundeinweisung', die ihren Platz bei der Taufe hatte, katechetische und homiletische Elemente benutzte und sich stark auf die Weisheitstradition bezog."¹² Auch wenn diese These von Popkes häufig nur als Vermutung bzw. Hypothese charakterisiert wird, prägt sie als *basso ostinato* die Ausführungen bis hin zu der Überlegung, daß der Jak "mit gewissem Recht" (188) als Dokument des historischen Herrenbruders Jakobus angesehen werden kann¹³, dessen Version der Grundeinweisung für Neugetaufte von Schülern "weitergebildet", vor allem mit Bergpredigtmaterial "ergänzt" und auf die konkrete Situation der jakobeischen Gemeinde hin "aktualisiert" wurde. Abgesehen davon, ob der Unterricht der Neubekehrten für den ersten Petrusbrief und für die vormatthäische Bergpredigt-Tradition - wichtige Parallelen für Popkes - "eine herausragende Rolle" (164) gespielt hat¹⁴, bleibt zum Jak zu fragen, ob die Anklänge an Tauftheologie in Jak 1,18.21 für das Thema des Jak wirklich leitend oder nur von untergeordneter Bedeutung - lediglich zur Verstärkung des Themas gedacht sind.¹⁵

Wohl als Konsequenz aus dieser zweifellos berechtigten Betonung der Einbindung in die theologiegeschichtliche Entwicklung des Urchristentums findet sich eine weitere, für die Interpretation des Jak grundlegende These bei Popkes zur frühjüdischen Tradition des Jak. Zwar betont auch er durchgehend die Rezeption weisheitlicher Traditionen durch Jakobus, vermutet jedoch, daß die Anknüpfung "eher indirekt" erfolgte, da die Weisheitsthematik bereits vor Jakobus urchristliche "Zwischenstufen", vor allem "ein paulinisches Zwischen-

¹²POPKES, Adressaten 176 (in der Auswertung). Wie stark diese These bestimmend ist, zeigen etwa die Seiten 11.17.49.125.134ff.136-156.175.176.178.183.

¹³Als "Vermutung" auch von M.HENGEL vorgetragen: Jakobusbrief 251f.

¹⁴POPKES, aaO. 164. Gegen eine tauftheologische Deutung von 1 Petr vgl. zuletzt H.FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief, Würzburg 1987, 18f.40f. Für die Literatur zur vormt Bergpredigt ist POPKES These neu.

¹⁵Auch diese These findet sich - etwas überraschend - bei POPKES, aaO.149, sie widerspricht jedoch dem sonstigen Duktus seiner Ausführungen.

stadium" passiert habe, die dann die eigentlichen Weisheitstraditionen für Jakobus darstellen (26). Bei der Frage, "ob das, was in jüdischer und christlicher Weisheitslehre gedacht worden sein kann, tatsächlich für den Jakobusbrief als Voraussetzung angenommen werden darf", erhebt Popkes explizit "Widerspruch" (31; vgl. 182f).

So wenig die These von Ulrich Luck: Der "Jakobusbrief bleibt mit seiner Theologie ganz im Rahmen des ihm vorgegebenen weisheitlichen Horizontes"¹⁶ in dieser absoluten Form - aufgrund der Ausblendung der urchristlichen Einflüsse auf den Jak - akzeptabel ist¹⁷, dürfte auch die These Popkes' von der nur indirekten Beeinflussung des Jakobus durch die Weisheitsliteratur - zugunsten vorsynoptischer und vorpaulinischer Traditionen - unzutreffend sein, da sich in der Tat eine literarische Abhängigkeit von der Weisheitsliteratur nachweisen lassen dürfte (s.u.).

Die beiden genannten Anfragen strukturieren die folgenden Ausführungen. In 1. wird in synchron-redaktionskritischer Perspektive versucht, das Thema des Jak anzugeben. In 2. soll in diachron-traditionskritischer Perspektive jene weisheitliche Tradition benannt werden, die Jakobus als Vorlage für seine Grundkonzeption diente. In 3. soll abschließend in pragmatischer Perspektive die Intention des Jak thesehaft skizziert werden, warum er gerade im Hinblick auf seine Adressaten speziell diese Tradition rezipierte und (mit Variationen) zum Thema seines Briefes machte. Mit diesen Punkten werden sicherlich ausgewählte Probleme des Jak behandelt, die aber so grundlegend sein dürften, daß sich an ihnen das Verständnis des Jak entscheidet.

1. Der Prolog (1,2-18) als Stichwortlieferant für das Thema des Jak

Daß die Verse 1,2-18 o.ä. so etwas wie die Funktion eines Eröffnungsabschnittes haben, wurde häufig festgestellt¹⁸, ihre Funktion als Prolog im strengen Sinn bislang noch nicht nachgewiesen. Dies kann auch hier nicht geschehen; lediglich eine Skizze mag die Angemessenheit einer solchen Behauptung andeuten (vgl. Anlage 3 im Anhang). Es darf aber vorausgesetzt werden a), daß Jakobus unbestritten ein sehr gepflegtes Griechisch im Vergleich zu den neutestamentlichen Autoren schreibt, demnach wohl über eine exzellente Schulausbil-

¹⁶U.LUCK, Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus, in: ThGl 61(1971) 161-179, ebd.179; vgl. DERS., Die Theologie des Jakobusbriefes, in: ZThK 81(1984) 1-30.

¹⁷Zur Kritik an LUCK vgl. MÜßNER, Jakobusbrief 248-250; POPKES, Adressaten 24-27.

¹⁸Vgl. die Hinweise bei POPKES, Adressaten 23.

dung verfügt haben muß¹⁹ und b), daß die antike Rhetorik auch in der hellenistischen Zeit die Eröffnungs- und Schlußabschnitte in Reden und Briefen formal und inhaltlich als die wichtigsten Elemente ansah; dieses Stilprinzip gilt durchgehend auch im AT und NT.²⁰ "Prologe und Epiloge wurden daher besonders sorgfältig gestaltet. Denn der Anfang bestimmt auf eigentümliche Weise alles folgende, und der Schluß das Ganze ... Denn die Gestaltung dieser Passagen erklärt sich von der intendierten Wirkung auf den Leser her: Der Eröffnungssatz bestimmt die Erwartungs- und Verstehensebene für alle späteren Zeichenfolgen."²¹

Unter diesen Voraussetzungen darf die These formuliert werden, daß im Prolog auch jene Themen benannt sind, die in 1,19-5,6 entfaltet werden. Dem hat eine sorgfältige Analyse des Anfangs einer Schrift zu entsprechen. (Dabei können im folgenden nur die wichtigsten Beobachtungen zur versübergreifenden kleinen Einheit in 1,2-18 benannt werden; zum Text vgl. die Anlagen 1-2 im Anhang).

a) Literarkritische Hinweise

Für die Frage nach der Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit von 1,2-18 ist entscheidend die in 2b im griechischen Text ungewöhnliche Sperrung von Substantiv (Prüfungen/Erprobungen/Anfechtungen) und Adjektiv (mannigfache/mannigfaltige) durch das Verbum. Dadurch wird das am Satzende stehende Adjektiv außerordentlich stark betont. Die deutsche Sprache kann das Hyperbaton, die Abweichung von der natürlichen Wortstellung, nicht nachvollziehen. Stilistisch steigert Jakobus diese Wirkintention noch durch das Stilmittel der Alliteration; auch diese bewußte Klangfigur mit dem gleichen Anlaut der

¹⁹Die vollständigste Zusammenstellung aus dem Beginn des Jh'ts zu Sprache und Stil des Jak findet sich noch immer bei J.B.MAYOR, *The Epistle of St.James*, London 1892, ³1913, CLII-CCIV; so bietet er über zwei Seiten Beispiele von Paronomasien (CXCVff) oder fast zwei Seiten für Alliterationen und Homoioteleuta (CXCVIff).

²⁰Zur Begründung vgl. H.LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, §§ 150ff.236ff; F.O.FRANCIS, *The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John*, in: ZNW 61(1970) 110-126; H.FRANKEMÖLLE, *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, Münster ²1984, 308-331; F.SCHNIDER - W.STENGER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*, Leiden 1987, die allerdings nur Briefanfang und Briefschluß bearbeiten in Konzentration auf Briefe aus der paulinischen und nachpaulinischen Tradition, so daß der Jak leider ausgeblendet wird. Vgl. dagegen den Forschungsüberblick von J.L.WHITE, *New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography*, in: ANRW II 25.2 (1984) 1730-1756, der mit F.O.FRANCIS den Jak vom hellenistischen Briefformular her interpretiert.

²¹K.BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, 19; vgl. ebd.76.

Konsonanten (*πειρασμοῖς περιπέσθητε ποικίλοις*) ist in der deutschen Übersetzung ebenfalls nicht nachzuahmen. Das betont gestellte Adjektiv "mannigfache" bezieht sich nicht - wie etwa der Begriff "viele" - auf Quantität, sondern auf eine qualitative Differenzierung, d.h. auf sachliche Unterschiede. Gerade darauf dürfte es Jakobus ankommen.

Unterschiedliche Erprobungen werden in 1,2-11 entfaltet, so daß sich folgende Gliederung nahelegt, die es in der Form- und Gattungskritik näher zu begründen gilt:

1. Grundthese bzw. umfassende Themaangabe (1,2-4): Freude über und Bewährung in mancherlei Prüfungen mit dem Ziel der Vollkommenheit

Erste Prüfung: Mangel an Weisheit (1,5-6a)

Zweite Prüfung: Mangel an Glauben (1,6b-8)

Dritte Prüfung: Mangel an Solidarität zwischen Armen und Reichen (1,9-11)

2. Seligpreisung des Standhaften (1,12)

Zunächst werden also in einer kurzen, thesenhaften Entfaltung unterschiedliche, für die Situation der Adressaten kennzeichnende Anfechtungen festgestellt. Hernach behandelt der Verfasser die Frage nach ihrer Ursache (13ff). Mit der Frage "von welcher Art sind die Prüfungen?" korrespondiert die nach ihrem "Woher". Mit *quales et unde* ist die Denkperspektive des Jakobus zu Beginn des Schreibens angegeben.

Nach den knappen Hinweisen zur Theodizee-Problematik (kommt das Böse von Gott?) folgt als erneuter Appell an die Adressaten die Warnung vor Selbsttäuschung: "Irrt euch nicht!" Dies ist eine berechtigte Aufforderung aufgrund der in Vers 14 formulierten These, wonach die Prüfungen allein aus der menschlichen Begierde kommen. Es folgt die positive Aussage (in Korrespondenz zur negativen in 1,13-15, wonach Prüfungen nicht von Gott kommen), daß jedoch "jede gute Gabe" von Gott stammt; dies wurde aber bereits in den Versen 5.7 und 12 vorausgesetzt.

Als weitere Gliederungspunkte ergeben sich also:

3. Woher kommen Prüfungen? (1,13-15)

4. Warnung vor Selbsttäuschung (1,16)

5. Schlußthese: alles Gute kommt von Gott (1,17-18).

Die Verse 2-18 lassen sich also bereits synchron (ohne Zuhilfenahme von traditionsge- schichtlichen Vorlagen) formal und inhaltlich als Komposition verstehen, die insgesamt stark kohärent ist. Unvereinbare Spannungen und Widersprüche existieren nicht. Auch in der Satzverknüpfung ist der Text stimmig. Dies bestätigt auch eine strukturelle semantische Untersuchung: Eine gegenseitige Unverträglichkeit der verwendeten Begriffe und Wortfelder ist nicht festzustellen, im Gegenteil. Der ganze Gedankengang kreist um das Thema "Prüfungen", näherhin um ihre verschiedenen Formen, aber vor allem um die Fragen: Wozu dienen Prüfungen und woher kommen sie?

b) Formkritische Hinweise²²

Einem Eröffnungstext gemäß sind die Verse 2-4 syntaktisch und rhythmisch, rhetorisch und sprachlich sehr dicht und ausgefeilt, geht es doch in ihnen um die programmatische Zielangabe des Schreibens. Die Zahl der Worte und sogar der Silben der einzelnen Verse entsprechen sich möglichst wie bei allen Versen des Jak; dies ist der Grund, die oft rhythmisch geformten Stichen durch den Druck auch optisch sichtbar werden zu lassen.²³ Deswegen gehört "euer" in 3a entgegen den üblichen Übersetzungen zu "Prüfungsmittel" und nicht zu "Glaube" in 3b. Es geht um die spezifischen Prüfungsmittel des Glaubens der Adressaten, die in 5-11 entfaltet werden.

Am Anfang in 2 geht das betonte Objekt dem Verbum voran (so auch in 4a); damit wird "Freude" trotz aller ambivalenten Erfahrungen - wovon der ganze Jak spricht - als Ziel thematisiert: Die eschatologische Gewißheit aus Vers 12 ist dabei bereits impliziert (mit Rettung von der Krankheit und Rettung vor dem Tod endet im übrigen der Jak in 5,15.20). Der Wichtigkeit des Satzes gemäß ragt Vers 2 stilistisch hervor: in 2a durch das Stilmittel der Assonanz (πάσαν χαρὰν ἠγήσασθε, ὀδελφοί) in 2b durch das der Alliteration (περρασμοῖς περιπέσθητε ποικίλοις). Durch die Trennung des Attributes vom Nomen ist jenes sachlich endbetont hervorgehoben. Hier steht das Problem, das in 1,5ff im ersten Ansatz entfaltet wird. Dies gilt es formkritisch zu begründen.

²²Die ausführlichste Untersuchung liegt vor von L.G.GIEGER, *Figures of Speech in the Epistle of James: A Rhetorical and Exegetical Analysis*, Diss. Fort Worth 1981, der aber bei einzelnen Figuren verharrt, nicht ihre Funktion für den übergreifenden Text erarbeitet und sie auch nicht in pragmatischer Perspektive als Wirkmittel auf die Hörer betrachtet.

²³So schon H.J.CLADDER, *Die Anlage des Jakobusbriefes*, in: ZKTh 28(1904) 37-56; DERS., *Der formale Aufbau des Jakobusbriefes*, in: ZKTh 28(1904) 295-333 mit einem Überblick zu früherer Literatur; R.SCHÜTZ, *Der Jakobusbrief nach Sinnzeilen ins Deutsche übertragen*, Leipzig 1922; A.SCHLATTER, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart 1932, ³1985,84ff (die Vorläufer werden nicht angegeben).

Wortfolge und Gedankenfolge bedingen einander; die syntaktische Struktur impliziert semantische Inhalte. Nach einem Terminus der Prager linguistischen Schule enthält jeder Satz das Thema als etwas Bekanntes und Vorausgesetztes, worüber etwas mitgeteilt wird, und das Rhema: das, was neu mitgeteilt wird.²⁴ Die neue Information, das Rhema, bewirkt im Text die fortschreitende Bewegung, gibt ihm seine "thematische Progression"²⁵; sie stellt das Gerüst des Textaufbaus dar. Das heißt für den Jak konkret: Thema in Vers 2 ist das bekannte Faktum von Anfechtungen, die neue Information für die Adressaten im Sinne des Verfassers ist ihre Mannigfaltigkeit. Die Ergänzungsfragen (konkret: Von welcher Art sind die Prüfungen, wozu dienen sie, woher kommen sie?) ergeben jeweils das Rhema, aus dem sich die Gedankenfolge des Textes entwickelt.

Rhetorisch bilden die von Jakobus angeführten Beispiele in den Versen 5-11 eine digressio, eine komplementäre und erläuternde Erweiterung, so daß der Text in Vers 12 zum eigentlichen Thema zurückkehrt (was auch durch die optische Gliederung des Textes angedeutet werden sollte). Dieses Thema ist jedoch mit der Zielangabe in Vers 4b identisch, so daß aufgrund der Thema-Rhema-Struktur der Verse 2-12 sich als intendierte Wirkabsicht des Jakobus bis jetzt ergibt: Werdet als Christen und als christliche Gemeinde (vgl. das ekklesiale "Brüder" in 2 und 16) trotz und gerade wegen der mannigfachen Prüfungen/Erprobungen des Glaubens "vollkommen und ganz/ungeteilt" (1,4b). Damit hat Jakobus bereits am Ende des Exordiums (4c hat deutlich zu 5a überleitenden und verknüpfenden Charakter) in semantischer und pragmatischer Perspektive das Thema seines Briefes gefunden, das allerdings in den folgenden Versen stärker theozentrisch begründet wird.

Bevor diese theozentrische Basis des Prologes inhaltlich näher als begründende Voraussetzung für christliches Sein und Handeln umschrieben wird, seien abschließend - lediglich auswahlweise - einige weitere formkritische Hinweise gegeben, wobei vor allem versübergreifende Aspekte benannt seien. Auffällig für den ganzen Text ist die einfache lineare Progression, bei der das Rhema der vorausgehenden Aussage zum Thema der folgenden wird (etwa von 3b zu 4a: bewirkt Standhaftigkeit, die Standhaftigkeit aber ...). Dabei dient die Anadiplose, d.h. die Wiederholung eines Wortes am Anfang des folgenden Verses neben der Einheit des Gedankenfortschritts auch der pathetischen Ausdruckssteigerung.²⁶

²⁴Zur Begründung vgl. H.STAMMERJOHANN (Hrsg.), Handbuch der Linguistik, München 1975, 155-157; H.SCHWEIZER, Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart u.a. 1986, 101-106.

²⁵F.DANES, Zur linguistischen Analyse der Textstruktur, in: Folia Linguistica 4(1970) 72-78, ebd. 74.

²⁶LAUSBERG, aaO. § 314.

Zum Gebrauch der Verben ist zu notieren: In Vers 2 knüpft der Verfasser mit dem Tempus des Aorists und der Konjunktion *ἔρω* an die häufig gemachten Erfahrungen der Adressaten an; ihm geht es nicht um ein theoretisches Problem, sondern um situative Erfahrungstheologie. Wie die erste direkte Anrede an die Rezipienten "meine Brüder" in 2a zeigt, schließt sich Jakobus nicht aus, sondern betont gemeinsame Gruppenmerkmale (so oder ähnlich noch 15mal im Verlauf des Briefes bei nur 5 Kapiteln; vgl. auch bes. 3,1f).

Lautlich eindrucksvoll ist die Verwendung von Begriffen des gleichen Stammes (vgl. 3.4a) und die Häufung gleichlautender Endsilben (4b,c; 6c; 14). Auch dürfte der Verfasser aus sachlichen Gründen die übliche Wortstellung verändert (2b; 13c) und Stichen mit fast wohlgegliedertem Rhythmus formuliert haben (13c,d und 17a). Inhaltlich eindrucksvoll ist in allen Versen die pleophore Variation der Begriffe (4: vollkommen und ganz; 5c: vorbehaltlos und ohne zu nörgeln; 6c: gepeitscht und umhergetrieben; 14b: angelockt und geködert; 17a: gute Gabe - vollkommenes Geschenk; 17a,b: ist von oben - kommt herab; 17c,d: Veränderung - Verfinsterung). Auch die Illustrierung einer Aussage durch Vergleiche aus der Nautik (6b,c), Botanik (10b,11a-c) und Anthropologie (15a,b) zeigt, daß der Verfasser über eine der Thematik kongeniale Beherrschung des sprachlichen Ausdrucks verfügt und - adressatenbezogen - daß der Verfasser nicht in "autoritärer Art" als "autoritätsbewußter" Theologe²⁷ schreibt, vielmehr als jemand, der um die Zustimmung der Leser intensiv wirbt. Solche Logien sind von Einsicht, Prägnanz und Schönheit geprägt.

Bildliche Redewendungen wie "zweispältiges Herz" (8a), "Kranz des Lebens" (12b), von der Begierde "angelockt und geködert" werden (14b), "die Begierde wird schwanger und gebiert die Sünde" (15a), die Sünde "gebietet den Tod" (15b), "Vater der Lichte" (17b), "gebären durch das Wort der Wahrheit" (18a), "Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe" (18b) zeigen in ihrer Metaphorik die dichterisch-lyrische Dimension der Sprache des Jakobus. Dies belegt auch die Personifikation der Begierde in Vers 15. Bilder illustrieren nicht nur Worte, sondern stehen für die Sache selbst. Nur in der bildsprachlichen Dimension des Textes wird die theologische Sache, um die es geht, angemessen zur Sprache gebracht.

Die formale und thematische Einheit in allen Versen spricht gegen jede atomistische Auslegung von Einzelversen. Dem entspricht auch der parallelisierende Stil, durch den das Thema in zwei oder mehr Zeilen additiv zerlegt wird. Vorherrschend ist der antithetische Parallelismus, bei dem zwei Zeilen thematisch in Kontrast zueinander stehen (4b - 4c; 4c -

²⁷So MUBNER, Jakobusbrief 1.33; ähnlich durchgehend auch POPKES, Adressaten; vgl. etwa 189.

5a; 5b - 6a,b; 9 - 10 usw.). Vom antithetischen Duktus ist inhaltlich auch das Gottes- und Menschenbild geprägt: Gott gibt vorbehaltlos, ohne zu nörgeln - der Mensch ist zwiespältig, unbeständig (5c - 8a); Gott ist unversuchbar - Menschen werden ständig versucht (2b.13c - 13d); Versuchungen kommen nicht von Gott - sie kommen vom Menschen - von Gott kommt nur Gutes (13-15.17). Im Gegensatz zum unbeständigen, unruhigen (8a), zweifelnden (6b), zwiespältigen (8a), hin- und hergerissenen (6c), versuchlichen Menschen (2b.12.13) steht im Kontext der Aussage von Gottes Unwandelbarkeit (17c.d) die rhythmisch hervorgehobene monolithische Aussage, daß Gott "unversuchbar" (*ἀμεύρατος*) ist (13c). Dieses in der gesamten griechischen Literatur bislang sonst nicht nachgewiesene Adjektiv ist nicht nur außergewöhnlich, es kennzeichnet auch im Kontext von Vers 17 mit seiner *theologia negativa* das Gottesbild und die Anthropologie des Jakobus; davon sind nicht nur die Verse 2-18 geprägt.

All diese Oppositionen, z.T. einige Verse übergreifend, verstärken die Einheitlichkeit des Textes. In die gleiche Richtung zielt die vorliegende Klimax in den Versen 2-4 (Versuchung → Geduld → Vollkommenheit), der die antithetische Klimax in den Versen 14-15 (Versuchung → Sünde → Tod) entspricht. Dies ist jedoch nicht das letzte Wort, vielmehr wendet Jakobus diese Antiklimax noch einmal ins Positive durch die Vorstellung von der Geburt der Christen "durch das Wort der Wahrheit" (18a). Trotz aller scheinbar negativen Erfahrungen sind die Christen "Erstlingsfrucht seiner (= Gottes) Geschöpfe" (18b), da der Mensch nach 3,9 (mit einem Zitat von Gen 1,27) generell "als Abbild Gottes" erschaffen ist.

Dennoch wäre mit diesen Beobachtungen die Struktur des Textes noch nicht vollständig erfaßt. Anzuknüpfen ist an die Ausführungen zur Thema-Rhema-Struktur. Die eigentliche progressive Dynamik und Struktur erfährt dieser Text (wie andere kleine Einheiten im Jak) durch den versübergreifenden Aufbau mit folgenden Elementen: Imperativ, Anrede, Begründung, Absicht, Bedingung bzw. Digression (Exkurs, kasuistische Erweiterung), Zitate, Exempel, Folgerung.²⁸ In der vielfältigen weisheitlich geprägten, paränetischen Literatur des Frühjudentums und der paganen Literatur sind Umstellungen möglich, ebenso können einzelne Elemente fehlen, während die Grundform (Imperativ bzw. Vetitiv als Warnspruch mit einem begründenden oder bedingenden Nebensatz) konstant ist (s.u. 2).

Im einzelnen läßt sich in 1,2-18 textsyntaktisch festhalten:

²⁸Etwas ungenauer K.KÜRZDÖRFER, Der Charakter des Jakobusbriefes. (Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von A.MEYER und M.DIBELIUS), masch. schriftl. Diss. Tübingen 1966, 88-90.

2-4: Imperativ der 2. Person (2a); Begründung mit thematischer Progression (3); sie zeigt sich im aufgenommenen Stichwort Geduld, im adversativen Gliederungspartikel "aber", im Imperativ der 3. Person (4a) sowie im Finalsatz (4b), ergänzt um eine überleitende Partizipialkonstruktion (4c).

5a-6a: Zur These in 1,4 kontrastierende Digression/Konditionalsatz (5a); Imperativ der 3. Person (5b) - wiederaufgenommen in 6a aufgrund des Anakoluths in 5c.d. Die kleine Einheit wird durch die Identität des Subjekts gesichert.

6b-8b: Konditionaler Relativsatz/kontrastierende Digression (6b) mit neuem Subjekt und mit einem weiteren Exempel (6b.c); Imperativ der 3. Person mit Begründung (7a) und anschließendem Inhaltssatz; Exempel (8).

9a-11d: Imperativ der 3. Person (9.10a) mit Exempel als Begründung (10b-11c); Folgerung (11d).

12a: Makarismus mit Begründung (12b).

Zusammenfassend läßt sich zur Formkritik sagen: An jeder Stelle des Prologs zielen die Aussagen auf die Kohärenz des Textes. Wie immer man die traditionsgeschichtliche Abhängigkeit dieses Textes beurteilt, die Einheit ist im Jak syntaktisch und semantisch, formal und inhaltlich **in sich** vom Verfasser gegeben. Es ist allerdings zutreffend, daß ohne Kenntnis der Traditionen wie auch der weiteren Kapitel des Briefes die Aussagen des Jakobus in Kapitel 1 inhaltlich-theologisch noch nicht ausgelotet werden können. Aber wie das Gewebe eines Textils (textum = das Gewebe) als Geflecht von unterschiedlichen Farben, Fäden und eventuell Materialien **in sich** stimmig ist²⁹, ohne daß Herkunft und Bestandteil der Einzel-elemente geklärt sind, so erweist sich auch der Prolog des Jak als einheitliche Komposition (wie auch grundsätzlich der gesamte Brief).

Mit den genannten Beobachtungen stimmt überein, daß das in diesen Versen sich findende semantische Feld³⁰: "geprüft/angefochten werden - nicht von Gott versucht werden - Freude - Glauben - als Gläubige/treu erfunden werden - das Wort annehmen" mit diesen Elementen mehr oder weniger vollständig auch außerhalb des Jak belegt ist, Jakobus also insgesamt auf einen traditionellen Topos zurückgreift. Bevor dieser in 2. benannt wird, seien abschließend zu diesem Punkt zusammenfassend weitere Hinweise zum Thema in 1,2-18 - soweit sie sich bis jetzt herausgestellt haben - benannt.

²⁹Vgl. R.BARTHES, S/Z, Paris 1970, 166.

³⁰Zur Begründung vgl. BERGER, Exegese 137-159 (mit Hinweisen auf linguistische Literatur); vgl. auch EGER, Methodenlehre 92-119.

c) Hinweise zum Thema in 1,2-18

Die Einheitlichkeit des Themas wird vor allem aufgrund von zwei Beobachtungen garantiert: zum einen sind es die antithetisch formulierten Charakterisierungen der Christen und Gottes, wobei das Beispiel des Handelns Gottes (das dem menschlichen Handeln entgegengesetzt ist) Modell für die Einwirkung des Jakobus auf seine Leser ist. Zum anderen wird dies - im Vorgriff auf die Frage nach den Traditionen - dadurch bestätigt, daß Jakobus das traditionell vorgegebene Wortfeld gerade anthropologisch und theologisch um die Opposition erweitert: Christen als gespaltene, unbeständige Mangelwesen in dauernder Anfechtung/Versuchung - Gott als unversuchbar, Geber alles Guten und zwar vorbehaltlos und ohne zu nörgeln. Formkritisch und semantisch-inhaltlich begründeten Theologie und Anthropologie die Kohärenz der Verse 1,2-18 (und damit die Einheit des ganzen Briefes). Additiv und akkumulativ ergibt sich erst das Thema des Jakobus in diesen Versen. Es lautet: Weil Gott ganz ist und ungeteilt handelt, sollen auch die Christen nicht gespalten, sondern vollkommen sein und ebenso einzeln und als Gruppe handeln; sie können es auch - vorausgesetzt, sie bitten Gott um die Ermöglichung.

Natürlich muß Jakobus diese grundlegende These im Verlauf des Briefes im Hinblick auf den einzelnen Christen wie auf die christliche Gemeinde durchbuchstabieren, was - wie die Skizze zeigt - sich an der Abfolge der Kapitel 1,19-5,6 zeigen läßt (Einheit von Glaube und Tun, von Weisheit und Solidarität, von Frömmigkeit und Nächstenliebe, Solidarität zwischen Armen und Reichen usw.). Es bleibt erstaunlich, mit welcher Konsequenz und inhaltlichen Stringenz Jakobus in wenigen Versen und mit wenigen Worten die Struktur des christlichen Seins und Handelns aus dem Sein und Handeln Gottes erschließt.³¹ Erst und gerade in Bezug beider Aussagen zueinander, in ihrer Korrelation ist die semantisch-theologische Einheit von 1,2-18 begründet. Die These des Jakobus lautet: Gelangt der Christ bei allen Erfahrungen der Gespaltenheit seiner Existenz und seines Tuns wirklich zu der ihm von Gott gegebenen Ebenbildlichkeit (vgl. 3,9), zur wirklichen Weisheit und Ganzheit (1,5,8), wie sollte er dann nicht die gemachten "vielfachen Prüfungen/Erprobungen", die ihn dazu läutern können, "für lauter Freude" halten (1,2)?

³¹Ganz anders HENGEL, Jakobusbrief 254, wonach (in 2,14-23) der Mensch "in fast naiver Weise ... aus sich selbst das 'vollkommene Gesetz der Freiheit' (1,25) ... erfüllen" kann. Jakobus vertritt nach HENGEL im Gegensatz zu Paulus "eine 'optimistische', 'naive' Anthropologie" (272 Anm. 46). Begründet ist diese Sicht in der Ausblendung des Prologs, bes. der Stellen 1.5.7b.17f; vgl. dagegen die Positionen von POPKES, Adressaten 42-49.191-194.199-202, MUBNER, Motivation 422f mit der dort zitierten und referierten Literatur.

So überraschend die Grundthese in Vers 2 wohl auch für die Erstleser des Jak zunächst gewesen sein muß, im Sinne des Jakobus und der von ihm rezipierten Tradition war sie es nicht.

2. Sir 2,1-18; 15,11-20 als Tradition des Jakobus

Vorab sei betont: Zweifellos ist ohne die vorsynoptischen und vorpaulinischen Jesus-Traditionen, die vor allem auf das eigentliche Briefkorpus in 1,19-5,6 eingewirkt haben, der Jak thematisch nicht zu verstehen.³² Diese christlichen Traditionen geben aber nicht das Grundgerüst des Jak ab, vielmehr füllen sie dieses nur auf; dies gilt auch für die Tauf-Rückerinnerungen in 1,18.21.

Auch ist daran zu erinnern, daß sich im 1. Jahrhundert im Bereich weisheitlicher Mahnsprüche und Lehrrede ein internationales, z.T. standardisiertes Ethos herausgebildet hatte, von dem auch die urchristlichen, die jüdischen und die pagan-griechischen Traditionen beeinflusst waren.³³ So ist es nicht erstaunlich, daß für die Einzelermahnungen im Jak viele Parallelen aus Urchristentum, Frühjudentum und Stoa nachgewiesen werden können, wie schon die Arbeiten von Spitta und Schegg aus dem letzten Jahrhundert, später dann die von Mayor, Dibelius, Meyer, Chaine oder Mußner belegen können.

Es bleibt jedoch festzuhalten: Bei der literar- und formkritisch nachgewiesenen Kohärenz des Prologes in Jak 1,2-18 geht es traditionsgeschichtlich gegenwärtig nicht um mögliche Parallelen zum Einzelspruch, zumal bei der Verbreitung ethischer Spruchüberlieferung in der damaligen Zeit der Nachweis rezipierter Traditionen im einzelnen Vers ohnehin schwierig ist, wie bis in jüngster Zeit die Literatur zeigt.³⁴

Fragt man heute - sprachwissenschaftlich begründet - bei jedem Text verstärkt nach der übergreifenden Textsyntax, Textsemantik und Textpragmatik, so sind analog dazu bei der Traditionskritik nicht Einzelworttraditionen zu erheben, sondern primär die vorgegebenen und vom Autor wirklich rezipierten semantischen Felder. Dies deswegen, da es in gespro-

³²Dies ist das zutreffende Ergebnis von POPKES, Adressaten 125-188, auch wenn diese Erkenntnis nicht zu Lasten der Abhängigkeit des Jak im Rahmen von der jüdischen Weisheitsliteratur führen sollte.

