

theol

X
BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

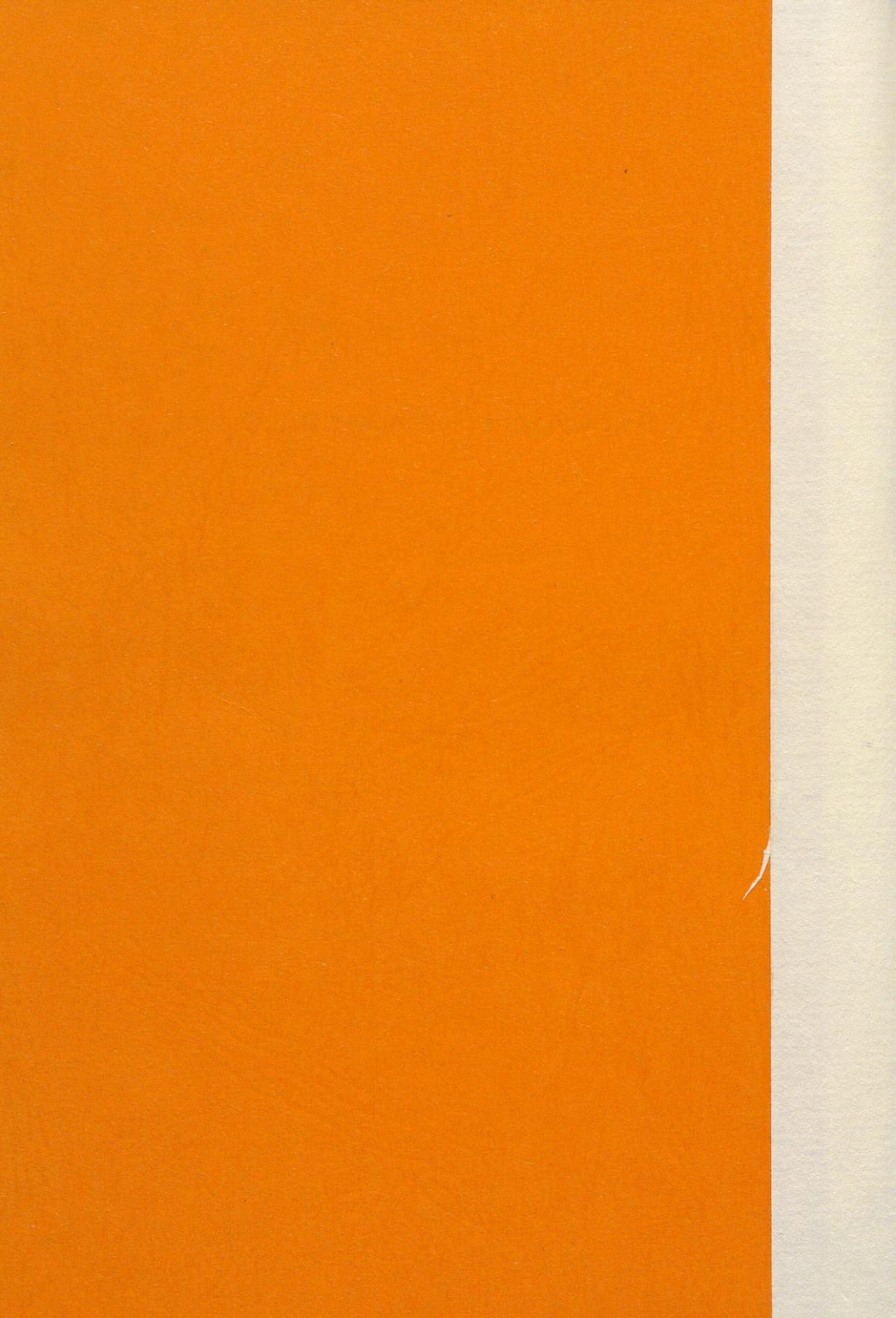
Heft 50

München 1989

112 112 112

05 FEB. 1990

J 210



INHALT

Seite

Vorbemerkungen **BIBLISCHE NOTIZEN** 1

Hinweise der Redaktion 2

NOTIZEN Beiträge zur exegetischen Diskussion

H. Görg: Pi-Sahiret 7

H. Görg: Noch einmal zu '56 (Gen 2.6) 8

H. We'anan: Pirathon und Qabrah 11

H. Strauss: Über die Grenzen? Hebräerische Betrachtungen zu
19an 28.1-28 17

K. Wittlieb: Die theologische Bedeutung der Erwähnung von "Messias/
Christos" in den apokryphen Schriften des Alten Testaments
palästinensischer Herkunft 25

MITTEILE ZUM GRUNDLAGENDISKURSION

E.A. Knaut: "O Gott ein Teil von Himmel gib"
kanonische Mythologie in Kirchenlied 31

E. Long - H. Tilly: Öffentlichkeit als Bedingung
des Leitens zur Deutung des "Verlebens"
in der Liturgie 35

F. Lang: Beobachtungen zur Konzeption der
Liturgie (Fortsetzung) 39

Heft 50

Herausgeber: Prof. Dr. Werner Günter, München
Redaktion: Dr. Augustin
Druck: Offsetdruckerei Kurt Ullrich, Bamberg

München 1989

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 50

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

INHALT

Seite

Vorbemerkungen 5
 Hinweise der Redaktion 6

NOTIZEN

M. Görg: Pi-Hahirof 7
 M. Görg: Noch einmal zu 'ēd (Gen 2,6) 9
 N. Na'aman: Pirathon und Ophrah 11
 H. Strauss: Über die Grenzen? Exegetische Betrachtungen zu
 1Sam 28,3-25 17
 M. Wittlieb: Die theologische Bedeutung der Erwähnung von "Masiah/
 Christos" in den Pseudepigraphen des Alten Testaments
 palästinischen Ursprungs 26

BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

E.A. Knauf: "O Gott ein Tau vom Himmel gieß".
 Kanaanäische Mythologie im Kirchenlied 34
 E. Lamp - M. Tilly: Öffentlichkeit als Bedrohung.
 Ein Beitrag zur Deutung des 'Feindes'.
 im Klagepsalm des Einzelnen 46
 P. Weimar: Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33
 (Fortsetzung) 58

Vorbemerkungen

In der Sektion NOTIZEN sind diesmal Studien zu alttestamentlichen Ortsnamen und Lexemen mit Beobachtungen zur Nekromantie und Messiasvorstellung zusammengestellt.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION greifen das Problem der Rezeption des Mythos im christlichen Gottesdienst, die Frage nach der Identifikation der 'Feinde' im Klagepsalm und die im letzten Heft begonnene Untersuchung der Gotteskampferzählung in Gen 32 auf.

Da in jüngerer Zeit bei der Redaktion immer mehr Beiträge größeren Umfangs eingehen, möchte ich erneut an die Intention der BN erinnern, nach Möglichkeit kurzgefaßte Informationen zur Forschung am Alten und Neuen Testament, aber auch zum Frühjudentum und zur Rezeptionsgeschichte der Bibel zu veröffentlichen, um vor allem einen schnelleren Austausch von Beobachtungen und Ergebnissen zu erzielen.

Zum Erscheinen des 50. Heftes der BN sage ich allen bisherigen Mitarbeitern, Autoren und Lesern herzlichen Dank für ihr Interesse. Zugleich erlaube ich mir die Bitte um wohlwollende Begleitung des Organs in den kommenden Jahren.

Manfred Görög

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
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach
(BLZ 700 800 00).

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

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

ISSN 0178-2967

Pi-Hahiroṭ "Mündung der Wasserläufe"

Manfred Görg - München

Namensdeutung und Identifikation dieses Toponyms der Exodustradition haben trotz mannigfacher Versuche noch immer keine überzeugende Klärung finden können. Es versteht sich von selbst, daß auch der nachstehende Vorschlag lediglich das Spektrum der diskutablen Lösungsansätze erweitern möchte.

Die bisherigen Stellungnahmen zu dem in Ex 14,2,9 Num 33,7 bezeugten und in Num 33,8 mit seinem zweiten Bestandteil belegten ON sind von dem Bemühen gekennzeichnet, hinter der hebräischen Fassung ein ägyptisches Toponym des Ostdeltagebiets sehen zu wollen. Dabei denkt man in der Regel an eine Verbindung des Wortes *pr* ("Haus") mit einem Gottesnamen, in einer Weise also, wie sie bei den ON Pitom (= "Haus des Atum") oder Bubastis (= "Haus der Bastet") vorliegt¹. Den meisten Anklang hat offenbar die Identifikation mit *pr-Hthr* (= "Haus der Hathor") gefunden².

Es steht jedoch außer Frage, daß auch dieser Lösungsversuch wie manch einer seiner Vorgänger mit dem jetzigen Konsonantenbestand der hebräischen Fassung nur mit relativ großer Mühe zusammengeführt werden kann. Es ist deswegen nicht unstatthaft, gerade die These kritisch zu hinterfragen, daß es sich um einen Namen nach dem Typ *pr* + GN handeln müsse.

In Anbetracht der Tatsache, daß schon die LXX-Übersetzer mit einer uneinheitlichen Wiedergabe des Namens aufwarten, ohne für den gesamten Ausdruck eine ägypt. Namengebung zu unterstellen, sollte die hebräische Fassung zunächst morphologisch und dazu in ihrer syntagmatischen Gestalt betrachtet werden.

Die Namenbildung ist als Constructusverbindung erkenntlich, wobei *py* "Mund" als *nomen regens* und der determinierte Ausdruck *h=hrwt* als *nomen rectum* beschrieben werden kann. Wenn die LXX-Fassung von Ex 14,2,9 *hrwt* als Eigennamen auffaßt, ist eine Wiedergabe nach dem Muster des ägyptischen Ausdrucks *r3-h3wt* (nach WB II,389: "Nilmündungen") mit "l'embouchure (?) des Hirot" naheliegend³, so daß lediglich zu klären wäre, was mit der Ausdruck "Hirot" gemeint sein sollte. Daß sich eine Verbindung mit ägypt. Bezeichnungen wie *p3-hr* (pAnastasi III,2,9 3,4)⁴ oder *p3-hrw* (Pitomstele 13) anbietet⁵, ist verständlich. Doch sind solche Kontaktversuche noch immer nicht zuletzt mit einem lautlichen Vorbehalt belastet, von den Problemen

¹Vgl. schon W. SPIEGELBERG, *Aegyptische Randglossen zum Alten Testament*, Straßburg 1904, 25-27.

²Vgl. etwa A.H. GARDINER, *The Geography of the Exodus* (Recueil d'Études égyptologiques dédiés à la mémoire de Jean-François Champollion), Paris 1922, 213; T.O. LAMBDIN, *IDB III*, 811.

³So H. CAZELLES, *RB 62* (1955) 352. Zu *r3-h3wt* vgl. besonders H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques*, Kairo 1925-31, III, 123.

⁴Nach R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, London 1954, 78: "a canal or a body of water".

⁵Zu den Möglichkeiten vgl. CAZELLES (1955) 352-354, s. aber auch R. DE VAUX *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, 357; M. BIETAK, *Tell el-Dab'a II*, Wien 1975, 121 mit Anm. 491.

einer Identifikation ganz zu schweigen.

(1980) 00 08

Für *hirot* läßt sich aber auch mit HAL 874 an das ostsemitische *hiritu* erinnern, das "Graben" oder "Kanal" bedeutet und dessen Pluralbildung *hirati* lautet⁶. Die letztere Form läßt sich m.E. problemlos mit dem hebr. *hirot* zusammenstellen, so daß man ohne weiteres auch an ein semitisches Lexem denken dürfte. Das würde aber bedeuten, daß *py-h=hirot* insgesamt als semitische Bezeichnung erklärbar wäre und nichts anderes als "Mündung der Wasserläufe" bedeutete.

Dennoch bleibt zu fragen, ob das Toponym nicht doch einer ägyptischen Geländebezeichnung nahesteht oder sogar als einfache Wiedergabe korrespondiert. Hier sollte man an den oben zitierten Ausdruck *r3-h3wt* mit der eigentlichen Bedeutung "Mündung der Wasserläufe" erinnern, dessen Zusammensetzung m.E. am ehesten der Suche nach einem formalen und semantischen Gegenstück zu *py-h=hrwt* entspricht, ohne damit auch als lautliches Pendant in Anspruch genommen werden zu müssen.

Diese Möglichkeit befreit von der Notwendigkeit, nach einem genauen Ort zu suchen, da nur von der Gegend der Mündung von Wasserläufen die Rede ist. Die hebr. Lokalisierung "bei Pi-Hahirof zwischen Migdol und dem Meer" (Ex 14,2) zielt nicht auf eine bestimmte Ansiedlung, sondern auf einen geographischen Raum im nordöstlichen Delta⁷. Die aus der priesterschriftlichen Tradition stammende Notiz schöpft daher möglicherweise einerseits aus einer gewissen Kenntnis der Deltageographie, andererseits aus einer der babylonischen Exilsgemeinde vertrauten Terminologie des Bewässerungswesens.

⁶Vgl. AHW 348: bereits altbabylonisch belegt.

⁷Näheres dazu bei P. WEIMAR, Die Meerwundererzählung (AAT 9), Wiesbaden 1985, 261.

Noch einmal zu 'ed (Gen 2,6)

Manfred Görg - München

In BN 31 (1986) 19-24 habe ich versucht, die literarische Position von Gen 2,6 im Kontext unter Hinweis auf die besondere Semantik des Ausdrucks 'ed zu sichern. Meine Deutung hat soeben erst die Kritik von D.T. TSUMURA gefunden¹, der seinerseits eine andere Lösung vorschlägt. Da ich mich von TSUMURA gründlich mißverstanden fühle und seinen kritischen Beobachtungen nicht folgen kann, sehe ich Anlaß zu folgenden Klarstellungen².

1. Nach TSUMURA soll ich den ägyptischen Begriff "y3d.t as an Eg. etymology for the term 'ed" verstanden haben. Dazu stelle ich fest, daß ich mich nach vorsichtiger Abwägung des Pro und Contra gerade nicht für eine Ableitung des Nomens aus dem Ägyptischen erklärt habe. Stattdessen konnte ich mich für die Annahme eines kanaänischen Substrats entscheiden, das m. E. allerdings eine Übernahme ins Ägyptische erfahren hat. Die dortige Bedeutungslage erscheint mir durchaus geeignet, um zur semantischen Orientierung des biblischen 'ed einen Beitrag zu leisten.

2. Nach TSUMURA involviert das ägypt. Nomen "two consonants, i.e. /y/ and //, while Hebrew has only one". Der Hinweis entfällt als Gegenargument, wenn man sich die Modalitäten der Gruppenschreibung im Neuen Reich vergegenwärtigt, wie dies ausdrücklich geschehen ist: Ein semitisches Alef im Anlaut kann hieroglyphisch mit der Gruppe j3 wiedergegeben werden.

3. Nach TSUMURA soll mein Vergleich des hebr. 'ed mit arab. 'iyād bedeuten, "that the second consonant of the Egyptian term was preserved as /y/ throughout the centuries". Nach Ausweis des koptischen EIWTE ist der Konsonant y tatsächlich erhalten geblieben, was ich ebenfalls dokumentiert habe.

4. Nach TSUMURA würde eine Entlehnung des Ausdrucks vor dem Neuen Reich als "yrd or 'yld" realisiert worden sein. Auch dieser Hinweis ist vollkommen überflüssig, nachdem ich selbst von der näherliegenden Möglichkeit einer Verbindung von j3d.t mit der semitischen Basis YRD gesprochen habe, falls es sich um ein bereits vor dem Neuen Reich etabliertes Wort handelt.


5. Nach TSUMURA haben ERMAN-GRAPOW die Bedeutungen "Tau des Himmels", "Wasser" vermutet, "which should be distinguished from yd.t "Duft". Leider vergißt TSUMURA, daß ausdrücklich die Tatsache einer graphischen Ineinsetzung mit dem Problem der semantischen Trennbarkeit betont wird. Auf der Beutung "Duft" habe ich überhaupt nicht insistiert³. Dennoch sei ergänzend zu

¹ D.T. TSUMURA, The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation (JSOT.SS 83), Sheffield 1989, 94f, n.5.

² Eine im wesentlichen korrekte Wiedergabe meiner Position liefert dagegen C. DOHMEN, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart 1988, 51f.

³ Nebenher sei darauf hingewiesen, daß j3d.t nach L.H. LESKO, A Dictionary of Late Egyptian I, Berkeley 1982, 17, auf jdt zurückgehen soll, wofür ich jedoch keinen zureichenden Grund erkenne.

meinen Ausführungen auf das alte Wort j.d.t. "Wasserspense" aufmerksam gemacht, das später mit j3.d.t. vermischt wird⁴. Der Zusammenfall der Schreibungen ist mit einem schönen Beleg bezeugt, der mit dem Wasserdeterminativ geschrieben wird und aus einer zur frühen Königszeit Israels zeitgenössischen

Periode (Osorkon II.) stammt: "Sein 'Tau'  (= Wasserspense)

ist reichlicher als die Flut, wenn er Trankopfer darbringt"⁵.

6. Nach TSUMURA würde 'dew' "not go up from the 'earth'". Es ist jedoch zu bedenken, daß die Vorstellung vom fallenden Tau keinen Ausschließlichkeitscharakter hat. Das Heraufziehen und Lagern von Tauwolken ist ein stets wiederkehrendes Bild in Palästina (vgl. Jes 18,4 Jos 6,4). Auf die Rede von der aufsteigenden Tauschicht (Ex 16,14) möge erneut hingewiesen werden. Nebelwolken steigen auf von den "Enden der Erde" (vgl. Jer 10,13 51,16 Ps 135,7). Eine grundlegende Differenz zu der in Gen 2,6 gebotenen Aussage vermag ich hier nicht zu erkennen⁶, zumal es sich jeweils um mythologisch gefärbte Diktion handeln dürfte (s.u.).

7. Nach TSUMURA ist Tau ohne Regen nicht denkbar: "Since no rain was yet on the earth, no dew should be expected on the earth". Zur Begründung dieser Sichtweise wird auf ugaritische Wendungen verwiesen, die eine Dependenz des Taus vom Regen anzeigen sollen. Auch werden jedoch die besonderen Witterungsverhältnisse in Palästina verkannt, nach denen es gerade der Tau ist, der statt des Regens aufziehen kann und auch diesen nicht voraussetzt. Im Gegenteil: dem Regen geht häufig der Taunebel voraus⁷.

Die Besonderheit der Sprache ist einmal durch die Erfahrung bedingt, daß sich die Herkunft des Taus als rätselhafte Erscheinung präsentiert: "Überall steht im Vordergrund des Gedankens das Geheimnisvolle an dem Kommen des Taus, dessen Tropfen man nicht fallen sieht, und die lebensschaffende Kraft, die ihm innewohnt"⁸. Dazu aber sollte hervorgehoben werden, daß der Taunebel ebenso wie das Wasser von oben und von unten in Verbindung mit dem Urmeer gesehen werden kann (vgl. Spr 3,20 Hi 38,28-30)⁹. Die Annahme einer mythologischen Diktion auch in unserem Fall ist daher nicht von der Hand zu weisen.

Der von TSUMURA selbst vorgetragene Versuch, das problematische Lexem in Gen 2,6 als "a loan word directly (or via a non-Akkadian language such as Hurrian) borrowed from Sumerian e₁-de"¹⁰ aufzufassen, so daß es sich auf "the water flooding out of the subterranean ocean" beziehen müsse, kommt ohne literarische Analyse des Textes und dessen Verfassung als Element der jahwistischen Kosmogoniedarstellung aus. Auf TSUMURAs Deutung des Ausdrucks thw w^hw (Gen 1,2), die mich noch weniger überzeugt, werde ich im Artikel thw des ThWAT zurückkommen.

⁴Vgl. dazu zuletzt P. KAPLONY, Lexikon der Ägyptologie VII/1, 1989, 24.

⁵Wiedergabe nach K. JANSEN-WINKELN, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie (ÄAT 8,2), Wiesbaden 1985, 416.

⁶Anders DOHMEN (1988) 52. DOHMENs Bedenken gegenüber der Effizienz des Taunebels ist auf die außerordentliche Wirkung des Taus auf die Fruchtbarkeit des Bodens hinzuweisen, vgl. u.a. Sir 43,22.

⁷Näheres u.a. bei G. DALMAN, Arbeit und Sitte I/1, Gütersloh 1928, 96 u.ö.

⁸G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina I/2, Gütersloh 1928, 313.

⁹Vgl. dazu u.a. B. OTZEN, ThWAT III, 348.

¹⁰TSUMURA (1989) 115.

Pirathon and Ophrah

Nadav Na'aman - Tel Aviv

I

Pirathon appears only twice in the Old Testament: (a) as the burial place of the Judge Abdon son of Hillel (Judg 12:13-15) and (b) as the village of Benaiah, one of David's officers¹ (2Sam 23:30; 1Chr 11:31; 27:14). From the early days of modern research it was identified with the village of Far^Cata, situated 10 km. south of Samaria (Sebaste)². The only reason for this location is the close similarity of names. However, upon closer examination of the data, one may question whether it is justified to suggest such a northern location for the biblical town³.

First, according to Judg 12:15 Pirathon was located "in the land (b'rš) of Ephraim, in the hill country of the Amalekites (*bhr h'mlqy*)". "The land of Ephraim" is identical to Ephraim's inheritance whose northern border ran along the line of Wadi Qanah - Tappuah (Sheikh Abu Zarad) - Sahl el-Makhneh - Wadi Tirzah (Wadi el-Far^Cah)⁴. The village of Far^Cata is located 10 km. north-

1 For the translation of *šālīšīm* as "officers", see N. NA'AMAN, "The List of David's Officers (*šālīšīm*)", VT 38 (1988) 71-79.

2 See for example: Pharchi (Parchi), Caftor wa-pherach (ed H. EDELMANN), Beroline 1852, 479; E. ROBINSON, Later Researches in Palestine and the Adjacent Regions, III, Boston 1850, 134; F.M.ABEL, Topographie des campagnes Machabéennes, RB 34 (1925) 206, 210-11; id., Géographie de la Palestine, II, Paris 1938, 409; A. ALT, Das Institut in den Jahren 1929 und 1930, PJB 28 (1931) 29-31; J. SIMONS, The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament, Leiden 1959, 601; Y. AHARONI, The Land of the Bible London 1967, 382. For the analysis of the name Pirathon, see W. BOREE, Die alten Ortsnamen Palästinas (2nd ed.) Hildesheim 1968, 60, no. 57, 109.

3 The identification was questioned by W.F. ALBRIGHT, Bronze Age Mounds of Northern Palestine and the Hauran: the Spring Trip of the School in Jerusalem, BASOR 19 (1925) 7; id., Archaeological and Topographical Explorations in Palestine and Syria, BASOR 49 (1933) 26; Z. KALLAI, Pirathon, Encyclopaedia Biblica, VI, Jerusalem 1971, 621-23 (Hebrew); Z. SAFRAI, Borders and Government in Eretz Israel in the Mishnaic and Talmudic Periods, Tel Aviv 1980, 60-62 (Hebrew).

4 N. NA'AMAN, The Boundary between Ephraim and Manasseh and Mount Ephraim,

west of this line. In order to uphold the identification one is forced to assume that the land (*'rṣ*) of Ephraim is another designation for Mount (*hr*) Ephraim whose northern boundary apparently reached the Wadi Tizrāh - Tul Karem line⁵. It goes without saying that this assumption is not supported by the text.

Second, the site of Far^Cata is located further north than all other towns in the list of David's officers (2Sam 23:8-39; 1Chr 11:11-41a)⁶. The closest town, Nahale Gaash, that is mentioned immediately after Pirathon (2Sam 23:30; 1Chr 11:32) and identified south of Khirbet Tibneh (biblical Timmath-heres; see Josh 24:30; Judg 2:9)⁷, is situated 20 km. south of Far^Cata. It is thus clear that Pirathon should be sought for in the inheritance of Ephraim, possibly (though not necessarily) not far from Khirbet Tibneh.

Pharathon is mentioned among the seven places that have been fortified by Bacchides in 160 B.C. (1Mac 9:50; Jos. Ant 13, 15)⁸. These fortified places defended the main roads leading to Jerusalem from the east (Jericho), west (Emmaus, Beth-horon) and north (Bethel). Thamnata is usually identified with Khirbet Tibneh (map reference 160 157) and Teph(n) is sometimes identified with biblical Tappuah (Sheikh Abu Zarad), though this is by no means certain⁹. Locating Pharathon in the northern site of Far^Cata is out of the question. Thus, by identifying biblical Pirathon with Far^Cata, one is forced to disassociate it from the Pharathon that was fortified by Bacchides.

The fortified town of Pharathon may well be sought for in the area of

in: *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem 1986, 145-58, with earlier literature in p. 145, n. 1; Z. KALLAI, *Historical Geography of the Bible. The Tribal Territories of Israel*, Jerusalem-Leiden 1986, 148-59 and Map no. 4.

5 NA'AMAN, *ibid.*, 158-66.

6 See the maps published in: B. MAZAR, *The Military Elite of King David*, in: *Canaan and Israel. Historical Essays*, Jerusalem 1974, 203 (Hebrew); Y. AHARONI, *Carta Atlas of the Bible*, Jerusalem 1964, 63, no. 94 (Hebrew); P.K. McCARTER, *II Samuel (AncB 9)*, Garden City, N.Y. 1984, Map 9.

7 K. ELLIGER, *Die dreißig Helden Davids*, PJB 31 (1935) 47-48. For the toponym *g^oš* in an Egyptian topographical list, see M. GÖRG, *Namenstudien VIII: Südpalästinische Ortsnamen*, BN 12 (1980) 18.

8 C. MÖLLER und G. SCHMITT, *Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus*, Wiesbaden 1976, 34-37, with earlier literature; Z. KALLAI, *The Northern Boundary of Judah*, Jerusalem 1960, 95-99 (Hebrew); SAFRAI (above, n. 3), 60-62 (Hebrew).

9 MÖLLER und SCHMITT, *ibid.*, with earlier literature.

Khirbet Tibneh and Sheikh Abu Zarad. And indeed, it was recently suggested that it might be located at Farkha (map reference 1641 1640), a village situated north of Wadi Sarida, almost halfway between Khirbet Tibneh and Sheikh Abu Zarad¹⁰. The village is situated on a high hill, in a place that controls a track that crosses the deep wadi and connects Khirbet Tibneh and the Beth-horon-Jerusalem road with the main road leading from Shechem to Jerusalem. Sherds of all periods from Iron Age I up to the Byzantine period were collected at the site, including pottery of the Hellenistic period¹¹. The linguistic affinity of the names Pharathon and Farkha (a loss of the *-ōn* ending and the *-t*-of the feminine) is self evident. The location of the site, its strategic position along the line of Wadi Sarida, the ceramic evidence and the preservation of the ancient name -- all these data support the identification of Farkha with the fortress of Pharathon built by Bacchides after the battle with Jonathan the Maccabaeus.

The site of Farkha similarly fits well with the available data of biblical Pirathon. It is located within the inheritance of Ephraim as is stated in Judg 12:15 and is close to Khirbet Tibneh, south of which was born Hiddai/Hurai of Nahale Gaash, who is mentioned alongside Benaiah of Pirathon in the list of David's officers.

We may further note that burial places of ancestors located in the southern part of the hill country of Ephraim are quite common in biblical tradition. For example: Deborah near Bethel (Gen 35:8); Joshua in Timnath-heres (Josh 24:30; Judg 2:9); Eleazar son of Aaron "in Gibeah, the town of Pinehas his son" (Josh 24:33; see Judg 20:28); Samuel in Ramah (1Sam 25:1). It is reasonable to assume that these tombs were the sources for many of the stories that appear in the Old Testament and must have originated from the people who were living in the area of these burial places. Abdon's memory (Judg 12:13-15) was likewise remembered because of the legends that have been told about him near his tomb in Pirathon, and he was thus included within the list of "minor judges" in the book of Judges¹².

The town of Pirathon was located *bhr h'mlqy* (Judg 12:15). The site of Farkha is located in the centre of the hill country of Ephraim, ca. 13 km.

10 SAFRAI (above, n. 3), 61-62.

11 I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988, 167-68.

12 N.P. LEMCHE, *The Judges - Once More*, BN 20 (1983) 54-55.

west of Shiloh, the most important sanctuary of Ephraim in the pre-monarchical period. The various theories of scholars that a considerable Amalekite group lived for a long time in the area of *hr h'mlqy* ("mount of the Amalekites"), near Pirathon, and that Saul's campaign against the Amalekites (1Sam 14:48; 15) was conducted in this area are, in my opinion, untenable¹³. An Amalekite group may well have camped or lived near Pirathon at some time, the area was subsequently called after this group (compare Judg 4:11, 17; 6:33; 7:8, 12; 8:18). The remarkable name of this central area in the inheritance of Ephraim may well have roused the imagination of the poet who composed the "eulogy" of the ten tribes in Judg 5:14-17, thus emphasizing that Ephraim's roots have been "in Amalek" (v. 14)¹⁴. But the existence of such a name is a poor basis for a hypothesis about Amalekite group that lived, up to the time of Saul, in the centre of Mount Ephraim, not far away from Shiloh, and can hardly support the far fetched theory, diametrically opposite to the story in 1Sam 15, according to which Saul's Amalekite campaign was conducted northward, to the area of Pirathon.

II

The disassociation of Pirathon from the site of Far^Cata may well open the way for a better identification of Ophrah/Ophrath, the village of Gideon (Judg 6). The various suggestions of locating Ophrah either at Ramoth Issachar¹⁵, in the Jezreel Valley¹⁶ or in the northern Sharon area¹⁷ are all

-
- 13 H.J. ZOBEL, *Stamnesspruch und Geschichte* (BZAW 95), Berlin 1965, 45-46; H. CAZELLES, Déborah (Jud. V 14), *Amaleq et Mâkir*, VT 24 (1974) 235-38; D. EDELMAN, Saul's Battle against Amaleq (1Sam 15), JSOT 35 (1986), 71-84. See also K.H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königs-ideologie im Alten Testament* (SVT 8), Leiden 1961, 150-51, n. 6; J.A. SOGGIN, *Amalek und Ephraim*, Richter 5,14, ZDPV 98 (1982) 59-60.
- 14 This explanation for the depiction of Ephraim is particularly appealing if the "eulogy" is in reality a subtle satire of the northern tribes, as was suggested by A. CAQUOT, *Les tribus d'Israël dans le Cantique de Débora* (Juges 5,13-17), *Semitica* 36 (1986) 47-70.
- 15 F.M. ABEL, *Afrabalā-Forbelet et l'Ophra de Gédéon*, JPOS 17 (1937) 31-44; id., *Géographie* (above, n. 2), II, 60, 402-03; AHARONI (above, n. 2), 240-41, 382.
- 16 Z. KALLAI, *Ophrah*, *Encyclopaedia Biblica*, VI, Jerusalem 1971, 324-25 (Hebrew); id. (above, n. 4), 422-24 and note 202.
- 17 W.F. ALBRIGHT, *The Site of Tirzah and the Topography of Western Manasseh*, JPOS 11 (1931) 247-50; Z. GAL, *The Settlement of Issachar: Some New Observations*, Tel Aviv 9 (1982) 82-83.

untenable because of their great distance from the district of Abiezer, where Gideon's clan lived. The key for the latter are the Samaria Ostraca that, as early as 1931 were discussed by W.F. ALBRIGHT when he was looking for the site of Ophrah¹⁸. Three Abiezerite villages that are mentioned in the ostraca are identifiable: Elmatan ('lmtn) with Immatin; Tawil (twl) with Till; and Beerayim (b'rym) with Burin¹⁹. Noteworthy also is that the seat of Abimelech, Gideon's son and heir, was at Arumah (Judg 9:41) and that he ruled the city of Shechem through Zebul, his official (Judg 9:28, 30, 41). The situation as reflected in the story is typical of the relations of a tribe and a major city that is located in its territory. The leader of the tribe lived within his clan, which is the source of his power and leadership, and indirectly supervised the city, in a way that would restrain its ambition for independence and power. Abimelech's seat, Arumah, is unanimously identified with Khirbet el-Urmeh, situated 14 km. south-east of Shechem, where Iron Age I pottery was uncovered²⁰. The district of Abiezer was located south of Shechem, extending between Immatin in the west and Khirbet el-Urmeh in the east.

H. ESHEL has recently suggested identifying Ophrah at Khirbet ^CAufar (map reference 1715 1780), 6 km. south-west of Shechem²¹. There is, however, as yet no archaeological proof for the proposal. It seems preferable to identify Ophrah/Ophrath with the village of Far^Cata. Iron Age pottery was collected on the site²², although an extensive survey of the place is yet to be desired, particularly since the old site is covered today by a modern Arab village which is always an obstacle for areal surveys. The town of Ophrah/Ophratha is mentioned several times in Samaritan sources, its place was clearly situated in the area of Shechem²³. Noteworthy is the Samaritan MS

18 ALBRIGHT, *Ibid.*, 250-51.

19 For the identification, see ALBRIGHT, *ibid.*; A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques, I. Les ostraca*, Paris 1977, 56-59, 65.

20 For the survey in Khirbet el-Urmeh, see Z. KALLAI, *The Land of Benjamin and Mt. Ephraim*, in M. KOCHAVI (ed.), *Judaea, Samaria and the Golan, Archaeological Survey 1967-1968*, Jerusalem 1972, 168, no. 32; FINKELSTEIN (above, n. 11), 149; K. JAROŠ and B. DECKERT, *Studien zur Sichem Area* (OBO 11a), Freiburg und Göttingen 1977, 24.

21 H. ESHEL, *The Possible Location of Ophra, Town of Gideon*, *Cathedra* 22 (1982) 3-8 (Hebrew).

22 KALLAI (above, n. 20), 167, no. 20.

23 Z.H. ERLICH, *Further Evidence for the Possible Location of Ophra, Town of Gideon, at Khirbet ^CAufar*, *Cathedra* 28 (1983) 151-54 (Hebrew).

in which it is explicitly stated "Ophratha (^eprth) that is known even today as Ophratha (^eprth)²⁴. It is thus clear that biblical Ophrah was identified by the Samaritans with a place called Ophratha, an identification which would explain the interchange of the names Ophrah and Ophratha/Kiriath Ophratha in the Samaritan Chronicle Tolidah and in the Samaritan Sefher Jehoshua²⁵. The name Ophratha was still in use in the early Islamic period, when the text was written. It was subsequently metathesized (^eprth > pr^eth), apparently in order to substitute a name of bad import. Its identification with the village of Far^cata, which was settled in the Byzantine, early Islamic and Medieval periods²⁶, is thus self evident.

We may conclude that Far^cata has all the essential features for the identification with biblical Ophrah/Ophrath²⁷. It is also clear that had it not been identified since the early days of modern research with Pirathon, thus having been marked by a certain name, it would have been identified long ago with Gideon's village. Mistaken old identifications may be a serious obstacle in the way of biblical research. Correcting them may well help us to clarify various topographical and historical problems that as yet remain to be solved in future studies.

