

N12<501037527 021

UB Tübingen

theol

51-55
1990
olmet

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 51

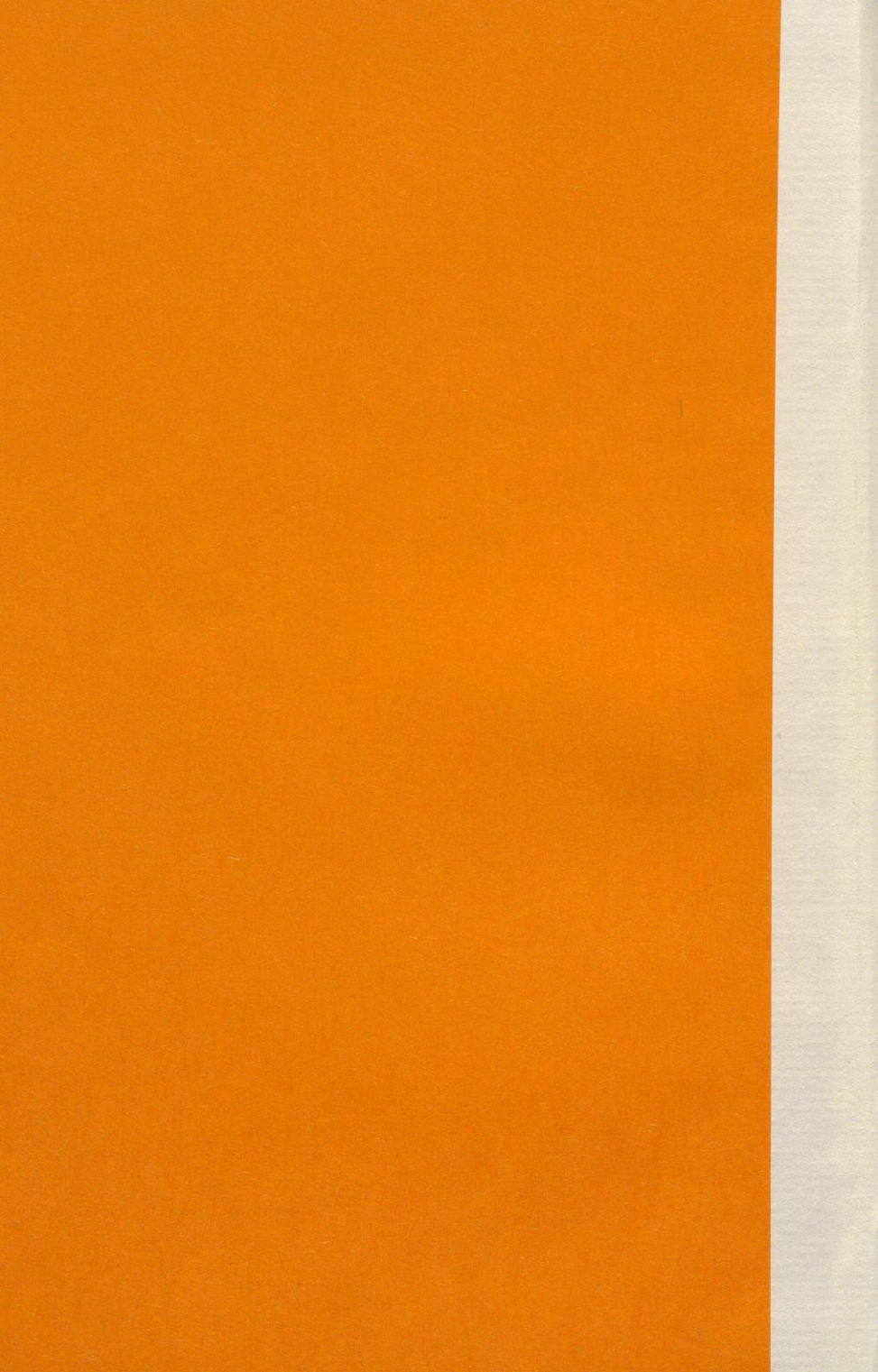
58
Ind 2

München 1990

28. APR. 1990

ER 3835

✓
Zib



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 51

Herausgeber: Prof. Dr. Manfred Götz, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Offsetdruckerei Kurt Utzsch, Homburg

München 1990



BR 3822

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 21

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

München 1980

ZH 3835



INHALT

Seite

Vorbemerkungen 5

Hinweise der Redaktion 6

NOTIZEN

M. Anbar: Καὶ ποῦ εἰσὶν οἱ θεοὶ τῆς χώρας Σαμαρείας
 "et où sont les dieux du pays de Samarie?" 7

M. Görg: Etam und Pitom 9

B. Greger: Das "galil der Völker" - Jes 8,23 11

U. Hübner: Der erste moabitische Palast 13

E.A. Knauf: Pireathon - Fer^cata 19

BEITRÄGE ZUR DISKUSSION

N. Lohfink: Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt -
 Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen 25

S. Schroer: Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel -
 Literarische und historische Vorbilder der
 personifizierten Chokmah 41

B. Willmes: Gott erlöst sein Volk.
 Gedanken zum Gottesbild Deuterocesajas nach Jes 43,1-7 . 61

Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes berühren Fragen der biblischen Orts- und Regionalnamenkunde sowie der Archäologie und Religionsgeschichte Palästinas.