³³Vgl. H.H.SCHMID, Wesen und Geschichte der Weisheit, Berlin 1966; M.KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen, Göttingen 1979, 553-592; vgl. auch M.HENGEL, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1988, 202.216.270.453.

³⁴Das stimulierende und differenzierende Buch von POPKES, Adressaten, belegt diese Unsicherheit hinsichtlich seiner Betonung der urchristlichen Traditionen auf jeder Seite, sieht dies aber auch deutlich.

chener und geschriebener Sprache keine isolierten Wörter gibt. Im Hinblick auf Jak 1,2-18 ist von dem literar- und formkritisch festgestellten semantischen Netz auszugehen, das durch folgende Begriffe geprägt war: Freude - mannigfache Erprobungen - Prüfungsmittel - Glaube - Standhaftigkeit/Geduld - Werk - vollkommen - ganz - (eschatologischer) Lohn - Ursache der Versuchungen. Demgegenüber gehören die bedeutungstragenden Begriffe in den Versen 5-11 - auch nach Durchsicht der möglichen Traditionen - nicht zum vorgegebenen Grundgerüst; denn inhaltlich wendet sich der Verfasser mit "Wenn einer von euch ..." in Vers 5 direkt an die Adressaten, läßt also seine Ausführungen von deren Situation, auf die er einwirken will, bestimmen (auch wenn er selbstverständlich auch hier keineswegs ohne traditionelle Topoi formuliert).

Untersucht man in einem ohne Computer außerordentlich zeit- und arbeitsintensiven Vergleich mittels Konkordanzen die griechisch geschriebene Literatur des Judentums und Christentums³⁵, ergibt sich folgender Befund: Während die Verbindung einzelner, auch zweier Elemente relativ häufig belegt ist, gibt es für die Verbindung der inhaltlich wichtigen Begriffe um so weniger Belege, je mehr Elemente des semantischen Feldes man ansetzt. Wie die Skizze (vgl. Anlage 5) zeigt, ist das Höchstmaß an Übereinstimmung bei Jak 1,2-4.12-18 und Sir 2,1-18; 15,11-20 festzustellen. Aus Platzgründen muß hier auf einen differenzierten synoptischen Vergleich verzichtet werden. Die schon häufig aufgestellte Behauptung, daß der Jak allgemein stark in der jüdischen Weisheitstradition wurzelt³⁶, ist aufgrund dieses Befundes daraufhin zu konkretisieren, daß diese Einwirkung nicht über den Weg einer breiten parännetischen Wirkungsgeschichte im Frühjudentum und frühen Christentum zu Jakobus gelangt ist, bei der jeweils auch stoische Elemente eingeschlossen waren. Jakobus hat vielmehr in literarischer Rezeption die genannten Texte aufgenommen und verarbeitet, wobei ihn die weisheitlichen Theologien und Philosophien seiner Umwelt mit ihrer praktischen Lebensweisheit in seinem Vorhaben bestärkt, wenn nicht gar motiviert haben dürften.

Dabei bleibt festzuhalten, daß trotz einer derartigen Übernahme eines semantischen Feldes und des Grundgerüsts des Themas mit der Freiheit des Autors zu formalen und thematischen Variationen zu rechnen ist. Dennoch sind die Übereinstimmungen erstaunlich.

³⁵Unbestritten hat Jakobus die Septuaginta als Heilige Schrift gelesen und rezipiert, wie seine Zitate zeigen.

³⁶Vgl. an neuerer Literatur BAASLAND, Jakobusbrief; U.LUCK, Weisheit und Leiden. Zum Problem Paulus und Jakobus, in: ThLZ 92(1967) 253-258; DERS., Jakobusbrief; R.HOPPE, Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes, Würzburg ²1985, 18-71 u.a. Zur Kritik an diesem Ansatz vgl. den Überblick bei POPKES, Adressaten 23-27, und MÜBNER, aaO. 248-250; sehr positiv dagegen rezipiert von R.SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd.2: Die urchristlichen Verkündiger, Freiburg u.a. 1988, 193-225..

Auch bleibt festzuhalten, daß die primäre These dieses Aufsatzes von der formalen und thematischen Einheit des Prologes im Jak (und des ganzen Briefes) allein am Text des Jak selbst gewonnen wurde und auf dieser synchronen Ebene verifiziert bzw. falsifiziert werden muß. Allein die Gattung (als festes Sprachmuster) kann intertextuell belegt werden, womit aber (aufgrund der Einheit von Form und Gehalt) auch über den Inhalt mitentschieden wird - im Sinne der Verstärkung und Bestätigung. Die These von dem einen Thema des Jak ist nicht erst traditionsgeschichtlich begründbar, sie ergibt sich vielmehr aus dem Jak selbst und wäre diskutabel, auch wenn die Rezeption von Sir 2,1-18; 15,11-20 durch Jakobus nicht zutreffen würde. Diese drängt sich aber fast zwingend auf.

Im einzelnen erbringt die Analyse folgende Ergebnisse: Auffällig ist, daß sowohl Jakobus wie Sirach (um 190-175 v.Chr.) den Hauptgedanken an den Beginn der Ausführungen ihrer Schrift stellen. Das Thema "Geduld in der Erprobung" ist Gegenstand der ersten Mahn- und Lehrrede in Sir 2,1-18, nachdem vorab in 1,1-30 der antihellenistische Gedanke³⁷, daß für Israel "alle Weisheit vom Herrn stammt" (1,1; 24; vgl. Jak 1,5a,b; 3,13-18), als These formuliert und grundsätzlich positive und negative Aspekte skizziert wurden. Dann wendet sich Sir 2,1-6 - in direkter Anrede - eindringlich an den Leser (in Klammern sind Stellen mit parallelen griechischen Begriffen aus dem Jak angegeben; zum griechischen Text vgl. Anlage 4):

- 1 Mein Sohn, wenn du herzutrittst, dem Herrn (1,1) zu dienen (vgl. 1,1),
bereite deine Seele (1,21; 5,20) vor für Prüfung (1,2.12f).
- 2 Lenke (3,4) dein Herz (1,26; 3,14; 4,8; 5,5,8) und sei beharrlich
und übereile dich nicht zur Zeit einer Züchtigung.
- 3 Hänge ihm an und falle nicht ab,
damit du groß werdest an deinem Ende (vgl. 1,12).
- 4 Alles, was über dich gebracht wird (vgl. 1,2), nimm an,
und bei den Wechselfällen deiner Niedrigkeit (1,10; vgl. 1,9; 4,6) sei geduldig (5,7,8; vgl. 5,10).
- 5 Denn im Feuer wird das Gold geläutert (vgl. 1,3.12)
und die gottgefälligen Menschen im Ofen der Niedrigkeit (1,10).
- 6 Glaube ihm (vgl. 1,3,6; 2,23), und er wird sich deiner annehmen (vgl. 1,5c.7),
mache gerade (3,4) deine Wege (1,8; vgl. 1,11) und hoffe auf ihn (2,1-6).

Die Frage nach der Verantwortung des Menschen und nach der Ursache der Sünde wird in Sir 15,11-20 gestellt. Die Stelle lautet:

³⁷Vgl. dazu HENGEL, Judentum 252; J.MARBÖCK, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheits-theologie bei Ben Sira, Bonn 1971, 17-34, bes. 30ff.

- 11 Sage nicht (1,13): Durch Gott wurde ich abtrünnig (1,13).
Denn das, was er haßt, erschafft er nicht (vgl. 1,18),
- 12 damit du nicht sagen kannst: Er führte mich in die Irre (vgl. 1,16).
Denn er bedarf nicht eines sündigen Menschen (vgl. 1,15).
- 13 Jeden Greuel haßt der Herr (vgl. 1,17),
es gibt ihn nicht für die, die ihn als Geliebten (vgl. 1,16) fürchten.
- 14 Er selbst schuf am Anfang den Menschen (1,18)
und lieferte ihn in die Gewalt seines Willens (vgl. 1,14f).
- 15 Wenn du willst, kannst du die Gebote erfüllen
und die Treue (vgl. 1,3,6) halten nach seinem Wohlgefallen ...
- 20 Keinem gebot er, gottlos zu handeln,
keinem gab er die Zügellosigkeit zu sündigen (vgl. 1,14f).

Ähnlich klar wie in Jak 1,13-18 wird in Sir 15,11-20 der freie Wille des Menschen als alleinige Ursache der Sünde benannt, wobei hier wie dort der auch in der Stoa belegte Gedanke der Freiheit und der Einheit des Menschen mit dem Bekenntnis zur Schöpfung durch Gott verbunden wird.³⁸ Gerade der Schöpfungsgedanke zeigt aber auch, wie verbreitetes populärphilosophisches Allgemeingut in den biblischen Glauben integriert werden konnte.

Überblickt man die oben im Text von Sir 2,1-6 genannten "Parallelen" des Jak, legt es sich nahe, daß nicht nur das eigentliche Exordium im Jak 1,2-4,12 aufgrund dieser Wortfeld-Analyse motivgeschichtlich in Sir 2,1-18 seine Vorlage hat, vielmehr hat Jakobus dort auch die Stichworte Tora (Sir 2,16; vgl. Prolog 1.8.12.17.27 - Jak 1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11) und niedriggestellt (Sir 2,4.17 u.a. - Jak 1,9.10; 4,6.10) vorgefunden. Aus den folgenden Versen von Sir 2,7-18 sei auf den erneuten Lohngedanken in 2,8f und auf die Niedrigkeit in 2,17, auf das Stichwort "Geduld" in 2,14 sowie auf "Not" in 1,11 (vgl. Jak 1,27) hingewiesen. Das heuchlerische Herz, das auf zwei Wegen wandelt (Sir 2,12), erinnert an den "zwiespältigen Mann, unbeständig auf all seinen Wegen" in Jak 1,8. (vgl. auch das viermal belegte *διγλωσσος* in Sir 5,9.14.15; 28,13), Sir 1,18 spricht vom "Erbarmen" (Jak 2,13; 3,17). Das Stichwort "Weisheit" (vgl. Jak 1,5; 3,13-18) taucht zwar nicht in 2,1-18 auf, ist aber absolutes Thema in 1,1-30 (12mal direkt genannt, im übrigen ständig als Subjekt vorausgesetzt).

³⁸Zum Verhältnis Sirach zur Stoa vgl. MARBÖCK, Weisheit 143-145, und HENGEL, Judentum 265-270, die beide davon ausgehen, daß populärphilosophische Einflüsse bei Sirach als echtem Weisen vorauszusetzen sind.

All dies bestätigt die auf Einzelworte konzentrierte Untersuchung von B.R.Halson zu den Hapaxlegomena im Jak³⁹, wonach von den 67 Hapaxlegomena des Jak 52 der LXX entstammen, näherhin 34 in der Weisheitsliteratur vorkommen (= 65 %), außerdem von 21 Belegen, die außerhalb des Jak nur in einer weiteren Schrift im NT belegt sind, ebenfalls 19 (= 90 %) sich in der Weisheitsliteratur finden. Dabei werden Begriffe aus Sirach und Ijob am häufigsten aufgenommen. Wie die traditionsgeschichtliche Quellenlage genau liegt, wäre noch weiter zu untersuchen. Jedoch bestätigt auch diese Untersuchung, daß die Weisheitsliteratur für Jakobus die eigentliche von ihm rezipierte literarisch vorgegebene Tradition ist.

Wie sehr auch das Grundthema "Geduld in der Erprobung" in Sirach und im Jak thematisch angereichert und variiert wird, die Mahnung an die Proselyten, d.h. an diejenigen, die herzutreten (Sir 2,1: *εἰ προσέρχῃ*), um Jahwe exklusiv zu dienen, und der Hinweis auf die damit gegebenen Anfechtungen und Prüfungen markieren deutlich den Beginn der Mahnreden in Sir und Jak. Aufgrund dieses Exordial-Topos aber richtet sich Sir ebensowenig nur an Neubekehrte wie Jak an Neophyten.⁴⁰ In der Literatur zu Sirach spielt die These einer "traditionellen Anfängerunterweisung"⁴¹ - soweit festzustellen - keine Rolle, zumal die Anfechtung/Erprobung nach 4,17 den Gläubigen fortlaufend begleitet:

Denn unerkant geht sie (die Weisheit) mit ihm (dem Sohn der Weisheit)
und bringt Furcht und Zagen über ihn,
sie drängt ihn mit ihrer Erziehung ...
und erprobt ihn mit ihren Geboten.

Ziel dieser Erziehung ist, daß der Gläubige wie Abraham "in der Erprobung als treu befunden" wird (44,20). An diese Tradition der Bewährung des Glaubens durch und in Erprobungen/Anfechtungen knüpft Jakobus eng an (vgl. auch 2,20-24; 4,1-12). Die gläubige Existenz überhaupt steht ständig in der Erprobung. Daß in diesem Kontext an den Beginn der neuen Identität rück-erinnert wird (in Jak 1,18 betont der Aorist *ἀνεκίνησεν* wohl die Einmaligkeit der "Geburt" der Christen "durch das Wort der Wahrheit" in der Taufe), ist naheliegend, wo-

³⁹B.R.HALSON, The Epistle of James: 'Christian Wisdom?' in: StEv 4(1968) 308-314, ebd.308f; auch HENGEL, Jakobusbrief 249-252 betont die "weisheitlich-poetische und zugleich rhetorisch ausgefeilte Form des Briefes" (250), die er aber durchaus dem Herrenbruder Jakobus oder einem rhetorisch geschulten Sekretär in der Zeit zwischen 58 und 62 zutraut.

⁴⁰Wohl kann sich mit der Anfechtungs-Thematik im frühen Judentum und Christentum die Tauf-Thematik verbinden, was umgekehrt jedoch nicht ipso facto vorausgesetzt werden darf, wie POPKES, Adressaten 136-146 suggeriert. In aller Nüchternheit ist festzustellen, daß es selbst für die Zeit des 1. Petrusbriefes keinerlei liturgische Formulare gibt. Ebenso kann die Frage nach dem Alter der Proselytentaufe nicht unberücksichtigt bleiben (zu POPKES 141 Anm.47).

⁴¹Auf die sich nach POPKES, aaO.136 Jakobus beziehen soll.

durch aber der Jak nicht grundsätzlich taufterminologisch orientiert ist. Ähnlich ist auch Sirach der Gattung nach keine Anfängerunterweisung, auch wenn der Hinweis auf den Beginn der neuen Identität im Glauben natürlicherweise am Anfang der Schrift (2,1ff) plaziert ist.

Verbindet man die tragenden Begriffe des semantischen Feldes mit Gattungsaspekten im Vergleich zwischen Sir und Jak, bleibt abschließend festzustellen: Jak 1,2-4.12 geht zwar in den Begriffen mit Sir 2,1-18 parallel und ist von diesem Text thematisch abhängig (wie Jak 1,13-18 von Sir 15,11-20), in der Gattung jedoch nur mit 2,1-6. Hier wie dort findet sich die Abfolge: Anrede - Bedingung (wenn) - Imperativ bzw. Vetitiv - Absicht (damit) - Bedingung (wenn) - Begründung (denn) mit Exempel - eschatologischer Ausblick. Dieser verübergreifende Aufbau bestätigt im Jak die formkritischen Beobachtungen zur Thema-Rhema-Struktur, wodurch noch einmal die eigentliche progressive Dynamik und Struktur dieses Textes gegeben ist. Der Einheit von Form und Gattung entspricht die Einheit des Themas.

Auffällig ist, daß ab Jak 1,13-18 diese Struktur fehlt. Hier handelt es sich um Verse, die auch inhaltlich als exkursartiger Anhang zu der Frage nach der Ursache der Erprobungen zu verstehen sind. Außerdem gelingt es Jakobus an dieser Stelle, die bisher implizite Theozentrik (vgl. 1,5b.c.7b.12b) explizit zu machen, ohne aber die anthropozentrische Grundorientierung aufzugeben. Auch diese Verschränkung von Anthropologie und Theologie, von menschlichem Verhalten und göttlichem Endgericht, von Weisheit und Sozialkritik, von weisheitlicher Lehrrede und Schöpfungstheologie kennzeichnet das Denken des Jakobus nicht weniger als das des Jesus Sirach.⁴² Die im strengen Sinn theologisch begründete Anthropologie und Sozialethik der Christen (letztere wird in 1,5-11 angesprochen und im gesamten Brief entfaltet) sind das weisheitlich motivierte Thema des Jak. Das Ideal des christlichen Seins und Handelns, zu dem Jakobus seine Leser motivieren möchte, erschließt er aus dem Sein und Handeln Gottes selbst. Die Hinweise auf die Theodizee, auf die Schöpfungslehre und auf das Endgericht - ebenfalls in Sir vorgegeben - kennzeichnen nicht weniger das Gottesbild als die Vorstellung vom Menschen, dessen Verantwortung in Freiheit angesprochen wird. Daß dies nicht ungeschichtlich und überzeitlich geschieht, sei thesenhaft in einem abschließenden Punkt wenigstens angedeutet.

⁴²Zur Begründung vgl. MARBÖCK, Weisheit 134ff; HENGEL, Judentum 241-275, bes. 250f.256.258.268 Anm.260. Vgl. auch K.A.TÄNGBERG, Die prophetische Mahnrede. Form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf, Göttingen 1987, 142-159.

3. Thema und Situation der Adressaten

Nach einem Wort von H.H.Schmid will Weisheit "dazu behilflich sein, die rechte Handlung zur rechten Zeit zu vollbringen. Sie sucht das der jeweiligen Situation Entsprechende, sei es im Bereich der öffentlichen politischen Geschichte oder in der privaten Geschichte des Einzelnebens zu formulieren und zu tun".⁴³ Ersetzt man den Bereich der öffentlichen politischen Geschichte durch den der Gemeinde, vermag diese Umschreibung auch das Anliegen des Jakobus wiederzugeben, womit gleichzeitig gegen das zu Anfang angesprochene "Situationsverbot" bei der Interpretation des Jak Widerspruch eingelegt ist. Wie bei Jesus Sirach⁴⁴ gilt der Text des Jak ebenfalls nicht omnibus, semper ubique, sondern konkreten Adressaten in einmaliger Lebenssituation, auch wenn der Inhalt z.T. topisch ist.

Im bisherigen Zusammenhang sprechen trotz der Topik zwei Beobachtungen für eine adressatenbezogene Ausrichtung schon des Prologes des Jak: a) Formkritisch bildeten die Verse 1,5-11 eine digressio, in der die in Vers 2 behaupteten mannigfachen Erprobungen der Adressaten mit oft gemachten Erfahrungen illustriert werden; b) bei der Untersuchung zum semantischen Feld in 1,2-18 und beim Vergleich mit möglichen Parallelen zur vorliegenden Gattung fehlten diese gerade für die Verse 1,5-11, auch wenn anderweitige rezipierte Traditionen unzweifelhaft sind (so vor allem in Vers 9). Traditionell belegte Vorstellungen sprechen nicht gegen konkrete Adressaten. Angesichts der Vielfalt der Themen der häuslichen und gesellschaftlichen Ethik im Buch der Sprichwörter und der Weisheit, bei Jesus Sirach oder in der verbreiteten Testamentsliteratur oder später in den Gnomen des Pseudo-Phokylides, in den Sentenzensammlungen des Pseudo-Menander u.a. zeigt sich in der Selektion der Tradition die Intention des Jakobus, die von der Situation seiner Adressaten abhängig ist. Bedenkt man, was Jakobus alles hätte behandeln können im Kontext des weisheitlichen, philosophischen und paränetischen Denkens seiner Zeit, drängt sich - auch ohne den handlungsorientierten, pragmatischen Ansatz der Exegese - die grundsätzliche Situationsbezogenheit des Jak auf. Die verschiedenen Mangelzustände, Mißstände und Konflikte, die im Jak angesprochen werden, dürften demnach auch faktisch bestanden haben. Die Einheit des Briefes bestätigt sich demnach nicht nur aufgrund der formalen und semantischen Beobachtungen, vielmehr ist sie begründet in der Einheit der Situation (analog etwa zu 1 Kor).

Darüberhinaus ist die konstitutive Beziehung des Textes zu seinen Empfängern Grundvoraussetzung jeder handlungsorientierten, pragmatischen Exegese. In ihr werden Texte umfas-

⁴³H.H.SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Berlin 1966, 34.

⁴⁴Den Aspekt der Gegner des Jesus Sirach hat zu Recht HENGEL, *Judentum 241-275* durchgehend betont.

send immer als Texte-in-Situationen und Texte-in-Funktionen verstanden.⁴⁵ Auch theologische Texte werden als kommunikative Sprachhandlungen interpretiert, mit denen ein Verfasser das Glaubensverständnis und die Glaubenspraxis seiner Leser verändern will.

Auch der Verfasser des Jak versucht, auf eine seiner Meinung nach bestehende Konfliktsituation bei seinen Adressaten einzuwirken; anders sind die vielen Imperative (58 in 108 Versen), die vielen direkten Anreden an die Leser (19mal), die mahnenden Appelle im Konjunktiv, aber auch die Verweise auf die Alltagserfahrungen der Leser (vgl. die vielen Bilder aus Natur und Leben der Menschen und aus der Geschichte Israels) nicht zu erklären. Gelingendes Leben des einzelnen und der Gemeinde, für das Jakobus wirbt, dürfte das Motiv gewesen sein für die umfangreiche Rezeption weisheitlicher Traditionen. Auch der Rückgriff auf alttestamentliche Exempla (Abraham, Rahab, Ijob, Elija oder die Propheten insgesamt) dürften für ihn Beispiele gelingenden Lebens sein - begründet in einem zutreffenden Wirklichkeitsverständnis sowie in einer sachgerechten kommunikativen und solidarischen Praxis. All diese Elemente sind adressatenbezogen von Jakobus für eine bestimmte Wirkabsicht rezipiert.⁴⁶

Was läßt sich aus der erarbeiteten Form, Gattung und Tradition im Prolog 1,2-18 zur Situation der Adressaten sagen?

Es dürfte nicht überraschen, daß zu dieser Frage aus der Tübinger Schule bereits aus dem Jahre 1835 ein bahnbrechender und die weitere Diskussion bestimmender Aufsatz von H.Kern mit dem Titel "Der Charakter und Ursprung des Briefs Jakobi" erschienen ist.⁴⁷ Kern wendet sich gegen die traditionell vorherrschende Frage nach dem "dogmatisch-moralischen Lehrbegriff" (7ff) des Jakobus und interpretiert den Jak als Ausdruck einer ebionitisch-judenchristlichen Frömmigkeit mit antipaulinischer Tendenz, womit das Thema Arme - Reiche als primär angesehen wird.⁴⁸ Mit dieser Bestimmung hat Kern einen wichtigen Konflikt, nämlich den zwischen der Gruppe der Armen und Reichen in den Gemeinden des Jakobus, erkannt, den der Verfasser mit seinem Schreiben entschärfen will (vgl. die These in 1,9-11

⁴⁵Zur Begründung vgl. FRANKEMÖLLE, Handlungsanweisungen 11-32.

⁴⁶Mit Recht hat BAASLAND, Form, den Stil und die literarische Form des Jak adressatenbezogen ausgewertet; vgl. aaO. 3649-3661, auch wenn er damit die These verbindet, alle diese rhetorischen Figuren seien "in erster Linie fürs Ohr gedacht" gewesen: 3660; vgl. auch 3650 und 3662. Gilt dies auch für Sirach u.a.? Zu Recht betont er (3672), daß "die Sprache, Gattung und Thematik mit Überlegung auf ein bestimmtes Milieu bedacht sind."

⁴⁷In: Tübinger Zeitschrift für Theologie 8(1835) 1-73.

⁴⁸Vgl. ebd. 11-18.25-36.

und die Ausführungen dieses Themas in 2,1-13.15-16 und 5,1-6), aber mit der Reduzierung darauf als das Thema des Jak die vom Verfasser in 1,2 vorausgesetzte und in 1,5-11 entfaltete Vielfalt der Anfechtungen verfehlt. Aufgrund der formkritischen Erkenntnisse ist das Themenspektrum wie folgt zu erweitern: Die Zeit der mannigfachen Prüfungen (1,2) sollen die Adressaten als Möglichkeit zur Erlangung eines standhaften Glaubens (1,3), der aber durch ein vollkommenes Werk zu be-glaubigen ist (1,4), verstehen. Nur beim Verständnis des Glaubens als praxisorientierter Glaubensvollzug sind sie vollkommen und ganz und ohne Mangel (1,4b.c). Im einzelnen geht es um den Mangel an Weisheit (1,5-6a; ausgeführt in 3,13-18), um den Mangel an Glauben (1,6b-8; ausgeführt in 2,14-26) und um den Mangel der fehlenden Solidarität zwischen Armen und Reichen in der Gemeinde. Alle diese Aspekte illustrieren die in 1,2 vorausgesetzte und von den Adressaten vielleicht als ambivalent oder sogar negativ interpretierte Situation.

Zwei Verengungen dürften dabei von Jakobus wohl bewußt vermieden worden sein:

- a) Die für eine tiefenpsychologische Auslegung (nach C.G.Jung) durchaus vorhandene Perspektive im Jak auf den Einzelmenschen⁴⁹ in 1,4-8 wird nicht nur auf gruppenspezifische Probleme ausgeweitet bzw. ergänzt (in 1,9-11; außerdem werden die Adressaten als Gruppe angesprochen), sondern Jakobus verbindet das Sein des Menschen auch mit seinem Handeln und sieht dann beides grundlegend sozialisatorisch.⁵⁰
- b) Außerdem vermeidet Jakobus eine Trennung von sozialen und theologischen Konflikten. Wenn - wie oben festgestellt wurde - bereits im Prolog 1,2-18 das Sein und Handeln der Christen aus dem Sein und Handeln Gottes erschlossen wird, womit im Jak alles am Gottesbild hängt, gilt für ihn: "Der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handelns ist zugleich ein Streit um die Wirklichkeit Gottes"⁵¹ und umgekehrt. Auch die Verse Jak 1,2-18

⁴⁹Unter diesem Gesichtspunkt lesenswert ist das popularwissenschaftliche Buch von P.F.BARKMAN, *Der heile Mensch. Die Psychologie des Jakobusbriefes*, Kassel 1968 (englisch: *Man in Conflict, Grand Rapids 1965*), der zu Recht zeigt, daß viele neurotische Störungen aus den Konflikten zwischen Sein, Wollen und Sollen im Inneren des Menschen selbst entstehen.

⁵⁰Zu kurzen kritischen Hinweisen zur tiefenpsychologischen Auslegung von E.DREWERMANN vgl. H.FRANKEMÖLLE, *Die Geburt im Stall. Die "Weihnachtsgeschichte" im Widerstreit zwischen tiefenpsychologischer und historisch-kritischer Auslegung*, in: *Diakonia* 19 (1988) 402-410; zu einem etwas stark individualistischen und innerlichen Ansatz der Vollkommenheit im Jak vgl. J.ZMJEWSKI, *Christliche "Vollkommenheit". Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes*, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A/5*, Graz 1980, 50-78.

⁵¹Dies ist eine der grundlegenden Thesen im Standardwerk zur Problematik von H.PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 298; zum linguistisch begründeten Begriff des Handelns Gottes vgl. H.KESSLER, *Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie*, in: H.U. v. BRACHEL - N.METTE (Hrsg.), *Kommunikation und Solidarität*, Freiburg - Münster 1985, 117-130.

(dies gilt aber auch für den gesamten Jak) sind als "ethisch-appellative Redehandlung" mit weisheitlich-argumentativer Ausrichtung zu verstehen, die in einer einmaligen Sprechsituation "versuchen, als Sprachhandlungen die Situation zu verändern, ... Einverständnis über neue gemeinsame Handlungsorientierungen und Handlungsmöglichkeiten herbeizuführen."⁵²

Der Jak liefert demnach - nicht nur unter ökumenischen Aspekten - kräftige Impulse für die praxisorientierte Dimension christlichen Glaubens in seinem unaufgebbaren gesellschaftlichen Bezug (der bei Jak jedoch auf die Gemeinde beschränkt zu bleiben scheint). Hierin hat er eine große Affinität zum handlungsorientierten Entwurf des Matthäus.⁵³

In den Gemeinden des Jakobus gab es nicht nur Konflikte zwischen Reichen und Armen, zwischen Gebildeten und weniger Gebildeten (vgl. 1,5 mit 3,13-18), sondern auch zwischen wirklichen Christen und solchen, die nur "orthodox" an Gott glauben zu können meinten, ohne daß ihr Glaube durch Werke als Zeichen des Glaubens beglaubigt wurde (vgl. 2,14-26). Die Orthopraxis stellt aber eine Grundvoraussetzung frühjüdischen Glaubens dar - auch für Paulus.⁵⁴ Jakobus wendet sich also an eine sozial und bildungsmäßig geschichtete Gemeinde, in der alle so gebildet gewesen sein dürften, daß der Verfasser sie mit seinem rhetorischen Stil und mit der weisheitlich begründeten Thematik (unter der historisch und textlich nicht zu begründenden Prämisse einer gelungenen Kommunikation) zu einem neuen Wirklichkeitsverständnis und Handlungsmodell meinte provozieren zu können.

⁵²H. PEUKERT, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. KAMPHAUS - R. ZERFAß (Hrsg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München - Mainz 1977, 44-75, ebd. 49.63 (zu den Gleichnissen Jesu).

⁵³Vgl. dazu H. FRANKEMÖLLE, Handlungsanweisungen (mit den entsprechenden Aufsätzen); DERS., Sozialcaritative Arbeit als Friedensdienst. Neutestamentliche Perspektiven und Impulse, in: Caritas 90(1989) 4-15; DERS., "Die Praxis Christi" (Mt 11,2) und die handlungsorientierte Exegese, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im Neuen Testament, in: FS W. MARXSEN, Gütersloh 1989 (im Druck).

⁵⁴Zur Begründung vgl. das gründliche Buch von R. HEILIGENTHAL, Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum, Tübingen 1983; zu Jak 2,14-26 ebd. 26-52. Auf die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Paulus und Jakobus weist zu Recht des öfteren BAASLAND hin; vgl. zuletzt DERS., Form 3678f; anders Hengel, Jakobusbrief, passim, wonach der Brief "in seinen wesentlichen Teilen antipaulinische Polemik" enthält (253). - Konfessionsgeschichtlich verständliche Gegensätze bei diesem Thema sollten überwindbar sein, wie die Literatur zum Jak zeigt; vgl. dazu FRANKEMÖLLE, Gesetz 177-198. Zum ökumenischen Stand heute vgl. K. LEHMANN - W. PANNENBERG (Hrsg.), Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg - Göttingen 1986, 35-75, bes. 56-59, wobei Jak 2,14-26 jedoch wohl nicht nur als "paränetische Ergänzung" zum paulinischen Glaubensbekenntnis zu verstehen ist (so 57), da nach Gal 5,6; Röm 2,1-16 u.a. - gut jüdisch - auch nach Paulus die Praxis Konkretion des Glaubens ist.

Gerade der Einsatz einer ohne Zweifel christlich orientierten (vgl. 1,1; 2,1), ansonsten aber ganz jüdisch gesättigten Weisheitsschrift läßt als Adressaten judenchristliche, stark hellenistisch orientierte Gemeinden als Adressaten vermuten, wie sie auch von der soziologischen Struktur her in der Spätzeit des Neuen Testaments als typisch bekannt sind.⁵⁵ Dies ist der soziologische Grund, warum der Verfasser sich an mehrere Gemeinden (1,1) richten kann.

Und nicht zuletzt bleibt festzuhalten: Wie die Verfasser der frühjüdischen Weisheitsschriften tritt Jakobus nicht als autoritärer Theologe auf, sondern wirbt als Lehrer, der sich zugleich als Mitglied der Gemeinde versteht, bei seinen Lesern um Einverständnis. Er klagt nicht nur eine kommunikative Praxis ein, er lebt sie - wodurch die Wahl der literarischen Gattung motiviert sein dürfte - selbst konkret vor. Das Thema seines Briefes ist - handlungsorientiert verstanden - Hinweis auf eine solidarische Praxis zwischen ihm als Weisheitslehrer (3,1) und den verschiedenen gefährdeten Gruppen in der Gemeinde.