-
- 24 A.D. CROWN, A Critical Re-Evaluation of the Samaritan Sefher-Jehoshua, II (PhD Thesis), Sidney 1966, 83.
- 25 C.B. CONDER, Samaritan Topography, PEQ (1876) 190, 196-97; E.N. ADLER and M. SELIGSOHN, Une nouvelle chronique Samaritaine, Paris 1903, 22 and n. 4, 23 and n. 2; CROWN, *ibid.*; ERLICH (above, n. 23), 153-54.
- 26 KALLAI (above, n. 20), 167, no. 20.
- 27 The identification of Far^cata with biblical Ophrah has already been suggested by CONDER and KITCHENER on the basis of the description in Judg 6-9 and the Samaritan chronicles. See C.R. CONDER and H.H. KITCHENER, The Survey of Western Palestine - Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography and Archaeology, II, London 1882, 162-63.

Über die Grenzen?

Exegetische Betrachtungen zu 1Sam 28,3-25
auf dem Hintergrund bestimmter Strömungen im Rahmen
des sogenannten "New Age"

Hans Strauss - Düsseldorf

A) Vorüberlegungen:

Reduziert man bestimmte okkulte, spiritistische und auch nekromantische, in den letzten Jahren auch wieder in Europa in vielerlei Spielarten und in den verschiedensten Kreisen und schließlich im Rahmen der wenig profilierten Sammelbezeichnung "New Age" virulent werdenden Bewegungen und Praktiken auf ihre hier und da immer wieder sichtbar werdenden Interessenantriebe, auf ihre entscheidenden Motivationen, so werden von den Forschern der verschiedenen Fachrichtungen u.a. zunächst und wiederholt zwei Momente genannt: einmal ist es über bloße Exotik und Sensationsbedürfnis des Vorstoßes in unbekannte und rational nicht unmittelbar zugängliche Bereiche hinaus das Verlangen vor allem auch Jugendlicher, in der Erfahrung des Betretens solcher Grenzbereiche wie z.B. der Friedhofswelt der Toten eine Art Macht durch ein gemeinsames Wissen zu gewinnen, das gegenüber einer sehr stark rationalisierten und zweckmäßigten Umwelt einen mehrschichtig kompensatorischen Effekt hat und evtl. auch die Träger dieses Wissens emanzipatorisch von der Welt der - alles besser wissenden - Erwachsenen abhebt. Zum anderen werden solche Bewegungen und Betätigungen in verschiedensten Formen doch auf eine grundmenschliche Weise überall da interessant, wo es so oder so zu gelingen scheint, vom Menschen aus sozusagen Brücken ins sogenannte "Jenseits" zu schlagen, d.h. die Toten auf irgendeine Weise zum Sprechen zu bringen; mag das nun durch Pendeln, durch die Tonbandwiedergabe von entsprechenden Stimmen (meist ohne weitere Wahrnehmung der Personen) oder auch durch Bücher u.a. von Medizinern geschehen, die aus dem inhaltlichen Gleichklang von "Erfahrungsberichten" aus dem Koma zurückgekehrter Patienten schließen zu müssen meinen, daß hier wegen be-

stimmter Grundübereinstimmungen (aus einem in Wirklichkeit gemeinsamen kulturellen Unterbewußtsein!) in der Tat sachlich zutreffende, zum Beweis quasi addierbare Blicke über die Grenzen menschlicher Existenz getan worden seien. Dies alles wirkt natürlich noch faszinierender, wenn es im Rahmen einer Gesamtvorstellung des "New Age" erscheint, d.h. die Raum und Zeit des Individuums überspannende "Vernetzung" zu bestätigen scheint, deren Bestandteil jeder von uns, gegebenenfalls reinkarnativ, sein soll.

Läßt man sich nun - dann allerdings nach derselben metaaufklärerischen Manier eben unseres Jahrhunderts - auf die rationalistische Fragestellung ein, ob denn so etwas überhaupt möglich sei, so stößt man in christlichen Kreisen relativ bald mindestens auf eine vage Erinnerung an die Erzählung von der Totenbeschwörerin oder sogenannten "Hexe von Endor" in 1Sam 28,3-25, von noch etwas Bibelkundigeren dann verlegen erwähnt, da dort so etwas zwar nicht erlaubt aber doch irgendwie möglich sei, allenfalls aber den antiken, überholten Torheiten eben des Alten Testaments zuzurechnen. Läßt man sich jedoch einmal etwas mehr Zeit mit solchem Urteil unter Einbeziehung mindestens der Möglichkeit, daß die atl.-biblischen Zeugnisse nicht quasi mit "Ja" oder "Nein" auf die Fragestellungen unserer Tage der 2. Aufklärung antworten müssen, wohl aber sich nach wie vor um den Menschen auch in seinen Sehnsüchten und Ängsten vor Gott zu kümmern gedenken, so lohnt es sich doch wohl noch einmal, etwas genauer hinzuschauen, was der fragliche Text an seinem Ort und in seinem Kontext und vielleicht auch zu unseren Ausgangsbeobachtungen zu sagen hat.

B) 1Sam 28,3-25 (übs. nach BHS):

- V3: Samuel war ja (inzwischen) tot, ganz Israel hatte ihm Totenklage gehalten und ihn in Rama (d.i. seine Stadt) begraben. Außerdem hatte Saul Totenbeschwörung und die Wahrsager aus dem Land entfernt.
- V4: Die Philister aber sammelten sich, zogen herein und lagerten bei Sunem. Und Saul sammelte ganz Israel, und sie lagerten bei (den Hügelrücken) Gilboa.
- V5: Als Saul aber das Heerlager der Philister sah, fürchtete er sich und geriet ins Zittern.
- V6: Und Saul fragte bei Jahwe an, aber Jahwe antwortete ihm nicht, weder durch Träume noch durch Losorakel noch durch Propheten.

- V7: Da sagte Saul zu seinen Leuten: "Sucht mir eine Frau, die eine Beschwö-
rungsgrube besitzt, dann will ich zu ihr gehen und sie befragen". Da
antworteten ihm seine Leute: "Es gibt da eine Frau mit einer Beschwö-
rungsgrube bei En-Dor" (= Quelle von Dor).
- V8: Da machte sich Saul unkenntlich und zog andere Kleider an und zog mit
zwei Männern los, so daß sie nachts zu der Frau kamen; und er sagte:
"Wahrsage¹ mir doch durch die Grube und bringe mir herauf, den ich dir
nennen werde"!
- V9: Die Frau aber sagte zu ihm: "Du weißt aber doch selbst, was Saul getan
hat?! Daß er Totenbeschwörung und die Wahrsager aus dem Land getilgt
hat! Warum willst du mir eine Schlinge legen, mich zu töten"?
- V10: Saul aber schwor ihr zu bei Jahwe: "So wahr Jahwe lebt, eine Schuld soll
dich in dieser Sache nicht treffen".
- V11: Da fragte die Frau: "Wen soll ich dir heraufbringen"? Und er antwortete:
"Bring mir Samuel herauf".
- V12: Als nun die Frau sich den Samuel vorstellte², schrie sie laut auf; und
sie (selber) sagte zu Saul: "Warum täuschst du mich? Du selbst bist ja
Saul"!
- V13: Da sagte zu ihr der König: "Fürchte dich nicht, was siehst du denn wirk-
lich"? Und die Frau antwortete Saul: "Ein Geist-(³ʾālohim)-Wesen sehe ich
aus der Erde aufsteigen"³.
- V14: Da fragte er sie: "Was ist seine Gestalt"? Und sie antwortete: "Ein al-
ter Mann steigt herauf, der sich in einen Mantel hüllt"⁴. Da wußte Saul,
daß es wirklich Samuel war, und er neigte sich mit dem Angesicht zur Er-
de und warf sich nieder.
- V15: Und Samuel sagte zu Saul: "Warum beunruhigst du mich, mich heraufzubrin-
gen"? Da antwortete Saul: "Ich bin in großer Bedrängnis, denn die Phi-
lister kämpfen gegen mich. Gott aber hat sich von mir zurückgezogen und
mir nicht mehr geantwortet, weder durch Propheten noch durch Träume; so
habe ich nach dir gerufen, mich wissen zu lassen, was ich tun soll".
- V16: Doch Samuel antwortete: "Wozu fragst du mich? Jahwe hat sich doch von
dir zurückgezogen und dich bloßgestellt"⁵.

1 Es handelt sich hier um eine schon von den Masoreten bewußt verunmöglich-
te Form von *qsm*, s.u.a.a. Jer 27,9; 29,8.

2 Es bleibt beim MT. Alle Umkonstruktionen, s. z.B. H.W. HERTZBERG (ATD
10, 1956, 174), sind unnötig, da *r'h* durchaus auch anderes als nur opti-
sches Wahrnehmen bezeichnen kann; vgl. a. LXX; Belege bei GesWB¹⁷, 737 (3).

3 Vgl. GesWB¹⁸, 1987, 62 (B3).

4 Vgl. 1Sam 15,27.

5 Hier ist wohl nicht aram. ʿār (= Feind), sondern eine Wendung von der
Wurzel ʿrh (= entblößen) anzunehmen.

V17: Und Jahwe hat nun so gehandelt, wie er durch mich geredet hatte: Jahwe hat das Königtum aus deiner Hand gerissen und hat es deinem Gefährten David gegeben,

V18: weil du der Stimme Jahwes nicht gehorcht hast und seinen brennenden Zorn an Amalek nicht vollstreckt hast, darum tut Jahwe dir heute dies,

V19: und Jahwe wird auch Israel mit dir in die Hand der Philister geben⁶,

und morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein; auch das ganze Heer (-lager) Israels wird Jahwe in die Hand der Philister geben".

V20: Da stürzte Saul plötzlich der Länge nach zu Boden, denn er fürchtete sich sehr vor den Worten Samuels, auch war keine Kraft (mehr) in ihm, denn er hatte den ganzen Tag und die ganze Nacht nichts gegessen.

V21: Da trat die Frau zu ihm, und als sie sah, daß er völlig verschreckt war, sagte sie zu ihm: "Deine Magd hat ja deinen Wort gehorcht, und ich habe mein Leben in deine Hand gelegt, als ich deine Worte befolgte, die du mir sagtest.

V22: Nun beachte aber auch du die Stimme deiner Magd, und wenn ich dir einen Bissen Brot vorsetze, dann iß, damit (wieder) Kraft in dir ist, daß du dich auf den Weg machen kannst!"

V23: Aber er weigerte sich und sagte: "Ich esse nicht"! Seine Leute aber drängten ihn ebenso wie die Frau, da hörte er auf sie, stand von der Erde auf und setzte sich auf das Lager.

V24: Die Frau aber hatte ein Mastrind im Haus, das schlachtete sie schnell und nahm Mehl, knetete es und buk (damit) Brotfladen.

V25: Und sie trug (es) Saul und seinen Leuten auf und sie aßen, und (dann) standen sie auf und gingen (noch) in jener Nacht.

C) Zu Form (Überlieferungsgeschichte), Ort (Kontext) und

Eigenart der Erzählung:

In der Komposition der Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtswerkes und im besonderen der Saul-Phase wird man bald bemerken, daß die vorliegende Erzählung, die die ganze Ausweglosigkeit des bevorstehenden Endes Sauls heraufführt (V19b), besser vor Kap. 31 zu stehen gekommen wäre, da dort diese Niederlage Sauls gegen die Philister und sein Tod berichtet werden. Sol-

6 S. 1Sam 15 (10ff.28).

che Abfolge wäre umso klarer, als sich dann auch der Aufenthalt Davids beim Philisterfürsten Achis von Gat erheblich nahtloser und sachlich weniger verwickelt von Kap. 27 zu Kap. 29 hin aufgelöst hätte. Jetzt aber ist anders komponiert, und es zeigt sich in 27 David auf einem Tiefpunkt, in 28 aber Saul, indem er sich gegen das prophetische Geschichtshandeln Jahwes stellt und eben dies ihn, sozusagen noch mit den Toten, einholt. Damit wird man eben die theologische Absicht zu bemerken haben, dieses Geschichtshandeln Jahwes an und mit seinem Volk - und nicht die Initiative einzelner Menschen, mag sie noch so verzweifelt oder auch verständnisvoll und sympathisch (wie z.B. bei Achis, s. 29,9ff) sein - als den letztentscheidenden Handlungsgrund im Sinne der Treue Gottes zu seiner Verheißung (an David) von vornherein herauszustellen. Das soll davor bewahren, den menschlichen Verhaltensweisen, so real mit ihnen einerseits gerechnet werden muß, andererseits zu großes Eigenrecht beizumessen oder sie gar moralisch o.ä. aufzurechnen.

Dabei wird für den Stoff von Kap. 28 deutlich in Kauf genommen, daß er durch zwei szenische Bemerkungen⁷ überhaupt erst in das Gesamterzählungsgefülle erinnernd eingefügt werden muß. Sehen wir von da aus weiter den Erzählungsablauf durch, so unterbrechen auch die Verse 17-19a den einfachen Duktus und formulieren quasi das Interesse der Erzähler noch einmal gesondert: Saul und Israel sind verloren, weil sie der Stimme Jahwes nicht gehorcht⁸, Grundintention des Jahwekrieges und seiner Gebote wie des Bannes nicht befolgt haben. Man geht sicher hier nicht fehl in der Annahme derjenigen deuteronomistischen Tendenz, der es um die Einschärfung des Bewußtseins geht, daß jedwede Herrschaft über das Gottesvolk - also z.B. auch die Davids, um den es hier nicht zu gehen scheint! - an diesem Gehorsam hängt, ebenso wie die Existenz des ganzen Gottesvolkes selbst, in der Perspektive dieser Geschichtsschreibung auch nach der Katastrophe; nur vordergründiges Lesen würde hier in "Israel" ein "unschuldig" Opfer des individuell mißgeleiteten Saul sehen.

Eine weitere Tendenz innerhalb der vorliegenden Erzählkomposition ist die, daß Jahwe die Geschichte seines Volkes vor allem durch das Wort der Propheten weiterbringt, als deren mit prägendster Samuel hier (noch einmal) erscheint, und daß auch der (jeweilige) Gesalbte in einer tiefen Bindung zu "seinem" Propheten steht. Anders als durch diesen Gedanken ist die inhaltli-

7 Verbalsatz mit vorangestelltem Subjekt, VV3a und 3b.

8 šm° qôl!

che Logik des Erzählgefüges W 12-14 gar nicht erklärbar, es bedarf hier keiner weiteren psychologischen o.a. Hypothesen oder gar textkritischer Korrekturen. Hier dürfte der prophetische Deuteronomist (DtrP) sprechen, der, früher als die eben artikulierte Gehorsamsforderung (DtrN), die Erfahrung einschärft, daß prophetisches Schweigen⁹ in seiner schlechthin negativen Bedeutung durch nichts gebrochen werden kann, am wenigsten durch spiritistische Praktiken, die als solche zu betreten sich jedoch keiner der Erzähler die Mühe macht. Auch dies herauszustellen, ist offensichtlich exilisch-nachexilisch immer noch aktuell.

An Überlieferungsgeschichtlichem Bestand bleibt dann, abgesehen von der andauernden Philisterbedrohung Israels, der offensichtlich historisch gesehen durch die etwas längere Anführerschaft Sauls nahezu ohne alle institutionelle Basis gar nicht grundlegend abgeholfen werden konnte, im Blick auf Saul selbst und sofern es sich nicht schon eigentlich um Davidserzählungen handelt¹⁰, aufs Ganze gesehen recht wenig: die Darstellung der "Krönung" innerhalb 1Sam 9-11, ein paar in 13-15 wiedergegebene Episoden, sein Tod (31) und schließlich hier eine Lokalerinnerung aus der Gegend der Quelle von Dor aus der Umgebung des Bergzuges von Gilboa bzw. nördlich davon in Nordmanasse, die - übrigens ganz selbstverständlich, s. V7! - von einer als Totenbeschwörerin bekannten Frau wußte, die auch das dazu offenbar notwendige lokale Instrumentarium besaß. Vielleicht zeigte man auch das Haus, in dem Saul seine letzte Mahlzeit (W21ff) vor seiner Katastrophe eingenommen hatte.

D) Exkurs zur Nekromantie:

Bevor wir nun noch einmal die Aussagenakzente der vorliegenden Erzählung in ihren Überlieferungshistorischen Vorder- und Hintergründen zusammenzufassen versuchen, ist ein kurzer Blick zu werfen auf jenes lokale Instrumentarium zur Totenbeschwörung, das im Text in offensichtlich mehrschichtiger Weise durch den semitischen Terminus 'ōb repräsentiert wird. Der 'ōb, der auch in Verbindungen in den Versen 3.7.8 und 9 erscheint und in der Übersetzung mit "Totenbeschwörung" oder auch mit "Beschwörungsgrube" wiedergegeben wurde, ist nach Ausweis auch außerbiblischer Belege¹¹ möglicherweise eine verschließbare, anscheinend besonders angelegte Opfergrube in der Erde, die vorwiegend

9 Jedenfalls der Jahwepropheten, s.u.a. bei Jeremia.

10 Darauf hat schon G. v. RAD hingewiesen, s. TAT I, 1978⁷, 336-340.

zu wahrsagender Totenbeschwörung instand setzte. Die Toten werden offenbar als 'älohim-Wesen¹² gedacht, die durch diese besondere Öffnung einer Unterwelt heraufkamen und medial identifiziert werden konnten. Jedoch lassen die zur Verfügung stehenden Texte keinerlei weitere, materialiter eindeutige Bestimmung der Begrifflichkeit zu noch ermöglichen sie einen einigermaßen systematischen Nachvollzug einer dahinter stehenden Gesamtvorstellung etwa eines "Totenreiches" oder einer "Unterwelt".

Obwohl nun auch in unserem Text bereits von Saul (V9, s.a. V3b) die völlige Unterdrückung derartiger Praktiken in Israel vorausgesetzt wird, kann kaum ein Zweifel darin bestehen, daß eine Durchsetzung geschweige denn die Vollendung solcher Maßnahmen Sauls historische Möglichkeiten bei weitem überstiegen. Hier spricht vielmehr wieder die Intention etwa der josijanischen Reform durch die vorliegende Erzählung, die nun, dramaturgisch außerordentlich geschickt, die für den Gesalbten unabdingbare Forderung eines in diesen Dingen reinen Israel gewissermaßen zurückdatiert, um das Selbsterstörerische des zugleich Verworfenen darzustellen. Entsprechend kann aber auch - wie schon aus der selbstverständlichen Kenntnis nach V7! - sicher geschlossen werden, daß solche Praktiken im atl. Gottesvolk Israel faktisch, mit oder ohne (späteres, ausdrückliches) Verbot, zu allen Zeiten eigentlich gang und gäbe waren: Man "wandte" sich an solche "Totengeister" (Lev 19,31) und "suchte" oder "konsultierte" sie (1Chr 10,13), wenn man für die Lebendigen die Toten befragen will (Jes 8,19f). Selbst die sie gelegentlich bekämpfende Jahwepropheteie rechnet zunächst mit ihrem Vorhandensein, indem sie diese den Alltag Israels begleitende düstere Realität gewissermaßen ironisierend im Gerichtswort über die Toten Jerusalems einsetzt: "Dann wirst du von unten, vom Boden her reden, und tief aus dem Staube ertönt dein Wort. Deine Stimme wird wie die eines Totengeistes¹³ aus der Erde sein, und dein Wort wirst du aus dem Staube lispeln" (Jes 29,4). Für das Alte Testament bleibt von hieraus schon einmal festzuhalten, daß es weder an einer systematisierenden Beschreibung und Erklärung dieser Phänomene interessiert ist noch an deren Leugnung oder rationalistischer Wegerklärung. Es kommt vielmehr im Zuge einer geschichtstheologischen Aufarbeitung der Alltags- und Lebenswirklichkeit Israels

11 S. GesWB¹⁸, 1987, 22; s. weiter dazu zuletzt T. PODELLA, Grundzüge atl. Jenseitsvorstellungen, BN 43, 1988, 70-89, bes. 87f (dort weit. Lit.).

12 Babylon. *etemmu*. Es kann im Gefolge uralter Göttervorstellungen an die in einer Unterwelt vergöttlichten Ahnen gedacht werden.

13 *kē'ôb me'äräs*.

relativ beiläufig und wenn in der Überlieferung angeboten auf diese zu sprechen.

E) Die tödliche Verzweiflung des Gesalbten ohne Gott:

Erst christlicher Bibelauslegung blieb es vorbehalten, 1Sam 28,3-25 terminologisch völlig unbegründet und thematisierend falsch als die Erzählung von der "Hexe(!) von Endor" zu bezeichnen. Geht man jedoch den tatsächlichen Textbestand noch einmal durch, so soll durch diesen zunächst doch wohl im Kontext das Ende Sauls vorbereitet werden in dem besonderen Sinn, daß der, den Gott verlassen hat, als Ausdruck äußerster Verzweiflung die Zukunft bei den Toten sucht, die demgegenüber auch nichts anderes vermögen als tot zu sein, selbst wenn sie wie auch immer und durch wen auch immer zu irgendeiner Äußerung¹⁴ gebracht werden können. Noch einmal ist für unseren aktuellen Hintergrund zu betonen, daß die Erzählung in keiner Schicht die Vorgänge rationalistisch, etwa als bewußte Täuschung oder ähnlich, in Frage stellt. Sie rechnet vielmehr sozusagen zunächst wertfrei mit einer Möglichkeit, die als solche hingenommen werden muß. Wer aber mit ihr arbeitet, läßt Schuld auf sich noch nicht einmal primär im moralischen Sinne dann auch aufkommen-der Verbote, wie es in 1Chr 10,13b mit deutlichem Blick auf die vorliegende Erzählung hinzugefügt ist. Vielmehr geht es um Schuld als existentiellen Vollzug gleichsam einer Gottverlassenheit, die in dem quälenden Versuch, diese Verlassenheit unter Aufbietung dunkler Praktiken mit aller Menschenkraft zu durchbrechen, sich selbst noch schneller und gewisser an den Rand manövriert, u.U. Tote quält (V 15) und Beteiligte in Gefahr bringt (VV 9.12). Hier schlagen sich in unserer Erzählung erstaunlich tiefgehende (und moderne!) Erfahrungen menschlicher Grenzüberschreitungen nieder, die nicht einfach arrogant weg-aufgeklärt oder abrupt verurteilt werden. Stattdessen werden sie in ihrer menschlichen Verzweiflungsmotivation aufgesucht, und selbst im kontextlichen Gesamtgefälle des Niedergangs Sauls und des Aufstiegs Davids wird noch ein Weg mitverfolgt, den ein Mensch vor Gott nicht gehen müßte, weil er nirgendwo hinführt.

Gerade dem letztgenannten Gedanken entspricht, daß die alte Lokalüberlieferung von Saul in En-Dor aus dem Nordreich einen ganz eigentümlichen, offen-

14 Anderenorts im AT mit dem "Flüstern" von Blättern (s. Jes 8,19; 29,4) oder dem "Zirpen" von Vögeln (Jes 10,14) wiedergegeben.

bar dem - immer noch - Gesalbten geneigten Akzent in die jetzt vorliegende Gesamterzählung hineinbringt. Obwohl an der Eindeutigkeit der Verwerfung wie auch des absolut negativen Urteils der deuteronomistischen Geschichtsschreiber über nekromantische Praktiken nichts gemildert wird, möchte und soll wohl auch der Hörer und Leser mit der Frau von En-Dor diesen einen Verzweifelten noch ein wenig Gastfreundschaft gewähren und ihn stärken, ihn nicht bloß verdammen und ausstoßen in die Nacht. Ein erstaunlicher Zug an dieser alten, viel älteren als mittelalterlich-hexenverbrennenden Erzählung, der auf seine Weise noch einmal auf das (zerstörte) Gottesverhältnis als ihren theologischen Grund weist.

Die theologische Bedeutung der Erwähnung von "Māšīah/Christós"
in den Pseudepigraphen des Alten Testaments palästinischen
Ursprungs

Marian Wittlieb - Szczecin

Nach der Konsultierung der verschiedenen Standpunkte bezüglich des palästinischen Umfelds der Bücher, die den zu untersuchenden Stoff beinhalten¹, beschränken wir uns auf folgende Schriften:

1. Testamente der 12 Patriarchen (Rub 6,8; Lev 10,2; As 7,2)²,
2. Psalmen Salomos (PsSal 17,32; 18,0.5.7),
3. 4 Esra (4 Esr 7,28.29; 12,32),
4. 2 Baruch (2 Bar 29,3; 30,1; 39,7; 40,1; 70,9; 72,4)³.

Alle Texte, die wegen des Vorkommens des Wortes "Gesalbter" für uns von Interesse sein könnten, gehören zu den eschatologischen Texten und müssen in diesem Licht interpretiert werden⁴. Doch nach der Prüfung unserer Texte mit ihren vielen Differenzen untereinander können wir sie auf einen gemeinsamen Nenner bringen: "Das Transzendente schließt das Weltliche ein". Dies ist der richtige Ausdruck, um die Beziehung zwischen apokalyptischer Escha-

-
- 1 In gewisser Weise nennen wir dieses Umfeld auch 'am-ha 'aräs, Volk vom Land, "das das Gesetz nicht versteht" (Joh 7,49), und an das die Botschaft gerichtet wird, die ihm hilft, das göttliche Vorhaben zu verstehen. Man muß also die Qumrangruppe ausschließen. Vgl. L. ROST 22. Wir haben unsere Forschungen auf die Schriften beschränkt, die von Katholiken, Protestanten und Juden "Pseudepigraphen", d.h. nicht-kanonische Schriften genannt werden.
 - 2 Das Problem des Ursprungs und der Komposition der Testamente der Zwölf Patriarchen ist immer noch ein ungelöstes Problem. Drei Texte dieses Werkes beinhalten das Wort *christos*, aber nur einem von ihnen (Rub 6,8) räumen viele Forscher ein jüdisches Kolorit ein, vgl. R.H. CHARLES XL; P. RIESSLER 1335; O. EISSFELDT 860; M. PHILONENKO 60; A.-M. DENIS 55.
 - 3 Wir schließen aus unserer Betrachtung das (äthiopische) Henochbuch aus, wo wir zweimal auf den Begriff "Gesalbter" treffen: 48,10; 52,4. Beide Textstellen treten in dem Teil des Buches auf, der von der Mehrzahl der Exegeten als eine Schrift christlichen Ursprungs gehalten wird. Vgl. z.B. J.B. FREY 359; J.T. MILIK 333; P. GRELOT, *passim*.
 - 4 Siehe M. WITTLIEB 167 Anm. 1.

tologie (die absolute, im christlichen Sinn) und irdischer (begrenzter) Eschatologie zusammenzufassen⁵. In unseren Texten schließt das Eine das Andere nicht aus. "Die Überlegung muß soviel Archäologie wie Eschatologie beinhalten", würde P. RICOEUR sagen⁶.

Das Verständnis der Funktionen des Messias in unseren Texten ist nicht überall gleich. Er muß jedoch notwendigerweise das reale, oder auch nur das metaphorische Kennzeichen der Salbung besitzen.

Nach der Analyse von allen Texten, die den Begriff beinhalten und sich auf die Person der Messias beziehen, ergeben sich drei Etappen der Aktivitäten des Gesalbten - in der der kritische Punkt das "Ende der Zeiten" ist: Vor dem Tag des Gerichtes, während des Gerichtes selbst, nach dem universalen Gericht. - Diese drei Etappen geben zugleich drei Charakterzüge des Messias wieder.

a) Der Messias des irdischen Reiches

Das Bild des Messias des irdischen, eschatologischen Reiches, das in den letzten Tagen der menschlichen Geschichte existiert, ist mehrdimensional: Es ist die Schilderung eines Individuums, das mit einer starken und außergewöhnlichen Persönlichkeit ausgestattet ist, deren Fähigkeiten der tatsächlichen Errichtung des Reiches hilfreich sein müssen, dem Endziel der messianischen Aktivität.

Der Gesalbte ist der König - Führer im Krieg (Rub 6,7.11-12; PsSal 17,21; 2 Bar 39,7; 40,3; 53,10.11; 70,9; 73,1). Seine Tätigkeit wird als Ergebnis die Befreiung des Volkes vom Bösen haben (4 Esr 12,34). Die Befreiung wird möglich sein durch die Vernichtung des Bösen von Seiten des Befreiers (4 Esr 12,34): Er wird sich bekleiden mit dem Gewand des Anklägers der Ungerechtigkeit (Rub 6,6; PsSal 17,28; 4 Esr 11,39-46; 2 Bar 36,9-11; 40,2; 53,8.11; 70,9; 72,1ff.), um sich dann ganz der Führung des erlösten Volkes als sein bester Schutzherr (PsSal 17,26.40-41; 18,8; 2 Bar 36,6; 40,2; 53,9; 73,1-2) zu widmen.

Als König - Sohn Davids (PsSal 17,21) ist er anerkannt und belehrt von Jahwe (Rub 6,6; PsSal 17,23.42), Gott hat ihn ausgestattet mit Fähigkeiten, die ihm helfen, das Amt des Königs - Sohn Gottes ("durch Adoption" nach 4

5 Vgl. A.N. WILDER 235; Die Definition von Eschatologie (allgemein), die bei B. RIGAUX 173 angegeben ist, stimmt gut überein mit dem Verständnis von Eschatologie bei unseren pseudonymen Autoren in der zwischentestamentarischen Periode. Für eine umfassendere Auseinandersetzung über die Apokalyptik vgl. B. NOACK, z.B. 28-53; 54-85.

6 Seite 328; vgl. auch B. NOACK 28-53; 54-85.

Esr 7,28-29) auszuüben. Neben der vollkommenen Kenntnis des göttlichen Gesetzes (Rub 6,8) zeichnet er sich aus durch große Autorität und Majestät (Rub 6,5; PsSal 17,42; 4 Esr 11,37.38), denn er ist voll von Ehrfurcht vor Gott (PsSal 17,7.8), auf den er seine ganze Hoffnung setzt (PsSal 17,34.37.39), und ist der weise König (Rub 6,8; PsSal 17,23.32.35b; 18,7), gerecht (PsSal 17,23.32.40b; 18,7.8), barmherzig (4 Esr 12,34) und frei von Sünde (PsSal 17,36); er ist in seinen Taten der mächtige König (PsSal 17,24b.35.36b.43; 4 Esr; 2 Bar). Ausgestattet mit solchen Fähigkeiten läßt er, der König aller Völker und der König "für immer" (Rub 6,11.12; 2 Bar 53,10.11; 70,9; 73,1), die anderen seine Oberhoheit spüren (Rub 6,5; PsSal 17,22.28b.30c.45).

Hat er das heilige Volk (PsSal 17,26.43.44; 18,9) und die Nationen unter seinem Zepter (PsSal 17,7) versammelt, wird er den Herrn verherrlichen (bes. PsSal 17), der ihn zur geeigneten Zeit zum Amt des Gesalbten berufen hat (PsSal 17,21; 18,5; vgl. auch z.B. 2 Bar 69,2).

Eine solche Schilderung des Messias ist die Schilderung des Königs, der die Erlösung seines Volkes bewirkt, von dem er genommen ist. Er ist der Erwählte des Herrn, um die letzte irdische Zeit der Geschichte des Volkes Gottes anzuführen. Auch wenn ein religiöser Autor ihn nur in der Rolle des "Anwesenden", Passiven bei der Errichtung des neuen Reiches beschreibt (z.B. 2 Bar 36-40), so ist schon allein die Anwesenheit des Gesalbten ein ausreichendes Zeichen der Echtheit des messianischen Reiches.

b) Der Messias im Gericht

Während die Beschreibung des "irdischen" Messias in allen untersuchten pseudepigraphischen Schriften belegt ist, erscheint die Schilderung des Messias am Gerichtstag nur spärlich in zwei sehr späten Schriften. Diese Feststellung ist jedoch nur unter der Voraussetzung zu akzeptieren, wenn man sich bewußt ist, daß Rub und PsSal zu den Texten gehören, die das eschatologische Reich des Messias im Licht der absoluten (prophetischen) Eschatologie beschreiben.

Der Tod des Messias (vgl. Rub 6,12; 4 Esr 7,29) wird die entscheidende Wende für die endgültige Erlösung bezeichnen. Nach dem Tod des Messias, gefolgt vom Tag des Gerichts, wird das Reich der Erlösten seinen Anfang nehmen; es wird das Reich der Glorie sein, in dem sich auch die Rückkehr des Messias (vgl. 2 Bar 30,1) ereignen wird. Der einzige Richter an diesem Tag ist Gott selbst (4 Esr 7,33-38; 11,38). Die aktive Rolle des Messias endet praktisch mit dem Moment der Rückkehr in die Herrlichkeit. Er wird auch die Richtlinien für

das Gericht (vgl. Rub 6,8: - ein Universalgericht?) geben, aber seine Funktion am Gerichtstag selbst bleibt nach unseren Texten unbekannt: Der Messias ist der irdische Richter, der das Volk auf diesen großen und außergewöhnlichen Tag vorbereitet, indem er es zurechtweist (PsSal 17,40b.41; 18,8) und segnet (Rub 6,10.11; PsSal 17,35b).

c) Der Messias der Erlösten

Keiner unserer Texte gibt uns ein klares Bild von dem Messias im Reich der Erlösten nach dem Weltgericht. Wir können nur vermuten, daß der Gesalbte, als ein Sohn des Volkes Gottes, das Schicksal ganz Israels, dem Knecht Jahwes, teilen wird, auch bei der letzten vom Herrn selbst vollbrachten Befreiungstat.

Man sieht also, daß der Begriff *māšīah/christós* hier die literarische Gattung des Messianismus bestimmt, den die religiösen Schriftsteller aufzeigen wollen: Unsere Texte entspringen aus der Strömung des Messianismus, der vor allem auf die Erde beschränkt ist; und das bedeutet, daß die Verwirklichung des messianischen Reiches sich auf der erneuerten und heiligen Erde vollziehen wird. Für den Messianismus dieser Periode, die so unruhig und von so vielen "Katastrophen" gekennzeichnet ist, sprechen nicht nur der Geist des biblischen Idealismus⁷, sondern vor allem die geschichtlichen Umstände - die kulturelle Krise im Schoß des Judentums, wie sie von WILDER betont wurde, und die, wie wir meinen, in strenger Abhängigkeit von jener zu sehen ist -, die für diese und für keine andere Darstellung des messianischen Problems innerhalb des Messianismus mit einem "tröstenden"⁸ Charakter günstig waren.

In den entscheidenden geschichtlichen Ereignissen wird der Begriff "Gesalbter" zu einem gefährlichen Ausdruck. Zuerst müssen genau und mit Sicherheit die "semeia" erkannt werden, welche ansagen, daß die rechte Zeit für die wahre Botschaft der göttlichen Barmherzigkeit gekommen ist.