Die BEITRÄGE ZUR DISKUSSION behandeln das Problem der gesellschaftlichen Orientierung des deuteronomischen Gesetzes, die Position und Funktion weiser Frauen in Israel und Perspektiven von "Erlösung" in spätexilischer Prophetie.

Die Bezieher der BN aus dem Ausland bitte ich ebenso dringend wie herzlich, den Rechnungsbetrag (Auslagenersatz) für die Hefte 51-55 (1990) nach Möglichkeit per Postanweisung auf das unter "Hinweise der Redaktion" angegebene Konto zu überweisen. Besten Dank!

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen sollen. Für die BEITRÄGE, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen sollen, gilt diese Grenze nicht.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof. Dr.Dr. M. Görg
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach
(BLZ 700 800 00).
Postscheckkonto der Bank: München 274-803

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

καὶ ποῦ εἰσὶν οἱ θεοὶ τῆς χώρας Σαμαρείας
 "et où sont les dieux du pays de Samarie?"

M. Anbar - Tel Aviv

Dans le texte masorétique de 2Rois 18:34 nous lisons 'yh 'lhy hmt w'rpđ 'yh 'lhy sprwym hn° w°wh ky hšylw 't šmrwn mydy "Où sont les dieux de Hamath et d'Arpad? Où sont les dieux de Sefarwaim, de Héna et de Iwa? Ont-ils délivré Samarie de mes mains?". Dans la recension lucienienne nous trouvons une phrase supplémentaire après la seconde phrase: καὶ ποῦ εἰσὶν οἱ θεοὶ τῆς χώρας Σαμαρείας w'yh 'lhy 'rš šmrwn "Où sont les dieux de la province de Samarie?" Une vive discussion s'est engagée entre les savants à propos de l'authenticité de cette version. Plusieurs savants considèrent cette version comme originale (voir C.F. BURNEY, Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, Oxford, 1903, p. 342; A. ŠANDA, Die Bücher der Könige, vol. II, EH, Münster, 1912, p. 260; H.M. ORLINSKY, JQR XXX (1939), p. 46, n. 30; M. COGAN et H. TADMOR, II Kings, Garden City, New York, 1988, pp. 224, n. m, 233, v. 34). La preuve de l'originalité de la version grecque réside d'après eux dans le fait que cette version conserve le sujet véritable de la phrase: "Ont-ils délivré Samarie de mes mains?". Il ne peut s'agir ici que des dieux de Samarie. D'autres savants y voient une interpolation tardive (voir A. RAHLFS, Septuaginta-Studien 3(1911), p. 278; J.A. MONTGOMERY, The Books of Kings, ICC, Edinburgh, (1951), pp. 490, 503; F.J. GONÇALVES, L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 375, n. 14). Cette supposition pourrait s'appuyer sur une comparaison entre 18:33-34 et 19:12-13 où il n'y a pas d'allusion à la Samarie, donc la phrase serait d'après eux une addition. Or, il faut ajouter d'autres données, bibliques et extrabibliques, à la discussion: 1. Le prophète Esaïe met dans la bouche du roi d'Assyrie des paroles très proches de celles que nous lisons dans le livre des Rois (Esaïe 10:9-11). Entre autres le roi assyrien dit hl' k'šr °šyty lšmrwn wl'ylyh kn °°šh lyrwšlm wl°šbyh "ne vais-je pas faire de Jérusalem et de ses images ce que j'ai fait de Samarie et de ses idoles?"


(V. 11a). Nous avons donc ici un autre témoignage de l'existence des dieux en Samarie et dans le même contexte littéraire. 2. Sargon, à l'exploit duquel font allusion Sennakérib dans le livre des Rois et un roi assyrien anonyme (probablement Sennakérib aussi) dans le livre de Esaïe, dit dans l'une de ses inscriptions (H. TADMOR, JCS XII (1958), p. 34, ll. 32-33; H. SPIECKERMANN, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, Göttingen, 1982, pp. 349-350) à propos de la conquête de Samarie: "avec l'aide des grands dieux, mes (seigneurs), j'ai combattu contre eux. (2)7,280 hommes avec leurs ch(ars) et les dieux leurs protecteurs (ou: leur confiance) (*a ilāni* (DINGIR.MEŠ) *ti-ik-li-šu-nu*) j'ai compté (comme) butin". Là encore il y a un témoignage de l'existence des dieux en Samarie. On voit donc que la version lucienienne est très probablement originale.

Etam und Pitom

Manfred Görg - München

Die onomastische und topographische Identifikation des in Ex 13,20 Num 33,6-8 erwähnten Ortsnamens 'TM (Etam) ist noch immer nicht in zufriedenstellender Weise geklärt worden. Die Forschungsgeschichte hat - abgesehen von der unhaltbaren Verbindung mit dem ägyptischen jdm¹, das vielmehr auf Edom zu beziehen ist - vor allem zwei Lösungsversuche vorzuweisen²:

1. Etam = ägypt. *ḥtm* "Festung". Das ägypt. Lexem (vgl. WB I 352,9-11) ist für befestigte Anlagen zwischen Nil und der Ostgrenze Ägyptens bezeugt, besonders für die Grenzfestung Sile (Pap. Anastasi I,27,2 (?), III, vs. 6,5 VI, 20,1). Eine Gleichsetzung wird vor allem durch die phonetische Differenz der Anlautschreibungen erschwert, zumal die ägypt. Basis *ḥtm* der hebräischen Wurzel *ḥtm* zu entsprechen scheint (HAL 350a). Bei der Pluralität von *ḥtm*-Anlagen auf ägyptischer Seite wäre eine topographische Fixierung überdies kaum möglich.
2. Etam = (x+) ägypt. *tm* ("Atum"). Vor dem im Ortsnamen enthaltenen Gottesnamen Atum (vgl. u.a. schon GesB 78b 669a) soll der anlautende Guttural entweder als Alef prosteticum oder als Äquivalent des keilschriftlichen E (*bītu*) "Haus" zu verstehen sein³. Ersteres ist freilich bei der Wiedergabe ägypt. Gottesnamen im AT nicht gerade zu erwarten, letzteres ist wohl wegen der hypothetischen Ansetzung einer sonst nicht belegten Kombination sumerischer und ägyptischer Namensbildungselemente - noch dazu in einer angenommenen akkadischen Transposition - sehr problematisch.

Von beiden Vorschlägen und deren Modifikationen verdient der zweite - trotz der Einwände - grundsätzlich weiteres Interesse, weil sich die im AT bezeugte Schreibung mit dem anlautenden 'Alef auch mit der volleren Schreibung des Gottesnamens Atum vergleichen läßt. Unter den zahlreichen Varianten der Schreibung dieses Namens fällt eine Form der frühen Spätzeit ins Gewicht, die mit der Gruppe  zu Beginn aufwartet⁴. Diese

¹Gegen E. NAVILLE, *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus*, London 1888, 28. Vgl. dazu u.a. H. CAZELLES, RB 62 (1955) 358.

²Vgl. die Thesen und deren Diskussion bei CAZELLES (1955) 357-360.

³Vgl. dazu die eigenen Beobachtungen von CAZELLES (1955) 359f.

⁴Vgl. K. MYSLIWIEC, *Studien zum Gott Atum*, Band II (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 8), Hildesheim 1979, 77, der freilich mit seiner Vermutung, "daß die Aussprache "Jat(e)m(u)" auch möglich war", m.E. dem Laut-

Graphie läßt sich am ehesten mit der hebräischen Anlautschreibung mit zusammenstellen, wie noch vor kurzem gezeigt werden konnte⁵.

Diese Befürwortung einer Verbindung von 'TM mit dem Gottesnamen Atum im Sinne einer Gleichsetzung bedeutet aber, daß wir in dem Ortsnamen Etam eine Kurzform eines Namens wie (pr)-Jtm "Haus des Atum" zu sehen haben werden. Zum Vergleich dürfte die alttestamentliche Form des Toponym pr-R^c-mssw ("Ramsesstadt"), nämlich R^cMSS (Ex 1,11 u.ö.), heranzuziehen sein, die ebenfalls ohne formalen Ausdruck des nomen regens auskommt.

Mit unserer Interpretation ist eine weitere Konsequenz verbunden. Etam wird danach lediglich als Variante des bekannten Ortsnamens PTM (Pitom, vgl. Ex 1,11) aufgefaßt werden dürfen. Die unterschiedliche Wiedergabe desselben Ortsnamens wird mit der differierenden literarischen Position zu tun haben; die lautliche Differenz in der Vokalisation des Gottesnamens wiegt nicht allzuviel, zumal die LXX in beiden Namensformen eine o-Vokalisation setzt. Für die Belege für Etam kommen allem Anschein nach nur jüngere Einträge, wohl seitens der Pentateuchredaktion, in Frage⁶, die ihrerseits kaum an einer kontinuierlichen Aussprachetradition des Namens interessiert gewesen sein dürften. Die Rückfrage nach einer topographischen Identität mit dem Ziel einer Rekonstruktion der Exodusroute ist demnach nicht ergiebig, zumal mit einer Transposition des Ortsnamens Pitom von tell er-reṭāba nach tell el-mašhūṭa im Wadi Tumilat zu rechnen sein wird⁷.

wert der Schreibung j3 nicht gerecht wird.

⁵Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, BN 50 (1989) 9.

⁶Vgl. dazu P. WEIMAR, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (AAT 9), Wiesbaden 1985, 264f.

⁷Zu den einschlägigen Problemen vgl. zuletzt H. GOEDICKE, Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, 351 bzw. 353f; Varia Aegyptiaca 3 (1987) 13-24.

Das "galyl der Völker" - Jes 8,23

Barbara Greger - Sigmaringen

Der Begriff "Galiläa" scheint ausdiskutiert zu sein. Man steht nur immer wieder vor dem Problem, wie dieses Gebiet als heidnisches gedacht werden kann und müht sich um Erklärungen¹.

Was in Jes 8,23 als גליל הגוים bezeichnet wird, liegt zwischen dem Jordan und dem Mittelmeer; die Blickrichtung kommt von außerhalb². Es handelt sich um jüdisches Gebiet, das zum früheren Nordreich gehörte. Dort lebte man immer mit anwesenden Fremden und deren Kulturen; für sie gab es traditionell den Terminus נכרים³ und kurz vor dem Untergang des Südreichs und während des Exils daneben den Terminus זרים⁴. Von hebräischen AT her gibt es keinen Grund, "Völker" mit "Heiden" gleichzusetzen⁵; gemeint sind reale Völker der Nachbarschaft, die immer wieder eine Bedrohung darstellen.