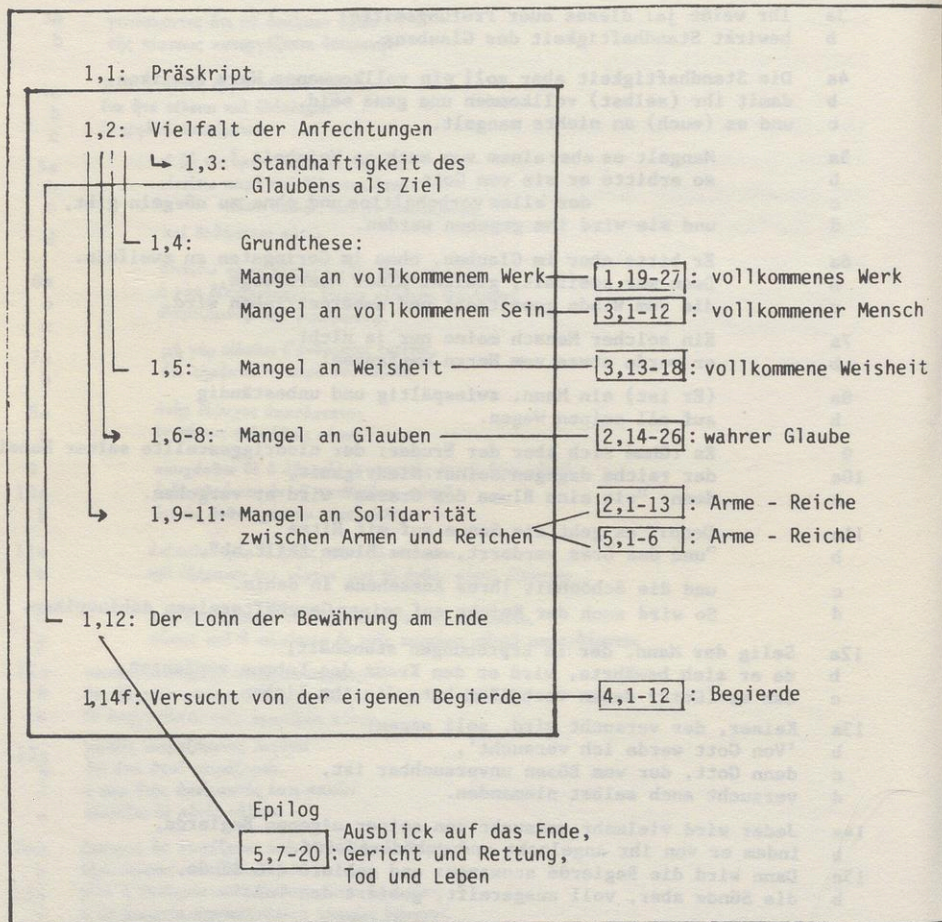
⁵⁵Differenzierter zur Situation der Adressaten vgl. FRANKEMÖLLE, Gespalten 169-174; vgl. insgesamt den soliden Forschungsüberblick bei POPKES, Adressaten 53-124.

Von Prüfungen und ihren anthropologischen und theologischen Aspekten

- Jak 1,2a πᾶσαν χαρὰν ἠγήσασθε, ἀδελφοί μου,
b ὅταν πειρασμοὶ περιπέσῃτε ποικίλοις.
- 3a γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν
b τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν.
- 4a ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω,
b ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὀλόκληροι
c ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.
- 5a εἰ δὲ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας,
b αἰτείτω παρὰ τοῦ δίδοντος θεοῦ
c πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος
d καὶ δοθήσεται αὐτῷ.
- 6a αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μὴδὲν διακρινόμενος·
b ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης
c ἀνεμιζόμενῳ καὶ βριτζιζόμενῳ.
- 7a μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος,
b ὅτι λήμψεται τι παρὰ τοῦ κυρίου·
- 8a ἀνὴρ δίψυχος ἀκατάστατος
b ἐν πάσι ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.
- 9 καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ,
10a ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ,
b ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται.
- 11a ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι
b καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν,
c καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο.
d οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαραινθήσεται.
- 12a μακάριος ἀνὴρ ὁς ὑπομένει πειρασμόν,
b ὅτι δοκιμὸς γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς,
c ὃν ἐπηγγέλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
- 13a μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω
b ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι.
c ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν·
d πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.
- 14a ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας
b ἐξελκόμενος καὶ δολαζόμενος·
- 15a εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβούσα τίκτει ἁμαρτίαν,
b ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκίει θάνατον.
- 16 μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.
- 17a πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον
b ἔνωθεν ἐστὶν κατὰ βραῖνον
c ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων,
d παρ' ᾧ οὐκ ἔστι παραλλαγῆ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.
- 18a βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας,
b εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

- 1,2a Für lauter Freude haltet es, meine Brüder,
b wenn ihr in mannigfache Prüfungen geraten seid.
- 3a Ihr wißt ja: dieses euer Prüfungsmittel
b bewirkt Standhaftigkeit des Glaubens.
- 4a Die Standhaftigkeit aber soll ein vollkommenes Werk bewirken,
b damit ihr (selbst) vollkommen und ganz seid,
c und es (euch) an nichts mangelt.
- 5a Mangelt es aber einem von euch an Weisheit,⁷
b so erbitte er sie von Gott,
c der allen vorbehaltlos und ohne zu nörgeln gibt,
d und sie wird ihm gegeben werden.
- 6a Er bitte aber im Glauben, ohne im Geringsten zu zweifeln.
b Denn wer zweifelt, gleicht einer Meereswohle,
c die vom Winde gepeitscht und umhergetrieben wird.
- 7a Ein solcher Mensch meine nur ja nicht,
b er werde etwas vom Herrn empfangen.
- 8a (Er ist) ein Mann, zwiespältig und unbeständig
b auf all seinen Wegen.
- 9 Es rühme sich aber der Bruder: der niedriggestellte seiner Hoheit,
10a der reiche dagegen seiner Niedrigkeit,
b denn: "wie eine Blume des Grasses" wird er vergehen.
- 11a Denn: es geht die Sonne auf mit Hitze
b "und das Gras verdorrt, seine Blume fällt ab",
c und die Schönheit ihres Aussehens in dahin.
d So wird auch der Reiche auf seinen Geschäftsreisen dahinwelken.
- 12a Selig der Mann, der in Erprobungen standhält;
b da er sich bewährte, wird er den Kranz des Lebens empfangen,
c den er (Gott) denen verheißen hat, die ihn lieben.
- 13a Keiner, der versucht wird, soll sagen:
b 'Von Gott werde ich versucht',
c denn Gott, der vom Bösen unversuchbar ist,
d versucht auch selbst niemanden.
- 14a Jeder wird vielmehr versucht von seiner eigenen Begierde,
b indem er von ihr angelockt und geködert wird.
- 15a Dann wird die Begierde schwanger und gebiert die Sünde,
b die Sünde aber, voll ausgereift, gebiert den Tod.
- 16 Irrt euch nicht, meine geliebten Brüder!
- 17a Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk
b ist von oben, es kommt herab
c vom Vater der Lichter
d bei dem es keine Veränderung gibt oder eines Wechsels Verschattung.
- 18a Er wollte uns und hat uns geboren durch das Wort der Wahrheit,
b damit wir eine Art Erstlingsfrucht seiner Geschöpfe seien.

Der Prolog (1,2-18) als Stichwortlieferant

für den Jak (eine Grobskizze)

Diese Grobskizze gibt die anthropologische und ekklesiale Dimension des Prologes und die Aufnahmen der Stichworte im Verlauf des Briefes wieder. Eine ausführliche Untersuchung des semantischen Netzes des Jak hätte auch die theozentrischen Hinweise aus dem Prolog in 1,5.7.12.13.17 und deren Aufnahme im Brief mitzubeachten; sie sind oben implizit enthalten.

Jesus Sirach (ed. A. Rahlfs, Septuaginta, Stuttgart ⁸1965)

2, 1-18

- 2 1 Τέκνον, (εὖ) προσέρχη δουλεύειν κυρίῳ,
 ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν·
- 2 εὐθουν τὴν καρδίαν σου καὶ καρτέρησον
 καὶ μὴ σπεύσης ἐν καιρῷ ἐπαγωγῆς·
- 3 κολλήθητι αὐτῷ καὶ μὴ ἀποστής·
 (ὡς) ἀσπρηθῆς ἐπ' ἐσχάτων σου.
- 4 πᾶν, ὃ ἐάν ἐπαχθῇ σοι, δέξαι
 καὶ ἐν ἀλλάγμασιν ταπεινώσεώς σου μακροθύμησον·
- 5 (ὅτι) ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσός
 καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καινῷ ταπεινώσεως.
- 6 πίστευσον αὐτῷ, καὶ ἀντιλήμψεται σοι·
 εὐθουν τὰς ὁδοὺς σου καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν.
- 7 Οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον, ἀναμείνεται τὸ ἔλεος αὐτοῦ
 καὶ μὴ ἐκκλίνετε, ἵνα μὴ πέσητε.
- 8 οἱ φοβούμενοι κύριον, πιστεύσατε αὐτῷ,
 καὶ οὐ μὴ πταισῇ ὁ μισθὸς ὑμῶν.
- 9 οἱ φοβούμενοι κύριον, ἐλπίσατε εἰς ἀγαθὰ
 καὶ εἰς εὐφροσύνην αἰῶνος καὶ ἔλεος.
- 10 ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεάς καὶ ἴδετε·
 τίς ἐνεπίστευσεν κυρίῳ καὶ κατησχύνθη;
 ἢ τίς ἐνέμεινεν τῷ φόβῳ αὐτοῦ καὶ ἐγκατελείφη;
 ἢ τίς ἐπεκαλέσατο αὐτόν, καὶ ὑπερείδεν αὐτόν;
- 11 διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος
 καὶ ἀφήσιν ἁμαρτίας καὶ σφίζει ἐν καιρῷ θλίψεως.
- 12 Ὅσαι καρδίας δειλαῖς καὶ χερσὶν παρειμέναις
 καὶ ἁμαρτωλῶ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους.
 καὶ ἁμαρτωλῶ παρειμένη, ὅτι οὐ πιστεύει·
- 13 οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένη, ὅτι οὐ πιστεύει·
 διὰ τοῦτο οὐ σκεπασθήσεται.
- 14 οὐαὶ ὑμῖν τοῖς ἀπολωλεκόσιν τὴν ὑπομονήν·
 καὶ τί ποιήσετε ὅταν ἐπισκέπτηται ὁ κύριος;
- 15 οἱ φοβούμενοι κύριον οὐκ ἀπειθήσουσιν ῥημάτων αὐτοῦ,
 καὶ οἱ ἀταπῶντες αὐτὸν συντηρήσουσιν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ.
- 16 οἱ φοβούμενοι κύριον ζητήσουσιν εὐδοκίαν αὐτοῦ,
 καὶ οἱ ἀταπῶντες αὐτὸν ἐμπλησθήσονται τοῦ νόμου.
- 17 οἱ φοβούμενοι κύριον ἐτοιμάσουσιν καρδίας αὐτῶν
 καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ ταπεινώσουσιν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.
- 18 ἐμπεσοῦμεθα εἰς χεῖρας κυρίου
 καὶ οὐκ εἰς χεῖρας ἀνθρώπων·
 ὡς γὰρ ἡ μεταλωσύνη αὐτοῦ,
 οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

15, 11-20

- 11 μη εἶπης ὅτι Διὰ κύριαν ἀπέστην·
 ἃ γὰρ ἐμίσησεν, οὐ ποιήσει.
- 12 μη εἶπης ὅτι Αὐτός με ἐπλάγησεν·
 οὐ γὰρ χρεῖαν ἔχει ἀνδρὸς ἁματωλοῦ.
- 13 πᾶν βδέλυγμα ἐμίσησεν ὁ κύριος,
 καὶ οὐκ ἔστιν ἀγαπῆτὸν τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.
- 14 αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον
 καὶ ἀφήκεν αὐτόν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ.
- 15 ἐὰν θέλῃς συντηρήσεις ἐντολάς
 καὶ πίστιν ποιήσαι εὐδοκίας.
- 16 παρέθηκέν σοι πῦρ καὶ ὕδωρ·
οὐ ἐὰν θέλῃς, ἔκτενεῖς τὴν χειρά σου.
- 17 ἔναντι ἀνθρώπων ἡ Ζωὴ καὶ ὁ θάνατος,
 καὶ ὃ ἐὰν εὐδοκήσῃ, δοθήσεται αὐτῷ.
- 18 ὅτι πολλὴ ἡ σοφία τοῦ κυρίου·
 ἰσχυρὸς ἐν δυναστείᾳ καὶ βλέπων τὰ πάντα,
- 19 καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν
 καὶ αὐτὸς ἐπιγνώσεται πᾶν ἔργον ἀνθρώπου.
- 20 οὐκ ἐνετείλατο οὐδενὶ ἄσεβειν
 καὶ οὐκ ἔδωκεν ἄνεσιν οὐδενὶ ἁμαρτάνειν.

Zum semantischen Feld in Jak 1,2-18

	A	F	V	B	P	p	G	Gl	v	T	S	W	Th	N	L	U	i	Sü	To	sch
Jak 1,1-18	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x
Sir 2,1-18	x	(x) 29v1	x			x	x	x				1,1 -30	x	x	x					
Sir 15,11-20													x		x	x	x	x	x	x
Sir 27,5.7			x			x														
Sir 31,8-11						x			x		x									
Jdt 8,24-29	x	(x)	x			x						x								
Weish 3,4-6			x			x														
Weish 11,9f			x			x														
Ps 25,2			x			x														
Ps 105						x		x			x									
Ps 106												x								
Jub 17,18		x					x	x	x											
Jub 19,3.8		x					x													
Est XII Patr, Jos 2,7		x					x													
Röm 5,3-5		(x)		x	(x)		x													
1 Petr 1,6f		(x)	x		x			x								x				
1 Petr 4,12-14		(x)		x							x									
Mt 5,11f		(x)		x							x					x				
Hebr 10,32-36		(x)		(x)			x									x				

In der Übersicht bezeichnen die Anfangsbuchstaben folgende Elemente:

A: Anrede

G: Geduld

N: Niedrigkeit

F: Freude

Standhaftigkeit

L: Lohn, eschatologischer
Ausblick

V: Versuchung(en)
versucht werden

Gl: Glaube, glauben

U: Gott als Verursacher

B: Bedrängnis, Leiden

v: vollkommen

i: irren

P: Prüfungsmittel

T: Tun, Werk

Sü: Sünde

p: geprüft werden,
geläutert werden

S: Seligpreisung

To: Tod

W: Weisheit

Th: Thora, Gesetz

sch: schaffen, machen

Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben...

Überlegungen zu Gen 2,7¹

Klaus Koch - Hamburg

Über die Entstehung des Menschengeschlechtes belehren die abendländischen Bibelübersetzungen einhellig den Leser dahin, daß Gott der Herr am Anfang der Welt den Menschenkörper zunächst aus Erde modelliert, dann ihm in seine Nase "den Odem des Lebens" (LUTHER) eingeblasen habe und er auf diese Weise zu einer lebenden "Seele" geworden sei. Diese Übersetzung für hebräisch *nišmat ḥajjîm* geht auf *pnō zōēs* in der Septuaginta und, dem nachfolgend, *spiraculum vitae* in der Vulgata zurück. Die in der Neuzeit aufgekommene historisch kritische Exegese hat diese Wiedergabe gestützt durch eine aus der vergleichenden Semitistik entnommene Etymologie, nach dem dem einschlägigen Nomen eine Verbalwurzel *nšm* "atmen, schnaufen, wehen" zugrundeliege².

Allerdings fügt sich die Notiz von einem dem Menschen eingeblasenen Lebensodem in die Erzählung von Gen 2 nicht glatt ein. Denn der Erschaffung des 'adam folgt wenig später die Erschaffung der Tiere, die ein Stück weit mit parallelen Vokabeln geschildert wird. Auch dabei werden zunächst die Leiber aus Erdklumpen modelliert, und ebenso werden die Wesen gegen Ende *nāfāš ḥajjā* genannt V. 19. Doch von einer Übermittlung von *nēšamā* an diese dem Menschen so ähnlichen Lebewesen verlautet nichts. Das ruft nach Erklärung, da Gen 2 nicht primär die Welt-, sondern die Menschenschöpfung darstellen will und dem Abstand dieser Kreatur vom Tier erhebliches Gewicht beigelegt wird. Bleibt der aus 'adamā gebildete 'adam leblos ohne die besondere göttliche Einblasung, während die Tiere dessen nicht bedürfen, sondern den ihnen ebenso eigenen Lebensodem schon aus ihren 'adamā-Bestandteilen mitgeliefert erhalten? Oder hat

1 Die folgende Wortuntersuchung ist dem Kollegen J. SCHARBERT gewidmet, der sich seit drei Jahrzehnten um die genaue Erfassung biblischer Worte bemüht hat und dem wir entscheidende Beiträge zur Anthropologie des Pentateuchs verdanken.

2 Vgl. GB 527, HAL 689.

der Erzähler das Einblasen des Odem das zweite Mal vergessen bzw., um es vornehmer auszudrücken, ist der Ausfall "einfach erzähltechnisch bedingt", wie z.B. WESTERMANN behauptet³? Weder die eine noch die andere Erklärung klingt überzeugend. Eher entsteht der Eindruck, daß das Versagen einer Gabe der *n^ošamā* an die Tiere auffallen soll und die Nichterwähnung also im Duktus der Erzählung beabsichtigt ist: "Indem aber die Lebewesen nicht den göttlichen Hauch empfangen, ist bereits ihr Ungenügen als 'hilfreiches Gegenüber' für den Menschen begründet"⁴. Wie das, wenn es sich bei der Menschenschaffung nur um die Einblasung eines Atem handelt, von dem jedes Kind weiß, daß ihn die Tiere ebenso besitzen?

Um dem Anschein zu wahren, als werde V. 7 mehr als eine physiologische Gegebenheit ins Spiel gebracht, wird neuerdings die Religionsgeschichte bemüht. Nach WESTERMANN soll die Erschaffung des Menschen in zwei Stufen, zuerst zu einem unbelebten Etwas, dann zu einem belebten Wesen "eine viele Jahrtausende beherrschende" Tradition gewesen sein⁵. Die beigebrachten Belege reichen freilich zu einem Beweisgang kaum aus. Die von ihm wie von anderen Exegeten herangezogene ägyptische Darstellung von der Modellierung eines königlichen Kindes auf der Töpferscheibe durch den Gott Chnum, bei der die Göttin Hathor danebensteht und das Lebenszeichen an den Körper des Kindes hält (ANEP 569), stellt zwar eine bemerkenswerte Parallele für den Zusammenhang zwischen 'adam und 'adamā dar, hat aber mit der von WESTERMANN gestuften Zweistufigkeit wenig zu tun. Denn Chnum formt auf dem vielzitierten Bild nicht nur die Königsgestalt, sondern zugleich auch deren Ka-Seele. Das ägyptische Relief setzt also eine dichotomische Anthropologie voraus, welche die alttestamentlichen Exegeten zugunsten einer ganzheitlichen Sicht des Menschen in der Genesis gerade abwehren wollen. Hathor hält bei diesem Anlaß gerade nicht, wie es sonst ägyptische Götter tun, das Lebenszeichen an die Nase; vor allem aber tut sie etwas, was im Rahmen des Zyklus von der Königsgeburt andere Götter vor und nach ihr tun; wie denn überhaupt die Erschaffung des königlichen Menschen in der ägyptischen Mythologie einer ganzen Kette von göttlichen Aktionen bedarf und nicht auf die Chnumszene eingegrenzt werden kann⁶.

3 BK I,1, 310.

4 W.H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17 21967, 200.

5 BK I,1, 279-282.

6 H. BRUNNER, Die Geburt des Gottkönigs, Ägyptologische Abhandlungen 10 21986; zur Darreichung des Anch durch Götter siehe dort auch Taf. 8.9.13.

Nun ist die Erschaffung des Menschen aus einem irdischen und einem göttlichen Bestandteil eine babylonische Tradition, viel deutlicher als eine ägyptische. Doch daraus folgt im Zweistromland nicht, wie WESTERMANN irrtümlich erschließt, eine Entstehung in zwei getrennten Akten. Ein Lebenshauch spielt zudem bei der Angelegenheit keine Rolle. Das Menschengeschlecht entsteht vielmehr aus Götterblut, das mit Erde vermischt und danach zu Figuren modelliert wird, so vom Atrahasis-Mythos I 223-241⁷ bis hin zu Berossos⁸. So liefert also auch Babylonien eine Fehlanzeige für die gängige Deutung von Gen 2,7. Aus der religionsgeschichtlichen Umwelt läßt sich keine Stütze für die hergebrachte Übersetzung von *nēšamā* beibringen.

Wo Exegeten auf den Kontext Wert legen, drängt sich ihnen deshalb der Eindruck auf, daß *nēšamā* doch mehr bedeute als bloßer "Atem". So hat A. DILLMANN⁹ den Eindruck, daß in dem Ausdruck "der spezifische Vorzug vor dem Thier" enthalten sei, "daß mit dieser, dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mitteilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich auch der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes gemeint sei". Ein so besonnener Exeget wie J. SCHARBERT sieht deshalb heute noch in dem "durch die Nase ein- und ausgeatmeten Luftstrom" zugleich den "Träger all der Kräfte und Fertigkeiten, die den Menschen gegenüber den Tieren auszeichnen"¹⁰.

Liegt das Dilemma zwischen der herkömmlichen Wiedergabe des Verses und den Erfordernissen des Textzusammenhangs wohlmöglich an einer unzutreffenden Übersetzung? Ein Seitenblick auf die Targume erscheint nützlich. In dem sonst auf Worttreue bedachten Onqelos heißt es: "Er blies in seine Nase die *nišmetā* des Lebens, und sie wurde im Menschen zum Geiste des Sprechenden (*l'ru^ah m^emal^elā*)". Die gleiche Wendung taucht in Neofiti sowie in Pseudo-Jonathan an dieser Stelle auf, wo allerdings Erweiterungen hinzutreten, die hier nicht interessieren. Sowohl die sogenannte palästinische wie die "babylonische" Targumtradition und damit die ersten semitischsprachigen Interpretationen der Genesis, die uns greifbar sind, verstanden also hebräisch *nēšamā* bzw. aramäisch *nišmetā* als den zur Sprache befähigten Odem, als den Sprachgeist. Mit dieser Auffassung stehen die aramäischen Übersetzungen nicht isoliert. In den qumranischen

7 W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atra-ḫasis* 1969, 58f. vgl. 21f.; ANET 99f.

8 S.M. BURSTEIN, *The Babyloniaca of Berossos*, SANE 1, 5, 1978, 15.

9 KeH z. St.

10 Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch, SBS 19, 1966, 22.

Lobliedern heißt es 1QH 1,27f.:

Du hast geschaffen den Geistwind auf der Zunge (*rwḥ blšwm*),
und kennst ihre Worte und setzest die Frucht ihrer Lippen
fest, bevor sie entstand¹¹.

An dieser Stelle dürfte die Prädestinationsidee typisch qumranisch sein. Doch der Hinweis auf die Erschaffung eines "Hauchs auf der Zunge bzw. der Sprache" verweist deutlich auf die Schöpfungsgeschichte zurück. Der spätsraelitischen Deutung der Genesisstelle ist zuzugestehen, daß sie sich in das Erzählgefälle des Kapitels hervorragend einfügt. Sie erklärt die Sonderstellung des Menschen nicht nur aus einer Beobachtung über unterschiedliches Verhalten der beiden Gruppen von Lebewesen her, wie es die alltägliche Erfahrung zeigt. Sondern sie machen auch verständlich, daß die erste Tat des Menschen im Gottesgarten wenige Verse später Gen 2 in der Benennung der Tierarten und also im Gebrauch dieses Sprachvermögens besteht¹².

Diese aus den aramäischen Übersetzungen gewonnene Deutung läßt sich mit einer Beobachtung verbinden, die MITCHELL 1961 ohne Kenntnis des angeführten Materials gemacht hat und ohne die aus den obigen Stellen gefolgerte inhaltliche Füllung. Nach ihm wird *n^ešamā* im gesamten Alten Testament nur im Zusammenhang mit menschlichem Leben oder göttlichen Aktionen gebraucht¹³. An keiner Stelle ist der Ausdruck mit Sicherheit auf tierische Wesen zu beziehen. Das hat zwar auf die Etymologen unserer Zunft keinen Eindruck gemacht, und so halten denn die Lexikas für *n^ešamā* hartnäckig an einem für alle Lebewesen notwendigen Atem fest¹⁴. Soll es aber nicht an der Zeit sein, über etymologische Spekulationen hinaus einige semantische Überlegungen anzustellen? Das soll im folgenden versucht werden.

1. Der einzige verbale Gebrauch der Wurzel *nšm* liegt Jes 42,14 vor. Dort heißt es von Jahwä, daß er *nšm* "wie eine Gebärende". Daraus läßt sich ebenso gut auf "rufen, kreischen" als auf "schnauben" - so die übliche Wiedergabe - schließen; ganz abgesehen von dem Umstand, daß der Sinn eines Handlungsverbes sich mit dem eines der gleichen Wortfamilie zugehörigen Nomen keineswegs völlig decken muß.

11 Vgl. E. LOHSE, Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch 1964, 114f.

12 Auch Sap 2,2 verbindet die *pnoē* der Nase mit dem *logos*. Die Rabbinen setzen die *n^ešamā* von 2,7 mit der Seele gleich; Midrasch Bereš.r. XIV zu 2,7, Bibliotheca Rabbinica 1881 = 1967, 66.

13 The OT usage of *n^ešama*, VT 11, 1961, 177-187.

14 HAL 689b; ThWAT 5, 669 (ff.).

2. Auffällig oft steht $n^e\check{s}am\bar{a}$ parallel zu $ru^a\check{h}$. Bei den 24 Vorkommen jenes Ausdrucks findet sich siebenmal $ru^a\check{h}$ als Wechselglied im Parallelismus membrorum oder in einfacher Reihung $n^e\check{s}am\bar{a}$ nachfolgend, sowie dreimal $n^e\check{s}am\bar{a}$ als nomen regens vor $ru^a\check{h}$ als rectum. Der Sinn beider Wörter ist also ähnlich. $ru^a\check{h}$ hat zweifellos etwas mit "Wind, Atem" zu tun. Beide Phänomene werden "in der Nase" verortet Gen 2,7; 7,22; Jes 2,22; 1 Sam 22,16 vgl. Ijob 4,9; 27,3. Aber $ru^a\check{h}$ geht in einer Referenz auf eine meteorologisch-physiologische Erscheinung nie auf, weshalb M. BUBER mit gutem Grund in seiner Übersetzung durchgängig die Wiedergabe "Geistbraus" benutzt, so befremdlich sie in deutschen Ohren auch klingt. Sollte dem ähnlich gebrauchten $n^e\check{s}am\bar{a}$ wohlmöglich ebenso ein "ideeller" Beiklang zukommen?

In poetischen Zeilen besteht keine vollständige Austauschbarkeit. Der einen $ru^a\check{h}$ Jahwäs stehen menschliche $n^e\check{s}am\acute{o}t$ im Plural gegenüber Jes 57,16, der umfassenden göttlichen $ru^a\check{h}$ "meine" individualisierte $n^e\check{s}am\bar{a}$ Ijob 27,3. Die Konstruktusverbindung mit der Folge $ni\check{s}mat\ ru^a\check{h}$ Gen 7,22; 2 Sam 22,16; Ps 18,16 (nie umgekehrt) läßt sich kaum anders denn als genitivus partitivus erklären¹⁵. Demnach bildet $n^e\check{s}am\bar{a}$ einen Ausschnitt, einer "Teilmenge" aus dem, was sonst umfassender als $ru^a\check{h}$ erscheint.

Wie $ru^a\check{h}$ hängt $n^e\check{s}am\bar{a}$ eng mit der Lebenskraft $\check{h}ajj\check{a}m$ zusammen Gen 2,7; 7,22; Deut 20,16; Ijob 33,4. Nicht nur dem ersten Menschen, sondern jedem einzelnen verleiht der Schöpfer $n^e\check{s}am\bar{a}$ Jes 42,5; 57,16. Solange $n^e\check{s}am\bar{a}$ im Menschen ist, vermag er sich mit anderen auseinanderzusetzen Ijob 27,3. Bleibt kein Rest von ihr hingegen im Menschen zurück ($\check{s}'r$ Jos 11,11; 1 Kön 15,29 vgl. Dan 10,7; jtr Jos 11,14; 1 Kön 17,7), ist es mit seinem Leben zuende, gibt er gleichsam "kein Sterbenswörtchen mehr von sich". Gott hat dann "seine" $n^e\check{s}am\bar{a}$ und $ru^a\check{h}$ wieder eingesammelt Ijob 34,14. Insofern handelt es sich zeitlebens um eine göttliche Qualität, welche der Mensch bei sich trägt, und die er eines Tages wieder zurückgeben muß.

3. Die Abneigung, in $n^e\check{s}am\bar{a}$ eine spezielle menschliche Auszeichnung zu sehen, stützt sich, wenn ich recht sehe, vornehmlich auf die pauschale Wendung $kol-(han)-n^e\check{s}am\bar{a}$ Deut 20,16; Jos 10,40; 11,11.14; 1 Kön 15,29; Ps 150,6. Da sie an den vier erstgenannten Stellen im Zusammenhang des Bannvollzuges steht, könnte sie über die Menschen hinaus auch die Tiere betreffen und also "alle Lebewesen" bedeuten¹⁶. Doch es muß sich nicht so verhalten. Es wäre

15 GK 128i; BROCKELMANN, HS § 76.

16 HAL 689b.

denkbar, daß die restlose Ausrottung der menschlichen Bewohnerschaften an diesen Stellen den Ton trägt. Dafür spricht Deut 20,16f., wo das Auslöschen von *kol-n^ešamā* mit der Bannung der sechs (sieben) vorisraelitischen Völkerschaften begründet wird. Wenn berichtet wird, daß Bascha vom Haus Jerobeams keine *n^ešamā* übrigließ (1 Kön 15,19), wird schwerlich vom Erzähler eingeschlossen sein, daß er auch die Schafe und Rinder seines ehemaligen Herrn abgeschlachtet hatte. Und wenn Ps 150,6 nach einem Aufruf an die Instrumente, die im Heiligtum erklingen sollen, am Ende *kol-n^ešamā* zum Jubel aufgefordert wird, so bezieht sich das doch wohl auf die Kultgemeinde, auf die Nichtmusiker, die sich ihrerseits begeistert äußern sollen – und nicht auf die Ziegen und Ochsen drunten in Jerusalem. Von diesen relativ deutlichen Stellen her sind die mehrdeutigen demnach auszulegen. Gen 7,22 steht zudem "alles, was *nišmat ru^{aḥ} ḥajjim*" in seiner Nase hat doch eher als Apposition zu *w^ekol-'adam* am Ende des vorhergehenden Verses denn als zusammenfassender Ausdruck für die gesamten Lebewesen. So vermag ich keinen Grund zu sehen, die überraschende These von MITCHELL abzulehnen. Dann aber muß die Frage entstehen, worin die spezifische Eigenart des menschlichen Atems besteht, die sich von dem der Tierwelt abhebt.

4. Aufschluß gibt ein Text der weisheitlichen Literatur; da in ihr über anthropologische Probleme mehr reflektiert wird als in Erzählungen, verwundert nicht, daß hier der Sinngehalt von *n^ešamā* deutlicher hervortritt. Prov 20,27 lautet nämlich

Eine Leuchte Jahwāhs ist die *n^ešamā* des Menschen,
sie durchforscht alle Abteilungen des Leibes.