Der Messias muß ein Amt, das Königsamt, erfüllen. Außerdem ist er der König der letzten Zeiten, der eschatologische König, der die Geschehnisse "dieses Zeitalters" zu einem Ende führen wird. Die ältesten schriftlichen Zeugnisse, die bestätigen, daß ein solcher König des Heils mit dem Ausdruck

7 Vgl. MCKENZIE 189-210.

8 Neben WILDER siehe SCHOLEM 37 Anm. 40 und RENCKENS 223-231.

"Messias" gekennzeichnet wird, sind genau unsere Pseudepigraphen⁹. Der von Herrn Gesalbte - in den ältesten pseudepigraphischen Schriften, die wir untersuchen, also die des 17. und 18. Psalms der Psalmen Salomos oder Rub, finden wir den Begriff "Gesalbter" in Verbindung mit einer Gottesbezeichnung (z.B. *theos*, *kyrios*) oder in Begleitung eines auf Gott verweisenden Personalpronomens (mein, dein, sein - auf Gott bezogen - Messias) - ist der "König-Messias", d.h. der messianische König (*mālāk hammāšīaḥ*), und nur so zeigt sich sein Amt als Messias der letzten Tage¹⁰.

Neben der zusammengesetzten Ausdrucksweise (wie schon die Bezeichnungen in Rub 6,8 und in PsSal 17,21; 18,5) "mein Messias" (4 Esr 7,28f.; 2 Bar 40,1), finden wir in 2 Bar und in 4 Esr den Begriff "Gesalbter" ohne jede Anfügung oder irgendeinen Bezug zum Gottesnamen (4 Esr 12,32; 2 Bar 29,3; 30,1). Diese Erscheinung erklärt sich mit der Tendenz der religiösen Schriftsteller, den Gottesnamen so wenig wie möglich zu gebrauchen (in Gegensatz zu der Verwendung der Christen, für die der Messias Jesus auch Gott ist)¹¹.

So ist die Bezeichnung *māšīaḥ* in der reinen Form der direktere Ausdruck für die Idee des messianischen, eschatologischen Königs. Das stilistische Mittel besteht darin, daß der Messiasbegriff von Belfügungen begleitet sein muß, die anzeigen, in welchem Sinn man sich die Grenzen oder die Weite des Begriffs vorzustellen hat, um ihm eine spezifische Prägung geben zu können.

Von diesem Gesichtspunkt aus können wir die Meinungen der jüdischen Gelehrten und jene extreme Position, wie z.B. von M. de JONGE vertreten wird, anführen und bestreiten. De JONGE bezieht sich auch auf einige unserer Schriften und stellt fest, daß der Begriff "Gesalbter" eine Bezeichnung sei, die überhaupt nicht wesentlich für den zukünftigen Erlöser ist. "Not only is the use of the term 'anointed' restricted to remarkably few instances, but it is also clearly not an essential designation for any future redeemer. (...) Finally, to should be born in mind that the expectation of a future redeemer, whether called 'anointed' or not, is not an essential part of Jewish eschatological thinking"¹².

Es ist wahr, daß der Begriff *māšīaḥ*, wie er in den Schriften dieser Epoche gebraucht wird, zu dem Kreis der "gültigsten" und überzeugendsten Ausdrücke dieser Periode gehört, aber er ist das wesentliche Indiz, um zu zei-

9 Vgl. STRACK-BILLERBECK I,10.

10 Ebd. I,6f.

11 Vgl. DALMAN I,232f.

12 The Use of the word 'anointed'
147:1.5.

gen, daß es sich um einen königlichen (nicht nur dynastischen!) Messianismus handelt, welcher seinen Abschluß nur in der Idee des eschatologischen Königs findet. Wir wollen diese Behauptung aufgrund von Beispielen aus unseren Texten bestätigen.

Der "gesalbte Hohepriester, von dem der Herr sprach" in Rub 6,8 ist ein "Levi" mit der Aufgabe des Hohenpriesters und dadurch, daß er in "Besitz" der Salbung ist (wobei es hier unerheblich ist, ob es sich nun um eine materielle oder nur geistige Salbung handelt), wird er so der Führer des Volkes. Das Amt des Hohenpriesters beinhaltet in der Vorstellung des Verfassers von Rub gleichermaßen zwei Gewalten: die religiöse und die zivile. Aus dem Kontext geht hervor, daß die königliche Autorität die dominante ist. Die Präzisierung "Hohepriester" zum Begriff "Gesalbter" spiegelt die Tendenzen der Zeitgeschichte wider. Es ist bekannt, daß die "Auseinandersetzung" zwischen der priesterlichen und der königlichen Strömung verschiedene Spannungsgrade annahm, die von der Entwicklung geschichtlicher und existentieller Umstände abhing. Wenn wir nun unseren Satz ohne diese exakte Präzisierung nehmen würden, so hätten wir die allgemeinere Aussage: "Der Gesalbte, von dem der Herr sprach". Warum war also die Präzisierung "als Name" notwendig? Vielleicht ist der Grund der, daß der Begriff "Gesalbter" sich nur auf den Messias als König bezog.

Wir wissen aber, daß die Salbung nicht nur an dem vollzogen werden konnte, der König wurde, sondern auch an den Priestern und Propheten. Weil es sich genau um den "Gesalbten Propheten" handelte, mußte man an die Bezeichnung "Gesalbter" die Bestimmung, den eindeutigen Hinweis anfügen. Der reine Begriff "Gesalbter" war also der reservierte Begriff, um den königlichen Messias anzuzeigen. Wenn man den dynastischen Messias hätte bezeichnen wollen, hätte der Begriff "Gesalbter" von einem anderen Titel begleitet werden müssen, z.B. "Sohn Davids", wie wir in PsSal 17,21 sehen.

Man kann einwenden: Gut, wir wissen, daß in der nachexilischen Zeit auch die Priester (Propheten) gesalbt wurden. Reichte es also nicht, ohne Verwendung des Begriffs "Gesalbter" z.B. folgendermaßen vom Messias zu sprechen: "Er ist der Hohepriester, von dem der Herr sprach", "Er ist Sohn Davids, über den Gott Verheißungen gegeben hat". Sind diese Hinweise nicht ausreichend, um einen Messias zu kennzeichnen?

Offensichtlich nicht, zumindest nicht in der Zeit der Pseudepigraphen: Der "Hohepriester", der "Sohn Davids" waren also die Bezeichnungen, die ein-

zig den Begriff "Gesalbter" detailliert bestimmten, und die nur in der Verbindung mit ihm ihre Eindeutigkeit als messianische Termini erhielten.

Die gleiche Argumentationsweise kann für die Bezeichnungen aller unserer Texte in Anspruch genommen werden.

Außerdem können wir darin den Wechsel im Gebrauch der beigefügten Bestimmungen beobachten: Von den Ausdrücken mit nationalistischer Prägung "Sohn Davids", "Hoherpriester", die ihre Verbindungen mit der Idee der Nation, des Staates (auch in politischer Bedeutung) zeigen, hin zu Ausdrücken, die die nationale Dimension sprengen, wie "mein (dein, sein) Messias" = der Messias Gottes. - Man beobachtet hier die engste und unmittelbarste Verbindung zwischen dem Messias und Gott, und zwar ohne daß die aktive Rolle des Volkes zu sehr betont wird. Das entspricht den geschichtlichen Umständen zu dem Zeitpunkt, an dem die Schriften redigiert wurden. Sobald der Staat Israel besteht, oder zumindest die Grundzüge seiner tatsächlichen Existenz gegeben sind, können die Beziehungen zwischen dem Messias und Gott das Volk nicht mehr ausschließen: Der Messias "geht hervor" aus dem Volk (Offenbarung von "unten"); doch als der Tempel nicht mehr existiert, richten sich alle Hoffnungen allein auf Gott, der, auch wenn das Volk zerstreut ist, von dem Ort, "den niemand kennt" (Offenbarung von "oben"), den Messias kommen lassen wird. Die Beifügungen zum Begriff "Messias" bestimmen den Grad der "Vertrautheit zwischen dem Messias und seinem Gott" näher.

Wir wollen unsere Aufmerksamkeit noch auf ein ziemlich bedeutsames Phänomen dieser Zeit richten: Nicht ein einziges Mal ist der Begriff "Gesalbter" in unseren Texten von der anerkannten messianischen Beifügung "Menschensohn" begleitet. Der Begriff "Gesalbter" wird durch viele andere Qualifikationen bestimmt, nie aber mit der des "Menschensohnes". Es wäre interessant, mehr Nachforschungen über diese "Unabhängigkeit" der beiden Begriffe anzustellen ¹³.

Ohne einen begleitenden Begriff bezeichnet der Ausdruck *māšiah/christós* die Salbung (im weitesten Sinn), die die königliche Messianität des Gesalbten kennzeichnet. Er ist der Schlüsselbegriff - und deshalb wird er bewußt, mit Vorbedacht, von unseren religiösen Schriftstellern gebraucht -, der nie von den Darstellungen der messianischen Idee in Israel ausgeschlossen werden kann, sowohl in den kanonischen Schriften als auch in der pseudepigraphischen Literatur, von der wir Beispiele zitiert haben. Nur "Hoherpriester", "Sohn Davids", "Sohn Gottes", "Knecht Gottes" zu schreiben, erschien unseren Autoren ungenügend zu sein, um den zukünftigen eschatologischen Messias zu

13 Vgl. MÜLLER.

kennzeichnen. Auch wenn diese Titel messianisch sind, genügten sie nicht in ihrem Bedeutungsgehalt: Vor allem muß der Messias mit der göttlichen Salbung ausgestattet sein, welche im Verständnis des hebräischen Wortes *māšīaḥ* enthalten ist; er muß für das ganze Volk Israel rechtmäßig anzuerkennen sein.

Als charakteristisches Merkmal ist festzustellen, daß die anderen Bezeichnungen, obwohl sie auch im messianischen Sinn gebraucht wurden, fast immer mit dem Wort "Gesalbter" verbunden waren (und nicht umgekehrt!). Es hatte den Anschein, daß sie nicht die volle Klarheit und Überzeugungskraft ihrer Messianität hätten haben können, wenn sie nicht mit dem Wort "Gesalbter" in Verbindung gestanden wären. Sie bezeichneten nur näher und in Einzelheiten den *Terminus technicus māšīaḥ*. Er ist in seiner reinen Form vielleicht "ärmer" in seiner Bedeutung, ist jedoch stets der Ausgangspunkt für die messianische Betrachtung: Für den Menschen in dieser Zeit ist er kein bedeutungsloser Ausdruck, sondern er erfüllt seine Rolle als konstruktiver Bestandteil der umfassenden Auffassung über den Messias und über den Messianismus in Israel.

Bibliographie

R.H. CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, APOT II, 282-367; G. DALMAN, *Die Worte Jesu I*, Leipzig 1930²; A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³; J.B. FREY, *Apocryphes d'Ancien Testament*, DBS I, 354-459; P. GRELOT, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, RQ 1 (1958) 113-131; M. de JONGE, *The Use of the word 'anointed' in the time of Jesus*, NT 8 (1966) 132-148; J.L. MCKENZIE, *The Two-edged sword*, Milwaukee 1956; J.T. MILIK, *Problème de la littérature Hénochique à lumière de Fragments Aramées de Qumran*, HTR 64 (1971) 333-379; U.B. MÜLLER, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972; B. NOACK, *Spätjudentum und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1971; M. PHILONENKO, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarchs et les Manuscrits de Qoumrân*, RHRP 35 (1960); H. RENCKENS, *La religione d'Israele*, Modena 1972; P. RICOEUR, *Le conflict des interprétations*, Paris 1967; P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1966²; B. RIGAU, *La seconde venue de Jésus*, in: *La venue du Messie*, Paris 1962, 173-216; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1971; G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, Judaica*, Frankfurt 1963, 7-74; H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV: München 1961³; V-VI: München 1963³; A.N. WILDER, *Eschatological imagery and earthly circumstances*, NTS 5 (1958/59) 229-245; M. WITTLIEB, *Il māšīaḥ/christós" negli pseudoepigrifi veterotestamentari dell'ambiente palestinese*, Roma 1977.

"O Gott ein Tau vom Himmel gieß"
Kanaanäische Mythologie im Kirchenlied

Ernst Axel Knauf - Heidelberg

To the memory of the dead

Yarmouk University, May 15, 1986 - Tiananmen Square, June 4, 1989

O Gott, ein Tau vom Himmel gieß/ im Tau herab, o
Heiland fließ/ Ihr Wolken brecht und regnet aus/
den König über Jakobs Haus.

O Erd brich auf, brich auf, o Erd/ daß Berg und
Tal grün alles werd/ O Erd, herfür dies Blümlein
bring/ aus der Erd, o Heiland, spring.

Die zweite und dritte Strophe dieses Adventsliedes, das auch in der Oster-
nacht gesungen werden kann (EKG 5), klingen niedlich, aber sie sind es nicht.
Es ist Absicht dieses Vortrages*, zu zeigen, daß und wie die kanaanaïschen
Götter Baal, Anat und Mot, der "Herr", die "Antwort" und der "Tod", in die-
ses Kirchenlied eingegangen sind. Anschließend soll angedeutet werden, wel-
ches theologische Potential der historische Sachverhalt enthält, daß die
Nachgeschichte der Religion Kanaans und die Vorgeschichte des christlichen
Glaubens nahtlos ineinander übergehen.

Das erste, was beim Lesen der beiden Strophen auffällt und vor Verniedli-
chung schützt: wovon gehandelt wird, ist keine deutsche Weihnacht, nicht der
graue Nieselregen Mitteleuropas und nicht der sanfte Frühling dieser nördli-
chen Länder. Es ist die Gewaltsamkeit der ersten winterlichen Gewitter im
Mittelmeerraum, die innerhalb von Minuten die ausgedörrten Flanken der Ber-
ge in Sturzbäche verwandeln und die Täler in reißende Flüsse (cf. Ri 5,4f;
Ps 97,5; Diwan Hudail 165,9/III 61ff,7 = BN 23, 27f). Es kann um den 25. De-

* Gehalten vor dem Fachbereich 3: Sozialwissenschaften der Universität Ol-
denburg, 12.6.1987. Für Hinweise auf Literatur, die mir in Irbid unzu-
gänglich war, und Kopien danke ich U. HÜBNER und R. HÜBNER-HINDERLING.-
Den Vortrag mit Anmerkungen zu ornamentieren, habe ich nach langem Über-
legen unterlassen. Die wichtigste Literatur ist im Anhang aufgeführt.

zember geschehen, daß aus dem staubgelben Boden der letzten Monate die ersten Halme und Stengel hervorbrechen und in wenigen Tagen das Land, dessen Trockenheit zu schmecken war, dessen gleißendes Gelbgrau das Auge zu verletzten anfangt, in einen Garten verwandeln - in Palästina, nicht am Niederrhein. Man könnte meinen, der Dichter wäre dort gewesen.

Das war er freilich nicht. Friedrich von Spee, dem diese Strophen zugeschrieben werden - was sich bestreiten läßt, es gibt kein Manuskript, und sein Name taucht im Erstdruck nicht auf; aber ist's nicht wahr, so ist es gut erfunden: denn die Dichtung stimmt in ihrer Qualität zu seinem Werk, und in ihrem Tenor zu seinem Leben - Friedrich von Spee ist am Niederrhein, in Düsseldorf geboren, war in Paderborn, Köln und Trier Professor für Philosophie und Moraltheologie, und ist in Trier 1635 gestorben. Daß der Jesuit und Theologieprofessor relativ jung starb, war außer den Zeitläuften (wir sind im Dreißigjährigen Krieg) den Belastungen zuzuschreiben, die sein theologisches Hauptwerk zur Folge hatte. Zwar hatte er nicht den Hexenglauben angegriffen, den er mit seinen Zeitgenossen theoretisch teilte, wohl aber die Praxis der Hexenprozesse: ebenso aufgrund seiner rationalen Einsicht in die Unsinnigkeit von Prozessen, in denen der Ankläger von vorneherein Recht hat und Recht bekommen wird, als aufgrund seiner persönlichen Betroffenheit als Beichtvater angeklagter und verurteilter Frauen. Man kann biographische Details für unerheblich halten, wenn es um die Interpretation eines Werkes geht. Es scheint nur, als zeichne sich im Werk wie im Leben dieses Mannes eine ungewöhnliche Sensitivität und Sensualität ab, die ihn Aspekte der Wirklichkeit wahrnehmen ließ, die der Mehrheit seiner Zeitgenossen - und nicht nur seiner Zeitgenossen - verborgen blieben, wenn sie nicht gar die Augen vor ihnen verschlossen.

Denn was er als lyrische Wahrheit über den Winter und Frühling in Palästina beschreibt, hat er nicht erlebt, sondern seinerseits durch Texte gesehen. Zu Strophe zwei verweist das EKG (in der Ausgabe für die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche) auf Jes 45,8 und zu Strophe drei auf Jes 53,2.

Jes 45,8 ist ein isoliertes Einsprengsel im deuterocesajanischen Corpus, das sich einem Königsorakel für den Perser Kyros anschließt. Es heißt dort:

Träufelt, Himmel von oben
und die Gewölke sollen Gerechtigkeit regnen
Brich auf, Erde,
und bringe Geradlinigkeit hervor.
Und Rechtlichkeit soll sprießen zugleich.
Ich, Jahwe, werde es machen.

Jes 53,2 gehört zum Anfang eines Textes, der in der exegetischen Tradition als viertes "Lied vom Gottesknecht" geführt wird:

Er wuchs wie ein Sprößling vor uns (txt.em.) auf,
wie ein Wurzelsproß aus trockener Erde.
Da war keine Gestalt an ihm und keine Schönheit,
daß wir ihn angesehen hätten,
noch Aussehen,
daß wir ihn schön gefunden hätten.

Es ist nicht nötig, an dieser Stelle die Probleme des deuterojesajanischen Corpus, der Kapitel 40 bis 55 im jetzt vorliegenden Jesajabuch, und in diesem Corpus wiederum das Problem der sogenannten "Lieder vom Gottesknecht" zu behandeln. Die Diskussion darüber ist offen und wird es bleiben. So viel zeichnet sich ab, daß hier ein sukzessive gewachsenes Corpus von Texten vorliegt, die sich dem ersten Jesajabuch ein- und angelagert haben, welches letzteres in irgendeiner, wenn auch vielleicht sehr indirekten Weise auf den Propheten dieses Namens zurückgeht, der am Ende des 8. Jh. v. Chr. in Jerusalem gewirkt hat. Als die Zeit der deutero-, trito- und et-cetera-jesajanischen Redaktionen ist das 6. bis 3. Jh. v. Chr. anzusetzen. Es ist die Zeit, in der sich das Judentum auf den Trümmern seiner vorexilischen Geschichte als ethnische und Religionsgemeinschaft konstituierte und aus dem vorexilischen literarischen Erbe, zu dem etwa das erste Jesajabuch gehört haben mag, seine Bibel kompilierte. Mit anderen Worten: der deuterojesajanische Komplex ist ein wesentliches Moment auf dem Weg, der von der Vielfalt je singulärer Werke der althebräischen Literatur zur Einheit des Kanons geführt hat. Friedrich von Spee hatte den Kanon vor sich, nicht die einzelnen Werke und Redaktionsstufen, die von der alttestamentlichen Wissenschaft rekonstruiert worden sind und werden. Es ist ihm daher kein Vorwurf daraus zu machen, daß er Jes 53,2 ganz gegen dessen Intention für seine Dichtung verwendet hat. Der Dichter des hebräischen Liedes benutzt das Bild vom Wurzelsproß aus trockener Erde als Paradigma für die Unscheinbarkeit und Unansehnlichkeit dessen, den er als "Gottesknecht" im Sinne hatte. Während für die Wissenschaft die Identität seines "Gottesknechtes" disputabel ist und bleiben wird, war er für die Kirche seit Anbeginn der endzeitliche Erlöser, der ihr in Christus erschienen ist. Darum kann Friedrich von Spee mit Hilfe von Jes 53,2, dem Bild vom Messias als Wurzelsproß, den Text Jes 45,8 messianisch interpretieren, in dem an sich zwar von Wolken, Regen, aufbrechender Erde, hervorsprossenden Pflanzen und endzeitlichem Heil - der "Richtigkeit" aller Dinge - die Rede ist,

aber nicht vom Messias. Die messianische Deutung von Jes 45,8 hat er allerdings schon in seiner Bibel vorgefunden, die nicht die hebräische Bibel war. Beeinflusst von Jes 11,1 (et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet) und Jes 53,2 spricht die Vulgata, die Bibel des Abendlandes, in Jes 45,8 nicht von Gerechtigkeit, sondern vom Gerechten (iustum), den die Himmel herabtauen, nicht von Heil, sondern vom Heiland (salvatorem), den die Erde wachsen lassen soll.

Diese Differenzen sind kein Zufall. Der alttestamentliche Dichter kann das Bild vom irdischen Heil - und für eine Agrargesellschaft in einem regenbewässerten Bergland am östlichen Rande des Mittelmeeres kann es keine größere irdische Wohltat geben als reichlichen Winterregen, so reichlich, wie er nur selten eintritt - kann das irdische Heil als Bild für die abstrakten Qualitäten eines sozialen Heils verwenden, von dem sich nicht einmal sagen läßt, ob es für den Dichter noch eine politische Erwartung für die nahe Zukunft seiner sich rekonstruierenden Religionsgemeinschaft war, oder schon das eine, endzeitliche Heil. Die Vorstellung eines von den Wolken herabgeregneten und gezeugten, von der Erde gewachsenen und geborenen Erlösers hätte er weit von sich gewiesen. Das war Tammuz, das war Adonis, das war Heidentum, das praktizierten die Frauen von Jerusalem, indem sie Tod und Wiedergeburt des Gottes aus der Erde in einer Art von Blumentöpfen symbolisierten (Jes 17,10-11), um den vom Regen noch nicht wiedergezeugten, wiederbelebten in den Tempeltoren klagten (Ez 8,14) und der Himmelskönigin, seiner Erlöserin, Kuchen buken (Jer 7,17-18; 44,15-19). Dafür wurden sie von den Propheten verurteilt, Propheten, wie es die Verfasser der deuteromesianischen Texte selber waren, oder als deren intellektuelle Erben sie sich verstanden.

Die vehemente Ablehnung Kanaans und seiner Religion in den Prophetenbüchern des Alten Testaments ist primär zeitgeschichtlich bedingt. Die Zeit der deuter- und weiterer -jesajanischer Redaktionen, im wesentlichen das 5. Jh. v. Chr., war eine Zeit, in der die sich konstituierende Jerusalemer Kultgemeinde in besonderem Maße der wirtschaftlichen, aber auch ideologischen Expansion der phönizischen Küstenstädte ausgesetzt war. Groß-Städte, Metropolen, gab es in der antiken Mittelmeerwelt nur an der Küste oder in ihrer unmittelbaren Nähe. Die Diskrepanz zwischen der städtischen Ökonomie und der sippnbäuerlichen Welt in den unmittelbar angrenzenden Bergländern finanzierte die urbane Zivilisation. Seit dem Anfang des 1. Jts. v. Chr. dominierten die phönizischen Küstenstädte ihr agrarisches Hinterland einschließlich Trans-

jordaniens. Unter assyrischer, babylonischer und persischer Herrschaft konnten sie ihren materiellen Vorsprung vor und kulturellen Einfluß auf Palästina ausbauen und wurden dabei von der jeweiligen imperialen Vormacht im Nahen Osten unterstützt, die ein begreifliches Interesse daran hatte, daß die Profite ihrer Vasallenstaaten, die sie abschöpfen wollten, in regionalen Zentren zusammenkamen und nicht auf den Dörfern zusammengeklaut werden mußten. Die wirtschaftliche Dominanz Phöniziens über Palästina erreichte unter persischer Herrschaft, im späten 6. und 5. Jh. v. Chr., ihren Höhepunkt. Die Perser brauchten die Phönizier, um über eine Flotte zu verfügen, die mit denen der aufstrebenden Griechen konkurrieren konnte (cf. KAI 14,18-19; Kyros To 29; Aischyl. Pers. 52-55). Phönizier kontrollierten den Münzumschlag und Handel Palästinas, ihre Handelskolonien und Faktoreien waren allgegenwärtig, auch in Jerusalem (Neh 13,16; "Kanaanäer" nahm die Bedeutung "(phönizischer) Händler" an; Jes 23,8; Sach 14,21; Prov 31,24; Hi 40,30).

Damit erreichte der Kampf Jahwes gegen Baal, des israelitischen Volks- und Staatsgottes gegen den kanaanäischen Regen- und Fruchtbarkeitgott, im 6. und 5. Jh. v. Chr. seine Klimax. Dieser Kampf hatte drei Phasen. Er begann im 9. Jh. v. Chr. als Kampf des ökonomisch rückständigen Sippenbauertums gegen den beginnenden Rentenskapitalismus der Städte - ein Prozeß, den man als Kanaanisierung (oder Phönizisierung) der israelitischen Oberschicht beschreiben kann; er setzte sich fort im 7. Jh. v. Chr. als Kampf der autokratischen Staatsreligion gegen die Volksreligion, die einem anarchischeren, fröhlicheren und sinnlicheren Jahwismus huldigte, als es einer an ihrer eigenen Effizienz interessierten Zentralregierung in Jerusalem recht sein konnte. Denn Jahwe und Baal waren in ihren Anfängen der gleiche Gott, und Gatten der gleichen Göttinnen; sie trennten sich in dem Maße, wie die wirtschaftlichen und politischen Interessen ihrer Verehrer auseinandergingen. Beide Fronten laufen in nachexilischer Zeit zusammen, der Zeit, aus der die Mehrheit der in den Prophetenbüchern des Alten Testaments enthaltenen Götzenpolemiken stammt. Die in ihrer politischen und wirtschaftlichen Existenz lange gefährdete Jerusalemer Kultgemeinde verteidigte ihren Anspruch auf Existenz, aber auch auf die wirtschaftliche, politische und ideologische Kontrolle ihres jüdischen Umlandes, mit der Polemik gegen die Überreste der alten israelitischen Volksreligion, deren partiell vorjahwistisches Gedanken- und Bildergut neue Nahrung fand an der Religion der phönizischen Handelskolonisten, attraktiv für die Massen und vielleicht nicht nur für sie als die Religion

der wirtschaftlich Erfolgreichen. In den phönizischen Küstenstädten hat Kanaan den Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit bruchlos überlebt. Der Kontakt mit ihnen, in der ersten Hälfte des 1. Jts. v. Chr. auf eine kleine Elite beschränkt, fand nun, mit der zunehmenden Literarisierung, auf breiterer Front statt.

Wie Kanaan von Gott, von den Göttern reden konnte, auch im 5. Jh. v. Chr., kann wegen der kulturellen Kontinuität in Phönizien zwischen der Bronze- und Eisenzeit, den überwiegend aus dem 13. Jh. v. Chr. stammenden ugaritischen Texten entnommen werden. Die phönizische Literatur ist bis auf spärliche Reste verloren.

Zwar gibt es keinen direkten Beleg aus Ugarit für die Vorstellung vom regenzezeugten, erdgeborenen Gottessohn (es gibt freilich einen indirekten Beleg für diese Vorstellung aus der antiken Mittelmeerwelt, auf den noch einzugehen sein wird). Es gibt aber Passagen, die diese Vorstellung implizieren.

Entferne den Krieg von Erden
gib Liebe in den Boden
gieß Frieden ins Herz der Erde,
regne Liebe ins Innere der Felder.
Eile zu mir auf deinen Füßen,
lauf zu mir mit deinen Beinen.
Denn ich habe ein Wort, und will es dir sagen,
einen Spruch, und will ihn dir rezitieren:
das Wort des Baumes und den Zauberspruch des Steins,
das Geflüster des Himmels mit der Erde,
des Ozeans mit den Sternen.
Ich verstehe den Blitz, den der Himmel nicht weiß,
das Wort, das Menschen nicht kennen,
Erdengewimmel nicht versteht.
Komm, und ich will es dir offenbaren...

(KTU 1.3 III, 14-26) - mit diesen Worten wirbt Baal, "der Herr", der Regen- und Gewittergott, um Anat, "die Antwort", seine Schwester und Geliebte. Dabei fällt auf, wie am Anfang der Werbung die Geschlechterrollen vertauscht sind: es ist die Göttin, die es regnen lassen soll. Es kann an diesem Text deutlich werden, wie unrecht man der kanaänischen Religion tut, sie als Naturreligion abzubuchen. Diese Götter sind ungemein personal. Sie sind keine Urgewalten, sondern das Geheimnis der Natur, in deren Leben und Schönheit sie offenbar werden. Ihre Liebe, die ganz elementar ist, nicht der platonische Eros und noch weniger die christliche caritas und dilectio, beansprucht die Welt und hält sie dadurch am Leben. In der kanaänischen Religion ist die Natur nicht Gott, sie ist aber auch nicht factum eines unendlich abstrak-

ten Gottes, oder instrumentum eines Gottes oder des homo faber. Sie behält ihr Eigenleben und ihre eigene Würde.

Anat kommt dem Werben Baals nach. Nachdem er sie bewirtet hat

schöpft sie Wasser und wäscht sich,
mit dem Tau des Himmels, dem Öl der Erde,
Tau, den die Wolken ausgießen,
Regen, den die Sterne spenden.
Sie parfümiert sich...

(KTU 1.3 IV 42-45). Der Rest ist auf dieser Tafel abgebrochen, aber in anderem Kontext erhalten (KTU 1.101,15-18) und aufgrund der Vorbereitungen unschwer zu erraten. Bevor Baal von Mot, dem "Tod", verschlungen wird und in Begleitung all seiner Wolken, des Regens und des Taus in die Unterwelt geht, zeugt er mit Anat einen Sohn. Anat tötet den Tod und sät ihn aus, dann belebt sie Baal wieder, der nun seinerseits den Tod tötet, so daß das Leben auf Erden weitergehen kann. Diese Texte würden unter dem Gesichtspunkt reiner Logik wahrscheinlich auch dann nicht mehr Sinn machen, wenn sie nicht so fragmentarisch erhalten wären und in einer etwas weniger esoterischen Sprache geschrieben. Denn hier kämpft die Sprache des Dichters mit dem Unsagbaren.

Die Nähe der Bildersprache des Adventsliedes EKG 5 zur Bildlichkeit des kanaänischen Mythos ist offenkundig: Gott, die Götter agieren in Wolken und Regen, dem Wachsen der Pflanzen, Zeugung und Geburt. Der Mythos ist dem Dichter durch das Alte Testament vermittelt worden, in dessen Jahwe Baal im doppelten, im hegelschen Sinne aufgehoben ist: verneint und darin gerade bewahrt. Gleichgültig, ob man mit der Mehrheit der Alttestamentler annimmt, daß Jahwe die Attribute Baals übernommen hat, als er ihn verdrängte, oder ob man mit dem Vortragenden übereinstimmt, daß Jahwe und Baal zwei Erscheinungen des gleichen Gottes, des syrischen Hadad, des "Donnerers", waren: dies war das Ergebnis. Der niederrheinische Dichter des 17. Jhs. n. Chr. stand außerhalb der sozialen Spannungen Jerusalems im 5. Jh. v. Chr.; als Katholik war ihm Berührungsangst mit dem Mythischen fremd, er konnte mit Justin Martyr sagen: "Was immer eine Religion vor uns an gutem und wahren enthalten hat, das ist seit jeher unser, der Christen, geistiges Eigentum" (Apol. II 13). Seine größere Offenheit für sinnliche Bildlichkeit könnte freilich noch einen weiteren, einen persönlichen Grund haben. Aus dem fast ausschließlich von Männern verfaßten Alten Testament gewinnt man den Eindruck, daß die Mehrheit seiner Verfasser Frauen besaß, um sich fortzupflanzen, die Frauen aber nicht liebte. Friedrich von Spee hat als Priester keine Frau besessen, aber er hat

sie unbestreitbar geliebt.

Friedrich von Spee hat die ugaritischen Texte nicht gekannt. Als Dichter hat er aber die Bilder hinter den Texten gesehen, die ihm vorlagen, und hat ihnen seine Worte gegeben. Damit hat er im Grunde nichts getan, was nicht auch schon innerhalb des Alten Testaments getan werden konnte - an einem seiner Ränder, freilich. Der urbane, gebildete und - wie Kohelet - wahrscheinlich skeptische Dichter des Hohenliedes, ein Angehöriger der reichen, aber politisch machtlosen Jerusalemer Aristokratie im 3. Jh. v. Chr., konnte für die Sprache der Liebe auf die Sprache des Mythos unbefangener zurückgreifen, als es die Deuterojesajaner zwei bis drei Jahrhunderte vor ihm noch vermochten. Die Götter waren für ihn keine Realität mehr; umso genauer konnte er hinhören und die Aspekte menschlicher Realität erfassen, die der Mythos beschreibt.

Horch, mein Geliebter -
siehe, da kommt er
über die Berge springend
hüpfend über die Hügel

(Hld 2,8). So kamen nicht Menschen zu ihren Geliebten, so kam Baal zu Anat. Die Sprache vollzieht nach, was in der Liebe geschieht: die "themorphe Steigerung des Menschen" (H.-P. MÜLLER). Weil der Mensch als das rationale Tier aus dem Zusammenhang des Natürlichen unwiederbringlich ausgetreten ist, darum kann er bewußt und für die kurze Zeit der Ekstase wieder in sie eintreten und sich im Spiel eines Fruchtbarkeitszaubers dem Zauber der Pflanzen überlassen:

Auf, meine Freundin, meine Schönste, und komm:
der Winter ist vergangen, der Regen abgezogen.
Die Blumen sind erschienen auf der Erde,
die Zeit zu singen ist da.
Der Feigenbaum färbt seine Frucht,
die Reben, in Blüte, geben ihren Dunft:
auf, meine Freundin, meine Schönste, und komm.

(Hld 2,10-13). Das ist eine Aufforderung, menschlich nachzuvollziehen, was die Götter taten, indem sie es Frühling werden ließen. Die Benutzung magischer Vorstellungen und mythischer Sprache ermöglicht es den Liebenden im Hohenlied, sich selbst in einer Bewußtheit und einer Freiheit auszusprechen, die den jungen Frauen und Männern in den Dörfern Palästinas unerreichbar blieb, die seit jeher von ihren Familien verheiratet wurden - und werden. Im Hohenlied, "der lyrischen Reproduktion des Mythischen" (H.-P. MÜLLER), einem seiner Enden, hat das Alte Testament zur Sprache Kanaans, zur Sprache der

Liebe zurückgefunden, die in Gen 3, einem seiner Anfänge, die Sprache der Schlange war.

Mit der Wiederaufnahme vor-alttestamentlicher mythischer Motive im christlichen Kirchenlied hat sich die Sprache der Lyrik, die zugleich die Sprache des Mythos ist, als stärker erwiesen als ihre Domestikation durch die Ideologie, die Bilder leben wie die Götter und lassen ihre Interpretationen hinter sich. In einem Moment des Kampfes Jahwes gegen Baal war es dem Propheten Hosea unerträglich, daß Liebe, Fest und Freude für die Mehrheit seiner Compatrioten Gottesdienst sein konnten - des einen oder anderen Gottes oder auch beider. Aber in seiner Sprache redet er so erotisch von Jahwe wie niemand zuvor. Es gibt mehr als einen Grund, Hosea als Menschen unsympathisch und als Theologen und Politiker zumindest bedenklich zu finden; seine Dichtung spricht uns aber auch dann an, wenn uns ihre Intention befremdet.