Alles, was zum Verständnis der cs.-Verbindung nötig ist, ist bekannt. Zugrunde liegt das Verb גלל, 'rollen, wälzen'. Dazu gibt es ein akkadisches Äquivalent *galalu* II, auch "rollen, wälzen"⁶. Die Bildung *galyl* sieht zu-

1 als Bsp. seien genannt W.BÖSEN, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Freiburg Basel Wien 1985, 13-17; der Autor bezweifelt die übliche Folgerung von 'Rolle/Kreis' auf 'Bezirk' und beläßt es schließlich bei einer 'Landschaftsbezeichnung'; stärker theologisch argumentiert U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), 169-171; der Autor kommt zu dem Ergebnis, Mt habe Jes 8,23 zitiert, um den Weg des Evangeliums zu den Heiden anzudeuten.

2 das Gebiet mitsamt der 'Küstenstraße' liegt aus der Sicht des Sprechers 'jenseits des Jordan'

3 vgl. Ri 19,12; Rut 2,10; 2 Sam 15,19; 1 Kön 11,8; 2 Chr 6,32f; Esr 10,2.10

4 vgl. Jer 30,8; 51,2.51; Ez 11,9; 28,10; 30,12; 31,12

5 ein heidnisches Galiläa kann erst für 1 Makk 5,15 angenommen werden; dort bildet πᾶσαν Γαλιλαίαν ἀλλοφύλων den Gegensatz zum jüdischen Galiläa, dessen Bewohner Hilfe erbitten

6 W.von SODEN, AHW, Wiesbaden 1965, 273

nächst aus wie ein akkadischer Stativ oder ein arabisches Adjektiv; das letztere jedoch ist nicht möglich⁷.

galyl ist innerhalb der bekannten hebräischen Grammatik zu verstehen als ein substativiertes Adjektiv "in passivischer Bedeutung"⁸, das einen Dauerzustand beschreibt⁹.

Das einzige, was aufgegeben werden muß, ist die Deutung der cs.-Verbindung als objektiver Genetiv; hier liegt ein gen. pertinentiae im Sinne von Urheberschaft vor.

"Galiläa" ist das von der Völkern andauernd "Gewälzte/Gerollte/Überrollte".

Nichts liegt näher, als diesen Tatbestand in einer Form auszudrücken, die auch jene Völker verstehen. Und der, der diesen Ausdruck geprägt hat, ist Jesaja selbst¹⁰. Er spricht zu den Juden mit einer nicht alltäglichen, aber vorhandenen Nomenbildung und zu den anderen mit einer dort ebenfalls verstehbaren Wortform.

Daß sich in den folgenden Jahrhunderten "Galiläa" als Landschaftsbezeichnung durchgesetzt hat, liegt in der größeren Allgemeingültigkeit gegenüber der innerhebräischen Umschreibung als Stammesgebiet¹¹.

Hebräisch ist eine konkrete Sprache; man sollte nüchtern bleiben bei ihrer Deutung¹².

7 der akkadische Stativ hat bei einem fientischen Verb passivische Bedeutung, vgl. W.von SODEN, GAG, Rom 1952, 101 (§ 77 e.f.); als arabisches Äquivalent müßte *كَلِيلٌ* oder *كَلِيلٌ* konstruiert werden; beide Vokabeln gibt es; ihre Bedeutungen "großartig, herrlich, bedeutsam, wichtig" bzw. "Rachedurst, Groll", vgl. H. WEHR, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden 1985, 189. 922 ergeben keinen Sinn

8 GESENIUS/KAUTZSCH/BERGSTRÄSSER, Hebräische Grammatik, Wiesbaden 1985, 241f (§ 84 l)

9 somit sind akkadischer Stativ und diese seltene passivische hebräische Form identisch

10 aufzugeben ist die Annahme von 'alten Traditionen', wo es um 'Kedes im galyl' geht, vgl. Jos 20,7; 21,23; 1 Chr 6,61; das kollektive Gedächtnis eines Volkes reicht selten über drei Generationen hinaus, wenn es nicht suggestiv zu konservieren versucht wird

11 in den altpersischen Inschriften der Achämeniden kommt "Galiläa" bzw. das ganze Palästina nicht vor, vgl. F.H.WEISSBACH, Die Keilinschriften der Achämeniden, Leipzig 1911; eine aramäische Form liegt in *הגלילה* in 2 Kön 15,29 vor - ה oder κ werden bei Lautierung ā oder ē am Wortende benutzt, vgl. F.ROSENTHAL, A Grammar of Biblical Aramaic (PLO.NS 5), Wiesbaden 1983,8; Griechisch Γαλιλαία dürfte ebenfalls aus dem jüdischen Schrifttum selbst stammen: Makk, Judit, Tob

12 Bildung von Abstrakta deutet immer eine Weiterentwicklung an, zudem sind sie weitgehend fem. ; 'Bezirk' ist im atl. Hebräisch *בְּרִיךְ*, und auch diese Vokabel ist nicht alt, vgl. Neh 3,9.12.14-18 - bis dahin ist man wohl mit dem bekannten *אֶרֶץ* ausgekommen