Die überraschende Feststellung des Weisheitslehrers, daß die *n^ešamā* eine göttliche Erleuchtung im Menschen gewährleistet, läßt die meisten Exegeten zum Operationsmesser greifen und den Text ohne Anhalt an der Textüberlieferung konjizieren¹⁷. Anerkennenswerterweise hält PLÖGER in seinem Kommentar

17 Vgl. BHK z.St. oder ThWAT 5, 672. Rühmenswert ist die Vorsicht von BHS. Die beliebte Korrektur *noṣer* "es wacht (Jahwā über den Odem des Menschen, er durchforscht das Innere des Leibes)" ergibt freilich keinen uneingeschränkt sinnvollen Parallelismus. Denn das Wachen über den Odem kann dann nur heilvoll-bewahrend gemeint sein, während die Durchforschung gewiß kritisch-prüfenden Ton hat. S.E. LOEWENSTAMM, VT 37, 1987, 223f. entgeht der Korrektur, indem er nar. 3. P. pf. punktiert: "Jahwā pflügt/bricht auf die *n^ešamā*". Aber er erklärt nicht, was darunter zu verstehen ist. Auch diese Auffassung setzt voraus, daß *n^ešamā* etwas anderes als der natürliche Atem ist.

am masoretischen Text fest und erklärt ihn dahin, "daß der dem Menschen von Jahwe eingehauchte Lebensodem... eine 'Leuchte' genannt" wird, "sie 'durchleuchtet', erforscht die (verborgenen) Kammern des Leibes"¹⁸. Wie aber ein bloßer Odem zu enthüllen vermag, was "der Mensch in seinem Innersten verbirgt", bleibt dunkel. Ist es da nicht besser, auf den Kommentar von DELITZSCH zurückzugreifen und seinen Hinweis auf die "Macht des Selbstbewußtseins"¹⁹? Das Problem löst sich auf, wenn im Anschluß an das targumische Verständnis von *nišm^etā* hier der "Sprachegeist" des Menschen im Blick ist, der begreiflicherweise auch sein Denken und seine Selbstvergewisserung hervorruft, die mittels der Kategorien der Sprache geschehen. Dann fügt sich übrigens auch V. 27 gut zwischen die beiden Königssprüche V. 25.27, die jeweils auf eine königliche Prüfung der Untertanen verweisen.

5. Auch die Ijobbelege weisen in solche Richtung. Sie verknüpfen menschliche Rede eng mit dem zur Verhandlung stehenden Ausdruck. So 26,4:

Wem trägst du Reden vor, und wessen *n^ešamā* geht von dir aus?

Wo also Worte gewechselt werden, geht eine *n^ešamā* aus dem Sprecher hervor, eine *n^ešamā*, die letztlich gar nicht von ihm selber stammen muß, sondern ihm von anderen "eingeblassen" sein mag. Der Held des Buches beteuert 27,3

Solange in mir meine *n^ešamā* und der Geistwind Gottes

in meiner Nase andauert...werde ich nur die Wahrheit reden.

Beide Vermögen gewährleisten also das weitere Reden und insbesondere dessen Wahrhaftigkeit. In 32,8 tritt Elihu auf und gesteht ein, daß er eigentlich zu jung ist, um im Kreise zu reden. Doch: "*ru^aḥ*, sie gibt's im Menschen, und die *n^ešama* Schaddajs hat mir Einsicht verliehen". Demnach ist *n^ešamā* mit Weisheit gekoppelt²⁰. Das erklärt sich am leichtesten, wenn damit ein sprachlich sich ausdrückender und deshalb zum Denken befähigender Luftstrom gemeint ist.

6. Von da aus läßt sich fragen ob Jes 42,5b die Gottesprädikation

Der gibt *n^ešamā* dem Volk auf ihr (der Erde)/ und *ru^aḥ*

den auf ihr Wandelnden

rein zufällig gewählt ist, oder ob der Satz absichtlich vor das Berufungsorakel an den geheimnisvollen Knecht Jahwäs gestellt worden ist, weil es bei ihm mehr als bei anderen auf Gehorchen und gottgemäßes Reden ankommt.

18 BK XVII 1984, 239.

19 Biblischer Kommentar über das AT, Hg. KEIL - DELITZSCH, Sprüche Salomos, 1873, zitiert bei PLÖGER z.St.

20 ThWAT 5, 673.

7. Für die Spätzeit ist die postulierte Bedeutung offensichtlich vorzusetzen. Daniel jedenfalls gesteht, daß er nicht mehr zu reden imstande ist, weil er keine Kraft mehr besitzt und keine *n^ešamā* in ihm zurückgeblieben sei 10,17. Das einzig biblisch-aramäische Vorkommen des Ausdrucks läßt ebenfalls Konnotationen von Sprachgeschehen und Bewußtsein erkennen. Am babylonischen König rügt Daniel nämlich 5,23

Deine silbernen goldenen...Götter hast du gepriesen,
die nicht sehen, nicht hören, nicht erkennen.

Aber den Gott, der deine *nišmā* in seiner Hand (hält)
und den alle deine Wege (zugehören), den hast du
nicht geehrt.

Hier wird gewiß nicht auf eine beliebige leibliche Auszeichnung wie etwa den Atem verwiesen. Vielmehr gelten die "Wege" als Inbegriff der Summe des Ergehens und der Handlungsfolgen, als das Geschick (Zürcher Bibel) des Menschen²¹. Dann aber wird *nišmā* als Komplementärbegriff das meinen, was als Anfang menschlichen Verhaltens in Plänen und Entschlüssen sich artikuliert. Diese *nišmā* sollte sich des wahren Gottes bewußt sein und die Ohnmacht der vorgeblichen Götter durchschauen.

8. *n^ešamā* gehört nicht nur zum Menschen, sondern auch zu den Besonderheiten göttlichen Verhaltens. Daß sie als Auszeichnung des menschlichen Wesens nie vollständig vom göttlichen Urheber sich ablöst, in dessen Hand bleibt, zeigen die Bezüge auf den die menschliche *n^ešamā* durchwaltenden Gott bei Konstruktusverbindungen wie *nišmat šaddaj* Ijob 32,8; 33,4 vgl. 34,14; Prov 20,27. Allerdings reicht die göttliche *n^ešamā* über ihre Partikel in den einzelnen Menschen weit hinaus. Sie zerstört die Stätten des Tofätkultes Jes 30,33, legt die Tiefen des aufrührerischen Meeres "bedrohend" bloß 2 Sam 22,16; Ps 18,16 und vernichtet die Frevler Ijob 4,9. Alle diese Stellen lassen sich mit sprachlichen Gottesäußerungen verbinden, welche das Verderben hervorrufen.

Ergebnis: *n^ešamā* bedeutet denjenigen Odem, den der Mensch - oder auch Gott - zur Sprache benötigen, der erst zur Sprachlichkeit befähigt. Dem modernen Betrachter mag nicht sofort einleuchten, daß Sprache sich gleichsam in Atem vollzieht. Für die Besonderheit hebräischer Sprache aber ist zu bedenken, daß der Parallelbegriff *ru^aḥ* ebenfalls Atem, Wind und Geist beinhaltet, und das nicht in getrennten Verwendungsweisen, sondern so, daß meist in einem der "Geist-

21 KBL 1053: "condition (of man)"; ThWAT 2, 310.

braus" gemeint ist. Die Lebendigkeit des Menschen tritt danach - und das darf wohl als typisch hebräisch gelten - nirgends so deutlich heraus wie in seiner Sprachlichkeit, ebenso sein Unterschied zum Tier. Diese anthropologische Bestimmung ist nicht das Ergebnis von Spekulation, sondern von alltäglicher Beobachtung. Weil deshalb die Sprache, aus dem Odem Gottes stammend, ein Göttliches im Menschen festhält, ist auch das menschliche Wort mehr als Vehikel der Information, sind die Namen für den alttestamentlichen Menschen mehr als willkürliche Etiketten. -

Kehren wir zu Gen 2 zurück. Nach der vorgenommenen semantischen Untersuchung hatten die Targume Recht mit der Auffassung, daß nach V. 7 Gott den Menschen mit seinem Sprachodem auszeichnet und damit Sprachlichkeit zu dem macht, was den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet und ihn in einer gewissen Weise gottverbunden bleiben läßt. (Vermutlich wird vorausgesetzt, daß die hebräische Sprache Gottes eigene Sprache ist und bis Gen 11 die einzige Menschensprache gewesen war.) Die Fortsetzung innerhalb der Paradiesgeschichte wird von diesem Ergebnis her folgerichtig. Der mit Sprachlichkeit begabte Mensch wird in den Gottesgarten versetzt und vernimmt dort kraft der ihm geschenkten *nəšamā* den Gottesbefehl und versteht ihn V. 18. Da die Einsamkeit des Mannes den Schöpfer reut, handelt er noch einmal in der Weise von V. 7: "Es formte Jahwä Ālohim aus dem Erdboden..." V. 19. Wesen entstehen, denen Gott aber nichts einbläst, sondern die er vom Menschen benennen läßt. Die Namensgebung der Tierarten durch den Menschen ersetzt also die zweite göttliche Aktion, die an ihm selbst geschehen war. Meint der Erzähler, daß durch die göttliche Begabung der Mensch eine Reihe von sprachlichen Äußerungen tut, die nicht nur etwas fortan gültig bezeichnen, sondern zugleich etwas von der Sprachgewalt realisieren, die aus dem göttlichen Sprachodem stammt? Jedenfalls wird erst nach dem vom Menschen vollzogenen Sprachgeschehen der Tierwelt eine *nəfəš ḥajjā* zugesprochen. So steht es jedenfalls im jetzigen Text, ganz gleich wie man den für uns schwierigen hebräischen Satz²² übersetzt.

22 Mit der Wendung *nəfəš ḥajjā* in V. 19 pflegen die Exegeten kurzen Prozeß zu machen: "syntaktisch unmöglich" - so GUNKEL (HKAT³ S. 11). Wird mehr Begründung versucht, lautet sie etwa: "Nicht bloß der Unterschied im Genus [als Apposition zu *lô*], auch die üble Einfügung hinter *ha'adam* nötigt zu der Annahme, daß hier eine recht unnötige Glosse in den Text hineingeraten ist" so HOLZINGER, KHC 29 z.St. Der ihm folgenden Exegeten ist Legion. Es sei mir gestattet, daß ich meinerseits eine solche Argumentation für "unmöglich" erachte. Mit historisch-kritischer Exegese hat sie wenig gemein, wohl aber viel mit einer verbreiteten Arroganz neuzeitlich-westlicher Forschung. Die Behauptung, daß eine "unnötige" Glosse in den Text

nāfāš ḥajjā läßt sich als Apposition zu *lō* ansehen²³:

Jedes, dem der Mensch es zurief, als einer lebenden
Lebenskraft, das wurde sein Name.

Oder etwas geglättet: "Und wie der Mensch jedes lebende Wesen benannte, so sollte es heißen" (Einheitsübersetzung). Die Wendung läßt sich auch als Subjekt in einem abhängigen Nominalsatz deuten.

Und alles, dem der Mensch zurief, - lebende Lebenskraft
war (fortan) seine Bezeichnung.

Glatter ausgedrückt: "Und was der Mensch zu ihnen sagen würde, lebende Wesen genau so sollten sie auch heißen"²⁴. "In der Benennung entdeckt, bestimmt oder ordnet der Mensch seine Welt...die Sprache erst macht die Welt menschlich" kommentiert WESTERMANN zurecht²⁵.

gelangt sei, stellt in keinem Falle eine Auslegung dar, sondern die Kapitulation vor einer solchen. Wenn es sich in unserem Falle um eine Glosse handelt, dann stammt sie aus einer nachexilischen Zeit, in der nach geltender Absicht dem Text schon religiöse Autorität beigelegt war; sollte es da irgendeinem Abschreiber eingefallen sein, nach Belieben einfach "dazwischenzumalen"? Das Argument einer ungrammatischen Bildung aber ist angesichts unserer fragmentarischen Kenntnis des biblischen Hebräisch und dem Mangel an muttersprachlichen Informaten nicht nur gewagt, es ist nicht zu verifizieren. Die Targume haben an dieser Stelle anscheinend keine Schwierigkeiten gesehen, sonst hätten sie die Wendung umschrieben. Warum sollte ein Glossator - falls mit einem solchen zu rechnen ist - seinen Einschub nicht im korrekten Hebräisch vorgenommen haben? Läßt sich überhaupt denken, daß irgendein Exeget des 20. nachchristlichen Jahrhunderts über die hebräische Grammatikalität besser Bescheid weiß als ein vorchristlicher Abschreiber dieser Texte? Die syntaktische Schwierigkeit, die der Text uns heute bereitet, spricht wohl eher für Ursprünglichkeit als für nachträglichen Einschub.

23 GK 131 n¹; WESTERMANN BK I,1, 253 zu 19b.

24 GUNKEL z.St. S. 11; A. MURTONEN, *The living soul*, *Studia orientalia* 16,2, 1958 S. 16.79²¹. Eine dritte Möglichkeit, *nāfāš ḥajjā* als direktes Objekt aufzufassen: "Jedes, zu dem der Mensch 'lebendes Wesen' rief, wurde dies sein Begriff" (vgl. Targum Neofiti) scheidet vom Kontext her und von dem maskulinen Pronomen *hu'* her wohl aus.

25 WESTERMANN BK S. 311.

Ausblick: Die christliche Theologie, insbesondere die protestantische, hat seit je auf das verbum Dei und das menschliche Hören der göttlichen Stimme höchsten Wert gelegt. Sie hat jedoch, soweit ich sehe, in den letzten Jahrhunderten nur selten und sporadisch darüber nachgedacht, was eigentlich Wort und Sprache für das Menschenleben bedeuten, und entsprechende Überlegungen den Romantikern und Philosophen hinterlassen. Offenbar hat das Alte Testament tiefer darüber nachgedacht. Aus dem vermutlich älteren, mesopotamischen Mythos von der Entstehung der Menschheit aus Götterblut (und irdischem Lehm) wird in charakteristischer Umdeutung beim Jahwisten ein göttlicher Sprachodem, der den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet und seine Sonderstellung begrifflich macht. Trotz aller Entartung und menschlichem Hang zur Lüge (schon Gen 4) bleibt die Sprachlichkeit ein Schöpfungswunder im Menschen, das diesen nach wie vor befähigt, die Stimme seines Herrn zu vernehmen. Insofern ist es nicht nur romantisch, wenn F. HÖLDERLIN ohne Kenntnis der biblischen Zusammenhänge in einem seiner Gedichte die Zeile formuliert hat, die als Titel dieses Aufsatzes gewählt wurde: "Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben..."²⁶.

26 Aus: Im Walde. F. HÖLDERLIN, Sämtliche Werke, hg. F. BEISSNER, II 1951, 325. Der entsprechende Absatz lautet:
Und darum ist die Willkür ihm und höhere Macht zu fehlen und zu vollbringen dem Götterähnlichen, der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben,
damit er schaffend, zerstörend, und untergehend, und wiederkehrend zur ewiglebenden, zur Meisterin und Mutter,
damit er zeuge, was er sei geerbet zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe. - Für Hinweise bin ich Herrn Kollegen H. REINITZER dankbar.

In Tat und Wahrheit
Zur Problemlage des Ersten Johannesbriefes
- Karl Kupfer zum Siebzigsten -

Joachim Kügler - Erlangen

Daß 1Joh gegen eine innergemeindliche Front von Gegnern polemisiert, konnte bis dato als ein Konsens der Forschung gelten, selbst wenn bei der genauen Beschreibung der gegnerischen Theologie nicht unerhebliche Differenzen bestanden. Als maßgebend mußte freilich die Problembeschreibung gelten, die WENGST 1976 gab, und in seinem Kommentar voraussetzte¹.

Seiner Einschätzung nach spiegelt der 1Joh eine innergemeindliche, christologisch zentrierte Auseinandersetzung wider. Die Gegner des Briefautors nehmen nur eine zeitweilige Verbindung des himmlischen Christus mit dem Menschen Jesus an, nämlich zwischen Taufe und Kreuz. Gegen diese Trennungschristologie² polemisiert der Autor, indem er die totale und dauernde Identität des einen Jesus Christus betont. Die Gegner weisen auch gewisse moralische Defizite auf, die aus ihrer defizitären Christologie erwachsen.

In einer Situation der Auseinandersetzung bemüht sich der Autor, Kriterien für das rechte Christsein anzugeben, woraus WENGST schließt, die Gegner hätten die Gemeinde noch nicht verlassen, sondern müßten erst noch identifiziert werden³.

Nicht nur gegen diese Rekonstruktion sondern gegen jede Interpretation von der Irrlehrerproblematik her hat nun aber Hartwig THYEN energisch protestiert⁴. Er mag die Gegnerproblematik nicht als das eigentliche Thema des Briefes ak-

-
- 1 Vgl. zum Folgenden: WENGST, Klaus, Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes, Gütersloh 1976; ders., Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, Gütersloh 1978, 25-27.
 - 2 Vgl. schon KEIM, Theodor, Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt, Bd. I, Zürich 1867, 145f.
 - 3 Vgl. WENGST 1976, 12f.
 - 4 Vgl. zum Folgenden: THYEN, Hartwig, Johannesbriefe, TRE XVII, 186-200; (= THYEN 1987).

zeptieren. Zwar erkennt auch er aus dem Text eine Gruppe von Gegnern, die er freilich als Juden einschätzt, die an Jesus geglaubt hatten, sich nun aber wieder von der Gemeinde getrennt haben. "Für die Abtrünnigen wird ihr einstiges Christusbekenntnis der Irrtum einer Episode gewesen sein"⁵. Die betonte Identifizierung Jesu mit dem Christus versteht er folglich nicht als Bestreitung einer gnostisierenden Trennungschristologie, sondern als Ausformulierung des christlichen Grundbekenntnisses jüdischen Messiasleugnern gegenüber. Die eigentliche Intention des Textes freilich ist nicht die Auseinandersetzung mit Gegnern, sondern der Versuch, "angesichts einer fortdauernden Unheilsgeschichte" - THYEN verweist auf den jüdischen Krieg, den Synagogenausschluß, mögliche Verfolgungserfahrung und das Schisma - "eine angefochtene Gemeinde erneut des ewigen Lebens und der Einwohnung des Vaters mit dem Sohn in den Glaubenden zu versichern und sie des Glaubens als des Siegs über die vergehende Finsternis gewiß zu machen"⁶. Vor dem Hintergrund der Herausforderung THYENS soll nun die Frage nach der Problemlage des 1Joh erneut angegangen werden. Bevor dies geschehen kann, sind freilich grundlegende methodologische Überlegungen angebracht.

I. Methodologische Vorüberlegungen

1. Wer Gegner hinter dem Text des Briefes vermutet, muß auch mit der polemischen Ausrichtung des Textes ernst machen. Dann verbietet es sich aber, einfach von der Beschreibung des Autors auszugehen. Eine historische Qualifizierung der Gegner muß vielmehr mit einer (nicht zu geringen) Differenz zwischen Bild und Wirklichkeit rechnen. Verzerrungen, Übertreibungen und Unterstellungen, sogar der Transfer der Auseinandersetzung auf Gebiete, die dem Autor eine günstigere Ausgangsposition verschaffen, sind möglich bzw. wahrscheinlich. Zwar warnt PAINTER vor der Annahme einer großen Differenz mit dem Hinweis darauf, daß die Lesenden mögliche Gegner ja wiedererkennen mußten⁷, aber dieses Argument verliert beträchtlich an Gewicht, wenn der literarische Charakter des Briefes berücksichtigt wird.

2. Da nämlich der 1Joh zu den neutestamentlichen Pseudepigraphen zu rechnen

5 THYEN 1987, 192.

6 THYEN 1987, 190.

7 Vgl. PAINTER, John, The 'opponents' in 1John, NTS 32 (1986) 48-71, hier: 50f.

ist, stellt er als fiktiver Brief einen literarischen Text dar, der der Welt der Lesenden gegenüber eine größere Freiheit genießt⁸. Wenn mit BROX davon auszugehen ist, daß pseudepigraphische Texte als (fiktiv) alte Texte in täuschender Absicht in den Kommunikationsprozeß eingebracht werden⁹, dann ist damit auch klar, daß 1Joh gar kein Brief an die johanneische(n) Gemeinde(n) ist. Er ist vielmehr der 'alte' Brief eines 'damaligen' Augenzeugen an die 'damalige' Gemeinde. Wenn in einem solchen Text Gegner bekämpft werden, so darf das Bild, das von ihnen gezeichnet wird, nicht ohne weiteres als Beschreibung aktueller Gegner verstanden werden. Natürlich will auch der Autor eines pseudepigraphischen Werkes auf seine zeitgenössische Situation einwirken, aber dies geschieht eben über einen Umweg, den Aufbau einer fiktiven Situation mit entsprechender Problemlage. Er entwirft in seinem Text aus Elementen seiner (und seiner Adressaten) Lebenswelt eine innertextliche Welt mit exemplarisch gezeichneten Situationen und Gestalten. Die Strukturen dieser Textwelt sollen den Lesenden als Wahrnehmungsmuster dienen, um in ihnen Erfahrungen ihrer eigenen Lebenswelt wiederentdecken und bewältigen zu können. BROX spricht - mit Blick auf die Pastoralbriefe - treffend von einer "retrospektiven Typisierung und Stilisierung"¹⁰. Die Kommunikation ist also paradigmatisch vermittelt.

Literarische Texte "besitzen eben keine genaue Gegenstandsentsprechung in der 'Lebenswelt', sondern bringen ihre Gegenstände aus den in der 'Lebenswelt' vorfindbaren Elementen erst hervor"¹¹. Die Realität eines literarischen Textes besteht darin, Einsichten in die Wirklichkeit zu ermöglichen, allerdings ohne daß die innertextliche Wirklichkeit mit der Erfahrungswelt der Lesenden restlos zur Deckung zu bringen wäre. Diese Differenz bzw. Unbestimmtheit versuchen die Lesenden zu eliminieren, indem sie die Haltungen mit ihren Weltkonzepten korrelieren. Im für den Autor günstigsten Fall (der Text wirkt in seinem Sinne) wird dabei eine Korrektur der Wertorientierung

-
- 8 Vgl. KÜGLER, Joachim, Die Belehrung der Unbelehrbaren. Zur Funktion des Traditionsarguments in 1Joh, BZ 32 (1988) 249-254; (= KÜGLER 1988a).
- 9 Vgl. BROX, Norbert, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgart 1975, 62ff.
- 10 BROX, Norbert, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, BZ 13 (1969) 76-94, hier: 81. Vgl. auch aaO 82.
- 11 ISER, Wolfgang, Die Appellstruktur der Texte, in: R. WARNING (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 228-252, hier, 231. Vgl. zum Folgenden 231-234.

der Lesenden induziert.

Es kann also auch im Falle des 1Joh nicht davon ausgegangen werden, daß sich die innertextliche Beschreibung von Problemlage und Gegnern einfach mit der außertextlichen Situation deckt. Wie bei anderen fiktiven Texten ist vielmehr die Textwelt zunächst streng von der außertextlichen Wirklichkeit zu trennen.

Zudem ist die Ordnung der verschiedenen Kommunikationsebenen zu beachten, wie sie ZERBST im Anschluß an CHATMAN beschrieben hat¹²:

	Sender	Adressat
I	erzählte sendene Figur	erzählte empfangende Figur
II	fiktiver Erzähler	fiktiver Adressat
III	impliziter Autor	impliziter Leser
IV	realer Autor	realer Leser

Zwar spielt die Ebene I (d.i. die Kommunikation erzählter Figuren) nur in narrativen Texten eine größere Rolle, aber die Ebenen II, III und IV sind interessant. Beim 1Joh haben wir es natürlich nicht mit einem fiktiven Erzähler (narrator) zu tun, sondern mit einem fiktiven Briefautor, den wir im Anschluß an die Charakterisierung in 1Joh 1,1-4 ohne weiteres 'Apostel' nennen könnten. Als Ebene III wäre die Kommunikation zwischen Autor und Adressaten, soweit sie aus dem Text erschließbar ist, zu sehen.

Beim "impliziten Autor" handelt es sich nicht um den realen Autor, sondern um das Bild, das sich aus dem Ganzen des Textes von seinen Produzenten und seiner Intention gewinnen läßt. Die Rolle des "impliziten Lesers" läßt sich mit ISER bezeichnen als "die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern anbietet"¹³.

Von diesen innertextlichen Kommunikationsebenen streng zu unterscheiden ist die außertextliche Ebene des realen Verfassers und seiner realen Adressaten. Diese Ebene ist uns in Bezug auf den 1Joh streng genommen unzugäng-

12 Vgl. CHATMAN, Seymour, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca 1978, 147-151; ZERBST, Rainer, *Problemfeld II: Kommunikation*, in: H.-W. LUDWIG (Hg.), *Arbeitsbuch Romananalyse*, Darmstadt 1985, 41-64, hier: 52-54.

13 ISER, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 2. München 1984, 60.

lich, weil wir über den Verfasser und seine Leser/-innen keine historische Information aus zusätzlichen, nicht fiktiven Texten besitzen. Die letzte erreichbare Ebene ist daher die Ebene III, also das Bild, das der Text als Ganzes von seinem Autor und dessen Adressatenkreis erschließen läßt. Dieses Bild muß in unserem Fall an die Stelle der Ebene IV treten und als 'historisch' gelten. Es unterscheidet sich von dem Bild der Ebene II insofern ganz deutlich, als hier nicht mehr die explizit gegebenen Charakteristika über den 'Autor' den Ausschlag geben, sondern alle Daten des Textes gewichtet werden und alle Textdimensionen zum Zuge kommen - neben der semantischen auch die pragmatische. Und vor allem letztere ist es, die uns eine Annäherung an das ermöglicht, was gewöhnlich 'historisch' genannt wird.

Es ist also notwendig, die Vorstellung aufzugeben, wir könnten (nach Abzug von polemischen Einseitigkeiten) in 1Joh eine Beschreibung der Problemlage innerhalb der johanneischen Gemeinden finden. Zugänglich ist nur das Problem, das sich spiegelt in den Haltungen und Einstellungen, die den Lesenden als Problemlösung angeboten werden. Die 'reale' Situation kommt vor allem in den Blick durch die Frage nach der pragmatischen Dimension des Textes und nach der Sinnhaftigkeit der feststellbaren Textintentionen.

Wir müssen also fragen:

- Was will der implizite Autor bei den Lesenden erreichen?
- In welcher Situation ist diese Absicht sinnvoll?

Mit diesen beiden Fragen läßt sich dann ein Rahmen abstecken, innerhalb dessen auch Einzelinformationen im Text nach ihrem historischen Informationsgehalt befragt werden können¹⁴.

Wenn wir uns nun vor diesem theoretischen Hintergrund die Problemlage des 1Joh erneut anschauen wollen, so ist der primäre Arbeitsschritt die Beschreibung des innertextlichen Bildes, während die historische Frage erst anschließend, von der pragmatischen Dimension des innertextlichen Befundes ausgehend, angegangen werden kann.

14 Zum Problem der historischen Rückfrage bei literarischen Texten vgl. KÜGLER, Joachim, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte*, Stuttgart 1988 (= KÜGLER 1988b), 73-82.

II. Der innertextliche Befund

Das eigentliche Thema des Briefes wird gewöhnlich in der christologischen Fragestellung gesehen¹⁵.

Zwar ist allgemein anerkannt, daß es auch um ethische Fragen geht, aber die ethische Problematik wird meist nur als Ausfluß christologischer Defizite angesehen. "Im Zentrum steht nicht die Christologie", stellt demgegenüber THYEN kategorisch fest¹⁶. In der Tat muß registriert werden, daß vom Textbefund her gesehen christologische Fragen eine eher untergeordnete Stellung einnehmen.

- So weist etwa der Textanfang als wichtigste thematische Lektüeranweisung keineswegs auf christologische Probleme hin, sondern bringt eine theologische Aussage als Grundbotschaft des Briefes: "Gott ist Licht und Finsternis ist nicht in ihm". (1Joh 1,5)

- Im Textkorpus selbst läßt sich rein statistisch kein besonderes Gewicht christologischer Fragestellung erfassen. Dominant sind vielmehr ethische Probleme, was sich an der hohen Rekurrenz von Begriffen aus dem entsprechenden Wortfeld festmachen läßt.

Es finden sich:

- ὄφειλω (3), δικαιοσύνη (3; immer mit ποιέω!) μίση (5), περιπατέω (5), τηρέω (6; mit ἐντολή bzw. λόγος), ἁμαρταν (7), ἁμαρτία (13), ἐντολή (14), ἀγάπη (18), ἀγαπᾶω (29).

Besonders die hohe Rekurrenz der Liebethematik ist beeindruckend. Wird weiter beachtet, daß sich die ethische Begrifflichkeit nicht auf einen bestimmten Textteil einschränken läßt, sondern den ganzen Brief durchzieht, so wird es unausweichlich, im Ethos das Thema des Briefes zu sehen¹⁷, vor allem, weil die Rekurrenz des Wortfeldes, das es mit Bekenntnis und Lehre zu tun hat, recht niedrig ausfällt:

- ἀρνεομαι (3), ὁμολογέω (5), οὐδα (9), πιστεύω (10), γινώσκω (23). Allein das letzte Verb erreicht eine bemerkenswerte Häufigkeit. Hier ist aber zu be-

15 Vgl. SEGOVIA, Fernando F., Recent Research in the Johannine Letters, RSR 13 (1987) 132-139, hier: 134-136; BEUTLER, Johannes, Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur (1978-1985), ANRW II. 25.5, 3773-3790 (= BEUTLER 1988) hier 3774-3779.

16 THYEN 1987, 190.

17 Vgl. WURM, Alois, Die Irrlehrer im Ersten Johannesbrief, Freiburg 1903, 129-144.

achten, daß das Verb oft in engster Beziehung zum ethischen Wortfeld steht. Außerdem hat das Verb in der Formulierung ἐν τούτῳ γινώσκομεν eine eigene Funktion im Text. Es dient als Textsignal für Positionsdefinitionen¹⁸. Nun sind rein statistische Beobachtungen nicht überzubewerten, aber sie erhalten Gewicht, wenn textsemantische Analysen hinzugenommen werden.

Zur Charakterisierung der Problemlage können vor allem jene Textstellen herangezogen werden, wo der implizite Autor zur Kennzeichnung von 'Gut' und 'Böse' Formulierungen gebraucht, die aufgrund ihrer Rekurrenz als obstinate Zeichen betrachtet werden können. Als Textsignale steuern solche Zeichen die Aufmerksamkeit der Lesenden, so daß vermutet werden muß, daß sich mit ihrer Hilfe ein Raster erstellen läßt, das einen halbwegs repräsentativen Ausschnitt der relevanten Textinhalte ermöglicht.

Zur dialektischen Kennzeichnung positiver und negativer Positionen benutzt der Text folgende Wendungen:

· ἐὰν ἐπιπῶμεν / ὁ λεγῶν¹⁹, das schon erwähnte ἐν τούτῳ γινώσκομεν bzw. ἐν τούτῳ γινώσκετε und (am häufigsten) die Wendung πᾶς ὁ + Partizip²⁰. Die durch diese Textsignale markierten Positionen lassen sich folgendermaßen genauer beschreiben:

1Joh 1,6

Direkt im Anschluß an die theologische Grundbotschaft in 1,5 thematisiert der Text den Anspruch (ἐὰν ἐπιπῶμεν) auf Gemeinschaft mit dem Gott des Lichts. Wer diesen Anspruch erhebt, ohne ihn in einem entsprechenden Lebenswandel umzusetzen, wird als Lügner verurteilt. Dieser negativen Position wird in 1,7 sogleich die positive gegenübergestellt: Ein Lebenswandel im Licht führt zu Gemeinschaft untereinander und zur Teilhabe an der Erlösung. An dieser ersten Antithese sind einige Phänomene besonders bemerkenswert:

1. Die Themenangabe des Briefes wird sofort ethisch expliziert, die theologische Aussage wird pragmatisiert. Es geht um das "Wie des Lebens"²¹.
2. Während sich in der negativen Ausformulierung eine Behauptung (ἐπιπῶμεν) und ein entgegengesetzter Lebenswandel gegenüberstehen, entsprechen sich in

18 Vgl. WENGST 1976, 12f.

19 Vgl. PAINTER 1986, 51; SCHNACKENBURG, Rudolf, Die Johannesbriefe, ⁷Freiburg-Basel-Wien 1984 (= 1963 + Ergänzungen), 80.