Rein deskriptiv betrachtet, haben die Gottesbilder Hoseas und der "Deuterocesajaner", Friedrich von Spees und die im 20. Jahrhundert nach Christi Geburt möglichen und gängigen nichts miteinander zu tun - sie stehen in jeweils völlig verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten und konzeptionellen Rahmen. Aber die Bilder bleiben und überleben ihre jeweiligen Bedeutungen - weil und insofern sie jene letzten Geheimnisse ansprechen, die uns wirklich angehen, jetzt und allezeit: Liebe und Tod.

Wenn festzustellen war, daß Friedrich von Spee die ugaritischen oder andere kanaanäische Texte nicht gekannt hat, weil sie noch nicht entdeckt waren, sondern aus der alttestamentlichen Rezeption kanaanäischer Bildersprache intuitiv zu den Bildern der Sprache Kanaans zurückfand, so ist dem freilich hinzuzufügen, daß ihm der Übersetzer der lateinischen Bibel, Hieronymus, dabei vorangegangen war; und, daß beide den ugaritischen Texten ähnliche Überlieferungen gut gekannt haben. Kanaan war nichts anderes als der östliche Rand der antiken Mittelmeerwelt. In ihrer Lebensweise, ihrer sozialen Organisation, und in ihren Mythen verbindet Altsyrien und das klassische Griechenland mehr als sie trennt. Baal, der Heil regnet und die Erde, die Fruchtbarkeit gebiert - das ist auch Zeus, die griechische Entsprechung Baals, der als goldener Regen in Danaë eingeht (Ovid Met. IV 698; V 12; VI 111).

Also Heidentum im Kirchenlied, gar im Alten Testament selbst - was sollen wir nun sagen? Da sei Gott vor - oder doch nicht? Zwar hat es in der Geschichte des Christentums immer wieder Zeloten gegeben (und es wird sie wohl auch weiterhin geben), die die christliche Zivilisation von "unbiblischen Aus-

wachsen" reinigen wollten; aber sie stehen auf verlorenem Posten. Denn die Kirche hat das Erbe Jerusalems, Athens und Roms angetreten und wird es zu bewahren wissen. Gewiß stimmt es,

daß die Christen sich zwar lange bewußt von der sie umgebenden Welt und besonders von der Politik ferngehalten haben; aber sie konnten sich natürlich nicht vollständig von ihrer Umwelt abschließen, und diese Umwelt war gründlich hellenisiert und von Vorstellungen durchdrungen, welche in der griechischen Polis ausgebildet worden waren. So haben sie ganz selbstverständlich für die innere Organisation ihrer Gemeinden Wörter und Formen übernommen, welche aus der griechischen Demokratie stammten. Man hat diesen Wörtern vielfach einen etwas andren Sinn untergelegt ..., aber ganz beseitigen konnte man den alten Sinn nicht; mit den Wörtern hat man auch einen Teil der alten Institutionen übernommen. So sind in die Organisation der Kirche Elemente eingegangen, welche demokratisch waren und immer ein heilsames Gegengewicht blieben gegen die hierarchischen Strukturen, welche die spätantike und mittelalterliche Kirche sich gegeben hat.

(R. MERKELBACH). Es war die antike Mittelmeerwelt, die das Konzept des schönen und freien Menschen entdeckt hat, der als in Freiheit liebender sein Leben und das Leben seiner Gesellschaft selbst bestimmt. Dieses Konzept ist für den Kulturkomplex, dem wir selber angehören und der mit einem abgegriffenen Wort "Abendland" genannt wird, grundlegend geworden. Vielleicht muß man diesen Kulturkomplex eine Zeitlang von außen gesehen haben, aus einer Gesellschaft heraus, in der ein Bewußtsein von Menschenrecht und Menschenwürde bis heute fehlen (wie modern sich der Orient nach außen auch gibt), um zu verstehen, was intellektuelle und politische Freiheit bedeuten. Das Alte Testament wendet sich in seiner Endgestalt von der mediterranen Kultur ab, die seine und unsere Anfänge trägt. Wir können es nicht anders als gegen den Strich lesen; mit seinem intoleranten Monotheismus, der zutiefst von der imperialistischen Bedrohung geprägt ist, auf die er wohl die intellektuelle Antwort darstellt, demonstriert es, wie man - um der res publica willen, in der Freiheit primär die Freiheit der Andersdenkenden, Andersglaubenden und Andersliebenden ist - nicht von Gott, den Göttern denken kann. Christus, unser Gott, steht Jahwe, Baal und allen anderen Göttern gleichermaßen fern, weil er allen Menschen gleichermaßen nahe steht.

Im Glauben an den Gott, der nicht Einer ist, ohne Drei zu sein, und dessen Komplexität jeden flachen Monotheismus transzendiert, hat die Kirche das Alte Testament von Anfang an gegen seinen Strich gelesen, als Heilige Schrift rezipiert, und uns überliefert. Im Zuge ihrer abendländischen Rezeptionsgeschich-

te hat die hebräische Bibel Auslegungen und Anwendungen erfahren, die über ihre Anfänge zurück- und über ihr Ende hinausgehen - wie am Beispiel eines Adventsliedes zu zeigen war. Nicht nur in seiner Vorgeschichte, sondern auch in seiner Rezeptionsgeschichte verbindet uns das Alte Testament mit dem Alten Orient und dem antiken Mittelmeerraum, der in uns allen nachlebt, aber mit dem Verfall klassischer Bildung in Gefahr ist, ins Unbewußte/Ungewußte abgedrängt zu werden. Indem uns das Alte Testament mit der mythischen Sprache Kanaans konfrontiert, gibt es uns Worte und Bilder für jenen zentralsten Teil des Lebens, vor dem die Korrektheit der Dogmatiker, Theisten wie Atheisten gleichermaßen, verstummt. Die Sprache der genuinen Religion hat sich in der Wirkungsgeschichte des Alten Testaments mehr als einmal gegen die Ideologien durchgesetzt, die sich im Rahmen wechselnder Systeme ihrer bedienten. Was bleibt, haben noch immer die Dichter gestiftet - das läßt hoffen, daß die Heilige Schrift des Alten Bundes und in ihr und mit ihr Kanaan in unserer Kultur nicht nur eine Geschichte haben, sondern auch eine Zukunft.

Literatur:

- AHLSTRÖM, G.W., Who Were the Israelites? Winona Lake, IN (1986), pp. 101-118.
- ATTRIDGE, H.W. - ODEN, R.A., Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes (CBQ MS 9). Washington (1981).
- BEN-DOV, M., In the Shadow of the Temple. New York (1985), 40f.
- BRAUDEL, F., The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. Vol. I-II. London (1972) = Fontana Paperbacks 1986/87.
- BOBEK, H., Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht. Erde 90 (1959), 279-287.
- COOGAN, M.D., Stories from Ancient Canaan, edited and translated. Philadelphia, PA, (1978).
- DEVER, W.G., Asherah, Consort of Yahweh? BASOR 255 (1984), 21-37.
- DONNER, H., The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period (with Special Regard to the Phoenician Coast), in: T. ISHIDA ed., Studies in the Period of David and Solomon. Tokyo (1982), 205-214;
- Die Verwerfung des Königs Saul (SWGf 19,5). Wiesbaden (1983), 16.
- Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. Göttingen (1984), 217-220.
- EISSFELDT, O., Religionsdokumente und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie Ras Schamra und Sanchunjon, Philo Byblius und Eusebius von Cäsarea. ThBl 17 (1938), 185-197 = Kl. Schr. II (1963), 130-144.
- ELAYI, J., Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse. Nancy (1988), 39-60, carte XXVIII.
- HILLERS, D.R., Analyzing the Abonimable: Our Understanding of Canaanite Religion. JQR 75 (1985), 253-69.
- HUSS, W., Geschichte der Karthager. München (1985).
- KIESOW, K., Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen (OBO 24), Fribourg-Göttingen (1979).

- LANG, B., Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology (SBWA 1). Sheffield (1983).
- LIPINSKI, E., Epiphanie de Baal-Haddu RS 24.245. UF 3 (1971), 81-92.
- MERKELBACH, R. - YOUTIE, H.C., Der griechische Wortschatz und die Christen. ZPE 18 (1975), 101-154.
- MOSCATTI, S. ed., The Phoenicians. Mailand (1988).
- MÜLLER, H.-P., Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit. WO 6 (1970/71), 189-204.
- Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied. ZThK 73 (1976), 23-41.
- PETERSON, E., Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig (1935).
- RÖLLIG, W., On the Origins of the Phoenicians. Berytus 31 (1983), 79-93.
- Assur - Geißel der Völker. Zur Typologie aggressiver Gesellschaften. Saeculum 37 (1986), 116-128.
- THEISSEN, G., Wert und Status des Menschen im Urchristentum. Humanistische Bildung 12/1988, 61-93.
- WEIPPERT, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie: Vorderasien II 1). München (1988), 303-305.
- WEIPPERT, M., Israel und Juda. RLA 5 (1980), 202.
- Erwägungen zu Jesaja 44, 24-28. DBAT 21 (1985), 121-132.
- Die Konfessionen Deuteronesajas, FS WESTERMANN 80, im Druck.
- WELLHAUSEN, J., Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin (6. Aufl. 1905 = 1927 = 1981), 361-424.
- WENNING, R. - ZENGER, E., Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels, ZDPV 102 (1986), pp. 75-86.
- YOURCENAR, M., The Memoirs of Hadrian, trans. G. FRICK. Harmondsworth (1986), 198.
- ZEVIT, Z., The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess. BASOR 255 (1984), 39-47.

Öffentlichkeit als Bedrohung* -

Ein Beitrag zur Deutung des 'Feindes' im Klagepsalm des Einzelnen

Erich Lamp - Allensbach

Michael Tilly - Mainz

In der Frage der Interpretation des Begriffs 'Feind' ('ōjēb) und des dazugehörigen Wortfeldes¹ im Klagepsalm des Einzelnen² ist die Psalmenforschung bislang noch zu keinem Konsens gelangt. Die Interpretationsversuche bezüglich der Identität der Feinde des klagenden Individuums, die man in der Psalmenforschung beispielsweise (unter Verweis auf Analogien in den babylonischen Klage Liedern) als Zauberer und Dämonen zu bestimmen gesucht hat³, oder auch als herrschende Reiche und Mächtige, die dem den niederen Schichten zugehörigen fremden Armen gegenüberstehen⁴, sind zahlreich. Auch Versuche, die beim Beter und dessen Gefühl der Bedrohung ansetzen⁵, kamen über eine Betonung des Zusammenhangs zwischen Anfeindung und Vereinzelung des Beters einer-

* "Öffentlichkeit als Bedrohung" war das programmatische Thema eines von Elisabeth NOELLE-NEUMANN am 1. Sept. 1976 bei der 10. Generalversammlung und Wissenschaftlichen Konferenz der International Association for Mass Communication Research, University of Leicester, vorgetragenen Referates, das zugleich einem 1977 erstmals erschienenen Sammelband seinen Namen gab, in welchem neben diesem Vortrag noch eine Reihe weiterer von der Autorin verfaßten Beiträge zur empirischen Kommunikationsforschung veröffentlicht wurden. Die Verfasser danken Frau Professor Elisabeth NOELLE-NEUMANN für die freundliche Genehmigung, den hier vorgelegten Beitrag ebenfalls mit diesem Titel zu überschreiben.

- 1 Unter den Parallelausdrücken sind am häufigsten šōnē, m^ešān^e und šar (vgl. E. JENNI, Art. 'ōjēb : THAT I, 118-122: 120, und H. RINGGREN, Art. 'ōjēb : THWAT I, 228-235: 233).
- 2 Zu dieser Gattung zählen wir mit O. EISSFELDT (Einleitung in das Alte Testament, Tübingen (4)1976, 155) die Psalmen 3; 5; 6; 7; 12; 13; 17; 22; 25; 26; 27; 28; 31; 35; 38; 39; 42+43; 51; 54; 55; 57; 59; 61; 63; 64; 69; 70; 71; 77; 85; 86; 88; 102; 109; 120; 126; 130; 140; 141; 142; 143.
- 3 So S. MOWINCKEL, Psalmenstudien I, Awān und die individuellen Klagepsalmen, Oslo 1921, Repr. Amsterdam 1961, 76ff.
- 4 So H. GUNKEL, Einleitung in die Psalmen, Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, zu Ende geführt von J. BEGRICH, Göttingen (4)1985, 209f.
- 5 H.-J. KRAUS, (Psalmen (BK.AT XV), Neukirchen-Vluyn (3)1966, 42) bemerkt: "Die ganze Tiefe der Feindschaft liegt darin, daß der šaddīq durch diese

seits und seinem Gottesverhältnis andererseits nicht hinaus. Allen diesen Ansätzen ist gemeinsam, daß sie aufgrund der Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Feindbenennungen sowie der erdrückenden Vielzahl der das Individuum bedrängenden Feinde eine jeweils andere Deutung mit Wahrscheinlichkeit ausschließende Konkretisierung der Feinde nicht erlauben.

Eine Deutung des Begriffs 'Feind' im Klagepsalm des Einzelnen erweist sich indessen als unproblematisch, wenn man die Widersacher nicht konkret zu bestimmen sucht, sondern abstrakt begreift als die dem Einzelnen gegenüberstehende Öffentlichkeit, deren mißbilligende Ablehnung er auf Schritt und Tritt gewahr wurde, die er gleichwohl nicht fassen und bekämpfen konnte, der er sich hilflos ausgeliefert fühlte und die ihm von daher scheinen mußte wie "eine Schar von Zehntausend, die sich ringsum gegen mich aufstellen"⁶.

Die im folgenden dargelegte Sichtweise stützt sich auf die seit den frühen siebziger Jahren entwickelte sozialpsychologische Theorie öffentlicher Meinung⁷, in der das Element Öffentlichkeit eine wichtige Schlüsselstellung einnimmt. In einem ursprünglichen, sozialpsychologischen Sinn⁸ wird Öffentlichkeit begriffen als Sphäre, in der man sich bewegt, in der man, ungeschützt den Augen aller ausgesetzt, sein Gesicht verlieren, sich blamieren, isolieren kann, Öffentlichkeit als Urteilsinstanz, die über das Verhalten des Einzelnen wacht und über Achtung und Mißachtung entscheidet, die nur begrenzt durch Ort und Zeit dem Einzelnen gegenübersteht und in der individuellen Kognition von Öffentlichkeit als Bedrohung ihr Korrelat besitzt in dem menschlichen Bewußtsein für diese Sphäre⁹.

Feststellungen, Anschuldigungen und Urteile der Feinde von Jahve geschieden werden soll". So auch E. JENNI (THAT I, 120f.) und H. RINGGREN (ThWAT I, 234f.), die ihrerseits die theologische Einordnung des Wirkens der 'Feinde' als das Wesentliche ihrer Beschreibung betonen.

6 Ps 3,7.

7 Zur Übersicht: E. NOELLE-NEUMANN, Die Schweigespirale, Öffentliche Meinung - unsere soziale Haut, München/Zürich 1980; TB-Ausg. mit neuer Einleitung, Wien/Berlin 1982; erweiterte Neuauflage: Öffentliche Meinung, Die Entdeckung der Schweigespirale, Wien/Berlin 1989.

8 In ihrer sozialpsychologischen Bedeutung ('vor aller Augen', 'jeder kann es sehen', 'public eye', 'coram publico') ist Öffentlichkeit abzugrenzen vom politologischen, staatswissenschaftlichen Verständnis als eines des Gemeinwesen, das 'öffentliche Interesse' berührenden Sinnbereichs sowie vom juristischen Verständnis der Nichtabgeschlossenheit in Abgrenzung zum Bereich des Privaten, der allgemeinen Zugänglichkeit.

9 Vgl. z.B. E. NOELLE-NEUMANN, Öffentlichkeit als Bedrohung, Über den Einfluß der Massenmedien auf das Meinungsklima, in: Dies., Öffentlichkeit als Bedrohung, Beiträge zur empirischen Kommunikationsforschung, Frei-

Für die Interpretation weiterhin von Bedeutung ist das dem Konzept von öffentlicher Meinung zugrundeliegende Verständnis von Menschen, das dessen elementarem Bedürfnis nach Sozietät Rechnung trägt, der sozialen Verflochtenheit als eines konstitutiven Merkmals menschlicher Existenz, wie es Carl Gustav JUNG beispielsweise eindrücklich beschreibt, wenn er darlegt, daß ein Mensch ohne gesellschaftliche Einbindung ebensowenig existieren könne wie ohne Sauerstoff, Wasser, Eiweiß, Fett usw., da sie wie diese zu den notwendigen Existenzbedingungen gehöre¹⁰. Aus dieser sozialen Natur des Menschen ergibt sich sein empfindliches Bedürfnis nach Anerkennung, Geltung, Ehre, seine Furcht vor Mißachtung, Isolation, sozialer Aussätzigkeit, über die in der Öffentlichkeit geurteilt wird, die hier zur Disposition stehen. Wer coram publico den allgemein gebilligten Werten, Normen, Überzeugungen, dem Brauch der betreffenden Gegend zuwiderhandelt, der muß mit Mißbilligung, muß mit Ablehnung seitens der ihn umgebenden Gesellschaft rechnen, die auf Beachtung und Befolgung dieser Ordnungen drängt¹¹. Wie zu sehen sein wird, können die Klagepsalmen des Einzelnen geradezu als Paradigmen sozialer Empfindsamkeit gelten.

Die Theorie der öffentlichen Meinung geht davon aus, daß Menschen sich aus Isolationsfurcht ständig vergewissern, was an Meinungen und Verhaltensweisen in der Öffentlichkeit gebilligt und was mißbilligt wird, welche Meinungen und Verhaltensweisen zunehmen und welche abnehmen. Das Ergebnis dieser Einschätzung beeinflußt ihr Reden und Verhalten. Wenn sie glauben, in Übereinstimmung mit dem Konsensus der öffentlichen Meinung zu stehen, tragen sie selbstsicher ihre Überzeugung nach außen, im Gespräch, in ihrem Verhalten, in öffentlich sichtbaren Symbolen. Wenn sie glauben, in der Minderheit zu sein, werden sie vorsichtig und schweigsam und verstärken gerade damit in der Öffentlichkeit noch weiter den Eindruck von der Schwäche dieses Lagers, bis dieses Lager ganz untergegangen ist bis auf einen kleinen harten Kern, der an den vergangenen Werten festhält, oder bis zur Verhängung eines Tabus¹².

burg i.Br./München 1977, 204-233: 206f.; besonders eindrücklich wird dieses so verstandene Element Öffentlichkeit bspw. in der Einrichtung der Prangerstrafe.

10 C.G. JUNG, Psychologische Betrachtungen, Eine Auslese aus den Schriften, Zusammengest. u. hrsg. v. J. JACOBI, Zürich 1945, 192.

11 Vgl. E. NOELLE-NEUMANN, Schweigespirale, 94ff.

12 Vgl. E. NOELLE-NEUMANN, Öffentliche Meinung, Kap. XXVII.

Vermittelt die alttestamentliche Überlieferung in ihrer Gesamtheit¹³ schon einen plastischen Eindruck von der Bedeutung, die das Urteil der Mitmenschen für den Einzelnen besaß, und von der Empfindsamkeit, mit welcher der israelitische Mensch auf jedes scheinbar noch so unbedeutende Zeichen der Mißbilligung reagierte, wie es sich beispielsweise in einem einfachen Kopfschütteln, einem Verziehen des Mundes oder einem spöttischen Blick ausdrückte, in denen sich der mögliche Ausschluß aus der Gemeinschaft ankündigen konnte¹⁴, vermögen dies die individuellen Klagelieder mit besonderem Nachdruck zu bezeugen. In vollkommener Abwesenheit falsch verstandener Scham gegenüber dem Eingeständnis der empfindlichen Bedürfnisse der sozialen Natur beschreiben die Klagepsalmen in immer neuen Bildern das leidvolle Erleben sozialer Aussätzigkeit, die Schmach und Verachtung, die den frommen Beter in seiner 'sozialen Haut' zu ersticken drohen.

Folgt man den beiden Schlüsselkonzepten der Theorie der öffentlichen Meinung: der sozialen Natur des Menschen sowie der sozialpsychologischen Dimension Öffentlichkeit, spielt es keine Rolle, wenn der Beter seine Feinde beschreibt als Frevler oder Gottlose oder Fremde, woraus man immer wieder versucht hat, ein Bild der Bedrucker zu gewinnen; wichtig ist die Unbestimmbarkeit und Anonymität, wie sie sich ja ebenfalls in den immer wieder verwendeten 'offenen' Begriffen wie *rabbīm/rabbū*, *kōl* und *kulkaem* zur Bezeichnung der Gegenspieler des bedrängten Beters¹⁵ widerspiegelt. 'Fremde' wird man daher nicht notwendig als Angehörige eines fremden Volkes zu verstehen haben im Sinne einer nationalen Art der Feindschaft, sondern ganz einfach nur als Ausdruck eben der Nichtidentifizierbarkeit, der Anonymität der 'Feinde', was ja nicht ausschließt, daß sich an den Schmähungen des Beters auch Nichtisraeliten beteiligten:

Fremde¹⁶, die ich nicht kenne, (...) fletschen gegen mich die Zähne¹⁷.

13 Vgl. E. LAMP, Öffentliche Meinung im Alten Testament, Eine Untersuchung der sozialpsychologischen Wirkungsmechanismen öffentlicher Meinung in Texten alttestamentlicher Überlieferung von den Anfängen bis in babylonische Zeit, Diss. phil. Mainz 1988.

14 Vgl. O. KEEL, Feinde und Gottesleugner, Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, Stuttgart 1969, 38.

15 Ps 3,2.3; 6,8; 22,8; 31,14; 38,20; 52,4; 71,7.

16 Anstelle des in Ps 35,15 im masor. Text gebotenen *nēkīm* ist hier wohl unter Hinzufügung eines ausgefallenen *r* *nāk'erīm* zu lesen.

17 Ps 35,15bβ.16b.

Zugleich beinhaltet das Moment der Anonymität ein Element von Überlegenheit und Stärke des Feindes, das den Einzelnen die von der Öffentlichkeit ausgehende Bedrohung als übermächtig empfinden läßt; der Beter gab diesem Gefühl Ausdruck, indem er seine 'Feinde' zum einen zahlermäßig überhöhte: Mehr sind als Haare auf meinem Kopf, die mich grundlos hassen¹⁸, um dadurch seine Ohnmacht gegenüber der Urteilsinstanz kundzutun. Zum anderen überhöhte er sie kräftenäßig, um keinen Zweifel daran zu lassen, daß er diesem Feind in der Tat nicht entfliehen konnte und wehrlos gegenüberstand¹⁹:

(Behüte mich...) vor den Frevlern, die mir Gewalt antaten,
vor meinen Feinden, die mich gierig umringen.
Mit Fett haben sie ihr Herz verschlossen,
ihr Mund redet mit Vermessenheit.
Sie lauern mir auf, nun umringen sie mich,
ihre Augen trachten danach, mich zu Boden zu werfen.
Gleich dem Löwen, gierig nach Beute,
und gleich dem jungen Löwen, der lauert im Versteck²⁰.
Es umgeben mich viele Stiere,
die Bullen²¹ Basans umringen mich.
Sie sperren auf gegen mich ihr Maul,
Löwen, reißend und brüllend²².

Wie auch sollte der Beter sich zur Wehr setzen, wenn in aller Öffentlichkeit über ihn hergezogen, sein Name in aller Munde zum Gespött wurde und man beim Wein lustige Spottlieder über ihn sang:

Es reden über mich, die im Tor sitzen, und die Lieder
der Zecher²³.

Einmal mehr zeigt sich auch hier die Bedeutung der in der alttestamentlichen Überlieferung mehrfach angesprochenen sozialpsychologischen Dimension Öffentlichkeit 'im Tor'²⁴, wo eben nicht nur Gericht gehalten, gekauft und

18 Ps 69,5aα; vgl. Ps 25,19; 62,4.

19 "Drei Bildkreise veranschaulichen das gefährliche Treiben dieser Feinde: 1) das Bild vom angreifenden und belagernden Heer (3,7; 27,3; 55,19; 56,2; 59,5; 62,4 u.ä.); 2) das Bild des Jägers oder Fischers, der seine Beute zu fangen sucht (7,16; 9,16; 31,5; 35,7-8; 57,7; 59,8; 64,4; 140,6); 3) das Bild von den wilden Tieren, die ihrer Beute nachjagen (7,3; 22,13-14; 27,2; 35,21)". (H.-J. KRAUS, Psalmen, 40f.).

20 Ps 17,9-12.

21 Zur Übers. v. 'abbirē vgl. H.H. SCHMID, Art. 'abbir : THAT I, 25-27: 26.

22 Ps 22,13.14; vgl. Ps 10,9.10; 22,17,22; 35,17; 57,5; 59,7.8.16.

23 Ps 69,13.

24 "In der Stadt sind die natürlichen Treffpunkte des Verkehrs die Tore. Hier wird getagt und gehandelt und jede Neuigkeit besprochen. (...) Wen es überhaupt drängt, ein Wort unter die Öffentlichkeit zu bringen, wer eine Rolle spielen will, der begibt sich zum Tor". (A. BERTHOLET, Kulturgeschichte Israels, Göttingen 1919, 165); vgl. auch H.J. BOECKER, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976, 23ff.

verkauft, sondern daneben immer auch mit Billigung und Mißbilligung 'gehandelt' wurde, da hier die Menschen zum Gespräch verweilten, Gerüchte weitergegeben und Urteile gefällt wurden, wo Meinungen sich verdichteten, wo alles von allen zu beobachten war und der Mensch sich seiner nach außen gewendeten Natur am deutlichsten bewußt wurde²⁵. Wer hier das Augenmerk auf sich lenkte oder zum Gesprächsthema wurde²⁶, der war zugleich in aller Munde; was daher 'im Tor' über den Beter 'geklatscht' und an neuesten, beim Wein etwa geprägten Spottversen ausgetauscht wurde (und umgekehrt), das wird dem Beter sogleich auch in den Straßen nachgerufen worden sein, sobald man seiner ansichtig wurde:

Alle, die mich sehen, spotten über mich,
sie verziehen den Mund, sie schütteln den Kopf...²⁷
Denn meine Feinde reden über mich,
und die auf mein Leben lauern, beraten sich untereinander²⁸.
Ich bin ihnen zum Gegenstand des Spottes geworden,
sie sehen mich, schütteln ihren Kopf²⁹.

Wenn der Beter aber, wo immer man ihn sah, 'angefeindet' wurde, verwundert es nicht, daß er das Gefühl haben mußte, man lauerte ihm auf³⁰, umlagerte und umkreiste ihn³¹, rottete sich gegen ihn zusammen³², stünde wider ihn auf³³ und bedrängte ihn³⁴, sind alles dies doch lediglich Umschreibungen für seine Erfahrung mit Öffentlichkeit als Bedrohung, deren mißbilligende Ablehnung ihn umhüllte wie ein Fangnetz³⁵, aus dem es kein Entrinnen gab. Nicht umsonst ist das Bild vom Netz, das man dem Beter legt, um ihn zu verstricken, so häufig

25 Vgl. E. LAMP, Öffentliche Meinung, passim, 95ff. z.B. über den Einfluß der sozialpsychologischen Dimension Öffentlichkeit auf den Vorgang der Rechtsfindung 'im Tor'.

26 "Die mündliche Kommunikation spielte im Alten Orient eine viel größere Rolle als bei uns. Während der Zeit, da man bei uns Zeitung liest, Radio hört, und Fernsehen sieht, hat man miteinander gesprochen. Man traf sich im Freien, auf dem Marktplatz, in der Gasse, am Tor, am Brunnen. Selbst bei der Arbeit fand man Zeit zum Plaudern. An all diesen Orten konnte man den neuesten Klatsch austauschen". (W. BÜHLMANN, Vom rechten Reden und Schweigen, Studien zu Proverbien 10-31, Göttingen/Freiburg i.d. Schweiz 1976, 26).

27 Ps 22,8.

28 Ps 71,10.

29 Ps 109,25.

30 Ps 10,9; 17,11.

31 Ps 3,7; 19,9.11; 22,13.17; 27,6; 109,3.

32 Ps 22,17; 64,3.

33 Ps 3,2; 54,5; 86,14.

34 Ps 3,2; 17,9.

35 Ps 31,5; 35,7.8; 57,7; 64,6; 140,6; 141,9.10; 142,4; vgl. hierzu auch Hos 9,7-9.

verwendet³⁶, beinhaltet es im Grunde doch ein Element von Pranger: es bindet sein Opfer und setzt es zugleich, obwohl gefangen, der größtmöglichen Sichtbarkeit aus³⁷, einer Öffentlichkeit, in der über die Ehre des 'Gefangenen' geurteilt wird.

Und genau dies ist es auch, was der Beter als gegen ihn gerichtetes Handeln der 'Feinde' beschreibt; in immer neuen Wendungen schildern die Klagepsalmen, wie der Beter in der Öffentlichkeit geschmäht und in seinem empfindlichen Bedürfnis nach Anerkennung, Geltung, Ehre, nach einem unbelasteten Verhältnis zu seiner Umgebung und Kultgemeinde³⁸ verletzt wurde. Die mitgeteilten Schmähungen führen die von Öffentlichkeit als Urteilsinstanz vollzogene und vom Beter als so schmerzlich empfundene 'Aufkündigung' seiner Mitgliedschaft in dieser Gemeinde und seiner hierdurch garantierten *kābōd*³⁹ deutlich vor Augen:

Den ganzen Tag verhöhnen mich meine Feinde,
die gegen mich rasen und mir fluchen⁴⁰.

Sie reißen ihren Mund weit auf gegen mich...⁴¹

... sie betrachten mich und mustern mich...⁴²

Alle, die mich sehen, spotten über mich...⁴³

... sie verziehen den Mund, sie schütteln den Kopf...⁴⁴

Denn ich höre die Verleumdung vieler,
- Schrecken ringsum -

wie sie beratschlagen miteinander gegen mich (...)⁴⁵

Mit Worten des Hasses umringten sie mich...⁴⁶

Wollte man eine Stufenfolge gesellschaftlicher Mißbilligung aus den Klagepsalmen ableiten, stünde an deren Beginn wohl das (spöttische) Augenzwinkern⁴⁷

36 Ps 31,5; 35,7-8; 57,7; 140,6.

37 Nicht zu Unrecht fühlt man sich hier an die verschiedensten Formen mittelalterlicher Gehäusepranger erinnert. Vgl. etwa die Abbildungen in: W. SCHILD, Alte Gerichtsbarkeit, Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtssprechung, München 1980, passim.

38 Bedeutung und Tragweite des Gefühls der Ablehnung und Bedrohung des religiösen Individuums durch die Öffentlichkeit sind nicht zu unterschätzen: "Dabei geht es nicht nur um eine soziale Tatsache, sondern zugleich um eine religiöse Erfahrung, weil der Unglückliche des Hintergrunds beraubt ist, wie ihn für den Beter üblicherweise die religiöse Gemeinde darstellt. (...) ...weder im religiösen noch im sozialen Sinn kann er ein normales Leben führen. Denn nur durch die Gemeinschaft erhält das Leben Wert und Inhalt". (H. RINGGREN, Psalmen (UB 120), Stuttgart u.a. 1971, 41, 43.)

39 Vgl. C. WESTERMANN, Art. *kābōd*: THAT I, 794-812: 800f.

40 Ps 102,9; vgl. Ps 31,12; 70,4; 109,25.

41 Ps 35,21a.

42 Ps 22,18b.

43 Ps 22,8a; vgl. Ps 31,12; 35,16; 69,12.

44 Ps 22,8b; vgl. Ps 109,25.

45 Ps 31,14ab.

als Zeichen ausschließenden Einvernehmens, gefolgt von Kopfschütteln⁴⁸ als Ausdruck noch des ungläubigen Erstaunens im Sinne der Feststellung:

Wie ein Wunder war ich für viele...⁴⁹,
dem sichtbar erniedrigenden Lippenverziehen⁵⁰ und Zähnefletschen⁵¹, die schließlich einmündete in Beschimpfung⁵², Verachtung⁵³ und Schande⁵⁴ im Sinne der bereits beschriebenen Handlungsmuster.

Dieser Vielfältigkeit der in den Psalmen geschilderten Formen gesellschaftlicher Mißbilligung entspricht auf der anderen Seite die Fülle der Wehklagen, in welchen der solcherart Geschmähte seinem Schmerz über die zutiefst empfundene soziale und kultische Isolation Ausdruck verlieh. Beschreibungen äußerer Ergehensfolgen wechseln sich dabei ab mit den Bekenntnissen innerer Not, die der Beter kaum in Worte zu kleiden vermochte und von daher anhand von Bildern beschrieb:

Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,
ich überschwemme jede Nacht mein Bett,
mit meinen Tränen weiche ich mein Nachtlager.
Verdunkelt vor Gram ist mein Auge,
ermattet durch alle meine Bedränger⁵⁵.

Die Schmach zerbricht mein Herz,
heillos ist meine Schande und Schmähung⁵⁶.
Ich hoffte auf Mitleid, aber es gab keines,
und auf Tröster, aber ich fand sie nicht⁵⁷.

Vor allen meinen Feinden bin ich zum Hohn geworden,
und für meine Nachbarn,
und ein Schrecken für meine Bekannten.
Die mich draußen sehen, die fliehen vor mir.
Ich bin vergessen wie ein Toter in ihrem Herzen⁵⁸,
bin wie ein zerbrochenes Gefäß⁵⁹.

46 Ps 109,3a; vgl. Ps 25,19; 38,20; 69,5.

47 Ps 35,19; vgl. Spr 6,13; 10,10.

48 Ps 109,25; vgl. Ps 22,8.

49 Ps 71,7a.

50 Ps 22,8.

51 Ps 35,16.

52 Ps 69,8.

53 Ps 22,7; 31,19.

54 Ps 69,21.

55 Ps 6,7.8.

56 *ūb^oštī ūk^elimmātī* ist aus inhaltl. u. stilist. Gründen aus V 20 hinter *wā'anūšāh* umzustellen.

57 Ps 69,21.

58 Der Mensch, dessen Name als Exponent seiner Persönlichkeit bei seinen Zeitgenossen und Nachkommen vergessen ist, ist einer absoluten Isolation ausgesetzt, die sich über seine irdische Existenz hinweg erstreckt und

Ich gleiche dem Wüstenvogel,
bin wie eine Eule in den Ruinen.
Ich wache und bin wie ein Vogel,
einsam auf dem Dach⁶⁰.

Aber ich bin ein Wurm und kein Mensch,
ein Spott der Leute und verachtet vom Volk.
Alle, die mich sehen, spotten über mich,
sie verziehen den Mund, sie schütteln den Kopf.
(...) Wie Wasser bin ich ausgegossen,
ausgerenkt sind alle meine Glieder.
Mein Herz ist geworden wie Wachs,
zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide.
Trocken wie eine Scherbe ist meine Kehle⁶¹,
und meine Zunge klebt an meinem Gaumen⁶².