Der erste moabitische Palast

Ulrich Hübner - Heidelberg

In den Jahren 1955-1956 und 1965 wurden unter der Leitung des Amerikaners W.H.MORTON während dreier Kampagnen in Diban (Dibon) zwei Areale (H und L) geöffnet und bis zum gewachsenen Fels freigelegt. Von diesen Grabungen waren bis heute nur zwei an Dürftigkeit kaum zu überbietende vorläufige Grabungsberichte bekannt¹; seit kurzem liegt nun - ein rundes Vierteljahrhundert nach dem Abschluß der Grabung - ein fast ebenso dürftiger, aber immerhin etwas umfangreicherer und mit einigen ausgewählten Photos, Schnitt- und Kleinfundzeichnungen sowie Plänen versehener vorläufiger Grabungsbericht vor.² Da ein endgültiger Grabungsbericht, wenn überhaupt, wohl nur noch von Leuten veröffentlicht werden wird, die selbst nicht an den Grabungen teilgenommen haben, muß man sich (vorläufig oder endgültig?) wohl oder übel mit den wenigen von W.H.MORTON geschriebenen Seiten zufriedengeben. MORTONs Grabungen sind innerhalb der Palästina-Archäologie eines von vielen Beispielen für die sinnlose Verschwendung öffentlicher und anderer Gelder und für das Problem, Grabungslizenzen an Archäologen zu erteilen, die entweder nicht willens oder nicht in der Lage sind, ihrer Publikationspflicht überhaupt, innerhalb eines angemessenen Zeitraums und in einer angemessenen informellen Weise nachzukommen.³

¹ W.H.MORTON, Report of the Director of the School in Jerusalem, BASOR 140 (1955), 5f; ders., Dhiban, RB 64 (1957), 221-223.

² W.H.MORTON, A Summary of the 1955, 1956 and 1965 Excavations at Dhiban, in: J.A.DEARMAN (ed.), Studies in the Mesha Inscription and Moab (ASOR/SBL, Archaeology and Biblical Studies 2), Atlanta/GA 1989, 238-246, fig. 4-16.

Zu den interessantesten Eisen-II-zeitlichen Funden dieser Grabungen gehören neben verschiedenen weiblichen Terrakotta-Figurinen⁴, einem tönernen Räucherständer⁵, einer fragmentarischen Gefäßinschrift]'hš[⁶ und zwei mit dem Buchstaben k beschrifteten⁷ bzw. mit einem anepigraphischen Siegel gestempelten⁸ Krughenkeln vor allem die Reste eines öffentlichen Gebäudes⁹ in dem auf der höchsten Stelle bzw. dem Zentrum des tell liegenden Areals L. Nach der Größe und Lage des Gebäudes sowie der Qualität und der Dicke der Mauern muß es sich um ein öffentliches Gebäude handeln; aufgrund der freigelegten Mauerreste dürfte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Palast und kaum um einen Tempel oder ein anderes öffentliches Gebäude handeln.¹⁰ Die von W.H.MORTON veröffentlichte schematische Planskizze, erlaubt allerdings eine genauere Einordnung des Palast-Typs.

Es handelt sich dabei um ein auf dem gewachsenen Fels errichtetes, 21,10 m x mindestens 42,90 m großes, rechteckiges Gebäude (Abb. 1), dessen Mauern größtenteils mehr als 1 m dick waren. Der einzige bekannte,

³ Daß es auch besser und schneller geht, hätte W.H.MORTON schon an den vorläufigen und endgültigen Grabungsberichten der anderen amerikanischen Grabungskampagnen von 1950-1953 sehen können, vgl. nur F.V.WINNETT - W.L.REED, *The Excavations at Diban (Dhibān) in Moab. Part I: The First Campaign, 1950-1951. Part II: The Second Campaign, 1952* (AASOR 36-37), New Haven/CT 1961 und A.D.TUSHINGHAM, *The Excavations at Diban (Dhibān) in Moab. The Third Campaign 1952-53* (AASOR 40), Cambridge/MA 1972.

⁴ W.H.MORTON, in: J.A.DEARMAN (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta/GA 1989, 244, fig. 15f (Areal L).

⁵ a.a.O., 245f, fig. 14 (Areal L).

⁶ a.a.O., 244, fig. 12 (Areal L).

⁷ a.a.O., 244, fig. 11 (Areal H); vgl. schon ders., RB 64 (1957), 222.

⁸ a.a.O., 244, fig. 9; vgl. schon ders., RB 64 (1957), 222; M.L.MUSSEL, *An Iron-Age Seal Impression Depicting a Deity from Dhiban*, in: J.A.DEARMAN (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta/GA 1989, 247-251, fig. 17f (Areal H).

⁹ W.H.MORTON, a.a.O., 244f, fig. 13.