20 Vgl. PAINTER 1986, 52.

21 BULTMANN, Rudolf, Die drei Johannesbriefe, ²Göttingen 1967, 23. Vgl. auch SCHNACKENBRUG 1963, 81.

der positiven Formulierung Leben und Heilsstand, und zwar ohne daß ein Anspruch formuliert ist. Es gibt in V.7 kein Verbum dicendi!

3. Die Koinonia, von der V.6 spricht, ist "some kind of mystical union with God"²², während V.7 nur von der Gemeinschaft untereinander spricht. "In this way our author has reoriented the thema from a direct relation to God to the believers' relation with each other"²³. Der Koinoniabegriff wird also horizontalisiert bzw. sozialisiert. Die Verbindung der Glaubenden mit Gott wird ohne den Koinoniabegriff formuliert, nämlich durch den Hinweis auf das sündentilgende Blut Jesu. Durch diese Formulierung der soteriologischen Aussage wird der Heilsstand der Glaubenden direkt an den Kreuzestod Jesu gebunden und Erlösung zugleich als Befreiung von Sünden definiert.

4. In V.6 ist noch auffällig, daß der Begriff der Lüge näher bestimmt wird als Nichttun der Wahrheit, was wieder eine pragmatisierende Ausrichtung zeigt²⁴.

1Joh 1,8

Die Opposition 'Heilsanspruch ohne entsprechende Praxis' versus 'Entsprechung von Tun und Heilsstand' prägt auch die zweite Antithese. Wieder wird mit εἰς εἴρωμεν die negative Position eingeleitet. Die Behauptung der Sündlosigkeit wird als Selbstbetrug gebrandmarkt, während positiv (1,9) das Bekennen der Sünden mit der heilvollen Vergebung gekoppelt wird.

1Joh 1,10

Ohne positives Gegenüber wird hier nochmals der Anspruch (εἰς εἴρωμεν) auf generelle Sündlosigkeit verurteilt. Wer diesen Anspruch erhebt, macht Ihn zum Lügner, hat Sein Wort nicht in sich. Letztere Formulierung ist ebenso wie das Sein in der Welt (V.8) ein Ausdruck für die heilvolle Verbundenheit der Erlösten mit Gott. Genau diese Verbundenheit wird aber jeweils dem abgesprochen, der sie (als Sündlosigkeit) nur von sich behauptet²⁵.

Als Zielsetzung dieser drastischen Abwertung eines soteriologischen Anspruchs wird in 2,1f überraschend die Sündlosigkeit der Adressaten formuliert, freilich nun gerade nicht als Anspruch, sondern als praktischer Versuch, Sün-

22 PAINTER, 1986, 55. Vgl. WENGST 1978, 52f.

23 PAINTER aaO. Vgl. SCHNACKENBRUG 1963, 82; WENGST 1978, 55.

24 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 81; WENGST 1978, 53f.

25 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 89.

den zu vermeiden und als Hinwendung zum sündentilgenden Handeln Jesu im Falle der Sünde.

1Joh 2,3

Daß es dem impliziten Autor bei der Zurückweisung von Heilsbehauptungen nicht um eine Leugnung des Heilsstandes der Adressaten ging, wird deutlich, wenn nun ein Kriterium für die Erkenntnis Christi bzw. Gottes genannt wird. Das Erkennen ist dabei wieder ein neuer Ausdruck für den Heilsstand der Glaubenden. Dieser ist erkennbar (ἐν τούτῳ γινώσκομεν) am Halten der Gebote. Diese Koppelung von Heil und entsprechender Praxis macht wieder den Versuch einer Pragmatisierung der Soteriologie deutlich. Dementsprechend wird in der negativen Positionsbeschreibung in 2,4 (eingeleitet wieder mit einem Verbum dicendi!) jeder Behauptung, im Heil zu sein, sofern sie nicht durch eine entsprechende Praxis (Gebote halten) gedeckt ist, die Zugehörigkeit zum Heil abgesprochen. Wer das Heil nur behauptet, ist ein Lügner und in Wirklichkeit im Unheil.

1Joh 2,5

Hier wird positiv das Halten des Wortes (im Sinne von Gebot) mit der Vollendung der Liebe Gottes verknüpft. Auffällig ist, daß nicht entscheidbar ist, ob es sich um einen Genitivus objectivus (Liebe zu Gott) oder um einen Genitivus subjectivus (Liebe Gottes zu den Glaubenden) handelt. Das Halten des Wortes wird schließlich auch noch explizit als Kennzeichen (ἐν τούτῳ γινώσκομεν) für das Sein in Jesus (die heilvolle Gemeinschaft mit ihm) bezeichnet. Im anschließenden V.6 wird - eingeleitet mit dem Textsignal ὁ λεγων - weniger die negative Gegenthese formuliert, als im Sinne einer klaren Verpflichtung Heilsanspruch und entsprechende Praxis miteinander gekoppelt. Hier wird deutlich, daß es dem impliziten Autor nicht darum geht, die Formulierung von Heilsgewißheit generell auszuschalten, wohl aber darum, Heilsgewißheit (als Anspruch, in Jesus zu bleiben) unmißverständlich an einen entsprechenden Lebenswandel zu binden. Es gibt kein Bleiben in Jesus ohne ein Leben, wie er es gelebt hat²⁶. Auch hier wird also eine Pragmatisierung der soteriologischen Aussage vorgenommen.

26 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 104f; WENGST 1978, 72f.

1Joh 2,9

Eingeleitet mit der Wendung ὁ λεγων erfolgt wieder eine Kontrastierung von soteriologischem Anspruch (Sein im Licht als Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist) und realem Zustand (Sein in der Finsternis). Der Grund für diesen Kontrast liegt wieder im Fehlen einer dem Anspruch entsprechenden Praxis²⁷.

1Joh 2,23

Eingeleitet mit der Wendung πας ὁ + Partizip wird hier zum ersten Mal eine negative Position formuliert, die christologisch bestimmt ist. Demjenigen, der den Sohn leugnet, wird abgesprochen, den Vater zu haben. Antithetisch wird das Bekenntnis zum Sohn mit dem 'Haben' des Vaters verknüpft. Christusbekenntnis und Gemeinschaft mit Gott gehören also positiv wie negativ untrennbar zusammen. Diese Antithese schließt erläuternd an V.22 an, wo derjenige, der leugnet, daß Jesus der Christus ist, als der Lügner schlechthin bezeichnet wird. Zugleich wird dort schon das Leugnen der Christuswürde Jesu mit dem Leugnen des Vaters gekoppelt und als antichristliches Verhalten gebrandmarkt. Die Bezeichnung 'Antichrist' verweist dabei auf 2,18f zurück, wo diejenigen, die die Gemeinde verlassen (haben) als 'Antichriste' bezeichnet werden. Die Bezeichnung ψευστης verweist übrigens auf 1,6; 2,4 zurück und verbindet so die christologische Thematik mit der ethischen. 'Lügner' ist dabei jeweils viel mehr als ein moralisches Verdikt. Es ist die Aussage über einen absoluten Unheilszustand²⁸. Das bedeutet, daß der implizite Autor behauptet: Wer einen soteriologischen Anspruch erhebt, der von seiner Lebenspraxis nicht gedeckt ist, um den steht es genauso wie um einen, der sich nicht zu Jesus als Christus bekennt: er ist nicht im Heil.

1Joh 2,29

Hier wird die Grundaussage der prinzipiellen Übereinstimmung von Heilsstand und Praxis wieder theologisch begründet: Weil Gott gerecht ist, wird jeder, der von ihm stammt, Gerechtigkeit tun. Auch hier also wieder eine pragmatische Wendung von Theologie und Soteriologie. Zu beachten ist die Formulierung, die deutlich macht, daß es um das Tun der Gerechtigkeit als Charakteristikum der Zeugung aus Gott geht. Die entsprechende Praxis ist der

27 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 114; WENGST 1978, 81.

28 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 156.

Testfall für den Heilsstand.

1Joh 3,3

Wieder eingeleitet mit der Wendung $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip wird hier dem Hoffenden Heiligkeit wie Christus verheißen. Die Hoffnung, um die es hier geht, ist von 3,2 her inhaltlich gefüllt. Es geht um die Hoffnung auf endzeitliche Vollendung. Auch wenn die Adressaten jetzt Kinder Gottes sind, so steht doch ihr Heilsstand noch unter einem eschatologischen Vorbehalt, die Vollendung steht noch aus.

1Joh 3,4

Ebenfalls eingeleitet mit der Wendung $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip wird derjenige, der Sünden tut, als Gesetzloser gebrandmarkt, wobei Sünde und Gesetzlosigkeit identifiziert werden. Dieselbe Einleitungswendung findet sich zweimal in

1Joh 3,6

wo positiv und negativ Sünde und Heilsstand in Verbindung gebracht werden. Wer in Christus bleibt, sündigt nicht, wer sündigt, hatte nie etwas mit ihm zu tun. Bei der Formulierung der negativen Position ist die Tempuswahl bemerkenswert: Nichtsehen und Nichterkennen des Sünders wird in rückschauender Perspektive²⁹ thematisiert.

1Joh 3,9

Hier wird jedem, der aus Gott stammt, das Vermeiden jeglicher sündhaften Tat zugeschrieben. Eine Variation des Gedankens, daß Heilsstand und Lebenspraxis einander entsprechen. Derselbe Gedanke findet sich in

1Joh 3,10

hier allerdings negativ gewendet: Wer nicht die Gerechtigkeit tut, ist nicht aus Gott. Inhaltlich wird Gerechtigkeit als Bruderliebe näher bestimmt.

1Joh 3,15

Auch hier finden wir das Thema der Bruderliebe, und zwar ebenfalls negativ gewendet. Gegenüber 3,10 ist freilich insofern eine Verschärfung festzustellen

29 Zum Perspektivienbegriff vgl. WEINRICH, Harald, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, ³Stuttgart 1977, 50-90.

len, als hier statt von 'Nichtlieben' von 'Hassen' die Rede ist. Die negative Bewertung ist drastisch: Der Haß dem Bruder gegenüber wird als Mord qualifiziert, der selbstverständlich den Besitz des ewigen Lebens ausschließt. Daß das ewige Leben durch das Adjektiv 'bleibend' näher bestimmt wird, verdient Aufmerksamkeit, weil das den Schluß nahelegt, daß der 'Brudemörder' einmal im Besitz dieses Lebens war und es dann verliert - ein Gedanke, der von Vorhergehenden her aber auszuschließen ist, weil dort ja immer nur ein Entweder - Oder von Heil und Unheil gedacht werden kann, und sogar behauptet wird, daß wer im Heil ist, gar nicht sündigen kann! Solche Widersprüche sind oft Signale, die auf die außertextliche Kommunikationssituation hinweisen und deshalb für die historische Rückfrage besonders interessant sind.

1Joh 3,16

Eingeleitet mit ἐν τούτῳ ἐγνωκαμεν wird die Liebethematik weitergeführt. Die Liebe schlechthin, die Liebe Gottes zum Menschen, ist erkennbar geworden in der Lebenshingabe Jesu. Für die durch diese Liebe Erlösten besteht die Pflicht der Bruderliebe als Analogie und Antwort.

1Joh 3,19

Die Wendung ἐν τούτῳ γνωσομεθα fungiert hier nicht als Kataphora auf eine Positionsdefinition, sondern ist anaphorisch zu verstehen. In τούτῳ ist nämlich 3,18 pronominalisiert. An der Liebe in Tat und Wahrheit ist das Sein in der Wahrheit zu erkennen. Auffällig ist hier, daß der Wahrheitsbegriff wieder dem Bereich des Lebenswandels, also dem Ethos, zugeordnet wird und weniger dem Bereich von Erkennen und Bekennen. Entsprechendes war schon in 1Joh 1,6 zu beobachten. Dort zeigte sich ebenfalls, daß Wahrheit und Lüge in 1Joh Existenzbegriffe sind.

1Joh 3,24

Wieder stoßen wir auf das Textsignal ἐν τούτῳ γνωσκομεν. Die hier formulierte These geht dahin, daß das Bleiben in Christus am Geistbesitz erkannt werden kann. Zwei Textdaten sind hier bemerkenswert: Einmal ist der Geist 'uns', d.h. allen Glaubenden gegeben, so daß hier eher ein gemeinschaftlicher, als ein individueller Geistbesitz angesprochen ist.

Zweitens ist in V. 24 das Bleiben in Christus mit dem Halten der Gebote

gekoppelt, welches wiederum von V.23 her als Bruderliebe definiert ist. Das bedeutet, daß Bruderliebe/Gebotserfüllung und Geistbesitz untrennbar miteinander verbunden sind³⁰.

1Joh 4,2

Das Textsignal ist hier variiert zu ἐν τούτῳ γινώσκειτε. Diese Veränderung hängt damit zusammen, daß die Geistthematik, zu der in 3,24 übergeleitet wurde, hier dahingehend weitergeführt wird, daß den Angesprochenen ein Indiz zum Erkennen des Gottesgeistes an die Hand gegeben werden soll. Als Unterscheidungsmerkmal zwischen göttlichem und nichtgöttlichem Geist wird ein christologisches Bekenntnis angegeben. Göttlicher Geist bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, während nichtgöttlicher Geist Jesus nicht bekennt. Die hier aufgezeigte Opposition ist komplex, weil die negative Position (4,3) nicht einfach als Negation der positiven These formuliert wird, sondern diese variiert. Die Veränderung (von 'Jesus Christus im Fleisch' zu 'Jesus') kann aber kaum als besondere Betonung der irdischen Seite Jesu Christi gelten. Viel eher stellt die zweite Formulierung eine Kurzfassung der ersten dar, so daß die Bekenntnisse inhaltsgleich zu verstehen sind. Auf die Betonung des Fleisches im Bekenntnis soll später eingegangen werden. Jedenfalls läßt sich die Aussage in beiden Variationen zunächst als Formulierung des christlichen Grundbekenntnisses zu Jesus als dem Christus verstehen. Ein solches Verständnis wird auch durch den Kontext nahegelegt: Die bisher im Text feststellbare grundsätzliche Alternative zwischen Heil und Unheil, zwischen Gotteskindschaft und Teufelskindschaft, legt auch hier eine grundsätzliche Opposition zwischen Glauben (= christlichem Glauben) und Unglauben (= nicht christlichem Glauben) nahe. Schließlich war auch schon zu 1Joh 2,23 festzustellen, daß der Text versucht, mangelhafte Lebenspraxis und Unglauben miteinander in Verbindung zu setzen. Diese Intention ist auch hier anzutreffen, wenn das Bekenntnis zu Jesus mit dem Geistbesitz, welcher vorher (3,23.24) seinerseits mit der Bruderliebe verbunden worden ist, gekoppelt wird. Merkwürdig ist, daß die ganze Unterscheidung nicht zwischen Geistbesitz und Geistlosigkeit getroffen wird, sondern zwischen göttlichem und nichtgöttlichem Geist.

30 Vgl. SCHNACKENBURG 1963, 209; WENGST 1978, 162f.

1Joh 4,7

Eingeleitet mit $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip wird hier dem Liebenden Gotteskindschaft und Gotteserkenntnis zugesprochen. Diese Koppelung von Heilsstand und Liebe ist möglich, weil die Liebe ganz aus Gott ist, ja weil Gott selbst Liebe ist (4,8)!

1Joh 4,13

wiederholt die Aussage von 3,24, nur daß der Heilsstand hier nicht nur durch das Bleiben Jesu in den Glaubenden bezeichnet ist, sondern auch umgekehrt durch deren Bleiben in ihm. Wieder ist von einer gemeinsamen Geistbegabung der Glaubenden die Rede.

1Joh 5,1

Hier findet sich zur Markierung einer Positionsdefinition wieder das Textsignal $\pi\alpha\varsigma \acute{o}$ + Partizip, und zwar gleich zweimal. Zunächst wird definiert, daß jeder, der an Jesus als Christus glaubt, aus Gott gezeugt ist. Sodann wird hinzugefügt, daß jeder, der den Zeugenden liebt, auch den von ihm Gezeugten liebt. Das bedeutet, daß jeder, der Gott liebt, auch alle liebt, die an Jesus als Christus glauben, also alle Mitchristen.

1Joh 5,2

Hier wird erläutert, woran die Liebe zu den Mitchristen ('Kinder Gottes') erkannt werden kann, nämlich an der Liebe zu Gott und am Tun(!) seiner Gebote. Gebotserfüllung und Gottesliebe werden im folgenden Vers dann direkt identifiziert, wobei aus dem Vorhergehenden ja längst klar ist, daß die Gebote Gottes inhaltlich als Bruderliebe zu fassen sind.

Diese Auswahl von Textaussagen kann eine Gesamtanalyse des 1Joh natürlich nicht ersetzen, aber die Aufmerksamkeit für Textsignale mag doch davor bewahren, wichtiges zu übersehen.

So können die ausgewählten Aussagen in gewisser Weise als repräsentativ gelten und daraufhin befragt werden, ob sie ein Gegnerbild zeigen, und wenn ja - welches.

Zunächst ist festzuhalten, daß der implizite Autor immer wieder seine eigene Position in Abgrenzung von einer entgegengesetzten beschreibt. Diese Kontrastposition kann ohne weiteres als gegnerische Position bezeichnet wer-

den. Inhaltlich geht es dabei vor allem um ein ethisch-soteriologisches Problem, nämlich das Behaupten eines absoluten Heilszustandes, der sich nicht in einem entsprechenden Lebenswandel praktisch ausdrückt. Diese Position wird vom impliziten Autor massiv verurteilt und dem Bereich des Unglaubens und damit des Unheils zugeordnet.

Nun hat THYEN energisch davor gewarnt, die Kontrastposition sofort mit bestimmten Gegnern in Verbindung zu bringen und so die Auseinandersetzung mit diesen Gegnern zu dem Thema des Briefes zu machen³¹. In der Tat sollten nicht vorschnell überall 'Gegner' gewittert werden, andererseits stellt sich natürlich die Frage, ob eine allenthalben thematisierte gegnerische Position, vom impliziten Autor nur als Kontrastfolie für die eigenen Thesen benutzt wird, oder ob er nicht doch die in 2,18f erwähnten, negativ bewerteten Personen als Vertreter der Gegenposition verstanden wissen will. Dies ist ohne weiteres zu bejahen, da die in 2,18f erwähnten Antichristen an mehreren Stellen in die Auseinandersetzung mit der Gegenposition einbezogen sind:

- in 2,22 werden die Begriffe 'Lügner' und 'Antichrist' miteinander in Verbindung gesetzt. Da der Lügner-Vorwurf in die thematische Diskussion gehört (vgl. 1,5.10; 2,4; 4,20), ist damit auch die Antichrist-Bezeichnung in diese Auseinandersetzung einbezogen.
- In 4,1f werden die Pseudopropheten erwähnt, wenn es um die Unterscheidung der Geister geht³², und aus V.3 wird dann deutlich, daß diese Pseudopropheten mit den Antichristen aus 2,18f zu identifizieren sind, weil ihr (nichtgöttlicher) Geist der Geist des Antichrists ist³³.

V.5 macht schließlich endgültig klar, daß die ganze Thematik der Geistunterscheidung mit den als Antichristen bezeichneten Personen zu tun hat. Das heißt nichts anderes, als daß sich der Schluß nahelegt, Gegenposition und Gegner seien engstens zu verbinden. Letztere sind die Vertreter der ersten

31 Vgl. THYEN 1987, 189f.

32 Dieser Kontext macht es übrigens ganz unwahrscheinlich, daß THYEN recht hat mit seiner Behauptung, die Bezeichnung 'Pseudopropheten' lasse "keinerlei Schlüsse auf ihr Selbstverständnis zu" (THYEN 1987, 190). Daß eine Unterscheidung der Geister notwendig ist, läßt bei Adressaten und Gegnern auf gefestigtes pneumatisches Selbstbewußtsein schließen. Vgl. dazu KÜGLER 1988a.

33 Die Identifizierung des nichtgöttlichen Geistes mit dem Geist des Antichrists macht deutlich, daß die Antichristen mehr sind als bloße Indikatoren der eschatologischen Krise. Gegen THYEN 1987, 193.

und der Brief setzt sich durchgängig mit beiden auseinander, wobei die Position freilich wichtiger ist als ihre Vertreter³⁴.

Bevor nun die Frage angegangen werden kann, welchen Beitrag die vieldiskutierten christologischen Aussagen zum Bild der gegnerischen Position leisten, ist zunächst die innere Logik der Position des impliziten Autors kurz zu skizzieren:

Das Konzept des impliziten Autors ist theologisch fundiert. Sein Ausgangspunkt ist: Gott ist Liebe, Wahrheit und Licht. Aus Liebe sendet er seinen Sohn in den Kosmos. Jesus als der ins Fleisch gekommene Sohn Gottes offenbart die Liebe Gottes, indem er aus Liebe sein Leben am Kreuz hingibt, und so durch sein Blut Erlösung bewirkt. Diese Erlösung wird im Glauben angenommen und realisiert sich in Bruderliebe und Gottesliebe. Dabei ist die Gottesliebe als Antwort auf die Liebe Gottes verstanden und die Bruderliebe ist selbst insofern auch Liebe zu Gott, als im Mitchristen, der ja Gottes Kind ist, der Vater geliebt wird, der dieses Kind gezeugt hat. Freilich wird diese Glaubensbotschaft nicht sachlich-kühl vorgetragen, sondern in Auseinandersetzung mit einem theologischen Gegenpol entwickelt und erhält dabei eine besondere Akzentsetzung, wie sie aus der obigen Analyse deutlich wird. Es geht ganz offensichtlich schwerpunktmäßig nicht um eine christologische, sondern um eine soteriologisch-ethische Fragestellung, nämlich darum, wie sich Ethos und Heilsindikativ zueinander verhalten. Die Antwort des Autors ist die Betonung des unlösbaren Zusammenhangs von Lebenswandel und Erlöstsein. Er gibt diese Antwort zweifach; einmal positiv, indem er die Bruderliebe als angemessene, ja notwendige Antwort der geliebten Kinder auf die Liebe ihres Vaters darstellt, und negativ, indem er allen, die das Erlöstsein von sich nur behaupten, genau dieses abspricht: Wer nicht liebt, kann kein Kind des liebenden Gottes, kann nicht von dem gezeugt sein, der Liebe ist. Damit ist denen, deren Heilsbehauptung von ihrem Ethos nicht gedeckt ist, jeder Heilsstand abgesprochen. Sie gehören zur Welt und nicht zu denen, die die Welt besiegt haben.

Mit dieser Feststellung ist nun eigentlich die Frage fast beantwortet, ob der implizite Autor seine Gegner als christologische Häretiker darstellen will. Da es sich um Unerlöste handelt, kann es sich nur um Ungläubige, also

34 Dieser Formulierung dürfte dann letztlich wohl auch THYEN zustimmen können. Vgl. ders. 1987, 194.

Nichtchristen handeln. Es ist folglich nicht verwunderlich, daß WURM schon 1903 auf die Idee kam, bei den Gegnern handle es sich um "Juden"³⁵.

THYEN hat diese Auffassung jetzt übernommen³⁶.

Daß diese These innertextlich vieles für sich hat, zeigt sich, wenn wir uns die christologisch relevanten Aussagen genauer betrachten:

- 1Joh 2,22f. Hier wird - wie schon beschrieben - die Leugnung der Christuswürde Jesu als Negativposition angeführt. Eng zusammen mit dieser Stelle gehört 5,1, wo die entsprechende Position positiv thematisiert ist. Es geht darum, zu glauben, daß Jesus der Christus ist. Nur in diesem Glauben ist Heil. Die gleiche Aussage findet sich auch noch in 1Joh 4,15 und in 5,5, wobei freilich der Christus-Titel durch die Bezeichnung "Sohn Gottes" ersetzt ist³⁷.

Alle drei Stellen legen aus sich das Verständnis in Richtung auf eine Trennungschristologie-Problematik nicht nahe, sondern sind am plausibelsten so zu verstehen, daß es um den christlichen Glauben an sich geht: Nur wer Christ ist, ist im Heil; Nichtchristen sind im Unheil. Dieses Verständnis entspricht der Beobachtung, daß den Gegnern ja durchweg jede Teilhabe an der Erlösung abgesprochen wird. Sie werden nicht als schlechte Christen, sondern als Ungläubige dargestellt. Zwar werden sie nie als Juden bezeichnet, aber wenn sie in 1Joh 2,22 als Lügner abqualifiziert werden, so ist darauf hinzuweisen, daß dieser Vorwurf zum Arsenal der antijüdischen Polemik des Joh gehört, wie in Joh 8,44.55 zu sehen ist. Die "jüdischen" Leugner der göttlichen Würde Jesu sind die Lügner schlechthin, denn ihr Vater ist der Teufel, der Vater der Lüge. Die Teufelskindschaft, wie sie in Joh 8,44 ausgedrückt ist, entspricht 1Joh 3,8-10, wo die Gegner ebenfalls als Teufelskinder gesehen werden. Da der Teufel ein Mörder von Anbeginn ist (ebenfalls Joh 8,44), stützt auch der Mordvorwurf in 1Joh 3,15 die These, daß die ungläubigen Gegner genauer als "Juden" zu sehen sind.

Wenn schließlich in 2,22f den Gegnern (als notwendige Folge der Leugnung des Sohnes) auch die Leugnung des Vaters unterstellt wird, so liegt auch hier ein Charakterzug vor, der im Joh den "jüdischen" Gegnern Jesu zugeschrieben wird. So drückt Jesus in Joh 5,23.37ff; 8,19 in Auseinandersetzung mit den

35 Vgl. WURM 1903, 8-84.

36 Vgl. THYEN 1987, 192-195.

37 Die beiden Titel bedeuten aber in 1Joh wesentlich dasselbe. Vgl. WURM 1903, 8-10.

"Juden" denselben Gedanken aus: Da Sohn und Vater eins sind, kann niemand sich gegen den Sohn auf den Vater berufen, sondern wer an den Sohn nicht glaubt, hat auch keine Gemeinschaft mit dem Vater und leugnet ihn - ob er will oder nicht.

Die Frage ist freilich, ob sich auch die anderen christologischen Aussagen des Briefes unter Verzicht auf eine Trennungschristologie-These verstehen und mit der Annahme einer soteriologisch-ethischen Ausrichtung des 1Joh vereinbaren lassen.

- In 1Joh 4,2f scheint eine Trennung zwischen irdisch-menschlichem Jesus und himmlisch-göttlichem Christus mit Händen zu greifen zu sein. Immerhin wird das Bekenntnis zu Jesu Christi Kommen im Fleisch dem Verweigern des Bekenntnisses zu Jesus gegenübergestellt. Die Sache ist aber wohl so eindeutig nicht, denn "nirgends im ganzen joh Schrifttum ist von einem himmlischen Christus die Rede, und zu 1Joh 4,2 gibt es eine ganze Reihe möglicher Gegenformulierungen"³⁸. Die Unterschiede zwischen 4,2 und 4,3 sind am einfachsten mit einer Tendenz zur Verkürzung (entsprechend der allgemeinen Ökonomieregel der Sprache) zu erklären: aus Jesus Christus (4,2) wird Jesus (4,3) und aus dem Bekennen zum Kommen im Fleisch (4,2) wird ein einfaches Bekennen (4,3). Das bedeutet dann, daß der Inhalt des Bekennens jeweils identisch ist, und mit 'Jesus' ein und dieselbe Person gemeint ist wie mit 'Jesus Christus'. Jedenfalls zwingt nichts dazu, hier die Abwehr einer Trennungschristologie anzunehmen. Das wäre ein für diese Stelle nicht notwendiger Hypothesenaufwand. 1Joh 4,2f läßt sich ohne weiteres so verstehen, daß es um die Frage geht, ob nun Jesus der Christus ist oder nicht, daß also erneut die Antithese zwischen Glauben und Unglauben thematisiert wird. Freilich sollte nicht geäußert werden, daß die Formulierung in 4,2 einen besonderen Akzent auf die irdisch-sarkische Seite der Existenz Jesu legt³⁹.

Wird eine solche Akzentsetzung bestritten, so bleibt die Änderung der Formulierung gegenüber 2,22f unerklärlich und auch die Erweiterung von 5,5 in 5,6 unverständlich. Dort heißt es, daß Jesus Christus in Wasser und Blut gekommen sei. Diese Aussage wird gleich zweimal gemacht und durch die Antithese

38 BERGER, Klaus, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von "Gegnern" in neutestamentlichen Texten, in: D. LÜHRMANN/G. STRECKER (Hgg.), Kirche. FS G. BORNKAMM, Tübingen 1980, 373-400; hier: 376 Anm. 24.

39 Gegen THYEN 1987, 193.

"nicht nur im Wasser" abgegrenzt. Durch diese Antithese wird deutlich, was dem impliziten Autor an der Aussage "Wasser und Blut" wichtig ist, nämlich das Blut. RICHTER wollte diese Akzentsetzung so verstanden wissen, daß die doketistische Behauptung, Jesus habe nur einen Wasserleib besessen, zurückgewiesen werde⁴⁰. Die entscheidende Schwäche dieser Interpretation ist freilich, daß sich eine solche Wasserleibthese als Gegenüber zum Festhalten an der wahren Menschheit Jesu religionsgeschichtlich nicht als möglich belegen läßt. Die von RICHTER angeführten Belegtexte stützen seine These nicht⁴¹. So ist die übliche Deutung von Wasser und Blut auf Jordantaufer und Kreuzestod Jesu immer noch vorzuziehen⁴².

Damit haben wir freilich noch lange keinen Beweis für die Trennungschristologie-Problematik, sondern nur den Textbefund, daß der implizite Autor besonderen Wert auf das Blut Jesu Christi legt. Diese Akzentsetzung zwingt keinesfalls zur Annahme einer gegnerischen Trennungschristologie, weil die Antithese "in Wasser allein" hier keine gegnerische Position markiert, sondern einzig aus der semantischen Armut der Schrift gegenüber gesprochener Sprache resultiert: Was sich beim Sprechen durch die Betonung ausdrücken ließe, muß beim Schreiben eben oft ausformuliert werden. Im übrigen sticht immer noch RICHTERs Hinweis, daß die Formulierung in 1Joh 5,6 der Annahme einer Trennungschristologie-Problematik geradezu widerspricht. Stünde nämlich eine solche Problematik im Hintergrund, dann würde der implizite Autor mit seiner Formulierung die dualistische Grundposition seiner Gegner anerkennen, und sie nur hinsichtlich der Dauer der Vereinigung von "Jesus" und "Christus" korrigieren⁴³. Nur wer meint, dieses Problem als "Konsequenzmacherei" abtun zu können⁴⁴, kann sich auf Dauer der Einsicht verschließen, daß 1Joh 5,6 eher ein Argument gegen die Trennungschristologie-Hypothese ist, denn dafür. Überhaupt ist 5,6 ja nicht vom unmittelbaren Kontext zu trennen. In 1Joh 5,5 wird aber wieder die christliche Position an sich ausformuliert. Sie besteht im Glauben an die Gottessohn-Würde Jesu. Und es wird auch gesagt, daß nur in diesem Glauben das Heil (als Sieg über den Kosmos) zu finden ist. Diese christ-

40 Vgl. RICHTER, Georg, Studien zum Johannesevangelium, Regensburg 1977, 122-134.

41 Vgl. die ausführliche Argumentation von WENGST 1976, 19f.

42 Vgl. WENGST 1976, 20. Ältere Vertreter in großer Zahl bei RICHTER 1977, 122-124.

43 Vgl. RICHTER 1977, 124f.

44 So WENGST 1976, 21 Anm. 19.

liche Fundamentalposition wird in 5,6 dann so akzentuiert, daß der Kreuzestod eine besondere Gewichtung innerhalb des Glaubens erhält. Die Frage nach Funktion und Bedeutung dieser Akzentsetzung bleibt zu beantworten, die Annahme einer Trennungschristologie-Problematik (oder gar eines echten Dokerismus) legt sich aber keinesfalls nahe.

Insgesamt kann also gesagt werden, daß die christologischen Aussagen nicht dagegen sprechen, in den Gegnern (innertextlich!) Ungläubige wie die "Juden" zu sehen. Die Frage ist freilich, wie die christologischen Aussagen mit der soteriologisch-ethischen Grundausrichtung des Briefes zusammengehören.

Daß ein enger Konnex zwischen Christologie und Ethik besteht, zeigt ja das eine Gottesgebot, wie es in 1Joh 3,23 formuliert wird. Es gebietet den christlichen Glauben und die gegenseitige Liebe. Wie aber ist der Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Ethos genauer zu bestimmen?