Mein Herz bebt in meinem Inneren,
Schrecken des Todes sind auf mich gefallen.
Furcht und Zittern kommt über mich,
und es bedeckt mich Entsetzen.
Und ich sprach: Hätte ich Flügel wie eine Taube,
flöge ich fort und ließe mich nieder.
Siehe, ich will in die Ferne fliehen,
in der Wüste bleiben. Sela.
Ich will eilen zu einem Zufluchtsort für mich,
vor dem reißenden Sturmwind,
vor dem verderblichen Sturm ihrer Kehle⁶³,
dem Sturzbach ihrer Lippen (...) ⁶⁴.

Wie sich der Prophet Jeremia angesichts des ihn verhöhnenden und verspottenden Volkes nach einer Wanderhütte in der Einsamkeit der Wüste sehnte, um der Öffentlichkeit zu entfliehen⁶⁵, so wünschte auch der Beter sich die Flügel der Taube, um in der Ferne, gefeit vor dem "reißenden Sturmwind": vor dem ihn umgebenden bedrohlichen (Meinungs-)Klima und der Sphäre der Öffentlichkeit, die ihn umfängt wie eine Gewitterwolke, Zuflucht zu finden und so dem "verderblichen Sturm" der Mißbilligung zu entkommen, mit der "alle den einen"⁶⁶ verfolgen! Vergegenwärtigt man sich an dieser Stelle, daß Einsamkeit

einer völligen Nichtexistenz gleicht. (Vgl. A.S. van der WOUDE, Art. *šēm* : TWAT II, 935-963: 939).

59 Ps 31,13.

60 Ps 102,7.8.

61 Wohl zu lesen: *hikkī*.

62 Ps 22,7.8.15.16ab.

63 Die Übersetzung folgt hier dem überzeugenden Rekonstruktionsversuch von H.-J. KRAUS (Psalmen, 401).

64 Ps 55,5-10a; vgl. Ps 25,16; 31,10.11; 38,12; 41,10; 55,13-15; 69,8-10.

65 Jer 9,1.

66 Ps 62,4; vgl. Ps 25,19; 69,5. Das *kulkaem* korrespondiert mit dem vorhergehenden 'Iš, wodurch die isolierte Stellung des Beters gegenüber der anonymen und bedrohlichen Öffentlichkeit betont wird.

und Abgeschiedenheit von der Gesellschaft für den einzelnen Israeliten in hohem Maße (lebens-)bedrohend waren, da sowohl nomadischer Stammesverband als auch städtische Lebensgemeinschaft die einzigen Garanten von Nahrung, Wasser, Schutz und Recht waren, ermißt man das Ausmaß der Verzweigung des klagenden Individuums.

Natürlich stellt sich die Frage, was denn die Öffentlichkeit so gegen den Beter eingenommen hat, was den einen von allen trennt, das die von dem Klagenden als so unerträglich empfundene soziale Schmach erklärte. Legen die unbestimmt und allgemein gehaltenen Feindbenennungen ein Verständnis der Übeltäter, Widersacher, Frevler, Gottlosen usw. insgesamt als die das Individuum bedrängende anonyme Öffentlichkeit nahe, bietet die auf der subjektiven Einschätzung des 'frommen' Beters beruhende Charakterisierung seiner 'Feinde' als gottlos die Möglichkeit, auf das Verhältnis des Klagenden zur Öffentlichkeit zu schließen, in dem sich Spannungen zwischen der persönlichen Religiosität des Einzelnen und der Gemeinschaftsfrömmigkeit zu spiegeln scheinen. Es liegt nahe, daß die Gegensätze zwischen dem klagenden Beter und der ihn bedrohenden Öffentlichkeit ihren Ursprung im Streben nach einem unbelasteten Gottesverhältnis haben. Wenn der Beter sich daher vor Jahwe⁶⁷ über das gottlose Treiben der Zeitgenossen empörte:

Hilf, Jahwe, denn der Fromme schwindet dahin,
und verschunden sind die Treuen unter den Menschen.
Lüge reden sie, ein jeder zu seinen Genossen,
mit glatter Lippe, mit gespaltenem Herzen reden sie.
Ringsum wandeln die Frevler,
und Gemeinheit erhebt sich bei den Menschen⁶⁸.
Verderben in ihrem Innern,
und Bedrückung und Trug weichen nicht von ihrem Markt⁶⁹.
Ich will nicht spenden ihre blutigen Trankopfer,
ihre Namen will ich nicht auf meinen Lippen haben⁷⁰.

beklagt er damit Verhältnisse, die den von den vorexilischen Propheten angeprangerten Zuständen im Land: der Verderbtheit der sozialen Moral und der

67 Die so bedrohlich empfundene öffentliche Meinung wird vom Beter als gottwidrig erfahren. Allein Jahwe traut er zu, dieser Bedrohung Herr zu werden. (Vgl. L. RUPPERT, Klagelieder in Israel und Babylonien - verschiedene Deutungen der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg i.Br. u.a. 1983, 111-158: 158.

68 Ps 12,2.3.9.

69 Ps 55,12; vgl. auch Ps 14,1-3; 26,10; 35,11.12; 55,10.11.21.

70 Ps 16,4bc (der Psalm ist der dem Klagelied des einzelnen verwandten Gattung des individuellen Vertrauensliedes zuzuordnen).

mangelnden religiösen und sittlichen Bindung der Volksgenossen im Jahweglauben, recht nahe kommen, wenn nicht mit diesen identisch sind. Während die Propheten jedoch aktiv und lautstark coram publico den herrschenden "Geist der Unzucht"⁷¹ schalten⁷², scheint der Beter diesen "Geist der Unzucht" lediglich still leidend vor Jahwe beklagt zu haben⁷³, wengleich auch ihm in seiner Treue der überkommenen Ordnung des Jahwebundes gegenüber, etwa in seiner Enthaltensamkeit vom Götzenkult, der Zeitgeist mächtig entgegenschlug. Und da nicht wenige nach der Maxime des vorsichtigen Zeitgenossen - "Darum schweigt der Weise in dieser Zeit, denn dies ist böse Zeit."⁷⁴ - gehandelt haben werden, mußte ihm die offen zutage liegende Bosheit und Ungerechtigkeit in der Tat als umfassend erscheinen: "alle sind abgewichen, alle verderbt, nicht einer, der Gutes täte, nicht einer"⁷⁵. Wie sollte er sich da nicht auch von allen angefeindet und isoliert fühlen, wenn die Gleichgesinnten lieber stumm schwiegen und die 'Frevler' das Feld beherrschten, er immer und überall in der Öffentlichkeit nur deren Treiben gewahr wurde und deren Gespött vernahm!

Eine Parallele zu der Beurteilung dieser gesellschaftlichen Situation der späteren und späten Königszeit durch die Schriftpropheten und die den Zeitgeist thematisierenden Psalmen sieht O. KEEL in der den Zusammenbruch des Alten Reiches reflektierenden ägyptischen Literatur⁷⁶, in der immer wieder die Klage begegnet, daß alle Menschen insgesamt zu Frevlern geworden seien: "Das Recht ist ausgewiesen, Unrecht wohnt im Beratungssaale. Die Gedanken der Götter werden übertreten, ihre Verordnungen nicht beachtet (...) Alle Leute insgesamt sind Frevler, der Ehrfurcht wendet man den Rücken zu (...) Das ganze Land ist in überaus schlimmem Zustand, niemand ist ohne Frevel, und alle Leute insgesamt tun Unrecht"⁷⁷, so daß die Vertreter der alten Ordnung

71 Hos 4,12; vgl. Hos 5,4; 9,1.

72 Vgl. hierzu auch: E. LAMP, Öffentliche Meinung, Kap. 4, 227ff.: Die großen Einsamen: Israels Mahner gegen den Zeitgeist - Die vorexilischen Unheilspredigten im Spannungsfeld öffentlicher Meinung.

73 "Die Überwindung von Gewalt, konkret die Entlarvung von falscher Anklage und Verleumdung erhofft sich beziehungsweise erbittet der Bedrängte, der Angefeindete durch Jahwes Gericht über die Feinde, etwa die verleumderischen Ankläger, oder doch durch deren gottgewirkte Beschämung" (L. RUPPERT, Gewalt, 147).

74 Am 5,13.

75 Ps 14,3.

76 O. KEEL, Feinde, 208.

77 A.H. GARDINER, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig 1909, 102; dt. Übers.: A. ERMAN, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 150; vgl. O. KEEL, Feinde, 208.

resigniert feststellten: "Es gibt keinen Mann mehr von gestern"⁷⁸. Wo der offiziellen Religion nicht mehr zugetraut wurde, die heilsbringende und die Weltordnung garantierende Beziehung zu den Göttern herzustellen und aufrechtzuerhalten, mußte der Beter selbst das ihn umgebende Unrecht beklagen und Beistand erleben⁷⁹.

Die den beschriebenen Vorgängen innewohnende sozialpsychologische Dynamik aber, welche in der ägyptischen Literatur in weitaus geringerem Maße als in den alttestamentlichen Texten deutlich wird, beschreibt meisterhaft der Franzose A. de TOCQUEVILLE in seiner historischen Untersuchung des "L'Ancien Régime et la Révolution", worin er ausführt, wie die Religionsverachtung im Frankreich des 18. Jahrhunderts eine allgemeine und herrschende Leidenschaft unter den Franzosen geworden sei: "Während die Leugner des Christentums die Stimme erhoben, diejenigen aber, die noch glaubten, in Schweigen verharrten, geschah, was wir in der Folge unter uns so oft gesehen haben, und zwar nicht nur in Dingen der Religion, sondern auch in allen anderen Fragen. Die Menschen, die noch den alten Glauben bewahrten, fürchteten, die Einzigen zu sein, die ihm noch treu geblieben waren, und schlossen sich, da sie die Vereinsamung mehr als den Irrtum scheuten, der Menge an, ohne zu denken wie sie. Was zunächst bloß die Gesinnung eines Teiles der Nation war, schien so die Meinung aller zu sein und hielten nun sogar die für unwiderstehlich, die ihm diesen falschen Anschein gaben"⁸⁰.

78 A.H. GARDINER, Admonitions, 24; dt. Übers.: A. ERMAN, Literatur, 133; vgl. O. KEEL, Feinde, 208.

79 Vgl. H. BRUNNER, Altägyptische Religion, Darmstadt (3) 1989, 103-121.

80 A. de TOCQUEVILLE, Der alte Staat und die Revolution, Übers. v. Th. OELCKERS, hg. v. J.P. MAYER, Reinbek bei Hamburg 1969, 136f.

Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33

(Fortsetzung)

Peter Weimar - Münster

3. Aspekte einer Analyse des kontextuellen Zusammenhangs von Gen 32,23-33

3.1 Die Gotteskampfepisode im Rahmen von Gen 32,4-33,17

Daß die Gotteskampfepisode Gen 32,23-32[33] nicht als eine in sich geschlossene Einzelerzählung verstanden werden kann, sondern zu ihrem Funktionieren eines größeren Textzusammenhangs geradezu bedarf, ist schon bei den bisherigen Analyseschritten von verschiedenen Seiten her sichtbar geworden, so daß im folgenden näherhin nach der Art der Einbindung in den umgreifenderen Textzusammenhang zu fragen ist. Angesichts der für Gen 32,23-32[33] vorauszusetzenden "Kontextbezogenheit und Kontextgebundenheit"⁸⁶ ist im Blick auf ein sachgerechtes Verstehen der Gotteskampfepisode eine Einbeziehung zumindest des unmittelbaren Textzusammenhangs nicht nur eine *mögliche*, sondern als solche auch eine *notwendige* Fragestellung, die aufgrund der entstehungsgeschichtlichen Problemlage von Gen 32,23-32[33] jedoch auf zwei voneinander abgehobenen Ebenen ansetzen muß. Dementsprechend ist im Blick auf die redaktionelle Gestalt der Gotteskampfepisode nach ihrer Funktion und Bedeutung im Rahmen des vorliegenden literarischen Zusammenhangs zu fragen, wobei im einzelnen mehrere Beobachtungen von Bedeutung sind.

(1) Ein *erster Beobachtungsgang* dient der Ausgrenzung des für Gen 32,23-32[33] anzunehmenden unmittelbaren Textzusammenhangs, der angesichts der Reichweite der innerhalb der Gotteskampfepisode begegnenden einschlägigen Leitworte (dazu s.u.) im Rahmen der die Begegnung von Jakob und Esau the-

86 Vgl. dazu vor allem E.BLUM, DBAT 15 (1980) 2-55 (20); vgl. auch das Urteil von S.McKENZIE, RestQ 23 (1980) 227: "... Genesis 32:23-33 represents a sophisticated literary piece with intricate connections with the passages which surround it".

matisierenden Geschehensfolge in Gen 32 und 33 zu sehen sein wird⁸⁷. Für eine nähere Bestimmung der Textgrenzen ist vor allem auf die vom Erzähler gesetzten Struktursignale zu achten; zwei konvergierende literarische Phänomene sind hierfür als bedeutsam anzusehen.

Ein erster Hinweis ergibt sich aufgrund der unverkennbaren Strukturparallele zwischen Gen 32,1-3 und 33,16+17⁸⁸:

Gen 32	Gen 33
1 Und es ging und kehrte um Laban zu seinem Ort,	16 Und es kehrte um an jenem Tag Esau seines Weges nach Seir,
2 Jakob aber ging seines Weges ...	17 Jakob aber brach auf nach Sukkot ...
3 und er rief den Namen jenes Ortes Mahanajim	deshalb ruft man den Namen des Ortes Sukkot

Die Parallelität beider Aussagereihen bezieht sich nicht nur auf ihre Thematik (Trennung) und die strukturelle Abfolge der Einzelglieder, sondern vor allem auch auf ihre Funktion als Erzählabschluß⁸⁹. In beiden Fällen markieren die aufeinander hin parallelierten Handlungsabläufe keineswegs nur den Abschluß eines Handlungsstranges, sondern lassen darin zugleich eine neue Perspektive im Blick auf das nachfolgend erzählte Geschehen anklängen (vgl. vor allem *maḥ^aneh* ^w*lohîm/maḥ^anâjim* Gen 32,3)⁹⁰.

87 Vgl. hier nur das immer wieder konstatierte auffällige (wenn auch meist im Sinne eines Verständnisses von Gen 32,23-32[33] als ursprünglich einmal selbständige [vorisraelitische] Einzeltradition [M.NOTH, ÖP 104: "eine ausgesprochene Einzelerzählung"] ausgewertete) Phänomen, wonach die Gotteskampfepisode die an sich durchlaufende Geschehensfolge von der Begegnung und Versöhnung Jakobs und Esaus genau an der erzählerischen Schnittstelle "unterbricht".

88 Vgl. hierzu E.BLUM, WMANT 57, 148.

89 Vgl. nur E.BLUM, WMANT 57, 148. - Hinreichend deutlich ist die Markierung eines Erzählabschlusses allein schon durch die beiden ersten Glieder der Strukturparallele (Gen 32,1b+2a bzw. 33,16b+17a) angezeigt (vgl. hierzu nur die möglicherweise gleichfalls interpretatorisch bedeutsame Parallele in Gen 18,[22a]33); eine zusätzliche Herausstellung erfährt die Markierung des Erzählabschlusses durch das (auch unter literargeschichtlichem Aspekt) angefügte dritte Glied mit der ätiologischen Schlußnotiz (Gen 32,2b+3 bzw. 33,17b), auf dem auch thematisch der eigentliche Aussageakzent liegt.

90 Diese Annahme gilt nicht nur für den Erzählschluß in Gen 32,2b+3 (vgl. hier nur die Korrespondenz von *mal^okê* ^w*lohîm* und *mal'ākîm* bzw. die über den Ortsnamen Mahanajim hergestellte Verbindung zu den "zwei Lagern" [*maḥ^anôṭ*] in Gen 32,8 und 11 [hierzu vgl. nur J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 199ff; gegen einen derartigen Zusammenhang hat sich B.JACOB, Genesis 632 ausgesprochen]), sondern auch (obschon nicht so offenkundig) für Gen 33,16+17 (anders jedoch E.BLUM, WMANT 57, 148f), insofern das in Gen 33,17a angesprochene "Aufbrechen" (*ns^c*) Jakobs, bedingt durch die erst redaktionell hergestellte Einfügung von Gen 33,17b (zur Abgrenzung

Ein zweiter Hinweis ergibt sich aufgrund der inneren Geschlossenheit der Erzählfolge von Gen 32,4-33,17, was durch entsprechende Stichwortbezüge zwischen Beginn und Abschluß des so umgrenzten Textabschnitts angezeigt ist. Diese verdienen gerade aufgrund ihrer Dichte Beachtung:

Gen 32

- 4 Und Jakob sandte Boten vor sich her zu Esau ... *in das Land Seir* ...
 5 So sollt ihr zu *meinem Herrn*, zu Esau, sprechen: So spricht *dein Knecht Jakob* ...
 6 ... *es meinem Herrn* kundzutun, um *Gnade* in *deinen Augen* zu finden.

Gen 33

- 16 Und es kehrte um an jenem Tage Esau seines Weges *nach Seir*
 14 ... ziehe doch *mein Herr* hinüber vor *seinem Knecht* ..., bis ich hinkomme zu *meinem Herrn nach Seir*.
 15 ... möchte ich nur *Gnade* finden in den Augen meines *Herrn!*

Entsprechungen sind dabei zu konstatieren zwischen den Erzählernotizen (Gen 32,4 und 33,16) sowie den ihnen zugeordneten Jakobreden (Gen 32,5+6 und 33,13+14/15b)⁹¹. Wird zudem die handlungsetzende Funktion von Gen 32,4-6 und die handlungszusammenfassende Funktion von Gen 33,13-16 beachtet, dann wird damit zugleich angezeigt, daß durch das Geflecht der Stichwortentsprechungen gerade Anfang und Schluß einer Erzählfolge miteinander verknüpft werden sollen⁹².

von Gen 33,17a und 17b s.u.), erst mit der Notiz vom "Hingelangen" (*bw*) nach Sichem in Gen 33,18 zur Ruhe kommt (vgl. nur das für Itinerarnotizen charakteristische Gefälle). Die so für Gen 32,4-33,17 zu beobachtende Verklammerung mit den benachbarten Texteinheiten ist nicht nur ein unter kompositorischem Aspekt zu würdigendes Phänomen, sondern eröffnet zugleich gewichtige theologische Perspektiven im Blick auf ein Verständnis der Gotteskampfepisode selbst (vgl. nur die Wendungen *mal^akê 'elohîm* und *ma^aneh 'elohîm* in Gen 32,2b+3 sowie die Wortverbindungen *pe^{nê} hæ^cîr* und *'el 'elohê jîsrâ'el* in Gen 33,18-20), wodurch zugleich die zentrale Bedeutung der Gotteskampfepisode im Rahmen von Gen 32,4-33,17 in Erscheinung tritt. Indirekt werden die so sich zeigenden Zusammenhänge noch dadurch bekräftigt, daß sich sowohl Gen 32,2b+3 (*pg^c b^e* und *mal^akê 'elohîm*; vgl. insbesondere C.HOUTMAN, *Jacob at Mahanaim. Some remarks on Genesis XXXII 2-3, VT 28 [1978] 37-44* und E.BLUM, *WMANT 57, 140f*) als auch Gen 33,18-20 (*šâlem*; möglicherweise in Verbindung mit Gen 33,16+17 [*šwb* und *dæræk*]; vgl. hierzu J.P.FOKKELMAN, *SSN 17, 229f*) gleichermaßen auf Gen 28,10-22 als Referenztext beziehen.

91 Während in Gen 32,5+6 die hier einschlägigen Aussagen sich präzise auf Anfang und Ende der Jakobrede (damit diese insgesamt in Blick nehmend) beziehen, ist ihr Vorkommen in Gen 33,14 und 15b auf zwei verschiedene Reden verteilt, die auf diese Weise wohl als unmittelbar zusammengehörig gekennzeichnet sind.

92 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die chiasmische Anordnung der Stichwortentsprechungen zwischen Gen 32,4/5+6 und 33,13-15/16.

Beide literarisch-stilistischen Erscheinungen führen zu dem gleichen Ergebnis, insofern sie jeweils Einschnitte innerhalb des bestehenden Textkontinuums zwischen Gen 32,3 und 4 bzw. zwischen Gen 33,17 und 18 anzeigen. Aufgrund der vorliegenden Beobachtungen läßt sich so aus dem Rahmen der Komposition des Genesisbuches Gen 32,4-33,17 als ein formal wie thematisch geschlossener Textzusammenhang ausgrenzen, so daß hierin auch unter einem übergreifenden kompositionskritischen Aspekt eine relativ eigenständige literarische Größe gesehen werden kann. In ihr liegt zugleich der für die Gotteskampfepisode maßgebende nähere Textzusammenhang.

(2) Ein *zweiter Beobachtungsgang* stellt die Frage nach der inneren Struktur des Textkomplexes Gen 32,4-33,17, um auf diese Weise Einsichten in den Stellenwert der Gotteskampfepisode innerhalb des so abgesteckten Rahmens gewinnen zu können. Im Blick auf die Prüfung der kompositorischen Gesetzmäßigkeiten von Gen 32,4-33,17 soll Gen 32,23-32[33] selbst zunächst unberücksichtigt bleiben; nur der jeweils vorangehende und nachfolgende Textabschnitt (Gen 32,4-22 bzw. Gen 33,1-17) sind näher daraufhin zu untersuchen.

Der Textabschnitt Gen 32,4-22, der formal durch die Einheit des Ortes (Mahanajim) und thematisch durch die Vorbereitung der Begegnung von Jakob und Esau zusammengehalten ist⁹³, läßt eine zweiteilige Textstruktur erkennen (Gen 32,4-14a/14b-22), was sowohl durch die Korrespondenz der Aussagen von V.14a und V.22b⁹⁴ als auch durch die thematische Eigenart (Botschaft bzw. Geschenke Jakobs für Esau) angezeigt ist⁹⁵. Beide so sich ergebenden Erzählfolgen werden jeweils betont durch eine theologische Akzente setzende Jakobrede (Gebet um Rettung aus der Hand des Bruders Gen 32,10-13 bzw. Versöhnungsangebot an Esau Gen 32,20+21) abgeschlossen⁹⁶. Die Vorbereitung der

93 Vgl. nur den Rückverweis auf die Einführung des Ortsnamens Mahanajim in den die beiden Erzählfolgen in Gen 32,4-22 abschließenden und zudem in Korrespondenz stehenden Aussagen Gen 32,14a (*šām*) und 22b (*bam-mahⁿnæh*).

94 Zu Gen 32,14a als Abschluß von Gen 32,4-13 vgl. nur C.WESTERMANN, BK I/2, 622; in der Forschung ist die Annahme eines Einschnitts zwischen Gen 32,14a und 14b zumeist mit einem entsprechenden literarkritischen Urteil verbunden (vgl. nur H.HOLZINGER, KHC I, 208). - Nach J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 205 ist Gen 32,14-22 aufgrund der chiastischen Entsprechung von Gen 32,14 und 22 als eine geschlossene Einheit zu verstehen.

95 Zu *minhāh* als Leitwort in Gen 32,14b-22 vgl. J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 205; Beachtung verdient sodann auch die Beobachtung, daß in Gen 32,14b-22 zwar ausschließlichs Jakob als handelnde Person auftritt, ohne aber ausdrücklich genannt zu sein (H.EISING, Jakobserzählung 104).

96 Auch wenn für Gen 32,10-13 das Urteil mangelnder erzählerischer Einordnung in den Textzusammenhang gelten mag (vgl. dazu zuletzt E.BLUM, WMANT 57, 154 mit Anm. 7), so ist auf der anderen Seite jedoch keines-

Begegnung Jakobs und Esau wird somit erzählerisch in zwei aufeinander bezogenen Anläufen entfaltet (vgl. nur die Korrespondenz der Schlüßaussagen V.14a und V.22b).

Analoge Kompositionsgesetzmäßigkeiten wie für Gen 32,4-22 gelten auch für den Textabschnitt Gen 33,1-17, der formal durch das zu Beginn (V.1) und zum Abschluß (V.16+17) akzentuierte Gegenüber von Jakob und Esau sowie thematisch durch die Begegnung der beiden Brüder zusammengehalten ist⁹⁷. Eine Zweiteiligkeit hinsichtlich der kompositorischen Anlage wird zum einen durch eine Verschiebung hinsichtlich der thematischen Akzentsetzung (Versöhnung bzw. friedliche Trennung der beiden Brüder) sowie zum anderen durch die auffällige Korrespondenz der beiden Jakobreden V.10+11a und V.15b (vgl. die Wendung *ms' hen b'c'ênê*) angezeigt⁹⁸, wobei die Schnittlinie zwischen den so anzunehmenden beiden Hälften des Textabschnitts nach V.11 anzusetzen ist⁹⁹. Parallel zu Gen 32,4-22 wird so auch das Geschehen der Begegnung von Jakob und Esau erzählerisch nach zwei (sich wechselseitig beleuchtenden) Seiten hin entfaltet.

Die Parallelität der kompositorischen Anlage der beiden auch thematisch zusammenhängenden und aufeinander bezogenen Textabschnitte Gen 32,4-22 und 33,1-17 verrät planvolle erzählerische Absicht¹⁰⁰. In diesen Rahmen ordnet sich problemlos der nach dem gleichen zweiteiligen Kompositionsmuster gestaltete Textabschnitt Gen 32,23-32[33] ein, dem zwischen den durch die Thematik der Begegnung von Jakob und Esau verbundenen beiden Textabschnitten Gen 32,4-22 und 33,1-17 so etwas wie eine verbindende und damit

wegs zu verkennen, daß Gen 32,10-13 von seiner literarischen Funktion her in auffälliger Weise Gen 32,20+21 entspricht, und zwar nicht nur hinsichtlich der Stellung am Schluß der jeweiligen Erzählfolgen Gen 32,4-14a und 32,14b-22, sondern vor allem auch hinsichtlich des theologisch deutenden Bezuges zur Gotteskampfepisode, wobei die entsprechenden Zusammenhänge durch wortspielartige Verbindungen angezeigt sind.

- 97 Vgl. auch die stilistisch sinnvolle Verklammerung der Erzählbewegung (*bw*//*šwb*) durch die chiasmisch arrangierte Zuordnung der Haupthandlungsträger Jakob und Esau in Gen 33,1a und 16+17 (Jakob-Esau/Esau-Jakob).
- 98 Die Korrespondenz der beiden Jakobreden Gen 33,10+11a und 15b, die sich auch von ihrer erzählerischen Funktion her entsprechen (unmittelbare Vorbereitung zur Auflösung der erzählerischen Spannung), tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn beachtet wird, daß die Wendung *ms' hen b'c'ênê* in Gen 33,10a zusammen mit der ihr entsprechenden Aussage Gen 33,11aß als Klammer um die ganze Jakobrede Gen 33,10+11a dient.
- 99 Vgl. auch die Einführung einer neuen Thematik (*ns^c*) in Gen 33,12, die mit Gen 33,16+17 einen Abschluß erfährt (vgl. den beziehungsreichen Rückverweis durch Aufnahme des Stichworts *ns^c* auf Gen 33,12 in Gen 33,16+17).
- 100 Wird zudem beachtet, daß für die beiden Hälften der Textabschnitte Gen 32,4-22 und 33,1-17 ihrerseits wohl eine chiasmische Anordnung (Gen 32,4-14a/14b-22 // 33,1-11/12-17) als gegeben anzunehmen ist, dann drückt sich darin zugleich das innere Gefälle von Gen 32,4-22 und 33,1-17 auf die dazwischen eingerückte Gotteskampfepisode aus.

zugleich jenes Geschehen theologisch deutende Funktion zukommt, was auch anhand einer schematischen Darstellung der kompositorischen Struktur des ganzen Textkomplexes Gen 32,4-33,17 erkennbar wird¹⁰¹:

I. *Vorbereitung der Begegnung von Jakob und Esau (Gen 32,4-22)*

1. Vorbereitung der Begegnung mit Esau I (Gen 32,4-14a):
Boten an Esau + Gebet an Jahwe
2. Vorbereitung der Begegnung mit Esau II (Gen 32,14b-22):
Entsenden von Geschenken an Esau durch Jakobs Knechte

II. *Kampf zwischen Jakob und Elohim (Gen 32,23-32[33])*

1. Jakobs Kampf mit dem göttlichen Wesen (Gen 32,23-27):
Segensforderung
2. Gespräch zwischen dem göttlichen Wesen und Jakob um den Namen (Gen 32,28-32[33]):
Umnennung Jakobs in Israel

III. *Begegnung von Jakob und Esau (Gen 33,1-17)*

1. Begegnung von Jakob und Esau I (Gen 33,1-11):
Versöhnung der Brüder
2. Begegnung von Jakob und Esau II (Gen 33,12-17):
Friedliche Trennung der Brüder

Die Tatsache, daß die Gotteskampfepisode den gleichen kompositorischen Gesetzmäßigkeiten folgt wie die beiden anderen Textabschnitte innerhalb des umfangreicheren Textkomplexes von Gen 32,4-33,17, unterstreicht nur nochmals die Verwobenheit wie Kontextbezogenheit von Gen 32,23-32[33] mit der aus dem Rahmen des Genesisbuches ausgrenzbaren Texteinheit Gen 32,4-33,17. Aufgrund der dabei sich zeigenden kompositorischen Anlage von Gen 32,4-33,17 ist die Gotteskampfepisode nicht nur formal, sondern auch thematisch als das eigentliche Zentrum der ganzen Erzählfolge von der Begegnung und Versöhnung von Jakob und Esau herausgestellt. Ohne die Darstellung des Geschehens des Gotteskampfes würde die Begegnung von Jakob und Esau ihre eigentliche theologische Sinnmitte verlieren. Dies verleiht dem Gotteskampf im Blick auf den kompositionskritisch ausgrenzbaren größeren Erzählrahmen von Gen 32,4-33,17 ein ganz entschiedenes Gewicht.

¹⁰¹ Eine dreiteilige Kompositionsstruktur für Gen 32,4-33,17 wird ebenfalls - bei unterschiedlicher Abgrenzung im einzelnen - von G.W.COATS, *Strife without Reconciliation - a Narrative Theme in the Jacob Traditions, in: Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C.WESTERMANN, Göttingen - Neukirchen-Vluyn 1980, 82-106 (102f) angenommen.*

(3) Die sich aufgrund der Kompositionsstruktur für die Gotteskampfepisode nahegelegende zentrale Funktion im Rahmen von Gen 32,4-33,17 wird wirkungsvoll durch die planvoll eingesetzte und durchgeführte Leitworttechnik unterstrichen, worauf ein *dritter Beobachtungsgang* das Augenmerk richten will¹⁰². Im einzelnen sind dabei vor allem die folgenden Beobachtungen von Gewicht:

1. Die am Schluß der Gen 32,4-33,17 voraufgehenden Texteinheit in Gen 32,3 betont eingeführte und theologisch durch den Bezug zur Wortverbindung *maḥneh* ¹⁰³*ʾIohīm* gedeutete Ortsangabe Mahanajim rückt das ganze in Gen 32,4-33,17 erzählte Geschehen, insbesondere aber das Geschehen des Gotteskampfes selbst (vgl. hier die nochmals an diesen Zusammenhang erinnernde Ortsangabe *bammahneh* in Gen 32,22b), von vorneherein unter das Vorzeichen der in Gen 32,2b+3 akzentuierten Gottesbegegnung¹⁰³. Als eine wohl hintergründige Anspielung auf den Ortsnamen Mahanajim wird die innerhalb der Erzählfolge Gen 32,4-14a herausgestellte Aufteilung des Besitzes Jakobs auf zwei Lager zu verstehen sein (Gen 32,8+9 sowie vor allem die theologisch qualifizierte Aussage Gen 32,11)¹⁰⁴. Ein weiteres Mal innerhalb von Gen 32,4-33,17 begegnet das Stichwort *maḥneh* sodann noch in Gen 33,8a in der Wortverbindung *kál-hammahneh hazzeh*, womit der Erzähler aber bezeichnenderweise nicht auf Gen 32,4-14a, sondern, wie vor allem der rückwärtsweisende Relativsatz *ʾasār pāgāšṭi* zu erkennen gibt (vgl. Gen 32,18), auf Gen 32,14b-22 verweist¹⁰⁵. Unverkennbar steht *maḥneh* in Gen 33,8 anstelle des hier eigentlich erwarteten *minḥāh*¹⁰⁶; möglicherweise sollen auf diese Weise indirekt Bezüge sowohl zu

102 Zur im Blick auf den literarischen Zusammenhalt von Gen 32,4-33,17 bedeutsamen Leitworttechnik vgl. hier nur die entsprechenden Hinweise bei F.M.Th.DE LIAGRE BÖHL, *Wortspiele im Alten Testament*, JPOS 6 (1926) 196-212 = *Opera Minora*, Groningen - Djakarta 1953, 11-25 (22-25); J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 197-231; E.BLUM, DBAT 15 (1980) 9-15 und WMANT 57, 142; S.A.GELLER, JANES 14 (1982) 41ff.

103 Würde die in Gen 32,2b+3 gegebene, theologisch deutende Vorgabe hinreichend beachtet, dann kann es im Blick auf die für ein Verständnis der Gotteskampfepisode in Gen 32,23-32[33] bestimmenden Konstituenten eigentlich keine Ungewißheiten geben; vor allem wird aus der Perspektive von Gen 32,2b+3 der in Gen 32,23-32[33] nicht näher qualifizierte (erst in Gen 32,29b und 31b als Elohim bezeichnete) "Mann" (¹⁰³*ʾis*) von vorneherein als göttliches Wesen zu bestimmen sein (vgl. in diesem Zusammenhang möglicherweise den Anklang von *ng^c b^e* in Gen 32,26aß an *pg^c b^e* in Gen 32,2b).

104 Unabhängig von der Frage, ob Mahanajim als ein Dual zu verstehen ist oder nicht (zur Diskussion vgl. nur C.HOUTMAN, VT 28 [1978] 41 Anm. 13), kann die Aufteilung des Besitzes Jakobs in "zwei Lager" (*šēnē maḥneh*) durchaus als eine "entfernte Anspielung auf *maḥneh*" angesehen werden (O.PROCKSCH, KAT I, 192; anders jedoch P.VOLZ - W.RUDOLPH, BZAW 63, 113), wohingegen der immer wieder vermutete ätiologische Charakter von Gen 32,8b+9 in bezug auf Mahanajim (dazu C.WESTERMANN, BK I/2, 619) gänzlich unsicher bleiben muß (vgl. H.HOLZINGER, KHC I, 208).

105 Vgl. nur B.JACOB, Genesis 646 und C.WESTERMANN, BK I/2, 640.

106 Vgl. neben dem in Gen 33,8a angezeigten Rückbezug auf Gen 32,14b-22, wo *minḥāh* geradezu als Leitmotiv eingesetzt ist (s.u.), vor allem auch die Tatsache, daß mit der Esaurede Gen 33,8a ein Dialog einsetzt, der in der Jakobrede Gen 33,10+11a, in der wiederum *minḥāh* (parallel zu

Jakobs Vorsichtsmaßnahmen Gen 32,4-14a als auch zur Ortsangabe *bamma-ḥ^anæh* (und damit zur Gotteskampfepisode) hergestellt werden¹⁰⁷.