¹⁰ Von W.H.MORTON zuerst als Tempel, dann als Palast interpretiert, vgl. RB 64 (1957) 222f; ders., in: J.A.DEARMAN (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Atlanta/GA 1989, 244f.

relativ schmale Eingang befand sich in der nördlichen Außenmauer, von wo aus man offenbar sowohl den Ostflügel als auch den mittleren Teil des Gebäudes erreichen konnte. Das Gebäude konnte nur teilweise ausgegraben werden; vorallem die Innenmauern in dem östlichen Flügel wurden weitgehend freigelegt. Dieser Teil war aller Wahrscheinlichkeit nach der Wohnteil mit den Privatgemächern; seine größten Räume lagen nach Süden. Der kleinste, quadratische Raum könnte als Bad oder Toilette gedient haben.¹¹ Das Zentrum des mittleren Teils des Palastes, der nur zu einem geringen Teil freigelegt wurde, scheint ein Binnenhof eingenommen zu haben, der an mindestens drei Seiten von Räumen umgeben war; ob dies auch für seinen westlichen Abschluß zutrifft, muß offenbleiben. Der im Süden an diesen Hof anschließende Korridor ist auffällig lang und schmal; wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein Treppenhaus, das auf eine Zweistöckigkeit des Gebäudes hinweisen würde. Die beiden im Norden an den Hof anschließenden länglichen Räume könnten der Vorratshaltung und der Bewirtschaftung gedient haben. Von dem Westflügel ist nicht mehr bekannt als seine (wahrscheinliche) Begrenzung. Man kann jedoch annehmen, daß verschiedene Repräsentationsräume und ein zweiter (Binnen?-)Hof diesem Palastflügel ein charakteristisches Aussehen verliehen; vermutlich führte ein weiterer (Haupt?-)Eingang in diesen Flügel.

Hypothetisch lassen sich die erhaltenen bzw. von W.H.MORTON veröffentlichten Architekturreste zu einem Palast rekonstruieren, der nicht symmetrisch angelegt ist, aber drei deutlich erkennbare Teile aufweist: Ein Wohnflügel im Osten (ohne Hof), ein mittleres Kompartiment mit einem relativ kleinen Binnenhof und einem Treppenhaus im Süden, sowie ein Westflügel, der vermutlich von einem zweiten Hof und weiteren Räumlichkeiten gebildet wurde. Damit weist die Anlage keine der charakteristischen Elemente auf, wie sie für vergleichbare Bauten aus der Zeit der assyrischen, babylonischen und persischen Vorherrschaft in Palästina typisch sind.¹²

¹¹ Belege bei U.HÜBNER, Mord auf dem Abort?, EN 40 (1987), 130-140.

Da sie nur teilweise freigelegt werden konnte und weil in den vorläufigen Grabungsberichten eine Vielzahl sonst üblicher Angaben und Informationen wie z.B. Schnittzeichnungen und stratifiziertes Fundmaterial (v.a. Keramik) fehlen, bleibt eine Reihe von Einzelfragen notgedrungen offen.

Die Datierung des Gebäudes ist unklar: W.H.MORTON datiert es - methodisch problematisch - nicht über stratifizierte Keramik u.ä., sondern mittels der epigraphischen Erwähnung eines Königspalastes in der aus Dibon stammenden Mescha-Steile [Z.22f: w-'nk.bnty.bt.mlk. (KAI Nr. 181)] in die Zeit eben dieses Königs; ansonsten redet er stets von Eisen-II-Zeit bzw. -Keramik. Ohne stratifiziertes Fundmaterial läßt sich der Bau archäologisch nur über einen Architekturvergleich und (historisch) über die Feststellung, daß er auf dem gewachsenen Fels errichtet wurde, chronologisch einordnen.

Der Vergleich mit anderen Palastbauten der Eisenzeit in Palästina deutet auf eine Entstehung vor dem beginnenden Einfluß assyrischer und babylonischer Architektur hin.¹³ Mescha selbst stammte aus Dibon (Mescha-Steile Z.1f: h-Dybnj); ob er der erste moabitische König war, der in Dibon einen Palast errichten ließ, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Daß er gleichzeitig der (erste und) letzte Herrscher war, der hier einen Palast (um-)bauen ließ, ist mehr als unwahrscheinlich. Seine Nachfolger haben in Dibon einen schon bestehenden Palast wahrscheinlich

¹² Das Gebäude (Areal CI) in el-Balu^c zeigt vielleicht babylonischen Einfluß (U.WORSCHERCH mündlich); allerdings handelt es sich nicht um einen Palast, sondern um ein Wohnhaus, vgl. dazu U.WORSCHERCH, Soundings at Khirbet el-Balu^c, ADAJ 30 (1986), 292-298; ders. - F.ZAYADINE, Khirbet el-Balu^c (1986-1987), Syria 65 (1988), 415f, fig. 3f.

¹³ Vgl. dazu zusammenfassend V.FRITZ, Die Paläste während der assyrischen, babylonischen und persischen Vorherrschaft in Palästina, MDOG 111 (1979), 63-74; ders., Paläste während der Bronze- und Eisenzeit in Palästina, ZDFV 99 (1983), 1-42; vgl. auch C.-M.BENNETT, Neo-Assyrian Influence in Transjordan, SHAJ 1 (1982), 181-187. Zu den bei V.FRITZ behandelten Palastanlagen sind u.a. die eisenzeitlichen Anlagen vom Tell el-'Umeri und vom Tell el-'Oreme nachzutragen, vgl. unten Anm. 15 und V.FRITZ, Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-'Oreme (Areal E) am See Gennesaret, 1982-1985 (ADVF), Wiesbaden 1990 (im Druck), vgl. auch J.B.FRITCHARD, Tell es-Sa^cidiyeh. Excavations on the Tell, 1964-1966 (University Museum Monograph 60), Philadelphia/PA 1985, 60-66.

weiterbenutzt oder aber auch neue errichten lassen. Insofern muß man entweder mit anderen späteren Palästen oder aber mit einer Wiederbenutzung des älteren Palastes durch die Nachfolger des Erbauers rechnen; der Bau auf dem gewachsenen Fels könnte allerdings ein - wenn auch sehr schwaches - Indiz für einen Bauherrn Mescha sein. Der möglicherweise mit dem Palast in einem nicht näher bekannten stratigraphischen Zusammenhang stehende Räucherständer und vorallem die beiden weiblichen Terrakotta-Figurinen deuten tatsächlich auf eine längere Benutzung des Gebäudes.