Besteht der Zusammenhang etwa - wie gewöhnlich behauptet wird - darin, daß das mangelhafte Bekenntnis der Gegner zu Mängeln im Ethos führt⁴⁵?

Der Autor spricht aber ja nie von einem mangelhaften Glauben, sondern zeichnet seine Gegner als Ungläubige. Außerdem spricht schon die feststellbare Prädominanz der ethischen Thematik dagegen, die ethische Problematik als bloßen Ausfluß der (angenommenen) christologischen zu sehen. Vielmehr haben umgekehrt die christologischen Aussagen eine bestimmte Funktion für die ethische Intention des Textes:

Vom Unglauben wird gesprochen, weil denen, die nicht (oder nur mit Wort und Zunge) lieben, die Gotteskindschaft abgesprochen wird. Da der Glaube die Welt besiegt und so das Heil schenkt, müssen die, die zur Welt gehören und so im Unheil sind, notwendig Ungläubige sein. Der implizite Autor betont gegen einen bloß behaupteten Heilsanspruch die unlösbare Zusammengehörigkeit von Heilsstand und Lebenswandel. Heil/Erlösung/Glaube und Leben gehören so eng zusammen, daß der Glaubende als Kind Gottes an seiner (tätigen) Liebe erkannt wird. Diesen Zusammenhang begründet der implizite Autor mit der inhaltlichen Seite des Glaubens. Er richtet sich theologisch auf einen Gott, der Liebe ist und muß deshalb in der Liebe münden. Christologisch richtet sich der Glaube auf den Sohn, der die Liebe des Vaters offenbart, indem er im Fleisch (also als Mensch) kamt und durch sein Blut (seinen Tod am Kreuz)

45 Vgl. z.B. BROWN, Raymond, The Epistles of John, Garden City/New York 1982, 55.

von aller Sünde erlöst. Christlich glauben heißt für den impliziten Autor an diese Liebestat zu glauben und entsprechend zu leben. So ist denn 1Joh 3,16 der modellhafte Ausdruck für den Zusammenhang von Christologie und Ethos. Letzteres gründet im Tun Jesu Christi: Weil er sein Leben hingegeben hat für die Glaubenden, müssen auch die Glaubenden füreinander das Leben hingeben. Dabei ist das Tun Christi nicht bloß Vorbild, sondern als Erlösungshandeln zugleich Ermöglichung des christlichen Ethos. Die Christologie hat also nicht nur paradigmatische Funktion, sondern es geht zugleich um die soteriologische Qualität des Christusereignisses. Der implizite Autor fundiert seine Paränese soteriologisch und deshalb setzt er auch bestimmte christologische (und theologische) Akzente. Das christologische Bekenntnis wird so formuliert, daß es seine Funktion als Begründung der ethischen Paränese auch gut erfüllt:

- Weil es darum geht, Sündlosigkeit nicht bloß zu behaupten, sondern praktisch anzustreben und - trotzdem - begangene Sünden zu bekennen, wird die sühnende Tat Jesu Christi betont (1,8 - 2,2).
- Weil es darum geht, im Geist den Gott, der Liebe ist, zu erkennen, deshalb wird das Kommen im Fleisch betont (4,2). An diesem Kommen ist nämlich Gottes Liebe erkennbar und soll gläubig angenommen werden - nicht in einer bloß behaupteten Gegenliebe, sondern in einer Liebe, die ebenfalls 'Fleisch' wird, indem sie in Tat und Wahrheit (3,18) geschieht.
- Weil es um die gegenseitige Lebenshingabe der Glaubenden geht, deshalb muß die Lebenshingabe Jesu am Kreuz besonders betont werden; deshalb muß gesagt werden, daß es sein (am Kreuz vergossenes) Blut ist, das Erlösung schafft (1,7; 5,6)⁴⁶. Das heißt nun nichts anderes, als daß sich alle spezifischen christologischen Akzentsetzungen aus der ethischen Grundausrichtung des Textes, genauer aus der christologisch-soteriologischen Begründung des Ethos ausreichend erklären lassen. Die Annahme einer Trennungschristologie-Problematik (oder sonst eines christologischen Konflikts) ist folglich unnötig. Damit wäre in einem wichtigen Punkt THYEN recht zu geben. Unzutreffend

46 Wegen der soteriologischen Relevanz der christologischen Aussagen ist THYEN (1987, 194) insofern recht zu geben, als Blut und Wasser in 1Joh 5,6f soteriologische Begriffe mit Gegenwartsbedeutung sind, Metaphern für das den Glaubenden geschenkte Heil. Zu widersprechen ist ihm freilich, wenn er hierin ein Argument gegen die Deutung auf Jordantaufe und Kreuzestod sieht. Es geht dem Brief doch hier nicht einfach um historische Daten, sondern um heilsrelevante Ereignisse, deren Bedeutung in die Gegenwart der Glaubenden hineinreicht.

ist es freilich, wenn er behauptet, es gehe im Brief vor allem darum, die Heilsgewißheit der Adressaten gegen Anfechtungen zu sichern⁴⁷. Statt dessen geht es dem impliziten Autor wie festgestellt darum, eine allzu unangefochtene Heilsgewißheit zu verunsichern und sie als bloße Behauptung zu enttarnen. Zwar ist es richtig, daß er die Glaubenden ihres Heilsstandes versichert (bes. 2,12-14.27; 3,1f), aber keine der betreffenden Stellen gibt einen Hinweis darauf, daß hier etwas verunsichert wäre. Das Heilsbewußtsein ist im Gegenteil die sichere Basis, von der aus der implizite Autor auf das Ethos hinweist, das sein wirklicher Zielpunkt ist. Er braucht seinen Adressaten eigentlich nicht sagen, daß sie im Leben sind. Aber er sagt es ihnen doch, weil er sie zur Bruderliebe bewegen will, die untrennbar mit der Erlösung zusammengehört. Wer behauptet, im Heil zu sein, muß auch entsprechend leben (2,6). Weil es um den entsprechenden Lebenswandel geht, wird der Heilsstand neu betont. Die Bedrohung besteht aber nicht in einer inneren Anfechtung, sondern das Heil droht dort verloren zu gehen, wo es nur mehr behauptet, aber nicht mehr gelebt wird.

Damit können wir nun abschließend die innertextlich feststellbare Textintention formulieren.

Es geht dem impliziten Autor vor allem darum, seine Adressaten zu einem ihrem Heilsstand entsprechenden Lebenswandel zu motivieren. Die im Erlösungshandeln Jesu Christi erfahrbar gewordene Liebe Gottes soll in tätiger Bruderliebe ihre konkret erfahrbare Entsprechung finden.

Wie ist nun von dieser Textintention ausgehend die historische Situation zu bestimmen, die den Kommunikationshorizont des Briefes bildet?

III. Die historische Frage

Hier ist zunächst auf einige Widersprüchlichkeiten einzugehen, die im Gegnerbild des Briefes auffallen:

Wie wir gesehen haben, zeichnet der implizite Autor seine Gegner als Unbläubige wie die "Juden", die nie Anteil am Leben hatten. Trotzdem heißt es in 2,19, daß sie aus der Mitte der Gemeinde stammen. Offensichtlich wird hier eine Unterscheidung von bloß oberflächlicher Zugehörigkeit und wahren

47 Vgl. THYEN 1987, 190-194.

Christsein vorausgesetzt⁴⁸.

Entsprechend bemüht sich der Text durchweg 'Gut' und 'Böse' erst zu definieren. Besonders die vielen dialektischen Positionsdefinitionen (s.o.) zeigen deutlich das Interesse an der Durchsetzung einer Grenzziehung innerhalb der Gemeinde, die so offensichtlich noch nicht existiert. Andererseits tut aber 2,19 so, als sei die Trennung schon vollzogen, die Gegner schon gegangen⁴⁹.

Außerdem wird in 1Joh den Gegnern durchweg jeder Heilsstand abgesprochen. Sie sind ja schließlich Teufelskinder! Aus 3,15 ist aber - erstaunlich genug! - erschießbar, daß das ewige Leben verlierbar ist⁵⁰. Waren also auch die Gegner einmal im Besitz dieses Lebens? Solche Spannungen - zumal sie im 1Joh nicht literarkritisch aufzuarbeiten sind - müssen als starkes Indiz für das Bemühen des Autors gelten, mit einem (fiktiv) alten Brief seinen Adressaten einen Einblick in ihre aktuelle Situation zu ermöglichen. Als angeblicher Brief eines Augenzeugen muß der Brief ja Altes, Traditionelles enthalten; weil er sich aber über den 'Umweg' der Pseudepigraphie doch um die Lösung aktueller Probleme bemüht, müssen auch Elemente enthalten sein, die den realen Adressaten den Anschluß ihrer Lebenswelt an die Welt des Textes ermöglichen. Nur so kann nämlich der 'alte' Brief Einsichten in ihre Lebenswelt und mögliche Lösungen für sie parat halten. Die Frage ist nun freilich, welche Züge des Gegnerbildes nun eher dem 'Alten' zuzurechnen sind, und welche eher dem 'Neuen'.

Bei dem Versuch, eine Antwort zu geben, ist von der feststellbaren pragmatischen Intention auszugehen: Der Autor bemüht sich, zu einer Liebe in Tat und Wahrheit zu führen. Um die Bedeutung der Liebespraxis als Kennzeichen der wahrhaft Erlösten zu unterstreichen, grenzt er diese scharf von den unerlösten Lieblosen ab. Das Bemühen um eine solche Abgrenzung muß als dominant angesehen werden. Da es vor dem Hintergrund einer noch bestehenden Einheit pragmatisch sinnvoller ist als nach dem Vollzug der Spaltung, ist mit WENGST anzunehmen, daß der 1Joh in einer Situation entsteht, in der "noch keine endgültige Klärung erfolgt" ist; "um sie zu erreichen, schreibt der

48 Ähnliches ist auch im Joh festzustellen. Vgl. KÜGLER 1988b, 214-216. 231.

49 Vgl. die Perfektformulierung μενεημεσαν in 2,19!

50 Vgl. auch 3,17!

Verfasser gerade seinen Brief"⁵¹. Er versucht eine Front zu ziehen, die noch nicht einfach gegeben ist. Von daher ist der Information, daß die Gegner nicht geblieben sind (2,19), keine direkte historische Aussagekraft zuzuweisen; eventuell aber eine indirekte: Die Information über das 'damalige' Gehen der 'Ungläubigen' mag als eine eindringliche Warnung an die aktuellen Gegner fungieren. Wir hätten es dann hier mit einem in die Vergangenheit zurückverlegten Zukunftsaspekt zu tun.

Die pragmatische Intention der Frontziehung wertet dagegen die Information über den innerchristlichen Ursprung der Gegner auf. Es handelt sich um Christen, denen (zumindest für ihre Vergangenheit) nicht jeder Heilsbesitz abgesprochen werden kann, obwohl genau das vom Text versucht wird⁵². Er zeichnet sie als Ungläubige, denen mit dem Glauben an Christus zugleich jeder Anteil am ewigen Leben fehlt, und ordnet ihnen Charakterzüge zu, wie sie sich bei den 'Juden' im Joh finden. Aber es ist völlig unwahrscheinlich, daß WURM und THYEN außertextlich mit ihrer These recht haben, bei den Gegnern handle es sich um Juden, weil "solche grundsätzlichen Messiasleugner niemals zur christlichen Gemeinde gehören konnten"⁵³. Nun ließe sich zwar einwenden, daß es sich bei der Kennzeichnung als Ungläubige eben um Polenik handle, die historisch nicht weiter ernst zu nehmen ist. Aber damit entfielen eben auch ein hauptsächliches Argument für die Juden-These. THYEN hilft sich damit, daß er das Christsein dieser Juden zu einer bloßen Episode erklärt und die gesamte Gegnerfrage⁵⁴ vom eigentlichen Anliegen des Textes löst. Letzteres ist freilich unzulässig und ersteres unbeweisbar. So überzeugend also die Juden-These innertextlich ist, so wenig historische Wahrscheinlichkeit kann sie außertextlich beanspruchen. Es handelt sich bei der Kennzeichnung der Gegner als 'Juden' eher um die Reaktivierung eines Klischees. Der Autor will seine Gegner als Ungläubige schlechthin darstellen, und als solche gelten in der johanneischen Tradition 'die Juden'⁵⁵. Wenn er seinen Brief

51 WENGST 1976, 13. Anders z.B. SCHNACKENBURG 1963, 150; BROWN 1982, 49. 69; PAINTER 1986, 50. Die redaktionelle Fassung des Joh setzt dagegen eindeutig den vollzogenen Bruch voraus, und ist deshalb nach 1Joh anzusetzen! Vgl. KÜGLER 1988b, 219-221.231f.

52 Die Bemerkungen über das Heil, das nicht bleibt, müssen dann als aktualisierendes Zugeständnis an die Lebenswelt der Lesenden verstanden werden und erhält von daher historische Aussagekraft.

53 SCHNACKENBURG 1963, 17.

54 Vgl. THYEN 1987, 189-192.

55 Zum Judenklischee in Joh vgl. KÜGLER 1988b, 212-219.

als alt darstellen will, dann ist es außerdem wichtig, daß er den aktuellen Konflikt, in den er eingreift, zurückprojiziert in die Vergangenheit des johanneischen Christentums. Daß in ihr eine Auseinandersetzung mit Kreisen des (hellenistischen) Judentums - aus dem die Gemeinde wohl selbst hervorgegangen ist - stattgefunden haben muß, ist ja in der Forschung nahezu unstrittig. Also muß der Autor seinen 'Apostel' auch gegen 'Juden' streiten lassen. Freilich werden die Gegner nie explizit so genannt, vermutlich um den Lesenden die Aktualisierung zu erleichtern. Es stellt sich nun freilich die Frage, was die Gegner historisch eigentlich zu Gegnern gemacht hat. Einen christologischen Defekt anzunehmen legt sich nicht nahe, da der implizite Autor seinen Gegnern ja keinen falschen Glauben, sondern Unglauben vorwirft, und sich das Verständnis der christologisch relevanten Textstellen im Sinne einer Trennungschristologie-Problematik als unbegründet erwiesen hat. Im übrigen hat sich gezeigt, daß im Zentrum des Interesses ein soteriologisch-ethisches Problem steht, nämlich der Konnex zwischen Heilsstand und Ethos. Energisch betont der Text die Unauflöslichkeit des Bandes zwischen Heil und Ethos und macht dem entsprechend die Bruderliebe zu dem Erkennungszeichen des wahren Christseins, während eine bloße Heilsbehauptung Zeichen für Unheil, Teufelskindschaft ist. Diese Ausrichtung des Briefes läßt erschließen, daß der Autor es mit einer Strömung zu tun hat, die in Sachen der konkreten Lebensführung eher lax war. Das Fehlen von Lasterkatalogen spricht nicht gegen eine ethische Grundausrichtung des 1Joh⁵⁶, wohl aber gegen die Annahme einer libertinistischen Position. Historisch wahrscheinlich ist eher ein "moralischer Indifferentismus"⁵⁷. Da der implizite Autor meist nur sehr allgemein von Bruderliebe spricht und zudem seine Neigung zur polemischen Überzeichnung⁵⁸ in Rechnung zu stellen ist, liegt vermutlich das Problem weniger in einem als sündhaft angesehenen Tun, als in dem, was nicht getan wird, nämlich in einer generellen Vernachlässigung der sozialen Bezüge und Verpflichtungen in der Gemeinde. Es geht wohl besonders um "distanzierte Unbekümmertheit und Abwendung von der Not" des Bruders, um "hochmütige Gleichgültigkeit"⁵⁹. Die meistens ganz allgemeinen Betonungen der Liebespflicht lenken das Augenmerk umso mehr auf die wenigen konkreten ethischen Weisungen.

56 Gegen BROWN 1982, 54.

57 SCHNACKENBURG 1963, 23.

58 In 3,14f wird z.B. 'nicht lieben' mit 'hassen' und 'Mord' gleichgesetzt.

59 WENGST 1978, 81.

In 2,16 werden Begierde des Fleisches, Begierde der Augen und Prahlerei mit dem Besitz verurteilt, allerdings ohne direkte Zuordnung zur gegnerischen Position. Das läßt darauf schließen, daß es sich hier eher um paränetische Stereotype handelt.

Anders könnte der Fall in 3,17 liegen, wo recht unvermittelt die Lebenshingabe, von der 3,16 spricht, als 'Vermögenshingabe' übersetzt und konkretisiert wird, bevor 3,18 als eine Synthese des Abschnitts zu einer Liebe in Tat und Wahrheit aufruft. Diese Einbindung von 3,17 in die thematische Struktur des Kontexts macht es wahrscheinlich, daß an diesem konkreten Punkt wohl das historische Problem sichtbar wird. Der Mangel an Liebe, den der Brief bekämpft, bestünde dann nicht (nur) in einem Mangel an emotionaler Zuwendung, sondern (vor allem) in einem Mangel an materieller Zuwendung der relativ Begüterten gegenüber den minderbemittelten Mitchristen. Diese These läßt sich weiter erhärten, wenn wir versuchen, das Selbstverständnis der Gegner zu skizzieren. Gehen wir dabei von der Frage aus, was eine Gruppe von Christen dazu verleiten mag, die Bedeutung gelebter Liebe in sozialem Handeln zu vernachlässigen:

Der implizite Autor bekämpft eine Position, deren zentrale Aussage in der Behauptung eines vollkommenen Heilszustandes - als Gemeinschaft mit Gott (1,6); Sündlosigkeit (1,8.10); Sein im Licht (2,9) - besteht: "Auf der Seite der Gegner herrscht ein charismatisch-enthusiastisches Hochgefühl"⁶⁰. Wird nach einem religionsgeschichtlichen Hintergrund der gegnerischen Position gesucht, so braucht nicht auf die Gnosis zurückgegriffen werden. Wenn gesagt werden kann, daß "the parents of Johannine perfectionism were ethical dualism and realized eschatology"⁶¹, so gilt dies für den Autor und für seine Gegner. Die Annahme fremden, gnostischen Einflusses ist unnötig. Diese 'realized eschatology' kann als eine Interpretation johanneischer Tradition verstanden werden, die ihrerseits von hellenistischen Judentum, wie es z.B. Philo repräsentiert, beeinflußt ist⁶².

Die Behauptung eines vollkommenen Heilszustandes, der (wohl durch die Taufe als Manifestation der Wiedergeburt im Glauben) dem Einzelnen einfach gegeben ist, entspricht ganz johanneischer Tradition und wird von 1Joh nicht

60 BEUTLER 1988, 3781.

61 BOGART, John, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the first Epistle of John*, Missoula 1977, 122.

62 Vgl. KÜGLER 1988b, 167-170, 201-203.217-232 u.ä.

aufgegeben. Aber diese Behauptung wird durch die oben festgestellte Sozialisierung und Pragmatisierung der soteriologischen Begriffe korrigiert und energisch werden Heilsstand und praktische Lebensführung aneinander gebunden.

Unter der Annahme der pragmatischen Sinnhaftigkeit dieser soteriologischen Korrektur kann daraus erschlossen werden, daß das absolute Erlösungsbewußtsein der Ursprung des Problems war⁶³.

Zwar versichert der Autor selbst seine Adressaten ihres Heilsstandes (besonders 2,12 - 14.27; 4,4), aber er tut das eben unter der Voraussetzung eines entsprechenden Lebenswandels und bringt zudem einen deutlichen eschatologischen Vorbehalt ein (3,2). Offensichtlich war die Überzeugung von einem vollkommenen Heilszustand im Sinne einer 'realized eschatology' so sehr theologisches Gemeingut im johanneischen Christentum, daß der Autor sie zwar korrigieren, aber nicht aufgeben konnte und wollte. Ohne die Korrektiven, die der Brief einbringt, mußte ein solches soteriologisches Selbstbewußtsein aber sehr leicht zu einer Abwertung alles Praktischen als etwas Welthaftern führen, was auch mit der konsequenten Spiritualisierung zu tun hat, die eine realized eschatology mit sich bringt⁶⁴. Wer die Welt im Glauben wirklich überwunden zu haben weiß - welche besonderen Verpflichtungen sollten für den noch bestehen? Wer hier und jetzt alles zu haben meint, der wird leicht die "weltlich vermittelten mitmenschlichen und sozialen Bezüge als völlig gleichgültig ansehen"⁶⁵.

Dies gilt besonders für jene, die sich einerseits gegenüber materiellen Dingen eine gewisse Nonchalance leisten können und denen andererseits eine solche Soteriologie die Unannehmlichkeiten auch materieller Konsequenzen ihres Christseins erspart. So sagt WENGST wohl zu Recht über die Gegner: "Ihre soziale Herkunft ist also nicht in den unteren Gesellschaftsschichten zu suchen"⁶⁶. Besonders wenn relativ Begüterte ihre Pflichten der christli-

63 Auch wenn nach der innertextlich feststellbaren Gewichtung die Christologie keine explizite Rolle im Konflikt gespielt haben dürfte, ist doch anzunehmen, daß die besonderen Akzente, die der Brief setzt, den Gegnern nicht besonders nahe lagen. Mit dem Kreuz Jesu werden sie tatsächlich nicht allzuviel anzufangen gewußt haben. Nur sollten wir uns nicht vorstellen, sie hätten seine soteriologische Relevanz explizit geleugnet.

64 Vgl. KÜGLER 1988b, 223f.

65 WENGST 1976, 59.

66 WENGST 1976 aaO; vgl. auch BROWN 1982, 70; PAINTER 1986, 63.

chen Gemeinschaft gegenüber vernachlässigten, konnte es aber zu schweren Störungen des Sozialgefüges der Gemeinde kommen. Da es in ihr offensichtlich auch Notleidende gab und damit das Sozialgefälle entsprechend groß anzusetzen ist, sind Erschütterungen zu vermuten, die die Gemeinde in ihrem Bestand bedrohen konnten. Nur die Annahme einer ernsten Gefahr jedenfalls mag die Heftigkeit des Angriffs durch den Autor und die Schärfe seiner Polemik erklären. Er versucht zu retten, was zu retten ist und nimmt (als letzte Konsequenz der Grenzziehung, die er vornimmt) offensichtlich sogar die Spaltung in Kauf, um das durchzusetzen, was er als entscheidend für Sein oder Nichtsein der Christen erachtet: eine Liebe, die nicht in einer bloß geglaubten direkten Beziehung zu Gott den Nächsten und seine Nöte überspringt, sondern Heil erfahrbar werden läßt in konkreter Zuwendung, in Tat und Wahrheit.

DER HERR AUF DER ZINNMAUER
ZUR DRITTEN AMOS-VISION (AM. VII 7-8)

von
CHRISTOPH UEHLINGER
Freiburg Schweiz

In einer jüngst erschienenen Studie hat W. Beyerlin die *opinio plurium* der Exegeten bezüglich der dritten Amos-Vision scharf angegriffen und dagegen eine in wesentlichen Punkten überzeugendere Neuinterpretation geboten.¹⁾ Diese *opinio plurium* braucht hier nicht lange referiert zu werden, da sie erstens bekannt und zweitens nach Beyerlins Totaldemontage ohnehin nicht mehr wird aufrechterhalten werden können. Ihr Kernstück war die Übersetzung des nur hier begegnenden Schlüsselterminus der Vision, ²*anāk*, mit "Blei" und die (schon von Raši und Qimhi vertretene) Identifikation der mit ²*anāk* gemeinten Sache als "Bleilot, Senkblei" o.ä. Davon ausgehend nahm man in der Regel an, dass die Vision das über Israel mit Sicherheit hereinbrechende Gericht (vii 8) im Bild eines die Lotrichtung einer Mauer prüfenden Handwerkers oder Bauinspektors zur Darstellung bringe.²⁾ Gegen die Wiedergabe von ²*anāk* mit "Blei" hatten zwar schon G. Brunet³⁾ und W.L. Holladay⁴⁾ vehement Einspruch erhoben, beide mit dem Hinweis darauf, dass das akkadische Äquivalent *an(n)aku* eben nicht "Blei", sondern nur(!) "Zinn" bezeichne⁵⁾, doch vermochten sich bisher weder diese grundlegende semantische Einsicht⁶⁾ noch die daraus abgeleitete Deutung von Am. vii 7-8 durchzusetzen. Der "Exegeten-Express" war längst in die falsche Richtung abgefahren und liess sich nicht mehr bremsen.⁷⁾

So bedurfte es in der Tat eines solchen Totalangriffs, wie er in Beyerlins Studie mit kompromissloser Klarheit geführt wird: Gegen die *opinio plurium* wird zunächst die im Rahmen der Semitistik einzig mögliche Bedeutung "Zinn" für das nur in Am. vii 7-8 belegte hebr. ²*anāk* eingefordert.⁸⁾ Für die Deutung der Vision wird in V. 7, wie es an dieser

¹⁾ W. Beyerlin, *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 81 (Freiburg Schweiz und Göttingen 1988).

²⁾ Vgl. etwa S. Amsler, *Amos* (Neuchâtel 1965), 226f; H.W. Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (Neukirchen-Vluyn 1969), 346-348 ("in Sachparallele zu רָפָאָה und פָּ in Jes 28 17"); S. Nidich, *The Symbolic Vision in Biblical Literature* (Chico/Cal. 1980), 21-23; J.A. Soggin, *The Prophet Amos* (London 1987), 114-117. Dass auch W. Rudolphs Deutung von ²*anāk* als Brechstange oder Brecheisen (*Joel - Amos - Obadja - Jona* [Gütersloh 1971], 234f) noch immer im Banne der *opinio plurium* steht, unterstreicht Beyerlin (aaO. 15f) mit Recht.

³⁾ G. Brunet, "La vision de l'étain, réinterprétation d'Amos vii 7-9", *VT* 16 (1966), 388-395.

⁴⁾ W.L. Holladay, "Once more, ²*anāk* = 'tin', Amos vii 7-8", *VT* 20 (1970), 492-494.

⁵⁾ B. Landsberger, "Tin and Lead: The Adventures of Two Vocables", *JNES* 24 (1965), 285-296. *CAD* A/2 s.v. *annaku* verbutcht im Anschluss an Landsberger nur "tin", nicht "lead".

⁶⁾ *AHw* I 49b s.v. *anāku* "Zinn" u[nd] wohl auch 'Blei'" (ein nur wissenschaftsgeschichtlich zu erklärendes Zugeständnis an die überholte *opinio recepta*; vgl. den Nachtrag *AHw* III 1543b) wird in *HAL* I 69b s.v. זִינָה zu "Blei" (ohne einen Hinweis auf die Studie Landsbergers und ohne dass auch nur die Möglichkeit "Zinn" erwogen würde!).

⁷⁾ Vgl. zum "Exegeten-Express" Beyerlins Bemerkungen aaO. (Anm. 1) 13! Der m.W. einzige Kommentar, der ²*anāk* mit "Zinn" wiedergibt, ist derjenige von Ch. Hauret, *Amos et Osée*, *Verbum Salutis. Ancien Testament* 5 (Paris 1969), 91f.

⁸⁾ *AaO.* (Anm. 1) 18-22.

Stelle textkritisch allein vertretbar ist⁹⁾, gegen BHS, Kommentare und Bibelübersetzungen an der überlieferten hebräischen Textgrundlage festgehalten, wodurch das Ausgangsbild der Vision deutlich skizziert erscheint:

^adonāj niššāb 'al-ḥōmat ^anāk "der Allherr, postiert auf der Mauer aus Zinn,
ūb^ejādō ^anāk in der Hand Zinn!"¹⁰⁾

Wie schon Brunet und Holladay verweist Beyerlin auf die hervorragende Bedeutung von Zinn für die Herstellung der Bronze, jenem auch noch in der Eisenzeit durchaus üblichen Material für die Herstellung von Waffen.¹¹⁾ Aus diesem Zusammenhang von Zinn, Bronze und Rüstungsproduktion ergibt sich ihm zwingend, dass das Bild der dritten Amos-Vision nicht im Bereich eines mit dem Lot hantierenden Maurers, sondern in dem von militärischer Gewalt und kriegerischer Eroberung situiert werden muss. "Zinn" steht in der dritten Amos-Vision für militärische Macht und Waffengewalt. Die "Mauer", auf welcher der "Allherr" steht, ist nicht als gewöhnliche Hausmauer, vielmehr als mächtige Umfassungsmauer, als Festungs- bzw. Stadtmauer zu verstehen.¹²⁾

Amos sieht in Beyerlins Deutung den "Allherrn" zunächst als *bewaffneten Verteidiger* einer Stadt auf deren schützender Mauer postiert.¹³⁾ Das Eröffnungsbild (V. 7aβ) "zeigt... den Allherrn auf zinnerner Mauer auf Posten, wehrhaft-machtvoll sein Volk beschützend". Es "stellt so...das herkömmliche Gottesverständnis der Israeliten vor Augen: die Gewissheit, in diesem Gott vor Feinden verlässlich geborgen zu sein".¹⁴⁾ Das daran anschließende Detail (V. 7b: Zinn in der Hand des "Allherrn") "relativiert das Ausgangsdatum im ersten Bilde noch nicht: Waffen und Wehr in Gottes Hand sind in diesem Stadium visionären Erlebens durchaus noch defensiv zu verstehen: als Verstärkung des Schutzeffektes der Mauer".¹⁵⁾ Auch die Frage JHWHs und die Antwort des Propheten (V. 8a) deuten noch keinen Umschwung an und enthalten "kein Moment der Diagnose oder Prognose".¹⁶⁾ Ein solches wird, überraschend und bestürzend zugleich, *erst durch Gottes Wort* in V. 8bβ mitgeteilt: "Nicht mehr länger gehe ich schonend an meinem Volk

⁹⁾ Ebd. 18; vgl. auch den *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project. Vol. 5: Prophetic Books II: Ezekiel, Daniel, Twelve Minor Prophets* (New York 1980), 291f.

¹⁰⁾ So die Übersetzung Beyerlins, aaO. (Anm. 1) 56.

¹¹⁾ AaO. 24f u.δ. Wichtige Literatur zur altorientalischen Metallurgie in Ergänzung zu der von Beyerlin genannten: J.D. Muhly, *Copper and Tin. The Distribution of Mineral Resources and the Nature of the Metals Trade in the Bronze Age* (New Haven/Conn. 1973); ders., "Supplement to Copper and Tin...", *TCAAS* 46 (1976) 77-136; J.C. Waldbaum, *From Bronze to Iron. The Transition from the Bronze Age to the Iron Age in the Eastern Mediterranean* (Göteborg 1978); T.A. Wertime/J.D. Muhly, *The Coming of the Age of Iron* (New Haven/Conn.-London 1980); A.B. Knapp, *Copper Production and Divine Protection. Archaeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus* (Göteborg 1986).

¹²⁾ Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 12; vgl. auch W.Th. In der Smitten, Art. חומה, *ThWAT* II 806-811.

¹³⁾ Schon Holladay, aaO. (Anm. 4) 494, meinte, das Part. ni. *niššāb* in V. 7aβ bedeute "almost 'standing guard'".

¹⁴⁾ AaO. (Anm. 1) 46. Sollte diese Deutung zutreffen, so könnte man auf eine Analogie in einer prophetischen Zeichenhandlung Ezechiels (Ez. iv-v) verweisen, wo m.E. die zunächst isoliert gezeichnete "Stadt" ebenfalls an Hoffnungen und Überzeugungen der Hörer des Propheten anknüpft, welche diese (ideologisch) mit der Zionstradition und (im politischen Kontext) mit den Aufstundbestrebungen Zidkijas in den Jahren vor 587 verbanden. Vgl. dazu Ch. Uehlinger, "Zeichne eine Stadt...und belagere sie!" Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f)", in: M. Küchler/Ch. Uehlinger, Hg., *Jerusalem. Texte - Steine - Bilder* (FS H. und O. Keel-Leu), *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 6 (Freiburg Schweiz und Göttingen 1987), 111-200.

¹⁵⁾ Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 46.

¹⁶⁾ Ebd. 46f.