2. Entsprechend der soeben gemachten Beobachtung erscheint assoziativ mit *maḥ^anājim/maḥ^anæh* das Nomen *minḥāh* verbunden, das leitmotivisch gerade innerhalb der Gen 32,4-14a zugeordneten Erzählfolge Gen 32,14b-22 (14b.19.21.22) sowie mit Bezug darauf nochmals in Gen 33,10 begegnet¹⁰⁸. Der innere Bezugspunkt von *minḥāh* wird vor allem (vgl. überdies die kompositionskritische Beobachtung des chiasmischen Arrangements der Erzählhälften der beiden Textabschnitte Gen 32,4-22 und 33,1-17 [Anm. 100]) in den auch strukturell exponierten Jakobreden Gen 32,20b+21 und 33,10+11a greifbar, insofern das Nomen *minḥāh* hier jeweils in ein dichtes Geflecht weiterer als Leitworte eingesetzter Termini verwoben ist¹⁰⁹. Bedeutungsvoll ist zunächst der beziehungsreiche Zusammenhang mit dem Nomen *pānīm*, das hier jeweils – im Unterschied zum formelhaften (wenn auch keineswegs bedeutungslosen) Gebrauch von *pānīm* in Gen 32,4.17.18.21.22 und 33,3.14(2mal)¹¹⁰ – in auffälliger Dichte sowie in einem theologisch gewichtigen, durch sorgfältige literarische Fügung wirkungsvoll herausgearbeiteten Zusam-

b^erākāh) durchaus prononciert eingeführt ist, seinen Höhepunkt erreicht; erzählerische Absicht ist unverkennbar, so daß sich um so stärker die Frage nach der Bedeutung der Ersetzung von *minḥāh* durch *maḥ^anæh* in Gen 33,8a stellt (vgl. J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 225: "The choice of words in Esau's question in 33.8 is very particular, most calculating and ironic of the narrator").

- 107 Als bestätigendes Indiz für den Anspielcharakter von *maḥ^anæh* in Gen 33,8a auf Gen 32,4-14a kann auch die Antwort Jakobs in Gen 33,8b gewertet werden, die sich als zitathafte Aufnahme von Gen 32,6 darstellt (*limšo'-ḥen b^ecēnākā/limšo'-ḥen b^ecēnē 'adonī*).
- 108 Zuordnung wie Zusammenhang von *maḥ^anæh* und *minḥāh* treten unverkennbar gerade auch in der planvollen Verteilung ihres Vorkommens auf die beiden kompositionskritisch aufeinander bezogenen Abschnitte Gen 32,4-14a und 14b-22 in Erscheinung (zum wortspielartigen Zusammenhang von *maḥ^anæh* und *minḥāh* vgl. nur H.GUNKEL, HK 1/1, 355 und P.VOLZ – W.RUDOLPH, BZAW 63, 115); wie für *maḥ^anæh* (vgl. Anm. 104) ist auch für *minḥāh* eine Anspielung auf Mahanajim vorauszusetzen, ohne dabei aber die Annahme eines ätiologischen Charakters favorisieren zu wollen (vgl. G.VON RAD, ATD 2/4, 257). – Der für Gen 32,14b-22 zu konstatierende Leitwortcharakter von *minḥāh*, der schon durch die gegenläufige Zuordnung der Rahmenaussagen Gen 32,14b und 22a angezeigt ist, wird in Wirkung und Gewicht durch planvolle Verknüpfung der einschlägigen Aussagen (vgl. die Abfolge von Gen 32,17, 19 und 21!) entschieden herausgestellt.
- 109 Gerade in der hohen Dichte, mit der in Gen 32,20b+21 und 33,10+11a die Leitwörter untereinander verknüpft sind (vgl. dazu auch S.A.GELLER, JANES 14 [1982] 42), tritt nachdrücklich nicht nur die literarisch konstruierende Hand des Erzählers, sondern vor allem auch seine Absicht, die tieferen Dimensionen des hier erzählten Geschehens zu verdeutlichen, in Erscheinung.
- 110 Der Zusammenhang zwischen dem formelhaften und dem theologischen Gebrauch von *pānīm* ist im Rahmen von Gen 32,21b herausgestellt.

menhang begegnet¹¹¹. Durch die zwischen den beiden Jakobreden Gen 32,20b+21 und 33,10+11a bestehenden Querverbindungen (vgl. nur die jeweils ins Zentrum gerückte Aussage vom "Sehen des Angesichts" [*r'h pānīm*] Esaus durch Jakob)¹¹² erscheinen sie nicht nur in ein Korrespondenzverhältnis zu einander gerückt¹¹³, sondern darin präzise auch zur Gotteskampfepisode selbst in Beziehung gesetzt (vgl. nur das für sie zentrale Motiv des "Sehens Gottes von Angesicht zu Angesicht" [V.31b] in Verbindung mit der Ortsnamenvariante Peniel [V.31a])¹¹⁴. Von daher erscheint die Gotteskampfepisode als innerer Fluchtpunkt der ganzen hier in Frage stehenden Leitwortreihe, was zusätzlich durch die kompositorisch zueinander in Beziehung gesetzten und parallel formulierten Aussagen *lqh minḥātī* / *birkātī* (Gen 33,10aβ/11aα) angezeigt ist (vgl. den hierin geschehenden Bezug auf Gen 32,27b und 30b)¹¹⁵.

111 Im Blick auf das Gen 32,21b und 33,10+11a zugrundeliegende Strukturierungsmuster vgl. schon die - im einzelnen zu modifizierenden - Beobachtungen von J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 206.225ff. - Näherhin ist für das im Auftrag Jakobs zu übermittelnde Botenwort Gen 32,21b eine dreiteilige Struktur vorauszusetzen (Gen 32,21ba/21bβ/21bγ), wohingegen die Jakobrede Gen 33,10+11a eine chiasmatische Struktur erkennen läßt (Gen 33,10aα/10aβ/10ba//10bβ/11aα/11aβ).

112 Vgl. J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 206.225ff und E.BLUM, DBAT 15 (1980) 37 Anm. 56.

113 Vgl. etwa B.JACOB, Genesis 636.647. - Aufgrund der Korrespondenz der beiden Redeeinheiten Gen 32,21b und 33,10+11a kann in ihnen so etwas wie eine theologische Klammer um die Gotteskampfepisode gesehen werden.

114 Durch die in Gen 32,21b geschehende Anspielung auf Peniel wird vorgehend schon auf das Geschehen des Gotteskampfes selbst verwiesen (vgl. etwa H.GUNKEL, HK I/1, 359; B.JACOB, Genesis 636; G.VON RAD, ATD 2/4, 258); als expliziter Rückbezug auf das Gotteskampfgeschehen ist Gen 33,10b zu verstehen (vgl. nur J.WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1963, 45), wobei dieser Zusammenhang zusätzlich noch durch die "Strukturparallele zwischen Gen 32,31b und 33,10b unterstrichen wird" (E.BLUM, DBAT 15 [1980] 10 und WMANT 57, 144); kritisch zur Annahme derartiger Bezüge von Gen 32,21b und 33,10b auf die Gotteskampfepisode äußert sich R.KESSLER, Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs, Diss. Heidelberg 1972, 135.

115 Wird der aufgrund der Kompositionsstruktur bestehende Parallelismus von Gen 33,10aβ und 11aα entsprechend gewürdigt (dazu vgl. vor allem J.P.FOKKELMAN, SSN 17, 227), dann kann darin jedenfalls kein Argument für eine literarkritische Abgrenzung von Gen 33,11a gegenüber Gen 33,10 gesehen werden (vgl. nur H.HOLZINGER, KHC I, 211); vielmehr ist der Wechsel von *minḥātī* zu *birkātī* innerhalb des Rahmens von Gen 33,10+11a als ein bewußt eingesetztes Stilmittel zu verstehen, um auf diese Weise zumindest indirekt einen Bezug zur Gotteskampfepisode herzustellen; angesichts des so für *birkātī* anzunehmenden Verweischarakters auf Gen 32,27b und 30b erscheint es auch nicht angeraten, *b*ṛākāh* generell als "Geschenk" (vgl. GESENIUS¹⁹ 180a) oder als spezielles Geschenk (vgl. A.B.EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. I. Genesis und Exodus, Leipzig 1908 = Nachdruck Hildesheim 1968, 169) - unter Nichtbeachtung des implizierten theologischen Sinngehaltes - zu verstehen.

3. Das Spiel mit Hilfe lautlich verwandter Wörter wird sodann durch *hen* bzw. *hnn* weitergetrieben. Das Nomen *hen* begegnet dabei jeweils in Zusammenhang der Wortverbindung *ms' hen b^{cc}ēnē* (Gen 32,6 und 33,8b.10.15b), mit deren Hilfe das Ziel der Begegnung von Jakob und Esau bezeichnet wird. Der Gebrauch der Wendung erschöpft sich dabei keineswegs in bloßer Formelhaftigkeit, sondern impliziert allem Anschein nach einen theologisch deutenden Aspekt, worauf nachdrücklich die Korrespondenz der beiden Aussagen Gen 33,10aa (*māsā'ti hen b^{cc}ēnēkā*) und 11aβ (*ki-hannani ^wlohīm*) hindeutet¹¹⁶. Gerade aufgrund der Jakobrede Gen 33,10+11a kann ein Bezug der Wörter *hen/hnn* zur Gotteskampfepisode nicht zweifelhaft sein; von daher verrät es erzählerische wie theologische Absicht, daß sie - im Gegensatz zu den anderen Leitworten - betont erst im Anschluß an die Gotteskampfepisode gebraucht sind¹¹⁷.

Die hier genannten Beobachtungen, deren Ausgangspunkt bezeichnenderweise in einer Folge *lautlich* verwandter und so Verbindungslinien herstellender Wörter liegt, führen allesamt zu dem Ergebnis, daß ihr innerer Bezugspunkt jeweils - auch wenn sie innerhalb der Gotteskampfepisode selbst keine Entsprechung haben - gerade in der Darstellung des Geschehens des Gotteskampfes in Gen 32,23-32[33] zu suchen ist, das so als der eigentliche Dreh- und Angelpunkt der ganzen umgreifenderen Texteinheit Gen 32,4-33,17 erscheint und von daher auch in einem inneren wie äußeren Sinne als ein wirkliches "Hinüberziehen" (*cbr*) zu werten ist (Gen 32,11.17.22.23.24.32 und 33,4.14; außerdem *ma^{ca}bār* Gen 32,23)¹¹⁸. Zugleich wird durch den überlegten Gebrauch der Leitworttechnik (vgl. nur deren als solche schon instruktive Frequenz) die in bezug auf Jakob aufgrund des Gotteskampfes eingetretene Veränderung angezeigt (vgl. auch die Stichwortentsprechung der stammverwandten Verben 'bq N-Stamm [Gen 32,25+26] und *hbq* D-Stamm [Gen 33,4])¹¹⁹. In der Vorbereitung der Begegnung mit Esau zeigt sich Jakob als der das Geschehen Inszenierende, während er sich nach dem Gotteskampf in erster Linie als der von Gott "Be-

116 Die in Gen 33,11aβ gebrauchte Konstruktion *hnn* + *^wlohīm* als Subjekt hat eine enge Entsprechung in Gen 33,5b, wobei über das vorangestellte Nomen *ha^jlādīm* ein zumindest indirekter Bezug zum vorangehend erzählten Geschehen des Gotteskampfes hergestellt wird.

117 Die auffällige Verteilung hinsichtlich des bevorzugten Einsatzes der Leitworte *ma^hnāh* bzw. *minhāh* vor sowie des Leitworts *hen/hnn* nach der Gotteskampfepisode unterstreicht nachdrücklich deren (literarische wie theologische) Bedeutung im Rahmen der Texteinheit Gen 32,4-33,17.

118 Vgl. dazu H.GUNKEL, HK I/1, 356; L. SABOURIN, La lutte de Jacob avec Elohim (Gen. 32,23-33), ScEc 10 (1958) 77-89 (87 Anm. 59); E.BLUM, DBAT 15 (1980) 11 und A.BUTTERWECK [Anm. 1] 8f.

119 Auf die Verwandtschaft von 'bq und *hbq* hat schon A.DILLMANN, KeH 11, 363 hingewiesen; zur Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Gen 32,25 und 33,4 aufgrund des Wortspiels 'bq/hbq vgl. S.A.GELLER, JANES 14 (1982) 42f.

gnadete" und deshalb auch "Gnade" bei Esau Findende erfährt. Im Rahmen der Komposition von Gen 32,4-33,17 markiert das Gotteskampfgeschehen den entscheidenden Wandlungsprozeß, der Jakob erst fähig macht zur Begegnung mit Esau; kompositionell wird dies noch dadurch unterstrichen, daß das Gebet Jakobs an Jahwe (Gen 32,10-13) unmittelbar keine Erhörung erfährt, sondern stattdessen vielmehr - mit unmittelbarem Bezug darauf (vgl. den Stichwortzusammenhang [nš] zwischen Gen 32,12a und 31b) - das Gotteskampfgeschehen eintritt¹²⁰. Alle Beobachtungsreihen kommen darin überein, daß die Gotteskampfepisode nicht nur integrierender Teil der Texteinheit Gen 32,4-33,17, sondern darüber hinaus auch deren eigentliches (literarisches wie theologisches) Zentrum ist.

3.2 Funktion und Stellenwert der älteren Fassung der Gotteskampfepisode im Textzusammenhang

Die konstitutive Bedeutung des größeren Erzählzusammenhangs für ein Verständnis der Gotteskampfepisode ist nicht allein im Blick auf deren gegenwärtige, sondern gleichermaßen im Blick auf deren ursprüngliche Gestalt als bestimmend anzusehen, so daß auch in bezug darauf nach dem für sie maßgebenden literarischen Erzählrahmen zu fragen ist. Mehrere Beobachtungen sind dabei von Bedeutung.

(1) Eine *erste Beobachtungsreihe* wendet sich dem Problem einer Rekonstruktion der entstehungsgeschichtlichen Verhältnisse von Gen 32,4-33,17 zu¹²¹, wobei es im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht um eine allen Verästelungen nachgehende Detailanalyse, sondern nur um die Fixierung der Grundzüge einer entstehungsgeschichtlichen Analyse gehen kann¹²². Schon die

120 Aufgrund des vorliegenden Befundes kann die Gotteskampfepisode geradezu als - eigenständiger und zugleich ein Überraschungsmoment bergender - Ersatz einer nach dem Gebet um Errettung durch Jahwe (Gen 32,10-13) eigentlich zu erwartenden, jedoch ausgeblendeten Erhörungsnotiz verstanden werden.

121 Zur Charakterisierung der forschungsgeschichtlichen Situation hinsichtlich der Beurteilung der entstehungsgeschichtlichen Problematik von Gen 32,4-33,17 vgl. nur E.BLUM, WMANT 57, 141f.

122 Wenn auch die weitverbreitete Annahme einer quellenkritischen Scheidung in Gen 32,4-33,17 zwischen J und E einer kritischen Prüfung nicht standhält, so ist damit auf der anderen Seite aber noch keineswegs der Schluß berechtigt, daß die Texteinheit Gen 32,4-33,17 notwendigerweise als ein literarisch einheitliches Gebilde angesehen werden muß; den traditionell gegen eine Quellenscheidung in Gen 32,4-33,17 vorgetragenen

wenigen hier zu machenden Ausgangsbeobachtungen lassen erkennen, daß der Umfang des ursprünglichen Erzählzusammenhangs in Gen 32,4-33,17 wesentlich enger gefaßt gewesen sein muß. Folgende Beobachtungen können hier näherhin zur Klärung der entstehungsgeschichtlichen Problematik beitragen:

Nicht nur unter kompositionskritischem, sondern auch unter entstehungsgeschichtlichem Aspekt kommt Gen 32,14b-22 eine Sonderstellung zu, wobei sich aufgrund der Akzentuierung von *pānīm* als Leitwort eine Verbindung mit den jüngeren Bestandteilen innerhalb der Gotteskampfepisode anbietet¹²³. Für eine Ausgrenzung von Gen 32,14b-22 gegenüber dem Textzusammenhang ist vor allem die Dopplung von Gen 32,14a und 22b zu beachten, die sich am ehesten unter der Voraussetzung verständlich machen läßt, daß die unmittelbar auf den vorangehenden Textzusammenhang bezogene Aussage Gen 32,22b (Inversion) redaktionelle Wiederaufnahme von Gen 32,14a ist¹²⁴. Von daher wird die ganze Erzählfolge von Gen 32,14b-22 als redaktioneller Zusatz zu interpretieren sein, die in sich jedoch keine weiteren Spuren redaktioneller Tätigkeit erkennen läßt¹²⁵.

Argumenten läßt sich durchaus unter der Voraussetzung eines sukzessiven Wachstumsprozesses Rechnung tragen.

- 123 Zum vorverweisenden Charakter von Gen 32,21b+22a, wo das Leitwort *pānīm* nicht weniger als fünfmal begegnet (vgl. G.VON RAD, ATD 2/4, 258 und E.A.SPEISER, AB I, 255), auf Peniel in Gen 32,31 vgl. schon Anm. 114. - Angesichts der festen Einbindung von Gen 32,20-22 in den Rahmen der mit Gen 32,14b einsetzenden Erzählfolge (vgl. nur das hierzu wirkungsvoll eingesetzte, komplexe System von Leitworten, in das auch das Vorkommen von *pānīm* in Gen 32,17b und 18b einbezogen ist) darf damit Gen 32,14b-22 insgesamt mit Gen 32,31 (und darüber mit der Bearbeitungsschicht von Gen 32,23-32[33] allgemein) in Verbindung gebracht werden.
- 124 Zur literarisch unterschiedlichen Herkunft von Gen 32,14a und 22b vgl. nur J.WELLHAUSEN, Composition 43 und (ähnlich) R.SMEND, Erzählung 85. - Nur werden Gen 32,14a und 22b nicht als auf zwei parallele Erzählfäden zu vertellende, sondern als literarisch aufeinander bezogene Aussagen zu verstehen sein, wofür nicht zuletzt auch die umgekehrte Abfolge von Orts- und Zeitangabe in Gen 32,14a und 22b in Verbindung mit dem zwischen beiden Halbversen bestehenden Unterschied in der Akzentsetzung (dazu vgl. insbesondere P.VOLZ-W.RUDOLPH, BZAW 63, 116) spricht.
- 125 Bei der hier vorausgesetzten Annahme, daß es sich bei Gen 32,14b-22 um einen Gen 32,4-14a voraussetzenden und darauf bezogenen redaktionellen Zusatz handelt, lassen sich auch die gegen eine Abtrennung von Gen 32,4-14a und 14b-22 im Sinne einer quellenkritischen Lösung vorgetragenen Beobachtungen (vgl. P.VOLZ-W.RUDOLPH, BZAW 63, 114 und R.KESSLER, Querverweise 133f ["ergänzen sich"]; H.EISING, Jakobserzählung 104 [Fehlen einer ausdrücklichen Nennung Jakobs] und 143ff [chronologisches Gerüst]; J.SCHILDENBERGER [Anm. 5] 81 ["der ähnlich wie der erste aufgebaut ist und daher den gleichen Verfasser nahelegt"]; C.WESTERMANN, BK I/2, 614 ["Steigerung"]; E.BLUM, WMANT 57, 142 ["... dient die Nennung der Nächte ... der szenischen Gliederung der inhaltlich durchaus fortschreitenden Erzählfolge"]) unschwer verständlich machen. - Weitergehende Differenzierungen sind m.E. nicht angebracht; weder läßt sich eine Abgrenzung von Gen 32,22b als harmonisierender Zusatz (C.A.SIMPSON, Early Traditions 111), noch eine Ausgrenzung von Gen

Nach Ausgrenzung von Gen 32,14b-22 bleibt der vorangehende Erzählzusammenhang in Gen 32,4-14a auf Spuren literargeschichtlicher Entstehungsprozesse hin zu prüfen. Zunächst erweist sich hier Gen 32,5+6 als problematisch. Auffälligerweise wird in dem Bericht über das Zusammentreffen mit Esau Gen 32,7 keinerlei Bezug auf die Übermittlung der aufgetragenen Botschaft Jakobs an Esau genommen. Kann darin noch ein literarisches Stilmittel gesehen werden, so wird eine derartige Lösung angesichts der Spannung, in der die (nicht hinreichend motivierte) Botenrede Gen 32,5+6 zu Gen 32,7 steht sowie angesichts des über Gen 32,5+6 hinausweisenden Rückgriffs von Gen 32,7 auf Gen 32,4 (vgl. nur die Qualifizierung Esaus als 'ah in Gen 32,4 und 7 gegenüber 'āḏōn in Gen 32,5+6) gänzlich unwahrscheinlich¹²⁶. Von daher wird Gen 32,5+6 (einschließlich der Gen 32,4 abschließenden appositionellen Näherbestimmung šēdeh 'wḏōm¹²⁷) als ein redaktioneller Einschub zu verstehen sein, der angesichts der Form der Redeeinleitung (wajesaw 'æt ... le'mor) auf einer Ebene mit Gen 32,14b-22 (18a und 20a) anzusiedeln sein dürfte.

In unmittelbarer Verbindung mit dem Bericht der (eher als Kundschafter zu interpretierenden) Boten Gen 32,7 steht als Reaktion darauf die Aussage in Gen 32,8a, die ihrerseits die Motivation für das Ergreifen von Gegenmaßnahmen abgibt. In deutlicher Konkurrenz zueinander stehen hierbei die Vorkehrungsmaßnahmen Jakobs in Gen 32,8b+9 und sein an Jahwe gerichtetes Gebet in Gen 32,10-13¹²⁸. Zur Klärung des literargeschichtlichen Verhältnisses, in dem Gen 32,8b+9 und 32,10-13 zueinander stehen, verdient zunächst das (auf den ersten Blick nur locker in den Erzählzusammenhang eingebundene) Jakobgebet Gen 32,10-13 eingehendere Beachtung¹²⁹. Auch wenn das Jakobgebet von seiner Komposition her ein wohlgestaltetes literarisches Gebilde ist (Gen 32,10/11//12/13)¹³⁰, kann es auf der anderen Seite aber dennoch nicht

32,21a (vgl. A.DILLMANN, KeH 11, 362 ["nach V.18-20 überflüssig"] u.a.) hinreichend plausibel machen.

- 126 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die nicht weiter ausgewertete Beobachtung von H.EISING, Jakobserzählung 102: "Man möge beachten, daß Jakob schon in V.6 noch unmotiviert Esau gegenüber von seinem Besitz spricht, trotzdem die ihn in Furcht setzende Nachricht von Esau doch erst in V.7 kommt."
- 127 Als nicht wahrscheinlich zurückzuweisen ist das nicht selten vertretene Verständnis von šēdeh 'wḏōm als eine einer Parallelüberlieferung entstammenden Dublette zu 'arsāh še'ir (vgl. nur H.HOLZINGER, KHC I, 208 ["ein Zeichen dafür, dass E, wie natürlich, eine Parallele zu v.4-7 hatte"]); ebenso zurückzuweisen ist ein Verständnis von šēdeh 'wḏōm als glossenhafter Zusatz (vgl. H.GUNKEL, HK I/1, 357); angesichts der Tatsache, daß die beiden unmittelbar sich anschließenden Verse Gen 32,5+6 erst redaktionell in den Textzusammenhang eingefügt worden sind, erscheint es durchaus näherliegend, die Wortverbindung šēdeh 'wḏōm in Gen 32,4b mit Gen 32,5+6 zusammen als einen geschlossenen redaktionellen Zusatz zu verstehen.
- 128 Zu Gen 32,8b+9 und 10-13 als konkurrierenden Aussagen vgl. nur C.WESTERMANN, BK I/2, 618f.
- 129 Vgl. hierzu zuletzt - mit Verweis auf frühere Vertreter einer solchen Annahme - E.BLUM, WMANT 57, 154 mit Anm. 7.
- 130 Vgl. hierzu vor allem H.EISING, Jakobserzählung 109, der das Jakobgebet Gen 32,10-13 als ein "Meisterwerk der Komposition" bezeichnet; es kann als eine freie (meist dem Jahwisten oder einem späteren Redaktor zuge-

literarisch einheitlich verstanden werden¹³¹; vielmehr werden angesichts dessen nur um so deutlicher die Spuren entstehungsgeschichtlicher Prozesse erkennbar. Als konkurrierende Aussagen sind die jeweils auf einen anderen Textzusammenhang bezogenen Zitate von Jahweworten in Gen 32,10b und 13 anzusehen, wobei im Blick auf eine literargeschichtliche Wertung des Phänomens gerade auch der unterschiedliche Horizont beider Aussagen nicht ohne Bedeutung ist (vgl. Gen 32,10b mit 31,3 und 13 sowie Gen 32,13 mit Gen 28,14)¹³². In ähnlicher Weise wie Gen 32,10b und 13 stehen aber auch Gen 32,11 und 12 in Konkurrenz miteinander, was die Annahme unterschiedlicher literarischer Herkunft für beide Aussagen wahrscheinlich macht¹³³. Aufmerksamkeit verdient schließlich auch die breite Gebetseinleitung in Gen 32,10, wobei näherhin die nachgestellte, appositionell angefügte und durch ein partizipial eingeführte Zitat erweiterte Anrede Jahwes als auffällig erscheint¹³⁴. Die so innerhalb von Gen 32,10-13 bestehenden vielfältigen Spannungen erlauben Rückschlüsse auf die Entstehungsgeschichte des Jakobgebetes, als dessen ursprünglicher Kern

schriebene [vgl. die Übersicht bei R.KESSLER, Querverweise 131 Anm. 2)] literarische Komposition charakterisiert werden (vgl. etwa O.PROCKSCH, KAT I, 192f; G.VON RAD, ATD 2/4, 257f; K.ELLIGER, ThB 32, 159f); nach A.DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales (EtB) Paris 1975, 92f* ist die Struktur von Gen 32,10-13 von der Gattung der "Klage des Einzelnen" her bestimmt.

- 131 Entgegen dem dezidierten Urteil von F.DELITZSCH, *Neuer Kommentar über die Genesis, Leipzig 1887, 403* ("aus Einem Gusse") ist im Blick auf Gen 32,10-13 durchaus mit entstehungsgeschichtlichen Prozessen zu rechnen (vgl. etwa nur E.OTTO, BWANT VI/10, 36 und C.WESTERMANN, BK I/2, 619f).
- 132 Vgl. H.HOLZINGER, KHC I, 209; E.OTTO, BWANT VI/10, 36; C.WESTERMANN, BK I/2, 619. - Zum unterschiedlichen literarischen Horizont von Gen 32,10 und 13 vgl. die Übersicht bei E.BLUM, WMANT 57, 152f.
- 133 Die beiden asyndetischen Aussagen Gen 32,11 und 12, die aufgrund ihrer formalen Eigenart durchaus als Parallelaussagen angesehen werden können, sind von Absicht und Interessenlage her so unverkennbar gegeneinander abgehoben, daß sie wohl kaum auf ein und dieselbe Hand zurückgeführt werden können, was um so mehr angesichts der freien, nicht formelhaft geprägten Gestaltung des Jakobgebetes Gen 32,10-13 (vgl. Anm. 130) gelten wird. Unterstützt wird die hier vermutete Abgrenzung von Gen 32,11 und 12 noch durch die Beobachtung, daß gerade durch Gen 32,11 der sinnvolle Zusammenhang zwischen Gen 32,10 und 12 gestört wird.
- 134 C.WESTERMANN, BK I/2, 620 weist zu Recht auf die "unorganisch angefügte" Anrede Jahwes hin, wobei die Nachstellung von "Jahwe" gerade angesichts der Parallele in Gen 28,13a erhöhte Aufmerksamkeit verdient; kontrovers ist jedoch die Interpretation dieses Phänomens, insofern die Nachstellung der unmittelbaren Anrede Jahwes auf der einen Seite als Ergebnis redaktioneller Vorschaltung des Verweises auf den Vätergott in Gen 32,10a (vgl. C.WESTERMANN, BK I/2, 620), auf der anderen Seite jedoch als Hinweis auf eine sekundäre Hinzufügung von Gen 32,10b insgesamt verstanden wird (vgl. F.TUCH, *Commentar über die Genesis, Halle 1871, 400f*); eine Entscheidung in dieser Frage läßt sich nur in Verbindung mit weiteren Überlegungen treffen (vgl. Anm. 137).

die Errettungsbitte Gen 32,12 - ohne *'em cal-bānīm* Gen 32,12b¹³⁵ - voraussetzen sein wird; eine solche Annahme empfiehlt sich um so mehr aufgrund des durch Stichwortverknüpfung (vgl. *jr'* und *bw'*) angezeigten Zusammenhangs zwischen Gen 32,7+8a und Gen 32,12*, was auch für einen literargeschichtlichen Zusammenhang beider Aussagen spricht¹³⁶. Damit zu verbinden sind die der erzählerischen Einbindung dienende Redeeinleitung *wajjo'mær ja^{ca}qob* sowie die den Adressaten der Rettungsbitte einführende Anrede Jahwes in Gen 32,10¹³⁷. Demgegenüber werden alle weiteren Aussagen in Gen 32,10-13 als redaktionelle Bildungen zu bezeichnen sein, wobei des Näheren mit zwei redaktionellen Ebenen zu rechnen sein wird¹³⁸. Von den beiden konkurrierenden Aussagen Gen 32,10b und 13 wird letztere, da sie allem Anschein nach den vorliegenden Textzusammenhang des Jakobgebetes voraussetzt (vgl. die vom Stilgesetz des Chiasmus bestimmte Anordnung der Bezugnahme von Gen 32,13a β auf Gen 32,10b β), der literarisch jüngsten Schicht in Gen 32,10-13 zuzurechnen sein, wohingegen Gen 32,10 (ausgenommen *wajjo'mær ja^{ca}qob* und "Jahwe") auf eine ältere Bearbeitungsschicht zurückgeführt werden muß, was indirekt auch von der gerade den Zusammenhang zwischen Gen 32,10 und 12 unterbrechenden Aussage Gen 32,11 bestätigt wird, die somit ihrerseits in Verbindung mit Gen 32,13 zu bringen ist¹³⁹.

135 Trotz ihres sprichwörtlichen Charakters dürfte die nur locker an das Vorangehende angeschlossene Wortverbindung *'em cal-bānīm* Gen 32,12b^y (zur Anfügung selbst vgl. GK §156c und BrSynt §68a) wohl eher als ein redaktionell angefügtes Textelement im Blick auf Gen 32,13 zu verstehen sein.

136 Vgl. auch C.WESTERMANN, BK I/2, 618f. - Von daher klärt sich dann auch das Verhältnis der konkurrierenden Aussagen Gen 32,8b+9 und 10-13 zueinander; demnach kommt nicht den Vorsichtsmaßregeln in Gen 32,8b+9 Ursprünglichkeit zu, sondern vielmehr der an Jahwe gerichteten Bitte um Errettung. Der hierfür reklamierte Stichwortzusammenhang von Gen 32,7+8a und 10 ist um so höher zu bewerten, als im ursprünglichen Textzusammenhang Gen 32,12* einmal unmittelbar auf Gen 32,7+8a gefolgt ist; die immer wieder konstatierte mangelnde Verankerung im Textzusammenhang (vgl. Anm. 129) ist von daher als ein sekundäres, bewußt literarische Absicht verratendes Phänomen zu beurteilen (vgl. E.OTTO, BWANT VI/10, 36).

137 Zur entsprechenden Rekonstruktion des ursprünglichen Textbestandes in Gen 32,10-13 vgl. C.WESTERMANN, BK I/2, 619f. - Auch wenn eindeutige Kriterien zur Abgrenzung des partizipial eingeführten Zitats gegenüber der Anrede Jahwes nicht gegeben sind, so ist eine solche dennoch wahrscheinlich, und zwar sowohl wegen der Gen 32,10b* mit der Anrufung des Vätergottes in Gen 32,10a* verbindenden gleichen Interessenlage als auch wegen der bei Annahme eines unmittelbaren Anschlusses der Errettungsbitte in Gen 32,10*+12* an Gen 32,7+8a sich ergebenden erzählerischen Erfordernisse.

138 Mit einer zweiphasigen Entstehungsgeschichte von Gen 32,10-13 rechnen etwa F.TUCH, Genesis 400f; E.OTTO, BWANT VI/10, 36; L.RUPPERT, Genesis II, 113.115, wohingegen C.WESTERMANN, BK I/2, 619f von einer dreiphasigen Entstehungsgeschichte des Jakobgebetes auszugehen scheint.

139 Ein stützendes Argument im Blick auf eine literargeschichtlich gegeneinander abgehobene Einordnung von Gen 32,10* und 13 ergäbe sich bei entsprechender literargeschichtlicher Würdigung der für beide Verse jeweils maßgebenden Bezugstexte.

Auch innerhalb von Gen 33,1-11 ist eine Reihe von miteinander zusammenhängenden Einschüben zu konstatieren, die ihrerseits Bezüge zu den redaktionellen Elementen in Gen 32,4-22 zu erkennen geben¹⁴⁰; als solche sind allem Anschein nach Gen 33,1b-3a, 5-7 und 8-11 anzusprechen, worauf die folgenden Beobachtungen hindeuten: 1. Als konkurrierende Aussagen sind Gen 33,3b (Jakob) und 6+7 (Familie) zu verstehen. - 2. An die mit Gen 33,4 eigentlich schon abgeschlossene Versöhnungsszene schließt sich die in sich zusammenhängende Erzählfolge Gen 33,5-7 nicht nur locker, sondern zudem auch nicht ganz spannungsfrei an (vgl. die in Gen 33,5 eigentlich zu erwartende Nennung von Esau als Subjekt); bei Annahme entstellungsgeschichtlich verschiedener Herkunft ließe sich das Abweichen von Gen 33,5aa gegenüber 33,1aa unschwer als literarische Imitation verständlich machen. - 3. Trotz möglichen Anschlusses von Gen 33,8 an Gen 33,4 kann die Aussagefolge Gen 33,8-11 dennoch wohl kaum als ursprüngliche Fortsetzung von Gen 33,4 verstanden werden (vgl. nur die etwas unvermittelte und als solche nicht vorbereitete Einführung des "Lagers" in Gen 33,8); in sich wird der hier in Frage stehende Textpassus schwerlich als einheitlich angesehen werden dürfen. Wird nämlich der signifikante Wechsel zwischen den Redeeinleitungen in Gen 33,8a und 8b einerseits sowie Gen 33,9a und 10a andererseits, das Nebeneinander der Aussagen von Gen 33,10 und 11a sowie die thematisch bedingte Spannung zwischen Gen 33,8a und 8b beachtet, dann wird - bei entsprechender Berücksichtigung literarisch-kompositorischer Gesetzmäßigkeiten - mit zwei gegeneinander abzuhebenden Textschichten in Gen 33,8-11 zu rechnen sein¹⁴¹.