Bei dem Gebäude von Dibon handelt es sich nicht nur um den nach den edomitischen Palastanlagen von Bušera (Bozra), (mit denen es allerdings auch das gleiche trübe Publikationsschicksal teilt¹⁴) und dem ammonitischen Palast von Tell el-ʿUmeri¹⁵ dritten eisenzeitlichen Bau dieser Funktion in Transjordanien, sondern auch und vorallem um den ersten freigelegten moabitischen Palast.¹⁶ Sicherlich war er nicht der

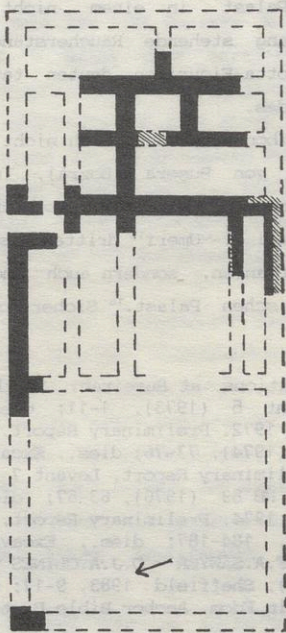
¹⁴ C.-M.BENNETT, Excavations at Buseirah, Southern Jordan, 1971. Preliminary Report, Levant 5 (1973), 1-11; dies., Excavations at Buseirah, Southern Jordan, 1972. Preliminary Report, Levant 6 (1974), 1-24; dies., Buseira, RB 81 (1974), 73-76; dies., Excavations at Buseirah, Southern Jordan, 1973. Preliminary Report, Levant 7 (1975), 1-19; dies., Buseirah (Transjordanie), RB 83 (1976), 63-67; dies., Excavations at Buseirah, Southern Jordan, 1974. Preliminary Report, Levant 9 (1977), 1-10; dies., SHAJ 1 (1982), 184-187; dies., Excavations at Buseirah (Biblical Bozrah), in: J.F.A.SAWYER - D.J.A.CLINES (ed.), Midian, Moab, and Edom (JSOT Suppl. 24), Sheffield 1983, 9-17; vgl. zusammenfassend U.HÜBNER - S.HART, BOZRAH in Edom, Anchor Bible Dictionary (im Druck).

¹⁵ L.T.GERATY, The Andrews University Madaba Plains Project. A Preliminary Report on the First Season at Tell el-ʿUmeri (June 18 to August 8, 1984), AUSS 23 (1985), 90f; ders. et al., Madaba Plains Project: A Preliminary Report of the 1984 Season at Tell el-ʿUmeri and Vicinity, in: W.E.RAST (ed.), Preliminary Reports of ASOR-sponsored Excavations 1980-1984 (BASOR Suppl. 24), Winona Lake/IN 1986, 128f; ders. et al., The Madaba Plains Project. A Preliminary Report on the First Season at Tell el-ʿUmeri and Vicinity, ADAJ 31 (1987), 189-191; ders. et al., The Joint Madaba Plains Project. A Preliminary Report on the Season at Tell el-ʿUmeri and Vicinity (June 18 to August 5, 1987), AUSS 26 (1988), 230-234.

¹⁶ Zur moabitischen Einordnung schon bekannten Materials vgl. U.HÜBNER, Die ersten moabitischen Ostraka, ZDFV 104 (1988), 68-73; ders., Die erste großformatige Rundplastik aus dem eisenzeitlichen Moab, UF 21 (1989), (im Druck). Zu neuerem Fundmaterial aus Dibon vgl. ders., Ein byzantinischer Brotstempel aus Dibon, ZDFV (erscheint demnächst).

einzig moabitische Palast; die 'protoäolischen' Kapitelle von Međe-
bi¹⁷ und 'En Sara¹⁸ könnten die Reste zweier weiterer moabitischer
Paläste darstellen.¹⁹

Abb. 1



¹⁷ I. NEGUERUELA, The Proto-Aeolic Capitals from Mudeibi'a, in Moab, *EAJ* 26 (1982), 395-401.

¹⁸ H. DONNER - E. A. KNAUF, Gor as-Safi - Wadi l-Karak, *AfO* 33 (1986), 266f, Abb. 116.

¹⁹ K. PRAG, Decorative Architecture in Ammon, Moab, and Judah, *Levant* 19 (1987), 121-127. Ob es sich bei dem Kapitell (?) von Umm er-Rasas überhaupt um ein Architekturfragment aus der Eisenzeit handelt, bleibt abzuwarten, vgl. M. PICCIRILLO, The Mosaics at Umm er-Rasas in Jordan, *EA* 51 (1988), 228 (Nr. 16). 231 (Photo S.208).