Israel vorüber." Das anfängliche Schutzbild verkehrt sich so unvermittelt in ein *Angriffsbild*, das nunmehr keine Schonung kennt.¹⁷⁾

Ich zögere, dieser so eindrücklichen Re-Vision, der man viele LeserInnen wünscht und angesichts derer die *opinio plurimum* nur noch als recht schäbiges Konstrukt exegetischer Beliebigkeit erscheinen kann, nun dennoch verschiedene Einwände entgegenzustellen, welche im Verhältnis zu der grundlegenden von Beyerlin geleisteten Neuorientierung manchem wie nebensächliche Quisquilien erscheinen könnten. Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung von Beyerlins Studie mag aber gerade darin liegen, zu kritischem Gegen- und Weiterfragen angeregt zu haben. Hierin liegt m.E. das grösste Verdienst der Revision: dass sie den *Text* der dritten Amos-Vision wieder in die Lage gebracht hat, ExegetInnen vor (offene!) Fragen zu stellen.

I. Das Bildelement "Mauer aus Zinn"

Die Wortverbindung *ḥōmat ʾanāk* "Mauer aus Zinn" stellt zwei nicht gerade kommensurable Grössen nebeneinander. Beyerlin distanziiert sich zu Recht von der Deutung Brunets, der die Mauer im Sinne einer Rohstoffreserve als Anhäufung von Kassiteritbrocken verstehen wollte.¹⁸⁾ Er vergleicht die Wortverbindung wie schon Holladay mit der metaphorischen *ḥōmat n^eḥōšāt* "Mauer aus Bronze" in Jer. i 18; xv 20.¹⁹⁾ Dieser können noch die Verbindungen *ḥōmat barzāl* in Ez. iv 3 sowie *σιδηρά τελεχη* in 2 Makk. i 9 zur Seite gestellt werden.²⁰⁾ Alle diese Näherbestimmungen zielen in ihren jeweiligen Kontexten nicht auf die konkrete Materialität der so bezeichneten Mauern²¹⁾, sondern, in Übereinstimmung mit dem 'Ruf' und der symbolischen Bedeutung der genannten Metalle²²⁾, allein auf ihre *funktionale Qualität*, auf ihre Härte, Festigkeit, Widerstandsfähigkeit, ja Unbezwingbarkeit.²³⁾ Mit der "Mauer aus Zinn" von Am. vii 7 dürfte deshalb wie mit

¹⁷⁾ In bezug auf den literarkritischen Status von V. 9 ist die Forschung uneinig: Für Ursprünglichkeit plädieren etwa Rudolph und Niditch; dagegen Amsler, Wolff, Beyerlin u.v.a. Da V. 9 in jedem Falle V. 8 nur expliziert und konkretisiert, aber für die Deutung der Vision gegenüber V. 8 keine grundsätzlich anderen Gesichtspunkte beiträgt, beschränken sich die folgenden Ausführungen auf vii 7-8.

¹⁸⁾ AaO. (Anm. 3) 394f; vgl. allerdings ebd. die wichtige Einschränkung "qu'une vision ne soit astrictive à aucun réalisme".

¹⁹⁾ Holladay, aaO. (Anm. 4) 494; Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 42-45; zur "Mauer aus Bronze" vgl. A. Alt, "Hic murus aheneus esto", *ZDMG* 86 (1933) 33-48; weitere Belege bei B. Couroyer, "L'arc d'airain", *RB* 72 [1965] 508-514, bes. 510-512; ergänzend jüngst S. Herrmann, "Die Herkunft der 'ehernen Mauer'. Eine Misszelle zu Jeremia 1,18 und 15,20", in: M. Oeming/A. Graupner, Hg., *Altes Testament und christliche Verkündigung* (Stuttgart u.a. 1987), 344-352.

²⁰⁾ Vgl. dazu Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 178-180.

²¹⁾ Selbst in Ez. iv 3: wenn die "eiserne Backplatte" zur "eisernen Mauer" (*qir barzāl*) werden soll, dann impliziert dies für die Vokabel *barzāl* einen semantischen Transfer von der Materialität zur (symbolischen) Funktionalität.

²²⁾ Vgl. dazu auch K.H. Singer, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik* (Würzburg 1980), der allerdings *ʾanāk* nicht berücksichtigt (zu *n^eḥōšāt* bes. 45-48.104-120.176-184; zu *barzāl* bes. 49-50.120-132.185-190).

²³⁾ Vgl. auch die Wortverbindung *qāšāt n^eḥōšāt/n^eḥūšā* "Bogen aus Bronze" in Ps. xviii 35 // 2 Sam. xxii 35 und Ijob 20,24 (vgl. B. Couroyer, aaO. [Anm. 19] 508-514; H. Weippert, Art. "Bogen", *BRL*² 49-50; "Bogen aus Bronze" sind als Beutestücke Sargons II. aus dem Haldi-Tempel von Mušāšir belegt: W. Mayer, "Die Finanzierung einer Kampagne (TCL 3,346-410)", *UF* 11 [1979] 571-595, hier 579 Z. 394; vgl. den Kommentar ebd. 590). Die Näherbestimmung zielt hier, sofern sie metaphorisch zu verste-

anderen "eisernen", "ehernen" bzw. "bronzenen" Mauern zunächst eine nach menschlichem Ermessen undurchdringliche, uneinnehmbare Festungs- bzw. Stadtmauer gemeint sein.²⁴⁾

Beyerlin will jedoch nicht nur diese metaphorische Interpretation gelten lassen, sondern hält an der Materialität der "Mauer aus Zinn" insofern fest, als er davon ausgeht, dass das visionär geschaute Bild auch auf das *Aussehen* der Mauer abziele:

"Da das Zinn ausdrücklich erschaut wird, ist nicht zu bezweifeln, dass sein Aussehen eine Rolle spielt. Das kann dann nur heissen: sein silbriges Weiss, sein schimmernder Glanz!"²⁵⁾

Was nicht bezweifelt werden kann oder soll, ist nun aber häufig gerade besonders zweifelhaft. Dass die Metapher "Mauer aus Zinn" auf Aussehen, Farbe und Glanz der Mauer hinweisen wolle, kann Beyerlin m.E. nur unterstellen. Denn in Wirklichkeit kommt dem Aussehen der Mauer (über den elementaren Sachverhalt hinaus, dass sie als Mauer identifiziert werden kann²⁶⁾ weder in der Antwort des Propheten noch in den Deutungen der Vision in V. 8 und 9 irgendeine Bedeutung zu. Dass die "Mauer aus Zinn" weiss gewesen und schimmernd gegläntzt habe, wird nirgends gesagt und sollte darum auch nicht in den Text hineingelesen werden.

Mustert man einmal die in den Wörterbüchern²⁷⁾ angegebenen Belegstellen für *akk. an(n)aku* durch, so stellt man fest, dass Farbe und Glanz des Zinns in diesen Texten keine besondere Rolle spielen. Was primär interessiert, sind Preis und Qualität²⁸⁾ des für die Bronzeherstellung so bedeutsamen Metalls. Zwar wird in einzelnen Texten eine offenbar besonders wertvolle Qualität des Metalls ausdrücklich als *annaku pešū*²⁹⁾ "weisser (bzw. hell[grauer] Zinn" bezeichnet³⁰⁾; doch zeigt die Notwendigkeit der Näherbestimmung gerade *e contrario*, dass *an(n)aku* allein weder weisse Farbe noch schimmernden Glanz konnotiert. Dasselbe wird auch für das hebr. *ʿānāk* gelten.

Man zögert dann, Beyerlin in der noch weiter führenden Meinung zu folgen, das Bildelement "Mauer aus Zinn" greife, zumal die Mauer als visionär Geschaute erscheint, *eo ipso* geradezu in die Transzendenz hinüber:

hen ist, auf die funktionale Qualität der Offensivwaffe, wogegen sie im Falle der Mauer zunächst deren defensive Funktion verstärkend qualifiziert.

²⁴⁾ Vgl. für *hōmā* "befestigte Mauer einer Stadt" bei Amos auch i 7.10.14!

²⁵⁾ AaO. (Anm. 1) 33.

²⁶⁾ Nur hinsichtlich dieser elementarsten Identifikation der Bildelemente auf der Sachebene trifft Beyerlins Argument zu, das Aussehen von visionär Geschautes sei für die Vision *allein schon aufgrund der Tatsache, dass es geschaut werde*, von Bedeutung. Darüber hinaus ist die Frage, wie visionär geschaute Gegenstände konkret und im Detail ausgesehen haben, für das Verständnis der Visionen meist ganz unerheblich. Visionen arbeiten mit ikonischen Stereotypen, welche man exegetisch am besten aufgrund ikonographischen Vergleichsmaterials zu erheben sucht. Weitergehende Konnotationen sind dann anhand semantisch-syntaktischer Untersuchungen zu erheben. Vgl. dazu die für methodische Fragen der Interpretation von Visionen und Metaphern grundlegenden Studien von O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgart 1977); *Deine Blicke sind Tauben* (Stuttgart 1984).

²⁷⁾ Vgl. oben Anm. 5-6.

²⁸⁾ Vgl. die Qualifikationen *anukum zakūm* "gereinigtes Zinn", *anukum saḥuḥum* "korrodiertes Zinn", *anuku massuḥum* "schlechtes Zinn".

²⁹⁾ Vgl. Landsberger, aaO. (Anm. 5) 295 [13.e].

³⁰⁾ Die Wortverbindung wird häufig logographisch ANNA BABBAR geschrieben; sie könnte dann u.U. auch *an(n)aku ebbu* "reiner Zinn" gelesen werden, was darauf hinweist, dass die Betonung der hellen Farbe auf die Reinheit des Metalls hinweisen will.

"...ein Bauwerk aus köstlichem, wertvollem, für normale Sterbliche - zumal im antiken Palästina - so gut wie unerschwinglichen Stoff! (...) Just dieses Metall, hienieden schwer zu erlangen wird hier, bei Gott, in *unfasslicher Menge* erschaut. *So massiert, wie dies nur im Jenseits Gottes möglich ist.* Eine Mauer aus Zinn - zudem *der Farbe und dem Aussehen nach die Transzendenz anzeigend:* In silbrigem Weiss und in schimmerndem Glanz! (...) Leuchtet da nicht schon das gleissende *Licht*, von dem dann auch *Theophanieschilderungen* im Alten (und Neuen) Testament immer wieder zu künden wissen?"³¹⁾

Wiederum werden hier dem Begriff *ʿanāk* Konnotationen unterschoben, welche im einzelnen aufgrund semantischer Untersuchungen erhoben werden müssten. Denn im Text der dritten Amos-Vision steht nichts von unfasslicher Menge³²⁾, von Glanz und höchster Reinheit des geschauten Zinns. Und nichts weist darauf hin, dass das Zinn (über den elementaren Sachverhalt hinaus, dass es u.a. in der Hand des auf der Mauer stehenden Herrn erscheint) in einer besonderen Beziehung zu Gott stehe bzw. als Auslöser etwa einer visionären Lichterfahrung in die Transzendenz hinübergreife.³³⁾

So weit ich sehe, werden in akkadischen Texten mit dem Begriff *an(n)aku* keinerlei Vorstellungen von göttlicher Sphäre oder Transzendenz verbunden. Auffälligerweise wird Zinn im Zusammenhang von Götter- und Himmelsschilderungen im Gegensatz zu den Metallen Silber, Gold oder Elektron und im Gegensatz zu verschiedenen Edelmetallen (bes. Lapislazuli) nie als eines jener kostbaren Materialien genannt, aus denen Götter (statuen), Tempel (ausrüstung und -dekoration) oder Himmel gemacht sind - obwohl Zinn, wie etwa seine Stellung in Beutelisten unmittelbar nach Silber und Gold³⁴⁾ deutlich macht, unzweifelhaft zu den ökonomisch kostbarsten Metallen gehörte.³⁵⁾ So wird man von der "Mauer aus Zinn" nicht vorschnell auf Theophanie und Transzendenz schliessen dürfen und gut daran tun, die Wortverbindung allein als Hinweis auf die funktionale Qualität der Mauer zu verstehen.

Die visionär geschaute *hōmat ʿanāk* stellt *eine widerstandsfähige, mächtige, nach menschlichem Ermessen geradezu uneinnehmbare Festungs- oder Stadtmauer* dar. Von einer Theophanie könnte man höchstens insofern sprechen, als auf dieser mächtigen Mauer stehend eben der "Herr" (*ʿadonā*) geschaut wird. In welchem Verhältnis zur Mauer er dargestellt ist und was sich daraus für das Verständnis des Ausgangsbildes der Vision ergibt, muss im folgenden gefragt werden.

³¹⁾ AaO. (Anm. 1) 27f (Hervorhebungen von mir).

³²⁾ Wenn Holladay, aaO. (Anm. 4) 494, schreibt, dass "Yahweh is able to commandeer such an immense amount of that strategic metal for manufacturing bronze weaponry", dann scheint er noch im Banne von Brunets Interpretation der "Mauer aus Zinn" als Rohstoffreserve (vgl. oben Anm. 18) zu stehen.

³³⁾ Beyerlin ist zweifellos im Recht, wenn er im Anschluss an Alt darauf hinweist, dass in ägyptischen und kanaanäischen Texten sowohl Götter als auch der König mit dem metaphorischen Epithet "Mauer aus Bronze" betitelt werden und insofern die Wendung "Mauer aus Erz" mittelbar oder unmittelbar gottbezogen gebräuchlich gewesen ist. Doch weist das hymnische Epithet Götter und König eben in deren Rolle als Schutzmacht aus und greift die Metapher allein, wie Jer. i 18 und xv 20 eindeutig zeigen, nicht in die Sphäre der Götter über.

³⁴⁾ Vgl. die in CAD A/2 129 [b.1' und 2'] zitierten Belege.

³⁵⁾ Auffällig ist, dass in ökonomisch interessierten Texten die Reihenfolge "Silber, Gold, Zinn, Bronze, Eisen" o.ä. dominiert, während in den stärker an der symbolischen Bedeutung interessierten magischen Texten und Omina (CAD A/2 129f [c und d]) Zinn stets *nach* Bronze und Kupfer genannt wird.

2. Die Bildkonstellation: der Herr auf der Mauer

Beyerlin interpretiert das visionär geschaute Bild von V. 7 insgesamt in *defensivem* Sinne: Die Mauer sei Schutz- und Verteidigungsmauer einer Festung oder Stadt, die zusätzliche Qualifikation als "Mauer aus Zinn" verstärke noch den Defensivcharakter, und der auf der Mauer stehende Herr, "Zinn" und d.h. Waffenmacht in seiner Hand haltend, sei geradezu als ein die Stadt bzw. ihre Bewohner schützender Verteidigungsposten zu verstehen. Begründet wird diese Deutung durch Hinweise auf Semantik und Etymologie von *hōmā*³⁶), durch die traditionsgeschichtliche Verknüpfung der "Mauer aus Zinn" mit dem metaphorischen Epithet "Mauer aus Bronze"³⁷) sowie durch die Interpretation des Part. ni. *niššāb* in V. 7aβ als "postiert sein"³⁸).

"Was jahrhundertlang geprägtes Element der Gottesrühmung gewesen ist, das gerät...im Visionserleben des Amos zu einem szenischen Bild. Die Schutz gewährende Gottheit...erscheint nun selbst auf der Szene, visionär-übersinnlich wahrzunehmen. Die Mauer, Prädikat der Rühmung, tritt, in derselben Art sinnfällig, mit in Erscheinung. Sozusagen als Postament, das den auf ihr postierten Gott expliziert. Nicht viel anders, als das Postament des Jungstierbilds...die auf ihm erscheinende Gottheit in ihrer Bedeutung erläutert. Die Mauer, genauer, die Umfassungsmauer aus Zinn, symbolisiert den Schutz, expliziert...die Schutzmacht, die unübertreffliche, des auf ihr stehenden Gottes. Die Schutzmacht, wie sich von selbst versteht, zugunsten seines Volks. Dieses ist, unausgesprochenemassen, durch die Stadt hinter der Mauer verkörpert. Die Bedeutung des ersten Bilds in unserer Vision ist klar, könnte klarer überhaupt nicht sein."³⁹)

Wiederum wird man stutzig, wo Wesentliches (und damit in jedem Fall Fragliches) sich einfach "von selbst versteht" und als völlig klar dargestellt wird. Zweifelloso symbolisiert eine Mauer, zumal eine Festungs- oder Stadtmauer, in erster Linie Schutz, Sicherheit, Verteidigungsbereitschaft. Darauf weisen in der Tat Etymologie und Semantik von *hōmā*⁴⁰), und dies liesse sich durch einen Hinweis auf die symbolische Bedeutung isolierter Stadtdarstellungen⁴¹) noch zusätzlich untermauern. Zudem ist es ja, wie eben dargelegt, durchaus wahrscheinlich, dass die Qualifikation der *hōmā* als "Mauer aus Zinn" deren Mächtigkeit und Verteidigungsstärke geradezu bis zur (nach menschlichem Ermessen) Uneinnehmbarkeit zusätzlich betonen dürfte. Doch bietet das Ausgangsbild ja nicht nur dieses eine Bildelement, sondern eine *Bildkonstellation*, weshalb man nicht isoliert von der Mauer her argumentieren darf, sondern ebendiese *Bildkonstellation* bzw. die durch sie konstituierte *Bildsyntax* interpretieren muss.⁴²) Und dass der auf der Mauer stehende Herr mit der wehrhaften Mauer solidarisch vorgestellt sei, kann doch nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern ist durchaus fraglich.

³⁶) AaO. (Anm. 1) 40.

³⁷) Ebd. 42-45.

³⁸) Wobei die Interpretation zwischen dem Postiert-Sein des Wachpostens und Verteidigers einer Stadt (so schon andeutungsweise Holladay, aaO. [Anm. 4] 494) und demjenigen eines Gottes auf seinem Postament schwankt.

³⁹) AaO. (Anm. 1) 45.

⁴⁰) Ganz parallel dazu auch Etymologie und Semantik von hebr. *ḥr*: vgl. Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 171f; E. Otto, Art. *עיר*, *ThWAT* VI 43-60.

⁴¹) Vgl. dazu Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 153-170.

⁴²) Es ist dies nicht der Ort, methodologische Fragen von Ikonographie, Ikonologie, der interpretatorischen Eigengesetzlichkeiten von Bild und Text usw. im Einzelnen zu diskutieren. Es sei nur darauf hingewiesen, dass den hier vorgelegten Beobachtungen ein Korrelationsmodell zugrundeliegt, das mit einer grundsätzlichen Parallelität von Analyseebenen und -schritten im Bereich von Bildern und Texten rechnet. Den Ausdruck "Bildsyntax" übernehme ich von M. Imdahl; er mag dem an den Umgang mit Texten gewohnten Exegeten andeuten, auf welcher Ebene die gleich zu verhandelnden Probleme liegen.

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Mauer und Herr ist entscheidend, was das Part. ni. *niššāb* in V. 7aβ bedeutet.⁴³⁾ Wie gesagt verstehen Holladay und Beyerlin den Ausdruck als Hinweis auf eine Art "Wache stehen, postiert sein", und Beyerlin vermutet als ergänzende Konnotation "(wie ein Gott oder Götterbild) auf einem Postament stehen". Fragen wir, in welchen Kontexten ein Part. ni. *niššāb* sonst im AT begegnet, so muss zunächst festgestellt werden, dass Beyerlins Verweis auf die Stierbilder von Bet-El und Dan (1 Kön. xii 26ff) sich auf keinerlei terminologische Argumente stützen kann, da bei der Beschreibung jener Bilder⁴⁴⁾ ein Wort der Wurzel *NSB* gar nicht verwendet wird. Als Kronzeuge für die Deutung von *niššāb* als "Wachestehen, Posten stehen"⁴⁵⁾ scheint sich dagegen Jes. xxi 8 anzubieten, wo der Seher sagt:

"Auf der Warte (*ʿal-miṣpāh*), Herr, stehe ich (*ʾānoki ʿomed*) ständig am Tag,
und auf meinem Wachposten (*ʿal-mišmarit*) stehe ich bereit (*ʾānoki niššāb*) in jeder Nacht."

Hier ist in der Tat ausdrücklich von Wachestehen die Rede. Doch hat das Wachestehen an dieser Stelle keinen militärischen Sinn und bezieht sich schon gar nicht auf Verteidigung, sondern es ist als terminus technicus für die Seher Tätigkeit eines Nabi zu verstehen (vgl. die ganz ähnliche Formulierung Hab. ii 1).⁴⁶⁾

Für unseren Zusammenhang ist nicht uninteressant, dass das Part. ni. *niššāb* mit *ʿal* mehrfach als Autoritätstitel belegt ist: In Rut ii 5f bezeichnet die Wortverbindung *hanniššāb ʿal-haqqōšrīm* den über die Schnitter "eingesetzten" Vorsteher, der seinerseits ein Untergebener (*naʿar*) des Boas ist. Vermutlich ist auch Doğg in 1 Sam. xxii 9 als *niššāb ʿal-ʿabedē-šāʾil* ein solcher Vorsteher.⁴⁷⁾ In 1 Sam. xix 20 wird von Samuel in bezug auf die ekstatischen Nebiim von Rama gesagt, er sei *ʿomed niššāb ʿalēhām* gesehen, d.h. als ihr Vorgesetzter erkannt worden. "Vorsteher" (d.h. Autoritätspersonen, die per Delegation königliche Herrschaft ausüben, also Vögte oder Statthalter) werden in 1 Kön. iv 5.7; v 7 als *niššābīm*, derjenige von Edom in 1 Kön. xxii 48 als *niššāb mālāk*⁴⁸⁾, die "Obervögte" in 1 Kön. v 30; ix 23; 2 Chr. viii 10Q als *sārē hanniššābīm* bezeichnet.⁴⁹⁾ Gerade bei letzterem Titel wird deutlich, dass sich das Part. ni. *niššāb* hier zunächst auf die relative Stellung dieser Beamten als vom König (oder einer anderen höheren Instanz) "Eingesetzte" beziehen. Immerhin drückt die Verbindung des Part. ni. *niššāb* mit *ʿal* in 1 Sam. xix 20; xxii 9 und Rut ii 5f eindeutig hierarchische Überordnung und Autorität (und nicht etwa, wie aufgrund der These Beyerlins von Ausgangsbild der dritten Amos-Vision zu erwarten wäre, Solidarität) aus.

Ansonsten findet sich *NSB* ni. mit *ʿal* verbunden noch in Ex. xvii 9 (Mose stellt sich mit dem Gottesstab in der Hand auf den Hügel, um von dort die Schlacht gegen die Amalekiter positiv zu beeinflussen), Ex. xxxiii 21 (Mose soll sich aufrecht auf einen Felsen stellen, an dem JHWH vorübergehen wird), Ex. xxxiv 2 (Mose soll sich auf der Spitze des Berges Sinai vor JHWH stellen), Gen. xxviii 13 (JHWH erscheint dem Jakob "auf dem *sullām* [ganz oben!] stehend"). An all diesen Stellen bedeutet die Wendung sich (auf einer Höhe oder Bergspitze) "aufrecht hinstellen" bzw. dort "aufrechtstehen". Gegenüber einfachem Stehen konnotiert *NSB* ni. *festes Aufrechtstehen* und *bewusstes Sich-Hinstellen*.

In Num. xxii 23.31 impliziert *NSB* ni. (hier mit *bē-*), dass der "mitten auf dem Weg stehende" Engel mit dem geückten Schwert diesen Weg kontrolliert, den Durchgang versperrt und von dort nicht wegzuge-

⁴³⁾ Vgl. zum Folgenden auch J. Reindl, Art. *צַבִּי, צַבִּי*, *ThWAT* V 555-565.

⁴⁴⁾ Vgl. zu Stierbildern in Israel und im AT zuletzt S. Schroer, *In Israel gab es Bilder* (Freiburg Schweiz und Göttingen 1987), 81-104.

⁴⁵⁾ Beyerlin erspart sich die Mühe, sein Verständnis von *niššāb ʿal* aufgrund semantisch-syntaktischer Überlegungen zu begründen, sondern verweist kurzerhand auf "Reliefs" und "Realien": Stadtmauern seien oben breit genug gewesen für die Aufstellung von Posten (aaO. [Anm. 1] 41f). Dies trifft zweifellos zu, kann aber doch die Frage nach der Stellung und Funktion des Herrn auf der Mauer in Am vii 7-8 nicht entscheiden.

⁴⁶⁾ Vgl. J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (Neukirchen-Vluyn 1970), 104-107.

⁴⁷⁾ Vgl. Reindl, aaO. (Anm. 43) 558f.

⁴⁸⁾ Die Stelle ist problematisch: besagt sie, dass in Edom "ein *niššāb* König war", oder dass der für Edom zuständige "*niššāb* des Königs Jehoschafat" ein Tarschisch-Schiff gebaut hatte?

⁴⁹⁾ Vgl. T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials* (Lund 1971), bes. 111-127; A. Caquot, Art. "Préfets", *DBS* VIII/43 273-286.

drängen ist (vgl. V. 22 *NŠB* hitp.). Wenn Gott nach Ps. lxxxii 1 in der Götterversammlung aufsteht und sich zur Klage gegen die übrigen Götter hinstellt, unterstreicht *NŠB* ni. *bewusstes, energisches Auftreten*.⁵⁰⁾

J. Reindl hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die grosse Mehrzahl der Belege für *NŠB* ni. auf das Partizip entfallen und das Wort dementsprechend "vor allem der Beschreibung eines Zustandes (dient); häufig gehen Verben des Sehens oder *hinneh* voraus (Gen 18,2; 24,13.42; Ex 18,4 u.ö.). (...) Es geht dabei nicht um einen dauernden Zustand, sondern um die Beschreibung dessen, was jetzt in diesem Augenblick zu sehen ist: j[e]m[an]d hat sich hingestellt und steht nun da. Der N-Stamm will gerade diese semantische Nuance betonen. Das 'Stehen' kann dabei eine vorausgegangene Bewegung oder Handlung implizieren (...). Noch häufiger drückt *niššāb* allerdings die spannungsvolle Erwartung eines Geschehens aus."⁵¹⁾ Genau dies trifft sowohl für das visionär Geschaute in Am. vii 7 als auch für ix 1 zu.

Manchmal kann *NŠB* (allerdings hitp.) in militärisch-kriegerischem Sinne verwendet werden und dann geradezu das "Antreten" als *Vorspiel zum Angriff*(!) bezeichnen: so in 1 Sam. xvii 16; Jer xlvi 4.14; Ps. ii 2. Von daher erklären sich verschiedene militärische termini technici der Wurzel *NŠB* (bzw. *JŠB*): *maššāb* "Stellung, Besatzungsposten" (1 Sam. xiii 23; xiv 1.4.6.11.15; 2 Sam. xxiii 14; vgl. fem. 1 Sam. xiv 12; Sach. ix 8?), *muššāb* "Belagerungsposten" (offensiv!; Jes. xxix 3⁵²⁾, *nēšīb* "Besatzungsoffizier, Garnison" (1 Sam. x 5; xiii 3f; 2 Sam. viii 6.14 u.ö.⁵³⁾). In defensivem Sinne könnte man aufgrund des jeweiligen Kontexts nur *NŠB* hitp. mit *lpnj/bpnj* an den drei Stellen Dtn. vii 24; ix 2; xi 25; Jos. i 5 verstehen und jeweils mit "standhalten vor" übersetzen (vgl. Ijob xlii 2; 2 Chr. xx 6); doch sind wir hier von *NŠB* ni. mit 'al in Am. vii 7 schon weit entfernt.

An keiner Stelle konnotiert *NŠB* ni. mit 'al Verteidigung! So wird man *niššāb* in Am. vii 7aß im Gegensatz zur Deutung Beyerlins zunächst am ehesten als "energisch herrscherliches Sich-Hinstellen bzw. Aufrechtstehen" interpretieren und das Ausgangsbild der Vision wie folgt präzisieren können:

"...der Herr, (herrscherlich aufgerichtet) stehend
auf einer (Stadt- bzw. Festungs-)Mauer aus Zinn,
(und) in seiner Hand Zinn."

Die These, dass der Herr als Verteidiger auf der Mauer stehe, kann sich jedenfalls nicht auf philologisch-syntaktische Argumente berufen. Dagegen eröffnet sich als alternative Interpretation, dass *schon das Ausgangsbild* Bedrohung, Angriff bzw. Eroberung impliziert, den Herrn herrscherlich-machtvoll über der Mauer stehend und damit diese als *seiner Gewalt ausgeliefert* darstellt. Diese zweite Deutung soll im folgenden durch vier Argumente gestützt werden: einen Hinweis auf eine bisher nicht beachtete ikonographische 'Parallele', eine Beobachtung zur Ambivalenz der Formulierung *ûb'ejādô 'anāk* in V. 7b, eine präzisere Berücksichtigung des Kontexts der dritten Amos-Vision und - last but not least - der in V. 8b gebotenen Deutung des Visionsbildes.

a. "Bei der Ausformung visionärer Erfahrungen bieten sich, weit mehr als Begriffe, Bilder als Auffassungs- und Ausdrucksformen an."⁵⁴⁾ Was für den Visionär gilt, das sollte dem Exegeten, der eine (wenn auch verschriftete) Vision zu verstehen sucht, ein

⁵⁰⁾ Ausser Betracht bleiben hier Stellen, an denen *NŠB* ni. "verehrendes Sich-Hinstellen" als Kultakt meint; vgl. dazu D.R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer", VT 6 (1956) 225-241, bes. 227f.

⁵¹⁾ AaO. (Anm. 43) 557f.

⁵²⁾ Zur damit bezeichneten Sache vgl. A.H. Layard, *A Second Series of the Monuments of Nineveh... From Drawings Made on the Spot...*, London 1853, Pl. 50 = Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 174 Abb. 15!

⁵³⁾ Vgl. dazu Reindl, aaO. (Anm. 43) 562f.

⁵⁴⁾ Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 32, im Anschluss an E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart 1969), 313ff.415ff.

methodologischer Grundsatz sein.⁵⁵) Zur Deutung der dritten Amos-Vision könnte nun m.E. eine in Larsa gefundene altbabylonische Terrakottaplakette⁵⁶), die heute im Louvre aufbewahrt wird, einen wichtigen ikonographischen Fingerzeig geben.⁵⁷)

Die in einer Form gepresste, teilweise stark abgegriffene Reliefdekoration der Plakette (Abb. 15⁸) zeigt eine nach rechts ausschreitende kriegerische Göttin, mit Schlitzrock, Schal und gedrehtem Gürtel sowie offenbar einer Breitrandkappe bekleidet, über einer durch zinnenbewehrte Türme und Mauern mit einem Torbogen dargestellten Stadt. Die Göttin hält in der gewinkelt nach vorn gestreckten Linken sowie in der herabhängenden Rechten je einen "Stab, Bekrönungen nicht mehr vorhanden"⁵⁹), m.E. eher Waffen, von denen die vorn erhobene allerdings nicht mehr mit Sicherheit identifiziert werden kann⁶⁰), während es sich bei der hinten herabhängenden um das Krummschwert handeln dürfte, das für diese kriegerische Göttin so typisch ist.⁶¹) Die Göttin tritt mit dem rechten Fuss auf einen auf dem Rücken liegenden, nackten(?) Feind, der mit einem Arm sein Gesicht zu schützen sucht; rechts davon ist vielleicht ein allerdings auch auf dem Original kaum mehr sichtbarer zweiter fliehender oder fallender Feind dargestellt⁶²), gegen den die Göttin dann mit dem erhobenen linken Fuss treten würde. Hinter ihr, ebenfalls über der Stadt dargestellt, ein nach rechts schreitender Mann, der mit beiden Händen ein Göttersymbol⁶³) oder eine weitere Waffe (Doppelstab mit zwei Kugeln, vielleicht eine Art Doppelaxt) trägt.

Die Darstellung zeigt eine Variante des Motivs der kriegerischen Göttin, die bisher ohne Parallele geblieben ist. Würde die Stadtdarstellung, für sich allein genommen, Schutz und Sicherheit ausdrücken⁶⁴), so potenziert sie hier als bezwungene Festung in der Unterordnung unter die kriegerische Göttin deren offensive, aggressive, siegreiche Mächtigkeit.

Man könnte hierzu einen Text heranziehen, der in gewisser Weise mit der dritten Amos-Vision verwandt ist, insofern auch er eine Gottheit die Solidarität mit dem eigenen Volk aufkünden und kriegerisch gegen die eigene Stadt handeln lässt. Die Z. 60-65 der Komposition "Fluch gegen Akkade" schildern, wie die Göttin Inanna gegen ihre Stadt Akkade wie "gegen einen, der ihr zum Feind geworden war", kriegeri-

⁵⁵) Vgl. oben Anm. 26 und 42.