Ogleich die Erzählung mit der in Gen 33,4 knapp festgehaltenen Versöhnung zwischen Jakob und Esau eigentlich schon unmittelbar auf ihr Ende zusteuert, wird dieses immer wieder durch redaktionell einzustufende Aussagefolgen wie Gen 33,5-7 und 8-11 in auffälliger Weise hinausgezögert; erst mit Gen 33,12a wird allem Anschein nach der mit Gen 33,4 verlassene Erzählfaden wiederaufgenommen (vgl. das gerade diese beiden Aussagen verbindende Moment in der Akzentuierung der Gemeinsamkeit von Jakob und Esau, um diesen in Gen 33,12b-15 zugunsten eines weiteren (in sich möglicherweise nochmals gestuften) retardierenden Elements vor dem eigentlichen (ursprünglich unmittelbar auf Gen 33,12a folgenden) Erzählschluß in Gen 33,16+17a zu verlassen¹⁴². Von Gen 33,17a ist sodann die ätiologisch bestimmte Notiz Gen 33,17b als ein mit Gen 32,3 (aber auch Gen 32,31) in Verbindung zu sehendes Textelement abzugrenzen (vgl. die in bezug auf Sukkot zwischen den beiden Vershälften von Gen 33,17 bestehende interne Spannung)¹⁴³.

140 Obschon Gen 33,1-17 generell als ein in sich geschlossener (meist J zugeschriebener) Erzählzusammenhang verstanden wird, so wird nicht minder allgemein mit einzelnen "Einsprengeln" (aus E) gerechnet (vgl. hier nur J.WELLHAUSEN, Composition 45); so zweifelhaft auch eine Beurteilung der "Einsprengel" als Bestandteile einer zum Haupterzählstrang parallelen Quellenschicht sein mag, so ist damit aber noch keineswegs über die einer Ausgrenzung der entsprechenden Aussagen zugrundeliegenden Beobachtungen selbst entschieden.

141 Nach M.NOTH, ÜP 31, 38 u.a. sind innerhalb von Gen 33,1-11 gegenüber dem Haupterzählfaden Gen 33,4+5 und 8-11 auszugrenzen; zumeist wird jedoch der Anteil der auszugrenzenden Aussagen noch geringer veranschlagt.

142 Zur Problematik der literargeschichtlichen Beurteilung von Gen 33,12-17 allgemein vgl. die Hinweise bei H.HOLZINGER, KHC I, XXVI, 211f.

143 Zur Möglichkeit einer Trennung zwischen Gen 33,17aa und 17aβb vgl. H.HOLZINGER, KHC I, 212.

Mit Hilfe vorliegender Beobachtungen lassen sich zumindest die Umrisse älterer Textstufen innerhalb von Gen 32,4-33,17 fassen; wie vor allem Gen 32,10-13, aber auch Gen 33,8-11 zu erkennen geben, wird dabei im einzelnen mit zwei voneinander abzuhebenden, der jetzigen Textgestalt voraufliegenden Phasen der Textentstehung zu rechnen sein. Zu prüfen bleiben die aufgrunddessen im Blick auf die ursprüngliche Erzählfassung der Gotteskampfepisode sich ergebenden Konsequenzen.

(2) Der Klärung des damit sich stellenden Problems wendet sich näherhin eine zweite Beobachtungsreihe zu, die nochmals bei einer kritischen Sichtung des vermutlichen literarischen Grundbestandes von Gen 32,4-33,17 ansetzt. Aufgrund der bisherigen Beobachtungen zum literarischen Entstehungsprozeß der vorliegenden Texteinheit verbleiben nach Ausgrenzung der redaktionellen Textbestandteile als Elemente des ursprünglichen Erzählzusammenhangs die Aussagen Gen 32,4* 7.8a.10* (nur *wajjo'mær ja^{ca}qob* und *JHWH*).12abaß.14a und 33,1a.3b.4.12a.16+17a. Wird der so ausgegrenzte Textbestand auf seine erzählerische Konsequenz hin überprüft, dann zeigt sich schnell, daß der neuralgische Punkt des so erschlossenen literarischen Grundbestandes von Gen 32,4-33,17 in der erzählerischen Notiz Gen 32,14a liegt¹⁴⁴. Zwei miteinander konvergierende Beobachtungen sind hierbei von Gewicht. Zum einen steht Gen 32,14a zu den übrigen für die älteste Textschicht in Frage kommenden Aussagen in einer gewissen Spannung, insofern er nach dem vorangehend Erzählten überraschend kommt und erzählerisch nicht vermittelt ist, was zumindest Verdacht im Blick auf die Ursprünglichkeit des Halbverses erweckt; eine erzählerische Funktion hat Gen 32,14a überdies nur im Zusammenhang mit der damit aufgrund des gleichen Vorstellungshintergrundes zu verknüpfenden Notiz Gen 32,23a¹⁴⁵. Zum anderen spricht nicht nur nichts dagegen, sondern auf-

144 Vgl. in diesem Zusammenhang auch das auffällige Phänomen, daß die Lokalpartikel *šām* in Gen 32,14a im Vorangehenden keinen unmittelbaren Anknüpfungspunkt hat (vgl. J.WELLHAUSEN, *Composition* 43 und A.B.EHRLICH, *Randglossen* I, 165); ist Gen 32,14a gegenüber der Grundschicht in Gen 32,4-33,17 als ein literarisch damit nicht ursprünglich in Verbindung stehendes Textelement abzusetzen, dann kann von daher auch kein Argument gegen den ganz und gar unscheinbaren Charakter der Redeeinleitung in Gen 32,10a gewonnen werden (vgl. C.WESTERMANN, *BK* I/2, 619).

145 Daß die erzählerisch sonst nicht vermittelte Übernachtungsnotiz Gen 32,14a in vorbereitender bzw. die Gotteskampfepisode einführender Funktion zu sehen ist, haben nachdrücklich schon B.JACOB, *Genesis* 635 und L.SCHMIDT, *ThViat* 14 (1977/78) 135 hervorgehoben. Umgekehrt verlangt aber auch die die Gotteskampfepisode eröffnende Erzählernotiz Gen 32,23a (vgl. die Zeitbestimmung *ballajlāh hū*) nach einem rückwärtigen

grund der für den ursprünglichen Erzählzusammenhang als bestimmend anzusehenden literarischen Konstruktionsprinzipien (s.u.) sogar einiges dafür, daß sich Gen 33,1a einmal unmittelbar – ohne Zwischenschaltung der Gotteskampfepisode – an das Gebet Jakobs Gen 32,10*+12ab α angeschlossen hat, wofür als unmittelbares Indiz die Aufnahme des Stichwortes *bw'* aus Gen 32,12b β in Gen 33,1a β (jeweils mit Esau als Subjekt) in Anspruch genommen werden darf¹⁴⁶.

Beide Beobachtungen lassen die Ursprünglichkeit nicht nur der Erzählnotiz Gen 32,14a, sondern damit zugleich auch der davon nicht abzulösenden Gotteskampfepisode als fraglich erscheinen. Von daher grenzt sich der Umfang des literarischen Grundbestandes innerhalb von Gen 32,4–33,17 auf den folgenden Erzählzusammenhang hin ein:

Gen 32,4 Und Jakob sandte Boten vor sich her zu Esau, seinem Bruder, in das Land Seir.

7 Und die Boten kehrten zu Jakob zurück, sprechend:

Wir sind gekommen zu deinem Bruder, zu Esau,
und auch er geht dir entgegen –
und vierhundert Mann mit ihm.

8 Da fürchtete Jakob sich sehr, und es ward ihm Angst,
10 und Jakob sprach:

Anschluß, der angesichts des harten Anschlusses von Gen 32,23a α an Gen 32,22b (vgl. nur W.EICHRODT, BZAW 31, 90) jedoch nicht in Gen 32,22b, sondern – damit die Ausgrenzung von Gen 32,14b–22 bestätigend – nur in Gen 32,14a gesehen werden kann, wobei aber auch der Anschluß von Gen 32,23a α an Gen 32,14a nicht ganz glatt ist (vgl. nur S.R.DRIVER, Genesis 294 und W.EICHRODT, BZAW 31, 90); doch läßt sich dieser Mangel dann unschwer beheben, wenn in der Zeitangabe *ballajlāh hahū'* ein in Zusammenhang mit Gen 32,14b stehendes redaktionelles Element zu sehen ist (vgl. Gen 32,22b).

146 Die häufig geäußerte Vermutung, daß die Gotteskampfepisode erst sekundär in den Rahmen des Erzählkomplexes von der Begegnung und Versöhnung Jakobs und Esaus eingefügt worden sei (s.o.), erweist sich nur im Hinblick auf die hier vorausgesetzte entstehungsgeschichtliche Hypothese als plausibel; eine einfache Ausgrenzung von Gen 32,23–32[33] erzeugt kein literarisch befriedigendes Ergebnis, da Gen 33,1 sich kaum unmittelbar an Gen 32,22 angeschlossen haben kann. Wird weiterhin der Zusammenhang von Gen 32,14a* mit der älteren Fassung der Gotteskampfepisode beachtet (vgl. außerdem den durch die Lokalpartikel *šām* geschehenden Rückbezug von Gen 32,30b auf Gen 32,14a*; s. dazu B.JACOB, Genesis 1003 und P.A.H. DE BOER, NedThT 1 [1946/47] 160), dann ergibt sich von daher ein weiteres Argument dafür, daß die Gotteskampfepisode auf einen bestehenden Textzusammenhang hin gestaltet ist, da Gen 32,14a* keinesfalls als ein eigenständiger Erzählauftakt verstanden werden kann.

- Jahwe,
12 errette mich doch aus der Hand meines Bruders,
aus der Hand Esaus,
denn ich fürchte ihn,
daß er hinkommt und mich schlägt.
-

- 33,1 Und Jakob erhob seine Augen,
und er sah, und siehe:
Esau kam hin - und mit ihm vierhundert Mann.
3 Und er verneigte sich zur Erde, siebenmal,
bis er nahe an seinem Bruder war.
4 Und Esau eilte ihm entgegen und umarmte ihn,
fiel um seinen Hals und küßte ihn,
und sie weinten.
12 Und er sprach:

Laßt uns aufbrechen und ziehen!

- 16 Und Esau kehrte [an jenem Tage]¹⁴⁷ seines Weges
nach Seir zurück,
17 Jakob aber brach auf nach Sukkot
und baute sich ein Haus.

An der formalen wie thematischen Geschlossenheit der hier skizzierten zweiteiligen Erzählfolge (Gen 32,4-12*/33,1-17*) kann angesichts der angebrachten Verklammerungselemente kein Zweifel bestehen; beide Teile sind ganz betont aufeinander hin gestaltet¹⁴⁸. Die Erzählweise ist stark gerafft und ganz auf das Ziel hin ausgerichtet. Die erste Erzählhälfte, die thematisch auf eine Begegnung Jakobs mit Esau hinzielt, ist innerlich bestimmt durch die von der Nachricht der Boten ausgehende Furcht Jakobs vor dem mit vierhundert Mann heranziehenden Esau, die bei Jakob als "Abwehrmaßnahme" das Gebet an Jahwe um Errettung aus der von Esau ausgehenden Bedrohung hervorruft. Die Furcht vor dem Bruder hat für Jakob durchaus handfeste Gründe. Auslösefaktoren sind konkret die (in Gen 32,7 auch syntaktisch herausgehobenen)

147 Auch wenn sichere Kriterien für eine Ausgrenzung der Zeitbestimmung *bajjôm hahû'* fehlen, so spricht m.E. doch einiges dafür, daß sie - möglicherweise in Verbindung mit den korrespondierenden Zeitangaben *ballajlâh hahû'* in Gen 32,14a und 22b - erst redaktionell in Gen 33,16 eingefügt worden ist, zumal ihr innerhalb der hier rekonstruierten Grundschrift von Gen 32,4-33,17 keine erzählerische Funktion zukommt; naheliegend ist eine Herleitung aus der für das Gerüst chronologischer Angaben in Gen 32,4-33,17 maßgebenden abschließenden Bearbeitungsschicht (zum Gerüst der chronologischen Angaben vgl. vor allem H.EISING, Jakobserzählung 143ff).

148 Vgl. hier nur die Verklammerung durch Erzähleröffnung (Gen 32,4) und Erzählschluß (Gen 33,16+17a*), außerdem die vielfältigen literarischen Querbezüge.

bezieht sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine drohende (militärische) Auseinandersetzung mit Esau (vgl. Gen 32,12bβ), dem er sich nicht gewachsen fühlt¹⁴⁹. Die zugeordnete zweite Erzählhälfte (Gen 33,1-17*), deren thematischer Zusammenhang durch die Versöhnung zwischen Jakob und Esau bestimmt ist, bringt die Darstellung dadurch an den Höhepunkt, daß sich Jakob - ohne daß eine Reaktion Jahwes auf das Gebet Jakobs berichtet wäre - unmittelbar mit der von Esau und seinen vierhundert Mann ausgehenden Bedrohung konfrontiert sieht (Gen 33,1a). Bewußt gegeneinander sind die Handlungsweisen Jakobs (Gen 33,3b [Unterordnung]) und Esaus (Gen 33,4 [Versöhnung]) profiliert, wobei die Auflösung des das Verhältnis der Brüder bestimmenden Konfliktes in der Trennung ihrer Lebensräume gesehen wird (Gen 33,12a und 16+17a). Das der Abfolge der beiden Erzählhälften zugrundeliegende theologische Prinzip könnte darin zu sehen sein, daß das Versöhnungsgeschehen zwischen Jakob und Esau als solches als "Erhöhung" des Gebetes Jakobs um Errettung aus der Hand Esaus gedeutet werden soll, womit ihm ein (auch theologisch) herausgehobener Stellenwert zukäme.

Bedeutsam im Blick auf die Frage nach der Funktion der älteren Fassung der Gotteskampfepisode im Textzusammenhang ist das in bezug auf die Grundschicht von Gen 32,4-33,17 erzielte Ergebnis insofern, als in ihr das Geschehen des Gotteskampfes nicht verhaftet gewesen, sondern ihr vielmehr erst sekundär zugewachsen ist. Diese zunächst bloß negative Feststellung ist aber zugleich von Bedeutung für die Frage nach der Funktion der ursprünglichen Erzählfassung der Gotteskampfepisode innerhalb des ihr schon vorgegebenen Erzählrahmens.

(3) Genau dieser Frage will die abschließende *dritte Beobachtungsreihe* nachgehen, wobei sich entsprechende Hinweise von mehreren Seiten her gewinnen lassen. Bezeichnend ist allein schon die Technik der Einfügung der Gotteskampfepisode in den bestehenden Textzusammenhang an der literarisch wie theologisch sensiblen Stelle des Übergangs zwischen den beiden Erzählhälften, um auf diese Weise die durch das Fehlen einer dem Jakobgebet korrespondierenden Erhörungsnotiz gegebene "Leerstelle" aufzufüllen. Damit kommt der Gotteskampfepisode im Rahmen der überlieferten Erzählfolge ein nicht unerhebliches Gewicht zu. Aber auch die Art der Einbindung in den Erzählzusammenhang erlaubt Rückschlüsse hinsichtlich der Bestimmung der Funktion der Gotteskampfepisode. Wie schon anhand des Zusammenhangs der Gotteskampf-

149 Vgl. auch C.WESTERMANN, BK I/2, 618f.

episode mit der gleichfalls als redaktionell zu qualifizierenden Erzählernotiz Gen 32,14a* erkennbar wird (vgl. den durch V.23aa [Nachtsituation] und V.30b [*šām*] hergestellten Bezug zu Gen 32,14a*), ist die Einfügung der Gotteskampfepisode keineswegs als ein isolierter Vorgang zu betrachten, sondern in Verbindung mit einer wohl auch in den Bestand der überlieferten Erzähleinheit eingreifenden Bearbeitung zu sehen¹⁵⁰. In diesem Kontext gewinnen gerade die wohl einer älteren Redaktion in Gen 32,4-33,17 zuzuschreibenden Aussagen ihre Bedeutung, für die ein zumindest thematischer Bezug zur Gotteskampfepisode als gegeben anzunehmen ist. Auf einen wirkungsvollen Kontrast zur Qualifizierung der göttlichen Handlungsweise innerhalb der Gotteskampfepisode ist die Ausweitung der Gebetseröffnung in Gen 32,10* angelegt; aus der Perspektive des Gotteskampfes bezieht nicht nur generell das Geschehen der Versöhnung von Jakob und Esau (vgl. den Stichwortbezug *'bq/ḥbq* zwischen Gen 32,25b und 33,4), sondern insbesondere auch die mit der älteren Redaktion in Verbindung zu bringende Ausweitung der "Versöhnungsszene" (vgl. nur den Grundbestand in Gen 33,8-11) ihren theologischen Impetus (vgl. vor allem die vom Gotteskampfgeschehen her nachdrücklich akzentuierte, redaktionell eingetragene Wortverbindung *mš' ḥen b^{cc}ēnē*)¹⁵¹.

Die vorliegenden Beobachtungen zu Technik und Art der Einbindung in den vorgegebenen Textzusammenhang erlauben Rückschlüsse im Blick auf eine weitergehende Bestimmung der Funktion der Gotteskampfepisode. Was sich schon aufgrund der erzählerischen Voraussetzungen als wenig wahrscheinlich darstellte (vgl. das auffällige Fehlen der expliziten Einführung eines Handlungssubjektes in V.23aab), kann die Gotteskampfepisode keineswegs als eine ursprünglich einmal selbständige Texteinheit, sondern nur als ein interpretierender Zusatz im Blick auf einen schon bestehenden Textzusammenhang verstanden werden. Ihm kommt nicht nur aufgrund seiner Geschlossenheit (worin sich die Gotteskampfepisode selbst noch einmal von der auf die gleiche Hand zurückgehenden, weitgehend [vgl. jedoch Gen 33,12a] zusammenhängend eingefügten redaktionellen Ausweitung in Gen 33 unterscheidet), sondern auch

150 Dies gilt es kritisch gegenüber all jenen Versuchen festzuhalten, die in der Einfügung der Gotteskampfepisode in den Erzählzusammenhang nur einen punktuellen Vorgang sehen wollen.

151 Im Blick auf eine Interpretation der Wortverbindung *mš' ḥen b^{cc}ēnē* scheint es nicht unbedeutend zu sein, daß diese auf der Ebene der älteren Redaktion in Gen 32,4-33,17 - im Gegensatz gerade zur jüngeren Redaktion (Gen 32,6) - erst *nach* der Darstellung des Gotteskampfes Verwendung findet, was möglicherweise auch auf theologisch bedeutsame Verbindungslinien hindeutet.

aufgrund seiner Stellung im Textzusammenhang (vgl. den Anschluß an die unmittelbar vorausgehende Errettungsbitte Jakobs in Gen 32,12*) ein besonderes Gewicht zu, so daß gerade in der Gotteskampfepisode die für die redaktionelle Bearbeitung maßgebenden Leitlinien greifbar sein werden. Aus literarischer wie theologischer Absicht vertritt die Gotteskampfepisode dabei offensichtlich bewußt jene Stelle im Erzählablauf, die durch das Fehlen einer Erhörmittelung auf die an Jahwe gerichtete Bitte um Errettung aus der Hand Esaus gekennzeichnet ist, womit zugleich das Geschehen des Gotteskampfes unter ein ganz bestimmt geprägtes theologisches Vorzeichen gerückt erscheint. Nicht minder bedeutsam ist der durch die Einfügung der Gotteskampfepisode hergestellte Zusammenhang zum Geschehen der Versöhnung von Jakob und Esau, das sich so als Konsequenz des von Jakob bestandenen Kampfes mit dem göttlichen Wesen darstellt (vgl. auch die retardierende Dialogszene Gen 33,8-15*).

3.3 Konsequenzen im Blick auf eine Interpretation der Gotteskampfepisode

Aufgrund der Analyse der kontextuellen Bezüge der Gotteskampfepisode ergeben sich nicht ungewichtige Konsequenzen im Blick auf eine angemessene Interpretation der vorliegenden Texteinheit Gen 32,23-32[33]. Sowohl in bezug auf die redaktionell geprägte als auch in bezug auf die ursprüngliche Textgestalt der Gotteskampfepisode haben sich unverkennbare Hinweise auf ihre Kontextgebundenheit und Kontextbezogenheit ergeben, was zugleich anzeigt, daß die Gotteskampfepisode nicht für sich, sondern nur unter Beachtung des umfangreicheren Erzählzusammenhangs verstanden werden kann¹⁶². Im einzelnen stellt sich dabei der Kontextbezug für die ältere und die jüngere Textgestalt von Gen 32,23-32[33] jeweils anders dar.

Auf der redaktionell bestimmten Textebene präsentiert sich Gen 32,23-32[33] geradezu als die literarische wie theologische Mitte der durch das Thema der Begegnung und Versöhnung von Jakob und Esau zusammengehaltenen Texteinheit Gen 32,4-33,17; im Blick auf die erzählerische Entfaltung dieses Geschehens kommt gerade dem Gotteskampf eine zentrale, nach hinten wie vorne ausstrahlende Funktion zu, was nicht zuletzt anhand der mit vollem Bedacht eingesetzten Leitworttechnik erkennbar wird. Angesichts eines derartigen Be-

162 Auf das Phänomen der Kontextgebundenheit und Kontextbezogenheit sowie ihre Bedeutung für ein Verständnis der Gotteskampfepisode hat nachdrücklich E.BLUM, DBAT 15 (1980) 2-55 aufmerksam gemacht, wenn auch seine Beobachtungen im einzelnen entsprechend der hier vorgetragenen Analyse zu modifizieren sein werden.

fundes erschließt sich die komplexe Aussagestruktur der Gotteskampfepisode in ihrer Tiefe und all ihren Dimensionen nur dann, wenn das durch die Einbindung in die umgreifendere Texteinheit Gen 32,4-33,17 angezeigte äußerst diffizile Beziehungsgeflecht, in dem die verschiedenen Aussagen miteinander stehen, eine entsprechende Beachtung findet.

Lebt die Gotteskampfepisode in ihrer redaktionell bestimmten Gestalt geradezu aus ihrem Kontextbezug, so gilt das nicht minder auch für deren ursprüngliche Fassung, auch wenn die Mittel, mit denen dies erreicht wird, gänzlich andere sind. Nicht so sehr die durch Leitworte hergestellte Verwobenheit mit dem umgreifenderen Textzusammenhang gilt es zu beachten, sondern vielmehr den auf einen vorgegebenen Textzusammenhang hin entworfenen und diesen zugleich interpretierenden redaktionellen Charakter der Gotteskampfepisode, mit deren Hilfe die überlieferte Erzählfolge von der Begegnung und Versöhnung der beiden Brüder Jakob und Esau auf eine neue Ebene gehoben werden soll. In bezug auf die ältere Gestalt der Gotteskampfepisode ist damit der Kontextbezug allein schon aufgrund der entstehungsgeschichtlichen Bedingungen als gegeben anzusehen (vgl. unter diesem Aspekt nochmals den wortspielartigen Bezug von Gen 32,25b [*'bq*] auf Gen 33,4 [*ḥbq*]).

Ist die Gotteskampfepisode so als ein auf einen bestehenden Erzählzusammenhang hin verfaßtes literarisch-theologisches Konstrukt zu verstehen, dann bestimmt sich ihr archaisches Kolorit auch nicht als Hinweis auf eine vor-israelitische bzw. vor-jahwistische Tradition, sondern als ein bewußt eingesetztes Stilmittel, um auf diese Weise eine ganz bestimmte theologische Absicht zur Geltung zu bringen¹⁵³. Gerade die exponierte Stellung der Gotteskampfepisode innerhalb des Erzählablaufes macht es mehr als unwahrscheinlich, daß das in ihr sich kundtuende (unzweifelhaft fremdartige und gängigen Vorstellungen zuwiderlaufende) Gottesbild den Intentionen des Erzählers widerspricht; wird nämlich beachtet, daß sich die Gotteskampfepisode unmittelbar an das (im vorliegenden literarischen Rahmen um die Gottesprädikationen in Gen 32,10 erweiterte) Jakobgebet Gen 32,10+12abaß angeschlossen hat, dann wird sich

153 Gegenüber dem beliebten Rückschluß von "archaisch" auf "vorisraelitisch" (vgl. nur L.SCHMIDT, ThViat 14 [1977/78] 129) hat B.DIEBNER, DBAT 13 (1978) 42 m.E. mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß "archaisch" nicht identisch mit "alt" im chronologischen Sinne" sei; die Verwendung eines archaischen Kolorits nicht nur als Stilmittel, sondern auch als Bedeutungsträger ist als eine in Kunst und Literatur (vor allem der Religionen) durchaus verbreitete Erscheinung anzusehen.

das den Erzähler bewegende theologische Interesse gerade auf das bewußte Gegenüber zweier unterschiedlich geprägter Gottesbilder beziehen¹⁵⁴.

4. Aspekte einer redaktionskritischen Analyse von Gen 32,23-33

4.1 Die Grundschrift von Gen 32,4-33,17 als Bestandteil der jahwistischen Geschichtsdarstellung

Ist die Gotteskampfepisode Gen 32,23-32[33] so als eine auf den literarischen Zusammenhang hin entworfene und darauf bezogene Größe zu verstehen, dann stellt sich um so nachdrücklicher die (nicht zuletzt auch im Blick auf eine Interpretation weitere Perspektiven eröffnende) Frage nach der literarisch-geschichtlichen Einbindung in den umgreifenderen Rahmen literarisch-theologischer Entwürfe innerhalb des Pentateuch. Nicht ungewichtige Hinweise indirekter Art lassen sich dabei schon durch den Versuch einer literarisch-geschichtlichen Ortung der Grundschrift von Gen 32,4-33,17 gewinnen, auch wenn in ihr die Gotteskampfepisode selbst noch nicht verankert ist. Ein erstes, in

154 Gerade unter der Voraussetzung, daß es sich bei der Gotteskampfepisode nicht um eine aus der Tradition rezipierte Erzähleinheit, sondern um einen im Blick auf einen vorgegebenen Textzusammenhang hin verfaßten redaktionellen Zusatz handelt, erscheint es weder angeraten, die dem Jakob gegenüberstehende Gestalt als ein (wie auch immer zu qualifizierendes) göttliches Wesen zu verstehen (vgl. das von der Annahme eines Nacht- oder Flußdämons [C.WESTERMANN, BK I/2, 629] bis hin zum Gott El [O.EISSFELDT, Non dimittam te, nisi benedixeris mihi, in: *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Brüssel 1957, 77-81 = KS, III, 1966, 412-416 <414> oder DERS., Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, OLZ 58, 1963, 325-331 = KS IV, 1968, 92-98 <96>] reichende Spektrum der Identifikationen), noch erweist sich die (durchaus gängige) Annahme einer sekundären Identifizierung des (fremden) göttlichen Wesens mit Jahwe (vgl. nur J.L.McKENZIE, CBQ 25 [1963] 73f.76) als möglich; vielmehr wird dieses göttliche Wesen angesichts der unmittelbar vorangehenden direkten Anrede an Jahwe in Gen 32,10* von Anfang an mit Jahwe selbst zu identifizieren sein. Der durch die harte Gegenüberstellung entstehende Kontrast scheint beabsichtigt, um auf diese Weise geradezu sinnfällig das Paradoxe in der Handlungsweise Jahwes prononciert Gestalt werden zu lassen (vgl. auch R.S.HENDEL, *The Epic of the Patriarch. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* [HSM 42] Atlanta 1987, 105); daß Jahwe innerhalb der Gotteskampfepisode nicht als solcher bezeichnet, sondern in Gen 32,25ba nur als יְהוָה eingeführt wird, läßt sich aus literarischer Anspieltechnik verständlich machen (s.u.). Auch wenn es zutreffend ist, daß mit der Gotteskampfepisode der Erzähler bis an die "Grenze des in Israel theologisch Sagbaren" gegangen ist (E.BLUM, DBAT 15 [1980] 23), so wird man auf keinen Fall sagen können, daß das in ihr erzählte Gottesverständnis dem Jahweglauben völlig fremd bzw. unangemessen ist (vgl. hierzu nur H.-J.HERMISSON, ZThK 71 [1974] 250 und L.SCHMIDT, ThViat 14 [1977/78] 133).

seiner Bedeutung nicht gering zu veranschlagendes Indiz im Blick auf eine Näherbestimmung des literarisch-theologischen Zusammenhangs ergibt sich aufgrund der die zweite Erzählfälfte der Grundschrift von Gen 32,4-33,17 eröffnenden Abfolge Gen 33,1a+3b, die eine genaue Entsprechung in Gen 18,2* hat¹⁵⁵:

Gen 33,1a+3b

- (1) Und Jakob erhob seine Augen,
- (2) und er sah,
- (3) und siehe:
- (4) *FESTSTELLUNG*
- (5) und er verneigte sich zur Erde, siebenmal, bis er nahe an seinem Bruder war.

*Gen 18,2**

- (1) Und [Abraham] erhob seine Augen
- (2) und er sah,
- (3) und siehe,
- (4) *FESTSTELLUNG*
- (5) und er sah es, lief ihnen entgegen und verneigte sich zur Erde.

Die so gegebene auffällige Entsprechung zwischen Gen 33,1a+3b und Gen 18,2* wird nicht als ein beiläufiges Phänomen zu werten sein, sondern als ein bewußt angezielter literarischer Zusammenhang, um auf diese Weise das von Jakob und Abraham Erzählte theologisch deutend zueinander in Beziehung zu setzen¹⁵⁶. Da bei Gen 18,2* höchstwahrscheinlich eine jahwistische Herkunft vorauszusetzen ist¹⁵⁷, erweist sich auch für Gen 33,1a+3b - und damit für

155 Im Blick auf die drei ersten Strukturelemente wäre außerdem noch auf den wohl jehowistischen Tradition entstammenden Vergleichstext Jos 5,13 zu verweisen (zum Problem der literargeschichtlichen Einordnung von Jos 5,13 vgl. die Hinweise bei P.WEIMAR, OBO 32, 247-250.315); angesichts der andersartigen Weiterführung wird Jos 5,13 jedoch nicht im Horizont von Gen 33,1a+3b anzusiedeln sein; anders stellt sich demgegenüber der Sachverhalt auf der die Grundgestalt der Gotteskampfepisode einbeziehenden redaktionellen Ebene dar (vgl. nur die Erwähnung des jeweils nicht näher bestimmten 'ŷs in Gen 32,25b und Jos 5,13a).

156 Angesichts ihres nur auf diese beiden Stellen beschränkten Vorkommens dürfte die Korrespondenz der Aussagefolgen Gen 31,1a+3b und 18,2* am ehesten als ein literarisches Stilmittel zu werten sein; in diesem Fall ist ihr dann aber auch eine Signalfunktion im Blick auf interpretatorisch bedeutsame Zusammenhänge zuzumessen.

157 Ohne daß im Rahmen des vorliegenden Beitrages die hier vorausgesetzte Position näher begründet werden könnte (zur Analyse von Gen 18/19 vgl. vorläufig etwa noch R.KILIAN, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht [BBB 24] Bonn 1966, 96-189 und E.HAAG, Abraham und Lot in Gen 18+19, in: A.CAQUOT - M.DELCOR [Hrsg.], *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.H.CAZELLES* [AOAT 212] Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1981, 173-199 sowie die entsprechenden Hinweise bei F.-L.HOSSFELD, *Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus*, in: M.BÖHNKE-H.HEINZ [Hrsg.], *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, FS W.BREUNING, Düsseldorf 1985, 57-74 [63ff]), ist

die Grundschrift von Gen 32,4-33,17 insgesamt - eine entsprechende literar-geschichtliche Zuordnung als naheliegend.

Als Hinweis auf eine jahwistische Herkunft der Grundschrift in Gen 32,4-33,17 kann sodann das Vorkommen einiger weiterer Wortverbindungen interpretiert werden, auch wenn der Sprachgebrauch kein allein gültiges Kriterium darstellt. Innerhalb der ersten Erzählhälfte kommt der Reaktion Jakobs auf die Mitteilung der Boten in Gen 32,8a und dem darauffolgenden Gebet Jakobs Gen 32,10*+12abaß das eigentliche Aussagegewicht zu (vgl. das zweimalige Vorkommen des Wortstammes *jr'*). Die in diesem Zusammenhang begegnende Terminologie (*jr' m'e'od*, *jāre'* sowie *nkh H*-Stamm) wird entscheidend vom angezielten kriegerischen Kontext her bestimmt sein¹⁵⁹, erlaubt aber darüber hinaus zugleich auch Rückschlüsse auf umgreifendere literarische Zusammenhänge. Die Notiz von der Furcht Jakobs (*jr' m'e'od*) in Gen 32,8a hat bezeichnenderweise innerhalb des Pentateuch eine Entsprechung einzig in Ex 14,10ba, wobei der damit angezeigte Zusammenhang zusätzlich dadurch an Bedeutsamkeit gewinnt, daß der Feststellung der Furcht der Israeliten in Ex 14,10ba unmittelbar eine formal sich eng mit Gen 33,1a berührende Aussage vorausgeht¹⁶⁰. Da Ex 14,10ba insgesamt als Bestandteil des jahwistischen Werkes zu interpretieren sein wird¹⁶⁰, darf auch im Blick auf Gen 32,8a eine derartige Herleitung als

im Blick auf eine Analyse von Gen 18/19 m.E. davon auszugehen, daß schon für die älteste noch greifbare Textschicht eine beide Kapitel umgreifende durchlaufende Erzählfolge anzunehmen ist, für die dabei ihrerseits nicht eine vorjahwistische, sondern eine jahwistische Herkunft vorauszusetzen ist; als Bestandteil des als jahwistisch zu bestimmenden Erzählzusammenhangs muß auch Gen 18,2* (ohne *mippətaḥ hā'ohəel*) angesehen werden.

158 Vgl. auch C.WESTERMANN, BK I/2, 618f.621.

159 Der hier angezeigte Bezug der Grundschrift in Gen 32,4-33,17* zur Meerwundererzählung in ihrer vorjahwistisch-jahwistischen Gestalt (vgl. auch Anm. 160) wird zusätzlich noch dadurch weiter gestützt, daß die Gen 32,4-33,17* unmittelbar vorausgehende Erzählfolge von der Trennung Jakobs und Labans in ihrer ältesten Textgestalt gleichfalls unverkennbare Berührungen mit der vorjahwistisch-jahwistischen Version der Meerwundererzählung aufweist (Gen 31,22f.25 // Ex 14,5a.9ac; dazu P.WEIMAR - E.ZENGER, Exodus, Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels [SBS 75] Stuttgart 1979, 51f Anm. 56).

160 Während die Feststellung *wajjir'e'û m'e'od* in Ex 14,10ba - ebenso wie Ex 14,5a und 9ac - schon einer vorjahwistischen Tradition zuzurechnen sein wird, ist eine Verbindung mit der jahwistischen Erzähltradition explizit durch die redaktionell auf dieser Ebene der Furchtnotiz in Ex 14,10ba vorgefügte konstatierende Feststellung hergestellt worden (zur Analyse vgl. P.WEIMAR, AAT 9, 29ff.68ff.86ff). - Schon aufgrund der Wertung des literargeschichtlichen Befundes in Ex 14 ergibt sich ein deutliches Indiz dafür, daß die Entsprechungen zur Meerwundererzählung innerhalb der

naheliegende Möglichkeit vorausgesetzt werden. Im Horizont dieser Beobachtungen verdient sodann auch die mit Hilfe der Wortverbindung *nšl H*-Stamm + *mijjad* gebildete Bitte Jakobs an Jahwe in Gen 32,12a Beachtung, insofern darin durchaus eine Anspielung auf die im Rahmen der jahwistischen Exodusgeschichte bezeugende "Rettungsformel" (Ex 3,8 und 5,23) gesehen werden kann¹⁶¹.

Für die Grundschrift von Gen 32,4-33,17 erweist sich somit ein Zusammenhang mit dem jahwistischen Werk als naheliegend. Aufgrund der bestehenden literarischen Querverbindungen zur Exodusgeschichte (vgl. vor allem Ex 14,10bα, aber auch Ex 3,8 und 5,23) sowie zur Erzählfolge von der gastlichen Aufnahme der drei Männer durch Abraham in Gen 18* wird das Geschehen von der Rückkehr Jakobs ins Land und seine Versöhnung mit Esau in ein doppeltes Bezugsfeld eingebunden, wodurch sich auch sein theologischer Stellenwert bemißt¹⁶². Das im Blick auf die literargeschichtliche Einordnung der Grundschrift von Gen 32,4-33,17 erzielte Ergebnis ist seinerseits indirekt auch für eine Wertung der literargeschichtlichen Problemlage hinsichtlich der ursprünglichen Fassung der Gotteskampfepisode in Gen 32,23-32[33] von Bedeutung, insofern diese damit nicht schon als Bestandteil des jahwistischen Werkes, sondern nur als eine spätere Einfügung in dieses verstanden werden kann, womit sich die Gotteskampfepisode selbst unter literargeschichtlichem Aspekt als ein relativ junges Produkt erweist¹⁶³.

(jahwistischen) Jakoberzählung als bewußte Anspielungen der Erzählungen von Jakob auf das Meerwundergeschehen zu interpretieren sein werden.

161 Vgl. dazu P.WEIMAR, OBO 32, 97.

162 Bei entsprechender Würdigung der hier angezeigten literarischen Querverbindungen eröffnete sich m.E. auch ein gangbarer Weg, die literarisch-theologische Funktion der Jakoberzählungen im Rahmen des jahwistischen Werkes präziser fassen zu können.

163 Aufgrund der vorangehenden Überlegungen erweist sich damit die beliebte und weithin vertretene Zuweisung der ursprünglichen Fassung der Gotteskampfepisode an J (vgl. nur die Übersicht bei C.WESTERMANN, BK 1/2, 628) als nicht mehr gangbar.

4.2 Die ursprüngliche Fassung der Gotteskampfepisode als Produkt und Element jehowistischer Geschichtstheologie

Hinweise auf eine genauere literargeschichtliche Ortung der ursprünglichen Fassung der Gotteskampfepisode ergeben sich von mehreren Ansatzpunkten her.

(1) Eine erste Beobachtung geht nochmals von dem literarisch bedeutsamen Phänomen aus, daß die Gotteskampfepisode als theologisch deutendes Interpretament in einen bestehenden – näherhin als jahwistisch zu qualifizierenden – Erzählrahmen eingefügt worden ist, wobei die explizit theologische Funktion der Gotteskampfepisode allein schon dadurch angezeigt ist, daß sie sich einmal unmittelbar an das Gebet Jakobs in Gen 32,10+12ab¹⁶⁴ angeschlossen hat. Dieser die primär theologische Absicht der Gotteskampfepisode akzentuierende Bezug gewinnt noch dadurch an Gewicht, daß das in seiner ursprünglichen Gestalt dem Jahwisten zu verdankende Jakobgebet im Zusammenhang mit der Einfügung der Gotteskampfepisode gerade im Element der Anrede an Jahwe in Gen 32,10* eine bedeutsame Erweiterung erfahren hat, in der sich zugleich umfangreichere literarische Verbindungslinien auftun¹⁶⁴:

(1) Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Isaak,
Jahwe,

(2) der zu mir gesprochen hat:
Kehre um in dein Land und zu deiner Verwandtschaft,
ich will dir Gutes tun!

zu (1) vgl. Gen 28,13:

Ich bin Jahwe, der Gott Abrahams, deines Vaters,
und der Gott Isaaks

zu (2) vgl. Gen 31,3:

Und Jahwe sprach zu Jakob:
Kehre um in das Land deiner Väter und zu deiner
Verwandtschaft,
ich will mit dir sein!

und Gen 31,13:

Ich bin der Gott von Bet-El,
wo du eine Massebe gesalbt hast,
wo du mir ein Gelübde gelobt hast.
Nun, mach dich auf, zieh heraus aus diesem Land
und kehre um in das Land deiner Verwandtschaft!

Die hier angezeigten Entsprechungen lassen unzweifelhaft auf literarische Zusammenhänge schließen, was um so mehr gilt, als sie untereinander durch ein

¹⁶⁴ Zu den hier angezeigten Entsprechungen vgl. R.KESSLER, Querverweise 130f und E.BLUM, WMANT 57, 152f.

wechselseitiges und mehrstufiges Bezugssystem verbunden sind¹⁶⁵. Differenzen in der Formulierung, wie sie vor allem für Gen 31,13 erkennbar werden, sind höchstwahrscheinlich literargeschichtlich bedingt¹⁶⁶. Die Entsprechungen zwischen den einzelnen Aussagen lassen sich am ehesten unter der Voraussetzung gemeinsamer Herkunft von einer durchgehend gestaltenden Hand verständlich machen. Ein nicht ungewichtiger Hinweis für die literargeschichtliche Zuordnung ergibt sich dabei aufgrund der Parallelen zu Gen 32,10 in Gen 28,13 und 31,13, bei denen es sich jeweils um redaktionell bedingte Ausweitungen einer mit dem "Elohisten" in Verbindung zu bringenden älteren Erzähltradition handeln dürfte¹⁶⁷. Da die entsprechenden Aussagen in Gen 32,10^a bezeichnenderweise aber in einen als jahwistisch zu qualifizierenden Erzählzusammenhang eingefügt sind, kann das so bestehende umgreifendere Bezugssystem erst auf einer literarischen Ebene angesiedelt sein, in der die jahwistische und elohistische Erzähltradition einen geschlossenen Erzählzusammenhang abgeben, was die Annahme jehowistischer Herkunft als plausibel erscheinen läßt¹⁶⁸.

165 Zu den zwischen den einzelnen Aussagen bestehenden Verbindungslinien vgl. hier nur die Hinweise bei E.BLUM, WMANT 57, 152ff; dahinter wird offenkundig das Bemühen erkennbar, unterschiedliche Jakobtraditionen durch ein darüber gelegtes Koordinatensystem theologisch zueinander in Beziehung zu setzen.

166 Die wesentlichen Unterschiede zwischen Gen 31,13 und 32,10 sind übersichtlich zusammengestellt bei E.BLUM, WMANT 57, 152; da sie sich in bezug auf Gen 31,13 nicht bloß auf sprachliche und stilistische Varianten beschränken, erscheint die Annahme durchaus naheliegend, daß Gen 31,13 literarisch anderer Herkunft als Gen 31,3 und 32,10 ist; wahrscheinlich ist die vorliegende Form der Aussage von Gen 31,13 erst das Ergebnis redaktioneller Umgestaltung einer älteren Aussage (vgl. nur das [nicht zu korrigierende] Nebeneinander der beiden unverbundenen ^asær-Sätze).

167 Im Blick auf Gen 28,10-22 (zu den Problemen einer Analyse dieses Textabschnitts vgl. zuletzt vor allem E.BLUM, WMANT 57, 7-35) dürfte m.E. damit zu rechnen sein, daß eine wohl als "elohistisch" zu qualifizierende Grundgestalt des Textes (Gen 28,10a^a.11a^a.12.17.20+21) eine doppelte redaktionelle Bearbeitung erfahren hat (zur Analyse von Gen 28,10-22 selbst ist in anderem Zusammenhang detaillierter Stellung zu nehmen), wobei Gen 28,13 der älteren Redaktionsschicht zuzurechnen ist; eine entsprechende Annahme hinsichtlich des literargeschichtlichen Entstehungsprozesses ("elohistische" Grundschrift mit nachträglichen redaktionellen Erweiterungen) erweist sich auch im Blick auf Gen 31,1-16 als das im ganzen wahrscheinlichere Erklärungsmodell; als Element des "elohistischen" Erzählzusammenhangs dürfte auch die Grundgestalt von Gen 31,13 anzusehen sein.

168 Zu Arbeitsweise und Konzeption des Jehowisten vgl. nur die Hinweise bei P.WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch [BZAW 146] Berlin 1977, 168f; OBO 32, 228-318; AAT 9, 105-147 und F.-L.HOSSFELD, Der Pentateuch, in: E.SITARZ (Hrsg.), Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments, Stuttgart - Kevelaer 1987, 32-43.

(2) Eine zweite Beobachtung setzt bei der für die Gotteskampfepisode charakteristischen Redeweise über das göttliche Handeln an, die einerseits durch ein betont fremdartiges, nichtjahwistisches Kolorit und andererseits durch die erzählbestimmende Funktion magisch-ritueller Handlungen gekennzeichnet ist. Derartig strukturierte Erzähltraditionen finden sich insbesondere im Rahmen der jehowistischen Darstellung der Geschichte Israels; als Parallele zur älteren Fassung der Gotteskampfepisode ist nicht nur auf die (in diesem Zusammenhang zu Recht immer wieder zitierte) Episode Ex 4,24-26a, sondern auch auf Texte wie Gen 15*, Ex 12,21-23* und Num 21,4-9* zu verweisen¹⁶⁹. Für alle hier angeführten Belege ist davon auszugehen, daß es sich nicht um vom Erzähler übernommene und nur in einen größeren Zusammenhang eingebaute ältere (möglicherweise vorisraelitische) Traditionsstücke, sondern vielmehr um auf den Erzählzusammenhang des jehowistischen Werkes hin angelegte literarische Bildungen handelt¹⁷⁰. Der ambitioniert literarische Charakter der entsprechenden Erzählstücke bestätigt sich auch von daher, daß sie in der Komposition des jehowistischen Werkes allesamt an (unter literarischem wie theologischem Aspekt) bedeutsamer Position stehen, insofern es sich hierbei jeweils um entscheidende und zugleich eine Wende anzeigende Umbruchsituat-

169 In der Forschung wird vor allem auf Ex 4,24-26a als Parallele zu Gen 32,23-32[33] hingewiesen (vgl. nur H.GUNKEL, HK I/1, 360 "eine lehrreiche Parallele"), obschon die Parallelität beider Texte nicht unbestritten geblieben ist (vgl. nur F.VAN TRIGHT, OTS 12 [1958] 292f); gegen einen auch literarischen Zusammenhang von Gotteskampf- und Blutbräutigam-episode kann keineswegs die Differenz hinsichtlich der Bezeichnung des göttlichen Wesens ("Mann"/Jahwe) in Anspruch genommen werden (vgl. zuletzt nur J.WEHRLE, Art. Blutbräutigam, NBL 2 [1989] 308-310 [310]), da auch im Blick auf die Gotteskampfepisode angesichts ihres unmittelbaren Anschlusses an das Gebet Jakobs zu Jahwe in Gen 32,10+12abcß eine Identifizierung des göttlichen Wesens mit Jahwe selbst nicht zweifelhaft sein kann; daß es jedoch auffälligerweise (vgl. jedoch die gleichfalls auf Je zurückgehende Aussage Jos 5,13 [Anm. 155]) nicht als Jahwe, sondern als 'š bezeichnet wird, könnte aus dem Bemühen heraus zu verstehen sein, einen expliziten literarischen Bezug zu Gen 18/19 herzustellen (vgl. schon J.WELLHAUSEN, Composition 44, aber auch A.P.ROSS, BS 142 [1985] 348). - R.S.HENDEL, HSM 42, 140ff weist darüber hinaus auf die Parallelität in der Anlage von Jakob- und Moseüberlieferung generell hin; in diesem Zusammenhang mitzuberücksichtigen sind m.E. jedoch ebenfalls die als Parallelen neben Ex 4,24-26a genannten Textstücke Gen 15*, Ex 12,21-23* und Num 21,4-9*.

170 Zur Analyse und literargeschichtlichen Einordnung der hier angeführten Paralleltex-te vgl. die entsprechenden Hinweise bei P.WEIMAR, OBO 32, 284-290 und AAT 9, 123.131.134ff; zur Analyse des jehowistischen Anteils in Gen 15 vgl. meinen demnächst in der Festschrift für J. SCHARBERT erscheinenden Beitrag "Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch".

tionen im Geschichtsablauf handelt (Gen 15 [Abraham] nach Rückkehr aus Ägypten, Gen 32,23-32* [Jakob] bei Rückkehr aus der Fremde, Ex 4,24-26a [Mose] bei Rückkehr nach Ägypten, Ex 12,21-23 [Älteste Israels] unmittelbar vor dem Auszug aus Ägypten und Num 21,4-9* [Israeliten] an der Schwelle zur Inbesitznahme des Landes)¹⁷¹. Die exponierte Stellung der sich durch ihre betont unjahwistische Färbung auszeichnenden Erzählstücke innerhalb des jehowistischen Werkes wird aus dem Bemühen heraus verständlich, den in eine grundsätzliche Sinnkrise geratenen Jahweglauben neu zu reflektieren und ihn auf diese Weise für eine veränderte geschichtliche Situation als lebensgestaltende Möglichkeit zu erhalten. Zu diesem Zweck übernimmt der Jehowist zweifelsohne Traditionen aus der Umwelt, wie sie dem Jahweglauben von Hause aus fremd sind, benutzt sie aber in einer literarisch freien Weise, um mit ihrer Hilfe den Jahweglauben neu interpretieren zu können¹⁷².

(3) Eine dritte Beobachtung bezieht sich auf das streng theologische Interesse, das hinter allen hier angesprochenen Erzählstücken steht und das sich nur aus dem prägenden Willen *einer* bestimmenden literarischen Hand verständlich machen läßt. Der für alle Texte jeweils konstitutive Bezug zu Situationen des Weges bzw. des Übergangs, die sich überdies auf entscheidende Wendemarken der Frühgeschichte Israels beziehen, läßt vermuten, daß mit ihrer Hilfe grundsätzliche Aspekte eines Verständnisses der Geschichte des Jahwevolkes thematisiert werden sollen. Diese Geschichte ist im Sinne des Jehowisten immer auch (und wesentlich) eine gefährdete Geschichte, nicht nur (und vielleicht nicht einmal primär) im Sinne einer durch feindliche Mächte (Assyrer)

171 Trifft die hier gemachte Beobachtung zu, daß die als Parallelen zur ursprünglichen Fassung der Gotteskampfepisode angeführten Erzählstücke allesamt an Scharnierstellen innerhalb des jehowistischen Werkes begegnen, dann ist von vorneherein zu vermuten, daß das in ihnen aufscheinende Gottesbild den theologischen Interessen des Jehowisten entspricht.

172 Daß der Jehowist bei der Gestaltung der Gotteskampfepisode auf außerisraelitische Traditionen zurückgegriffen hat, hat selbst dann einige Wahrscheinlichkeit für sich, wenn sich solche Traditionen vor allem aus der engeren Umwelt Israels (dazu vgl. jetzt die Hinweise bei R.S.HENDEL, HSM 42, 104f) nur schwer fassen lassen (vgl. die entsprechende Kritik von H.-J.HERMISSON, ZThK 71 [1974] 247 ["in keinem Fall aus der näheren Umwelt Israels"]) an den in der Forschung im Blick auf die Gotteskampfepisode immer wieder bemühten Parallelen aus dem klassischen und orientalischen Sagengut [vgl. das diesbezügliche Urteil von N.SCHMIDT, JBL 45, 1926, 270]); die von H.OTTEN, Kampf von König und Gottheit in einem hethitischen Ritualtext, BaghM 7 (1974) 139-142 und M.TSEVAT, Two Old Testament Stories and their Hittite Analogues, JAOS 103 (1983) 321-326 herangezogene hethitische Parallele scheint weniger für die ursprüngliche, sondern eher für die redaktionelle Fassung der Gotteskampfepisode von Interesse zu sein.

heraufbeschworenen äußeren, sondern vor allem im Sinne einer von Jahwe selbst herkommenden inneren Gefährdung. Damit hängt ein zweiter thematischer Grundakzent zusammen, den der Jehowist mit Hilfe all dieser (zudem noch stark in einen größeren literarischen Zusammenhang hineinverwobenen) Erzählstücke verfolgt. Auch wenn die Akzente im einzelnen unterschiedlich gesetzt sind, so geht es in ihnen doch immer um das Problem eines bedingungslosen und gänzlichen Sich-Einlassens auf Jahwe allein. Daß eine derartige Haltung gerade an den "Erzvätern" Abraham und Jakob sowie der Exodusgeneration exemplarisch dargestellt wird, läßt deutlich werden, daß es dem Jehowisten hierbei um die Entwicklung von Modellsituationen geht, mit deren Hilfe die gegenwärtige Existenz Israels theologisch gedeutet werden kann. Die Israel als Jahwevolk dabei abgeforderte Haltung eines gerade auch in kritischen Situationen auf Leben und Tod sich bewährenden bedingungslosen Sich-Einlassens auf Jahwe wird nicht nur thetisch behauptet, sondern literarisch in einen (verschiedene Phasen durchlaufenden) erzählerischen Prozeß eingebunden.

(4) Ist die ursprüngliche Fassung der Gotteskampfepisode als Produkt und Element der an der Wende vom 8. zum 7. Jh.v.Chr. anzusiedelnden jehowistischen Geschichtstheologie zu verstehen¹⁷³, dann unterstreicht eine derartige zeitgeschichtliche Einordnung nur nochmals nachdrücklich, daß die (theologisch durchaus gewagte) Gotteskampfepisode die lange Geschichte des Jahweglaubens schon voraussetzt, und zwar eines Jahweglaubens, der durch den Filter prophetischer Kritik gegangen ist. Die Nähe der (jehowistischen) Gotteskampfepisode zur hoseanischen Prophetie verdient von daher aufmerksame Beachtung, auch wenn die (immer wieder angeführte) "Parallele" zu Gen 32,23-32 in Hos 12,4+5 mehr Fragen aufwirft als löst¹⁷⁴. Ist innerhalb der jehowistischen Traditionsbildung die prophetische und insbesondere hoseanische Kritik an

173 Zur zeit- und geistesgeschichtlichen Situierung des jehowistischen Geschichtswerkes vgl. die Hinweise bei P.WEIMAR, AAT 9, 144-147.

174 Im Blick auf Hos 12,4+5 bedarf sowohl das Problem einer Herkunft beider Verse von Hosea (vgl. schon die kritische Position bei B.LUTHER, Die israelitischen Stämme, ZAW 21 [1901] 1-76 [67 Anm. 1]) als auch die Frage nach dem Beziehungsverhältnis zu Gen 32,23-32[33] bzw. zu den Jakobstraditionen allgemein noch einer weitergehenden Klärung (aus der neueren Literatur vgl. nur J.JEREMIAS, Der Prophet Hosea [ATD 24/1] Göttingen 1983, 148ff [weitere Literatur 154 Anm. 15] sowie H.UTZSCHNEIDER, Hosea - Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie [OBO 31] Fribourg - Göttingen 1980, 189ff.222ff und H.-D.NEEF, Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea [BZAW 169] Berlin 1987, 13ff).

einer gegen den Exklusivitätsanspruch Jahwes gerichteten Praxis des Jahwe-glaubens als gegeben vorauszusetzen, dann gewinnt auch die Art und Weise, wie innerhalb der Gotteskampfepisode über Gott geredet wird, an theologischer Brisanz.

4.3 Die Gotteskampfepisode als Element der Pentateuchredaktion

Hat sich für die ältere Fassung der Gotteskampfepisode eine Verbindung mit der theologischen Konzeption des Jehowisten als plausible Möglichkeit ergeben, dann muß ihre redaktionell bearbeitete Gestalt notwendigerweise einer noch weiter fortgeschrittenen Phase der Traditionsbildung zuzurechnen sein. Ansatzpunkte für eine nähere Fixierung des literargeschichtlichen Zusammenhangs ergeben sich auch hier von mehreren Überlegungen her.

(1) Ein erster, mehr indirekter Hinweis läßt sich aufgrund der sprachlichen wie literarischen Eigenart der redaktionellen Bearbeitung der Gotteskampfepisode selbst gewinnen. Kennzeichnend für die redaktionell hinzugefügten Textelemente innerhalb von Gen 32,23-32 ist allein schon das Fehlen typisch deuteronomistischer Sprachklischees, was einer Verbindung der vorliegenden Textbearbeitung mit einer deuteronomistischen Redaktionsschicht innerhalb des Pentateuch widerspricht. Größere Bedeutung kommt demgegenüber der Tatsache zu, daß die hier in Frage stehende Bearbeitung der Gotteskampfepisode maßgeblich für die Komposition von Gen 32,23-32 in der vorliegenden Form verantwortlich ist; diese Beobachtung gewinnt noch weiter dadurch an Gewicht, daß die für Gen 32,23-32 bestimmenden und als solche auf die Bearbeitungsschicht zurückgehenden kompositorischen Prinzipien in gleicher Weise innerhalb der aus dem Rahmen der Komposition des Genesisbuches auszugrenzenden nächsthöheren Texteinheit Gen 32,4-33,17 begegnen. Dieses Phänomen läßt sich wirklich plausibel nur unter der Voraussetzung erklären, daß für die redaktionelle Bearbeitung in Gen 32,23-32 jene Hand verantwortlich zeichnet, auf die auch die Gestaltung des Genesisbuches selbst zurückgeht¹⁷⁵.

(2) Ein zweiter Hinweis ergibt sich aufgrund von V.28+29. Der auf die Umnamung Jakobs in Israel hinzielende Dialogpassus folgt dabei unmittelbar auf die

175 Die kompositorischen Gestaltungsgesetzmäßigkeiten des Genesisbuches, die m.E. im wesentlichen denen des Exodusbuches entsprechen (dazu zuletzt P.WEIMAR, AAT 9, 5-20), sind bislang noch weitgehend unerschlossen (vgl. nur die knappen Hinweise bei P.WEIMAR, Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte, ZAW 100 [1988] 22-60 [50f mit Anm. 129]) und Genesis 15 [Anm. 170]).

Segensforderung V.27b, so daß er vom Erzählduktus her geradezu die Funktion einer Antwort auf die Segensforderung Jakobs hat (vgl. in diesem Zusammenhang vor allem auch die Parallelität der Konstruktion [lo' ... kf 'fm] zwischen V.27b und V.29)¹⁷⁶. Die damit für Gen 32,23-32 charakteristische Verbindung von Umnamung und Segenthematik in bezug auf Jakob hat eine Entsprechung innerhalb des generell als priesterschriftlich beurteilten Textzusammenhangs Gen 35,9-13¹⁷⁷, was angesichts der Konkurrenz beider Aussagen nach ihrem wechselseitigen literargeschichtlichen Verhältnis fragen läßt. Während in gängiger Hypothesenbildung die dort näherhin relevante Aussage Gen 35,10 als (priesterschriftliche) Umformung von Gen 32,28+29 verstanden wird¹⁷⁸, hat es auf der anderen Seite aber auch nicht an gegenläufigen Stimmen gefehlt, die einer Abhängigkeit der Umnamung Gen 32,28+29 von Gen 35,10 das Wort reden¹⁷⁹. Als Indiz in diese Richtung kann - abgesehen einmal von der (werkimmanenten) Systematik der Korrespondenz der beiden (priesterschriftlichen) Umnamungen Gen 17,5 und 35,10¹⁸⁰ - vor allem die Tatsache gewertet werden, daß die Verbindung von Umnamung und Segnung im Rahmen der Gotteskampfepisode erst das Ergebnis eines redaktionellen Prozesses ist, wofür dann gerade die Konstruktion in Gen 35,9+10 Pate gestanden haben dürfte¹⁸¹. Un-

176 Im vorliegenden Zusammenhang vgl. nur das Urteil bei A.DILLMANN, KeH 11, 364: "So ist die Umnamung in Israel nicht bloß eine ehrende Anerkennung, sondern selbst schon eine werthvolle Gabe, ein Segen".

177 Vgl. hierzu W.GROSS, Jakob, der Mann des Segens. Zu Tradition und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen, Bib 49 (1968) 321-344 und P.WEIMAR, Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobgeschichte, ZAW 86 (1974) 174-203. - Gen 35,9-13 ist m.E. - einschließlich der hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zu P^o umstrittenen Aussage von Gen 35,10 (zur Diskussion vgl. W.GROSS, Bib 49 [1968] 329f) - als ein geschlossener priesterschriftlicher Textzusammenhang zu verstehen; nur *ôd* in Gen 35,9a dürfte als eine im Blick auf Gen 32,29 geschehene redaktionelle Einfügung zu werten sein.

178 Vgl. O.EISSFELDT, HS 18: "In 35,9-13 hat P 32,24-33 L ziemlich genau abgeschrieben. In beiden Fällen kommt erst die Umnennung, dann der Segen, und bei P ist es deutlich, daß sich der Segen auf den Besitz des Landes Kanaan bezieht".

179 In diese Richtung votieren B.JACOB, Genesis 639, H.SEEBASS, BZAW 98, 20 und C.WESTERMANN, BK I/2, 632.

180 Vgl. dazu nur W.GROSS, Bib 49 (1968) 330ff und P.WEIMAR, ZAW 100 (1988) 26 Anm. 17.

181 Im Gegensatz zur Verbindung von Segnung und Umnamung erlauben die sonstigen Entsprechungen zwischen Gen 32,28+29 und Gen 35,9+10 kein eindeutiges Urteil; nicht bloß hinsichtlich der angefügten ätiologischen Begründung läßt Gen 32,29 gleichermaßen auch Bezüge zu der bei P^o in Korrespondenz zu Gen 35,10 stehenden Umnamung Gen 17,5 erkennen, was

ter einer solchen (literargeschichtlichen) Voraussetzung (*nach*-priesterschriftliche Herkunft von Gen 32,28+29) stellt sich dann aber um so schärfer das Problem des *sachlichen* Verhältnisses beider Umnamungen zueinander, wobei eine Lösung dieser Frage in einem adäquaten Verständnis des schwierigen Verbums *je'āmer* in Gen 32,29 zu suchen sein wird. Ist dieses Verbum in Verbindung mit *ōd* als eine "Zitationsformel" zu verstehen, dann stehen die beiden Umnamungen in Gen 32,29 und 35,10 nicht in einem sachlichen Konkurrenzverhältnis zueinander, sondern sind durch den nachpriesterschriftlichen Bearbeiter, auf den Gen 32,28+29 zurückgeht, im Sinne von Verheißung der Umnamung (Gen 32,29) und aktueller Umnamung (Gen 35,10) in eine wechselseitige thematische Korrespondenz zueinander gebracht¹⁸².

(3) Hat sich aufgrund der vorangehenden Beobachtungen ein *nach*-priesterschriftlicher Ansatz als naheliegend dargestellt, dann ist damit zugleich auch der literargeschichtliche Horizont für die redaktionell bearbeitete Fassung der Gotteskampfepisode insgesamt abgesteckt. Angesichts der Tatsache, daß durch die redaktionelle Bearbeitung der Gotteskampfepisode offensichtlich und mit vollem Bedacht die *nicht*-priesterschriftliche (jehowistische) und priesterschriftliche Traditionslinie innerhalb des Pentateuch literarisch sowie theologisch zusammengebunden und aufeinander bezogen werden, wird sie näherhin mit der Pentateuchredaktion selbst in Verbindung zu bringen sein¹⁸³. Bei einer Zuweisung der Bearbeitungsschicht von Gen 32,23-32 an die Pentateuchredaktion klären sich zudem am eingängigsten die für die Bearbeitungsschicht

möglicherweise als Argument dafür gewertet werden darf, daß in Gen 32,28+29 *beide* priesterschriftlichen Umnamungen im Blick stehen.

182 Zu einem derartigen Verständnis von *je'āmer* *ōd* (vgl. auch Gen 10,9 und 22,14) ist B.JACOB, Genesis 639 zu vergleichen. - Bei einer solchen Interpretation lassen sich m.E. nicht nur der gerade bei gleicher literarischer Herkunft von Gen 32,29 und 31 um so auffälligere Gebrauch von 'mr N-Stamm anstelle des üblichen Verbums der Benennung *qr'* (vgl. J.FICHTNER, Die etymologische Aitiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, VT 6 [1956] 372-396 [383]), sondern auch die Unterschiede zu den Parallelen in Gen 17,5 und 35,10 sowie die nicht allein gegenüber diesen beiden Aussagen auffällige Form der Konstruktion (vgl. vor allem Jer 7,32a) leichter verständlich machen.

183 Die Annahme eines literarischen Zusammenhangs der redaktionellen Fassung der Gotteskampfepisode mit der Pentateuchredaktion gewinne zusätzlich an Überzeugungskraft, wenn die Vermutung zutreffend ist, daß die für die literarisch-kompositorische Gestaltung des Genesisbuches verantwortliche Hand mit der Pentateuchredaktion selbst zu identifizieren ist (vgl. auch Anm. 82, sodann die knappen Hinweise bei P.WEIMAR, AAT 9, 255f).

maßgebenden literarischen wie theologischen Eigentümlichkeiten¹⁸⁴. Dann aber wird die vorliegende Fassung der Gotteskampfepisode im Ausgriff auf den Pentateuch als ganzen gestaltet sein; entsprechend wird der für eine zeitgeschichtliche Situierung von Gen 32,23-32 anzunehmende Rahmen in einer fortgeschritten nachexilischen Zeit zu suchen sein. Beides wird für eine angemessene Interpretation der Gotteskampfepisode in ihrer literarischen Endgestalt mit Nachdruck zu berücksichtigen sein; die Koordinaten einer Auslegung verlagern sich auf diese Weise nicht unerheblich.

4.4 Eine nachträgliche Glossierung der Gotteskampfepisode durch Gen 32,33

Ganz aus dem Erzählzusammenhang heraus fällt V.33, der in einer nur lockeren Verbindung mit der Gotteskampfepisode selbst steht und zudem den unmittelbaren Zusammenhang der Aussagen Gen 32,32 und 33,1 aufbricht. Angesichts der Tatsache, daß die ätiologische Notiz V.33 quer zu den für die Pentateuchredaktion bestimmenden kompositorischen Gesetzmäßigkeiten liegt, kann sie nur als ein den Pentateuch voraussetzender Zusatz glossenhafter Art verstanden werden, dessen Interesse in einer schriftgemäßen Begründung eines Speiseverbotes liegt¹⁸⁵. Als für den glossenhaften Zusatz selbst maßgebend werden schriftgelehrte Kreise zu vermuten sein; eine Veränderung des literarischen Horizonts ist im Blick auf V.33 nicht zu konstatieren.

...

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung sollten Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-32[33] zusammengetragen werden, die geeignet sind, die literarisch-theologische Höhenlage der Gotteskampfepisode präziser zu fassen. Unverkennbar handelt es sich bei ihr um ein mehrdimensional und perspektivenreich angelegtes Erzählstück, das unterschiedliche Zugangs- und Sichtweisen erlaubt. Von dieser Voraussetzung her sind auch alle Versuche kritisch zu werten, die in der Gotteskampfepisode nichts anderes als einen (theologisch letztlich überholten) Fremdkörper vorisraelitisch-sagenhafter Provenienz sehen wollen. Im Kontext der Pentateuchüberlieferungen ist die Gotteskampfepisode

184 In der Forschung selbst wird nur gelegentlich mit einer exilisch-nachexilischen Herkunft der Gotteskampfepisode gerechnet, so zuletzt H.A.McKAY, JSOT 38 (1987) 3-13.

185 Vgl. hierzu nur C.WESTERMANN, BK I/2, 634; zur Sonderstellung der ätiologischen Notiz Gen 32,33 vgl. außerdem B.O.LONG, BZAW 108, 93 Anm. 16.

in Verbindung zu bringen mit der literarisch-theologischen Konzeption des Jehowisten, durch den sie im Blick auf einen vorgegebenen literarischen Zusammenhang (Jahwistische Darstellung der Begegnung und Versöhnung von Jakob und Esau) verfaßt ist; vor einem solchen Hintergrund erweist sich die Gotteskampfepisode als ein die Geschichte des Jahweglaubens schon voraussetzendes theologisches Kunstprodukt. Die der Darstellung von Gen 32,23-32[33] schon bei synchroner Betrachtungsweise zukommende Komplexität gewinnt zusätzlich an Tiefendimension durch eine diachrone Sichtweise, die den vorliegenden Text der Gotteskampfepisode als literarisch geschichteten Ausdrucksträger geschichtlicher Erfahrungen unterschiedlicher historischer Situationen verstehen läßt. Angemessen läßt sich die Gotteskampfepisode Gen 32,23-32[33] nur auslegen, wenn alle Dimensionen, auf die der Text der knappen Erzählskizze hinführt bzw. verweist, hinreichend beachtet werden; dann aber gewinnt die Erzählung die ihr eigene Aktualität und Brisanz zurück - und bleibt nicht ein Stück einer letztlich überholten Theologie.

Schriftenreihen des Instituts für Biblische Exegese, München:

BIBLISCHE NOTIZEN (BN)

Beiträge zur exegetischen Diskussion
z.Z. 5 Hefte pro Jahr; Jahresabonnement DM 35,-- (+ Porto)

BIBLISCHE NOTIZEN BEIHEFTE (BNB)

Monographien (in unregelmäßiger Folge)

Heft 1: INDEX zu den BIBLISCHEN NOTIZEN, Heft 1-25, zusammengestellt
von M. Mulzer und M. Wünsche, 176 Seiten, broschiert,
München 1985, DM 5,--

Heft 2: U. Worschech,
Northwest Ard el-Kerak 1983 and 1984 (with contributions
by E.A. Knauf, G.O. Rollefson), 88 Seiten, 24 Tafeln, broschiert,
München 1985, DM 8,--

Heft 3: P. Auffret,
Étude sur la structure littéraire du psaume 105,
137 Seiten, broschiert, München 1985, DM 10,--

Heft 4: K.F.D. Römheld,
Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte,
156 Seiten, broschiert, München 1989, DM 10,--

Die Preise verstehen sich als Auslagenersatz

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT (AAT)

Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments (teilweise in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden)

Neuerscheinungen:

AAT 2 M. Görg, Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels,
Dokumente - Materialien - Notizen,
Wiesbaden 1989.

AAT 13 B. Sass, The Genesis of the Alphabet and its Development in the
Second Millennium B.C.,
Wiesbaden 1988.

AAT 14 M. Görg (Hrsg.), Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätan-
tiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig,
Wiesbaden 1988.

Anfragen und Bestellungen an:

Institut für Biblische Exegese, Altes Testament
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22