⁵⁶) A. Parrot, *Sumer* (München 21962), 291 Abb. 358 C; Beschreibung auch bei R. Opificius, *Das altbabylonische Terrakottarelieft* (Berlin 1961), 68f Nr. 192a; zur Datierung ebd. 71. Das Stück fehlt bei M.-Th. Barrelet, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique* (Paris 1968); vgl. aber den Kommentar zur "déesse guerrière" ebd. 314f.

⁵⁷) Dass zwischen dem Bildbeleg und unserem Text ein auch nur einigermaßen geradliniger traditions-geschichtlicher Zusammenhang besteht, ist allerdings kaum anzunehmen; dafür ist die zeitliche wie geographische Distanz, welche die beiden Dokumente voneinander trennt, doch beträchtlich. Ausserdem ist die Dekoration der Plakette, was die gesamte Bildkonstellation betrifft, m.W. ohne Parallele (also wie auch die dritte Amos-Vision eine Art *hapax*), wengleich die einzelnen Bildelemente, isoliert betrachtet, aufgrund von Parallelen identifizierbar sind.

⁵⁸) Für die Anfertigung der Umzeichnung nach der bei Parrot (Anm. 56) veröffentlichten Photographie danke ich meiner Kollegin H. Keel-Leu.

⁵⁹) So Opificius, aaO. (Anm. 56) 68.

⁶⁰) Vgl. die kriegerische Göttin mit Axt(?) bei Barrelet, aaO. (Anm. 56) Nr. 575, 791, 792.

⁶¹) Vgl. ebd. Nr. 623, 650, 791, 792; Opificius, aaO. (Anm. 56) 69 Nr. 194, 195, 197; E.D. van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria* (New Haven/Conn. 1930), Nr. 462 (Fig. 129), 466 (Fig. 131). Vgl. zur kriegerischen Göttin auch U. Winter, *Frau und Göttin* (Freiburg Schweiz und Göttingen 1983), bes. 217-221.

⁶²) Von Opificius, aaO. (Anm. 56) 69 offenbar übersehen.

⁶³) So Opificius, ebd.

⁶⁴) Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 153-170.

sche Gewalt ausübt.⁶⁵) Das Postskript der Komposition (Z. 283: "Dafür, dass Akkade vernichtet worden ist, sei Inanna Preis!") zeigt, dass dieses Einschreiten Inannas gegen die eigene Stadt Gegenstand hymnisch formulierter Frömmigkeit geworden ist, was die Entstehung des ikonographischen Motivs der gegen eine Stadt kämpfenden kriegerischen Göttin mitbeeinflusst haben dürfte und seine Verwendung im Bereich der 'persönlichen Frömmigkeit' (Terrakottaplakette) erklären kann.⁶⁶)

In den Bereich der 'persönlichen Frömmigkeit' dürfte neben der Bildträgergattung auch der Standarten- oder Waffenträger auf der Darstellung selbst weisen, mit dem sich der Besitzer der Plakette und Verehrer der kriegerischen Göttin identifizieren konnte. Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass das hier zu beobachtende solidarische Nebeneinander von kriegerischer Gottheit und menschlichem Adjutanten auch der Formulierung von Ps. xviii 30 zugrundeliegt ("Mit dir erstürme ich Wälle, mit meinem Gott überspringe ich Mauern!").

Für den Vergleich der Reliefdarstellung auf der Terrakottaplakette mit dem Ausgangsbild der Vision Am vii 7 ist entscheidend, dass hier (wie m.E. dort) eine Gottheit auf einer Stadtmauer, mit Waffen in der Hand und *gegen* diese Stadt mit Waffengewalt handelnd dargestellt ist. Die Göttin auf der Plakette schreitet zwar, während der Herr auf der Zinnmauer stehend erschaut wird. Letzteres dürfte jedoch gattungsbedingt sein: immerhin handelt es sich bei Am. vii 7 um eine Vision, und Visionen haben eine Tendenz zu statischer Darstellung des Geschauten (vgl. das gattungstypische Struktursignal *w^ehinnēh* mit folgendem Partizip und die Tendenz zu Nominalsätzen!). Desgleichen kann eine weitere Differenz in der Darstellung, nämlich dass die kriegerische Göttin gleichzeitig als Herrin über der Stadt und im Kampf gegen menschliche Feinde gezeigt ist, wogegen der in der Vision geschaute Herr nur über der Stadt(mauer) steht, aufgrund der verschiedenen Gattung der Dokumente erklärt werden. Geraffte Darstellung ist typisch für Visionen, zumal für diejenigen des Amos. Wo ein Relief detaillierter auch Einzelheiten ins Bild zu setzen vermag, konzentriert sich eine Vision auf die Darstellung nur eines oder weniger Bildelemente bzw. auf die Skizzierung der wesentlichen Konstellation.⁶⁷)

Wir können hier einen Gedanken Beyerlins noch einmal aufnehmen, wonach die Mauer in der dritten Amos-Vision geradezu als Postament Gottes erscheine.⁶⁸) Wie wir gesehen haben, lässt sich diese Deutung philologisch nicht rechtfertigen, da *niššāb 'al* nie in bezug auf das Stehen einer Gottheit auf einem Postament verwendet wird. Auch auf der altbabylonischen Terrakottaplakette lässt sich die Stadtmauer kaum als eigentliches Postament der kriegerischen Göttin deuten: dagegen spricht insbesondere die Tatsache, dass der Waffenträger (und Verehrer?) hinter der Göttin ebenfalls über der Mauer dargestellt ist. Dennoch sei darauf hingewiesen, dass eine Interpretation der Mauer als Postament Gottes unsere Deutung, wonach die *hōmat 'anāk* schon im Ausgangsbild der Vision als in der Gewalt des Herrn stehend geschaut wird, nur bestätigen würde, handelt es sich doch bei dieser

⁶⁵) A. Falkenstein, "Fluch über Akkade", ZA 57 (1965) 43-124, bes. 53.67.88; J.S. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore-London 1983), bes. 52f.241 (die Behauptung, dass hier "no question of Inanna fighting Agade" sei, entbehrt jeder Begründung); vgl. P. Attinger, "Remarques à propos de la malédiction d'Accad", RA 78 (1984) 99-121, bes. 101 und 112; leicht greifbar die Übersetzung von S.N. Kramer in ANET³ 646-651, hier 648.

⁶⁶) Vgl. zur Überlieferungsgeschichte der Komposition "Fluch über Akkade" J.-J. Glassner, *La chute d'Agadé. L'événement et sa mémoire* (Berlin 1986).

⁶⁷) Von Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 33, dahingehend formuliert, "dass einem Menschen in der Vision das visuelle Unterscheidungsvermögen verloren gehen kann" (im Anschluss an BENZ, aaO. [Anm. 54] 315). Ich ziele dem eine Erklärung der Bildraffung als Gattungsmerkmal vor. Denn immerhin wird unsere Vision wie viele andere mit *hir'anī* eingeleitet und gehört zur Semantik von hebr. RH die Zeugnisfunktion: was die Propheten *gesehen* haben, das *bezeugen* sie im Visionsbericht - und da kommt es doch wesentlich darauf an, genau und richtig gesehen zu haben. Siehe auch unten Abschnitt 4!

⁶⁸) Vgl. das Zitat am Anfang dieses Abschnitts!

Mauer nicht etwa um ein Attribut wie im Falle der Stierbilder, sondern um das unter den Füßen des Herrn⁶⁹⁾ dargestellte Objekt seiner Herrschaft.⁷⁰⁾

b. Der Visionsbericht Am. vii 7-8 scheint in gewissen Details bewusst doppeldeutig zu formulieren: ein Beispiel dafür ist m.E. die Mehrdeutigkeit von *ûbejädô ʿanāk* in V. 7b. Sie wird zunächst einmal, wie Brunet, Holladay und Beyerlin vorschlagen, dahingehend zu deuten sein, dass der auf der Mauer stehende Herr "in seiner Hand Zinn", und d.h. Waffen hält. Zinn in Gottes Hand ist "Andeutung enormer Waffengewalt, der Menschen nicht standhalten können".⁷¹⁾

Daneben bleibt jedoch eine zweite Deutung durchaus offen, wenn nicht gleich naheliegend, so doch damit einhergehend und nicht zu übersehen: Eben jenes Material, woraus die Mauer besteht und das metaphorisch die besondere Stärke der Mauer bezeichnet, findet sich in der Hand, und d.h. der Gewalt, des Herrn. *ûbejädô* betont vorangesetzt: die Mauerfestung steht trotz all der ihr eigenen Mächtigkeit in *seiner* Hand!

V. 7b erweitert also nicht nur das Ausgangsbild der Vision um ein (wichtiges) Detail, sondern interpretiert offenbar zugleich die Bildkonstellation des "Herrn über der Mauer": Eben dieses Zinn, aus dem die mächtige Mauer besteht, ist in der Hand des Herrn. Will man die Metaphorik auf die gemeinte Sache reduzieren: die Macht der Mauer ist der Gewalt des Herrn unterworfen. Nicht erst die Deutungen im Wort von V. 8 und 9, schon die Formulierung des Ausgangsbildes der Vision in V. 7 bringt dies unmissverständlich zum Ausdruck.

c. In einem besonders anregenden Kapitel seiner Studie versucht Beyerlin seine Interpretation der dritten Amos-Vision an deren literarischem Kontext zu überprüfen bzw. zu bewähren. Er erkennt die von ihm in Am. vii 7-8 angenommene dramatische Umkehrung von traditioneller Glaubenshoffnung und bestürzender Einsicht in Gottes Gericht auch in der vierten Vision (viii 1-2), aber auch in der "Konversion des Konzepts vom Jahwe-Tag" in v 18-20, im Paradox der Restvorstellung iii 12, in der Dialektik von Erwählung und Heimsuchung in iii 2 wie in der nach den Fremdvölkersprüchen plötzlich gegen Israel gerichteten Bedrohung ii 6ff wieder. Immer vollzieht sich nach Beyerlin dieselbe Kehrtwendung von der Solidarität JHWHs mit Israel zur unmissverständlichen Angriffs- und Vernichtungserklärung.⁷²⁾

Demgegenüber muss jedoch betont werden, dass, wenn vom Kontext der dritten Amos-Vision die Rede sein soll, sich zunächst ein Blick auf die beiden vorangehenden,

⁶⁹⁾ Vgl. zur damit verbundenen Herrschaftssymbolik O. Keel, "Symbolik des Fusses im Alten Testament und seiner Umwelt", *Orthopädische Praxis* (Uelzen/BRD) 18/7 (1982) 530-538.

⁷⁰⁾ Vgl. dazu schon in früher Zeit die Statuenbasis Maništusus von Akkade (ca. 2274-2260), welche auf dem Rücken liegende, nackte, bezwangene Feinde zeigt (P. Amiet, "Les statues de Manishtusu, roi d'Agadé", *RA* 66 [1972] 97-109, bes. 105 Fig. 7), sowie die Statuenbasis Ur-Ningirsus von Ur (ca. 2124-2119), auf welcher kniende Gabenträger dem König in Körben die Früchte des Landes zutragen (Parrot, aaO. [Anm. 56] 218f Abb. 268f). Worauf der König steht oder thront, darüber herrscht er. Dieselbe räumliche Logik liegt noch den Darstellungen auf der Thronbasis Salmanassars III. (858-824) aus dem *škal māšarti* von Kalḫu/Nimrūd (M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, Vol. II [London 21975], 444-450 mit Figs. 369-371; dazu zuletzt M.I. Marcus, "Geography as an Organizing Principle in the Imperial Art of Shalmaneser III", *Iraq* 49 [1987] 77-90, bes. 84-87) und den achaimenidischen Königsdarstellungen (dazu zusammenfassend M.C. Root, *The King and Kingship in Achaemenid Art* [Leiden 1979], bes. 131-161 ["Hierarchical Order: The King on High"]) zugrunde.

⁷¹⁾ Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 35.

⁷²⁾ Ebd. 49-53.

vorbereitenden Visionen vii 1-3 und 4-6 nahelegt. Beyerlin minimisiert die Bedeutung dieser beiden Visionen für das Verständnis von vii 7-8, und in der Tat liegt deren Wendung von der Vernichtungsdrohung zur Reue JHWHs⁷³) eine Dialektik zugrunde, die seiner Deutung der dritten Vision wie des Gesamtduktus der Amos-Sprüche diametral entgegensteht. Doch schliessen die Einleitung der dritten Vision in V. 7aa (*kōh hirʿanī* ohne erneute Nennung des Subjekts "Herr JHWH"⁷⁴) wie auch das *lōʿ-ʾōsīp ʿōd* der Deutung in V. 8bβ unmittelbar an die beiden vorangehenden Visionsberichte an. Die Kontextargumentation hat deshalb vorrangig die unauflösbare Gruppe der ersten drei Visionen zum Gegenstand zu nehmen.

Dann aber muss doch auffallen, dass die Bilder der beiden ersten Visionen unmissverständlich als Drohbilder zu erkennen sind, denen stereotype Fluchzeitvorstellungen (Heuschreckenplage und Erntebrand⁷⁵) zugrundeliegen. Und es legt sich von daher nahe, das Ausgangsbild der dritten Vision auf derselben Linie ebenfalls als *Drohbild* zu verstehen.

Natürlich gibt es, vergleicht man die ersten beiden mit der dritten Vision, eine "tiefe Zäsur"⁷⁶. Diese liegt jedoch nicht auf der Ebene des visionär geschauten Bildes. Die Zäsur liegt ganz am Ende des dritten Visionsberichts und wird dadurch ausdrücklich gemacht, dass JHWH dieses dritte Drohbild nun nicht mehr zurückzunehmen bereit ist, sondern dass er es, im Gegenteil, mit der vierten Vision viii 1-3 ausdrücklich bestätigen wird.

d. Versucht man, aufgrund von Struktursignalen den Aufbau des Visionsberichtes zu erheben, so ergibt sich folgendes Schema:

A. כה דראני	Einleitung des Visionsberichtes	7aa
B. ... ונה ארני	Ausgangsbild	7aβb
C. ... ויאמר יהוה	Frage nach dem Gesehenen	8aa
C'. ... ואמר	Antwort des Sehers	8aβ
B'. ויאמר ארני הנני	Deutung des Bildes	8ba
A'. לא אוסיף עוד	Bedeutung der ganzen Vision	8bβ

Der Visionsbericht ist konzentrisch aufgebaut; je zwei Strukturelemente sind aufeinander bezogen. Dies ist im Falle von C/C' evident. Im Falle von B/B' sind die beiden Strukturelemente durch die chiasmatische Sequenz (*w^e)hinnēh ʾadonāj... (wajjomār) ʾadonāj hinnēnī* aufeinander bezogen; beim Sprechenden von V. 8ba handelt es sich, genau besehen, um den Herrn auf der Zinnmauer, der das Ausgangsbild der Vision bzw. seine Funktion auf der Mauer selbst deutet.⁷⁷) Für A/A' ist ein expliziter Bezug nicht gegeben, doch spricht die Tatsache, dass die beiden Elemente die einzigen ausserhalb der Vision situierten sind

⁷³) Das Motiv kann hier nicht weiter verfolgt werden; vgl. J. Jeremias, *Die Reue Gottes* (Neukirchen-Vluyn 1975), zu Am vii bes. 40-48.

⁷⁴) Von einer gleichen Einleitung wie in vii 1.4 kann deshalb keine Rede sein (gegen Beyerlin, aaO. [Anm. 1] 49)! Es versteht sich, dass die hier vorgeschlagene Deutung am überlieferten Text festhält und die Einleitung nicht mit derjenigen in vii 1 und 4 harmonisiert.

⁷⁵) Vgl. Wolff, aaO. (Anm. 2) 342-346; H. Weippert, "Amos. Seine Bilder und ihr Milieu", *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, Freiburg Schweiz und Göttingen 1985, 1-29, bes. 23f.

⁷⁶) Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 49.

⁷⁷) Die Kommentatoren übersehen in der Regel diese Korrespondenz, weil sie entweder den *ʾadonāj* schon im Rahmen der Textkritik überhaupt ausgeschieden oder ihn im Anschluss an LXX zu einem einfachen "Mann" degradiert haben. Nur so können sie dann auch behaupten, JHWH würde in der Vision nicht selbst erscheinen, sondern diese nur von aussen deuten. Dass mit dem *ʾadonāj* JHWH gemeint ist, geht aus der Redesequenz *wajjomār JHWH... wāʾomar... wajjomār ʾadonāj* hervor: der Titel "Herr" tritt an die Stelle des Gottesnamens JHWH, die Rede schliesst unmittelbar an den vorangehenden Dialog an.

und beide auf die zwei vorhergegangenen Visionen verweisen⁷⁸⁾, für eine relative Korrespondenz der beiden Elemente.

Daraus folgt, dass die beiden Deutungssätze von V. 8b strukturell nicht auf derselben Ebene liegen: 8ba interpretiert das visionär geschaute Bild, 8bβ erläutert den Sinn der ganzen Vision im weiteren Kontext der Drei-Visionen-Reihe. Damit bestätigt sich aber unsere Deutung des Ausgangsbildes als eines Drohbildes: "Siehe, ich gebe Zinn mitten in Israel hinein..." ist als Schilderung eines *kriegerischen Angriffs, gottgewollter Invasion gegen Israel* nichts anderes als die (*nun stärker handlungsorientierte*) Erläuterung dessen, was Amos zuvor als "Herr auf einer Zinnmauer, in seiner Hand Zinn" statisch-ikonisch als Bild wahrgenommen hatte.

Die vorstehenden Überlegungen suchten nachzuweisen, dass die Bildkonstellation "Herr auf einer Zinnmauer" in der dritten Amos-Vision nicht als Darstellung eines Wachpostens oder Verteidigers, sondern als bildtypische Darstellung von göttlich-feindlicher Übermacht verstanden werden sollte.⁷⁹⁾ Trifft diese Deutung die in Am. vii 7 gemeinte Sache, dann handelt es sich beim visionär geschauten Bild des Gottes auf der Mauer von allem Anfang um ein Drohbild. Hier ist kein Platz für falsche Sicherheit! Der Herr steht auf der mächtigen Mauer und demonstriert gerade dadurch seine *Übermacht*. Die Mauer und mit ihr die von ihr geschützten Menschen sind der Gewalt JHWHs ausgeliefert.

3. Die Ambivalenz von "Zinn"

Wir sind bisher im Anschluss an Brunet, Holladay und Beyerlin immer davon ausgegangen, dass die metaphorisch-symbolische Bedeutung von "Zinn" aufgrund der Unerlässlichkeit dieses Metalls für die Produktion von Waffen aus Bronze im Bereich von Härte, militärischer Waffengewalt und Rüstungsmacht liege. Diese Bedeutung wird zum einen durch die der Wortverbindung "Mauer aus Zinn" parallelen Wendungen "Mauer aus Bronze" und "Mauer aus Eisen" gestützt⁸⁰⁾, zum andern durch den belegbaren 'Ruf' des Zinns, als dasjenige Metall, dem bei der Legierung der Bronze die eigentlich härtende Wirkung zukommt, geradezu der Sitz der Macht, Kraft und Härte von Waffen zu sein⁸¹⁾.

Dass in metaphorisch-symbolischem Kontext dieser 'Ruf' und nicht die physikalisch genau entgegengesetzte Tatsache, dass Zinn ein besonders weiches Metall ist, den Ausschlag geben muss, liegt auf der Hand. Dennoch will ich es nicht unterlassen, hier auf einen neuassyrischen Text hinweisen, der gerade die Weichheit und Unbeständigkeit des Zinns zum Gegenstand symbolischer Assoziation nimmt. Es handelt sich um eine Fluchpassage aus einem Vasallitätsvertrag Esarhaddons⁸²⁾:

⁷⁸⁾ Siehe oben Abschnitt 2c.

⁷⁹⁾ Vgl. auch die Darstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, welche erobernde assyrische Soldaten mit ihren Waffen bereits auf den Mauern einer erstürmten feindlichen Stadt zeigen. Diese Darstellungen bleiben hier ausser Betracht, da die Bildkonstellation gegenüber derjenigen von Am. vii 7-8 wesentlich komplexer ist. Auch ihr liegt jedoch der Gedanke unüberwindlicher Siegermacht zugrunde.

⁸⁰⁾ Siehe oben Abschnitt 1.

⁸¹⁾ Vgl. Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 28-31.

⁸²⁾ VTE 534-536: D.J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon* (London 1958), 69f; K. Watanabe, *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (Berlin 1987), 123, 168f, 199. Vgl. die Übersetzungen von E. Reiner in *ANET*³ 539b und R. Borger in *TUAT* 1/2 173. Die Ergänzung

- 534 *kī ša annaku (AN.NA) ina pān(ē) išāti lā izzazzūni*
 "Wie Zinn sich dem Feuer nicht entgegenzustellen vermag,
- 535 *attunu ina pān(ē) lū¹nak(i)rīkunu⁸³ [lā t]azzazzā mar²ēkunu*
 so sollt ihr vor eurem Feind nicht bestehen. Eure Söhne
- 536 *mar²ātēkunu qātēkunu [lā² t]ašabbatā*
 (und) eure Töchter werdet ihr (nicht²) in eure Hände nehmen (um zu fliehen?!)"

Soweit ich sehe, ist ein Zusammenhang zwischen dieser Fluchfolgeschilderung und der dritten Amos-Vision noch nie erwogen worden. Der Text ist m.E. jedoch in mehrfacher Hinsicht für das Verständnis von Am. vii 7-8 interessant: Erstens gehört er unter den vielen Belegen für akk. *an(n)aku* zu denjenigen, die dem Amostext zeitlich am nächsten stehen. Zweitens spricht er wie der Amostext von Zinn in Verbindung mit kriegerischer Gewalt. Drittens spricht er von Feuer und erinnert damit an die Drohung der zweiten Amos-Vision, wengleich dort vom Versengen der Felder die Rede ist; der Parallelisierung von Feuer und Feind im assyrischen Text entspricht der Parallelismus der zweiten und dritten Amos-Vision. Viertens verwendet er für "sich entgegenstellen, aufrichten" das Verbum *izuzzu*, das als semantisches Äquivalent von hebr. *NŠB* anzusprechen ist (*izuzzu* bezeichnet im Vertragstext allerdings Verteidigung und Widerstand, während wir oben diese Bedeutung für *niššāb 'al* in Am. vii 7 gerade ausgeschlossen haben). Und schliesslich geht es bei der von Amos geschauten Kriegsgefahr ja gerade um eine Israel seitens der Assyrer drohende Invasion.

"Zinn" steht in VTE 534-536 für die hilflosen Verteidiger: Stellt man den Text neben Am vii 7-8, muss man sich fragen, ob die "Mauer aus Zinn" wirklich so unbezwingbar sein kann, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Die assyrische Fluchdrohung zeigt jedenfalls, dass damals mit "Zinn" nicht nur Härte, Kraft und Stärke assoziiert wurden, sondern gerade auch Schwäche, aussichtslose Verteidigung. Die Metapher "Zinn" ist, für sich allein genommen, also durchaus ambivalent, und erst der Kontext entscheidet jeweils, ob sie für Härte, Waffengewalt und Macht oder im Gegenteil für besondere Schwäche und Widerstandsunfähigkeit steht.

Im Ausgangsbild der dritten Amos-Vision scheint mir mit der Verbindung von Zinn und Mauer zunächst die erstere Bedeutung vorausgesetzt zu sein. Doch macht sich eine gewisse Ambivalenz bereits in der Formulierung *ūbejādō²anāk* bemerkbar⁸⁴), und sie ist dort nahezu unausweichlich gegeben, wo Amos auf die Frage JHWHs ("Was siehst du?") nur gerade "Zinn" zu antworten, aber - im Gegensatz zur ersten und zweiten Vision - JHWH nicht mehr um Mitleid und Gnade zu bitten vermag. In der Tat: Sieht Amos nur Zinn, so vereinigen sich *in diesem einen Bild* Macht und Stärke der selbstsicheren Oberschicht Israels mit der drohenden Perspektive, der übermächtigen Gewalt, die JHWH gegen Israel in Gang bringen und mit der er Israel unterwerfen wird, machtlos ausgeliefert zu sein.

lā in Z. 536 wird nur von Watanabe konjiziert (aaO. 199:"d.h. die [kleinen] Kinder bleiben bei der überstürzten Flucht ihrer Väter/Eltern schutzlos zurück").

⁸³) Vgl. schon R. Borger, "Zu den Asarhaddon-Verträgen aus Nimrud", ZA 54 (1961) 173-196, hier 192.

⁸⁴) Siehe oben Abschnitt 2b.

4. Zum Verhältnis von Bild und Wort

Beyerlin unterscheidet in seiner Deutung der dritten Amos-Vision scharf zwischen visionär geschautem Bild und auditiv vernommenem Wort. Das Ausgangsbild der Vision sei nichts anderes als ein Symbol der "herkömmlichen Glaubensgewissheit", dass JHWH an Israels Seite (bzw. als Verteidiger auf seinen Mauern) stehe und Israel, da JHWH es gegen feindliche Mächte beschützt, geradezu unbezwingbar sei.⁸⁵⁾ Das Zinn in der Hand JHWHs bekräftigt den Eindruck der gewaltigen Widerstandskraft der Mauerfestung:

"Kein Zufall ist es und höchst bezeichnend, dass erst *Gottes Wort*, auditiv vernommen, Einblick in den einsetzenden Umschwung gewährt, mit einem Schlage und grundstürzend ändernd... Das Signal springt um: von Inschutznahme und Verteidigung - von Mauer sozusagen - auf Angriff. Gott nimmt sein Volk, traditionelle Gewissheiten zerbrechend, nicht länger in Schutz, sondern gibt es preis, attackiert es gar selbst, bringt eigenhändig Feinde in seine Mitte."⁸⁶⁾

Dass erst Gottes Wort diese Wende herbeiführt, kann nach den vorangehenden Ausführungen, die hier nicht noch einmal wiederholt werden müssen, füglich bezweifelt werden. Aber abgesehen davon, dass m.E. eben schon das Ausgangsbild der Vision als Drohbild zu verstehen ist und somit die ganze Dialektik von Inschutznahme und Angriff dem Inhalt des visionär Geschauten kaum adäquat sein dürfte, soll hier abschliessend eine andere, angesichts des Textbefundes nicht weniger künstliche Dialektik angesprochen werden: es geht um die scharfe Scheidung von Vision und Audition.

Aus dem oben in Abschnitt 2d. gebotenen Strukturschema zum Visionsbericht Am. vii 7-8 geht hervor, dass beide Gottesreden (V. 8aα und 8bα) der Vision untergeordnet bzw. ein integraler Bestandteil der Vision sind. Vision und Audition lassen sich nicht auseinanderdividieren und kontrapunktisch gegeneinander absetzen.⁸⁷⁾ Der Rede des Herrn in V. 8bα kommt deshalb im Rahmen des ganzen Visionsberichtes nicht die Funktion zu, eine bisher dem Bild verhaftete trügerische Vorstellung zu korrigieren, vielmehr diejenige, eine durch keinerlei identifizierende Namen bezeichnete Bildkonstellation durch die unvermittelte Gleichsetzung der "Mauer(festung)" mit "Israel" historisch konkret zu aktualisieren.

Damit bestätigt sich an der dritten Amos-Vision, was ganz unabhängig davon anhand der Untersuchung einer Zeichenhandlung Ezechiels nachgewiesen werden konnte⁸⁸⁾: Das Spezifische des Wortes gegenüber dem Bild liegt nicht etwa darin, dass im ersten nur traditionelle Glaubensgewissheit, im andern dagegen das ganz Andere, JHWHs eigentliche, alle trügerische Sicherheit umstürzende Botschaft zum Ausdruck gebracht würde. Das Spezifische liegt vielmehr darin, dass das Wort mit seiner besonderen Fähigkeit zur historischen Individuierung und Identifikation mit einem Schlag eine typische Bildkonstellation in ihrer unmittelbaren Relevanz für die Gegenwart zu erschliessen vermag.

⁸⁵⁾ Vgl. oben bei Anm. 14-15. Dies erinnert natürlich an vergleichbare, mit der Unbezwingbarkeit des Zions verbundene Vorstellungen im Rahmen der Jerusalemer Kulturtradition. Dass es eine solche Tradition allerdings auch im Nordreich gegeben hat, ist nicht ausgeschlossen, darf aber m.E. nicht einfach vorausgesetzt werden.

⁸⁶⁾ Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 47.

⁸⁷⁾ Vgl. schon Wolff, aaO. (Anm. 2) 342: "מראה...umfasst mit dem Visionären zugleich das Auditive"; entsprechend kann in der Überschrift des Amosbuches (vgl. i 1) vom "Schauen der Worte" gesprochen werden! Wenn Wolff ebd. trotz der zitierten Einsicht meint, dass in Am. vii 4;7; viii 1 "als Einleitung nicht nur der unmittelbaren Schauung, sondern des ganzen Stückes bis zum entscheidenden Jahwewort anzusehen" sei, so schränkt er den Geltungsbereich des Vision wieder unnötig ein. In vii 7-8 ist jedenfalls auch noch das "entscheidende Jahwewort" V. 8bα Bestandteil der Vision.

⁸⁸⁾ Uehlinger, aaO. (Anm. 14) bes. 188-190.

Die alttestamentlichen prophetischen Visionen nehmen im Gesamt der prophetischen Verkündigung eine zu wichtige Rolle ein, als dass man ihre Inhalte gegenüber dem 'Eigentlichen' prophetischer Wortbotschaft einfach als "herkömmliche Glaubensgewissheit" oder "traditionell Geglauhtes" abheben und theologisch - etwa aufgrund des Vorurteils, dass der Glaube *nur* vom Hören komme (vgl. Röm. 10,17; anders Ijob 42,5) - disqualifizieren dürfte. "Das Ohr zum Hören, das Auge zum Sehen: *beide* hat JHWH gemacht" (Spr. xx 12)! Wer etwas "sieht", ist Zeuge⁸⁹, und etwas "gesehen" zu haben, ist dem alttestamentlichen Menschen ein Kriterium von Realität und Glaubwürdigkeit⁹⁰. Visionäre sind Zeugen (vgl. Jes. xiv 9), und ihre Visionen enthalten Erfahrungen, welche die Wortbotschaft authentifizieren und ein kritisches Argument *einsichtig* (vgl. Spr. xxiv 32) machen können.

⁸⁹) Vgl. Gen. xxxi 12; xlv 12f; Ex. xix 4; xx 22; Dtn. iii 21; iv 3; v 24; xxi 7; xxix 2; Jos. xxiv 7; Ps. xxxv 22; Spr. xxv 7f u.ö. bis zu Joh iii 11; xix 35; 1 Joh. i 1-3!

⁹⁰) Vgl. Gen. xxvi 28; xxxix 3; Num. xxiv 1; 2 Chr. xxiv 22; Jer. xxxii 24 u.ö.

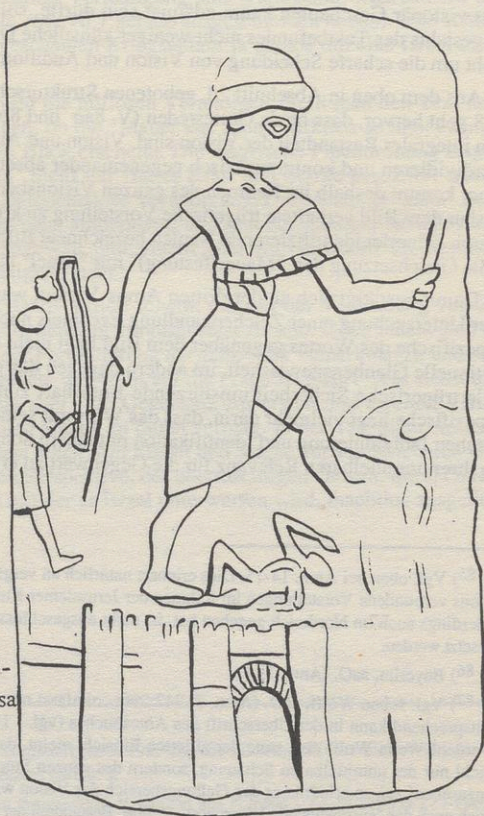


Abb. 1: Kriegerische Göttin auf einer Stadtmauer; altbabylonische Tonplakette aus Larsa