Pireathon - Fer^Catā

Ernst Axel Knauf - Heidelberg

Texte sind so stumm wie Steine und Scherben - solange sie niemand liest. Wenn sie aber jemand liest (wie der Archäologe seine Scherben), konstituiert der Leser den Sinn - im Rahmen seiner Vorkenntnisse der Sprache, der Literatur und der Geschichte, die der Text modifizieren kann oder auch nicht. Auch dem Bibelwissenschaftler nimmt niemand die Verantwortung für sein Denken ab.

Die Theorie-Abhängigkeit jeder "Lesung" (eines Textes, eines archäologischen Befundes, eines Namens) wird am Problem der Lokalisierung biblischer Orte besonders evident; sind hier doch Befunde aus drei sehr disparaten Bereichen (denen der historischen Tradition, der Archäologie, und der Toponomastik) mit der Geographie zu koordinieren, und alle drei Parameter sprechen keineswegs für sich, sondern unterliegen allen Möglichkeiten der interpretatorischen Modifikation (J.M.MILLER, ZDPV 99/1983, 119-129). Nicht nur wegen einiger sachlicher Fehler, sondern auch aus methodischem Interesse verdient N.NA'AMAN'S Versuch, das langgesuchte Ophra mit Fer^Catā zu identifizieren (BN 50/1989, 11-16), eine Entgegnung.

1. Die Texte.

1.1. Ist das Pir^Catōn von Ri 12,13-15 südlich der Grenze zwischen Ephraim und Manasse nach Jos 16,5-8; 17,7-10 anzusetzen? Nicht notwendigerweise. Nachdem M.WÜST, BTAVO B 9 (1975) Jos 13-19 als nachpriesterschriftliche Konstruktionen, also Vorstellungen des 5. oder auch erst 4. Jh.s v.Chr. mit ausgesprochen sparsamer Verwendung dokumentarischen Materials (das seinerseits nichts mit den Stämmen der frühen Eisenzeit zu tun hat) erwiesen hat (und man schafft seine Befunde nicht aus der Welt, indem man sie ignoriert), wäre es geradezu überraschend, wenn eine möglicherweise vor-exilische oder gar vorstaatliche Tradition wie die vom "Richter" Abdon aus Pireathon "im Lande Ephraim" mit den Konzeptionen in Jos 13-19 über-

einstimmen würde. Mit Sicherheit läßt sich nur sagen, daß Fer^Catā im 9./8. Jh.v.Chr. im Siedlungsgebiet der Sippe Abiezer lag, die Jos 17,2; 1 Chr 7,18 zu Manasse gezählt wird. Hingegen zeigt Ri 8,2, das fast wie eine stehende Redewendung klingt, den Clan Abiezer in Konfrontation mit Ephraim. In Tribalgesellschaften gibt es keine dauernden Grenzen, weder des Personenverbandes noch der Geographie. Wie sehr hier alles im Fluß ist, zeigen bei aufmerksamer Betrachtung die Genealogien in Gen 36 und 1 Chr 2; 4 (cf. demnächst im "Anchor Bible Dictionary" die Artikel "Dishan", "Hendan", "Hur", "Manahath", "Shobal"). Als Stammesname geht "Ephraim" auf die Bezeichnung des gleichnamigen Berglandes zurück, während es sich bei "Manasse" strukturell um einen Personennamen handelt. Vom Stamm Ephraim ist daher anzunehmen, daß er aus der Bewohnerschaft des Gebirges entstand. "Manasse" kann der Name der Person oder der Sippe gewesen sein, der beim Zusammenschluß des Stammes die führende Rolle zukam, wie der Name eines fiktiven Eponymen, mit dessen Gestalt die ersten Manassiter ihre Einheit ausdrückten. Jedenfalls hat sich - nach Aufweis der Namen - Manasse sekundär von Ephraim abgespalten, und genau dieser Sachverhalt könnte es sein, was der Ahnherr Manasse "vergessen macht". Das "Land Ephraim" Ri 12,15 bezieht sich kaum auf den fiktiven "Erbbesitz" von Jos 16; es erscheint weder gezwungen, noch bedarf es der Absicherung durch (welchen?) Text, anzunehmen, daß "Land Ephraim" äquivok für "Gebirge Ephraim" steht (hingegen ist das "Land Ephraims und Manasses" Dt 34,2 konzeptionell Jos 16f verwandt, wenn nicht davon abhängig). Es ist aber auch möglich, den Inhalt von Ri 12,13-15 für so alt zu halten, daß es damals noch keinen Stamm Manasse gab, vielleicht noch nicht einmal eine Sippe Abiezer.

Der "Berg des Amalekiters" Ri 12,15 kann leider nicht dazu dienen, das Alter der vorliegenden Abdon-Tradition näher einzugrenzen. Zwar scheint ein Stamm Amalek nur kurze Zeit gegen Ende des 11. Jh.s v.Chr. und zu Beginn des 10. Jh.s bestanden zu haben (Vf., Midian, 93f; 167; 176; BN 45, 75). Wäre der Ortsname genuin, könnte man ihn nur auf das Grab oder den Grundbesitz eines Amalekiters im Dienste Sauls beziehen (vgl. 2 Sam 1,8.13, freilich ein Text, dem nicht unbedingt auch ein Ereignis zugrunde liegt, wie der Widerspruch zwischen 2 Sam 1,9f und 1 Sam 31,4-6 vermuten läßt).

An das Lager einer Amalekiter-Gruppe analog zu den nahezu allgegenwärtigen Kenitern zu denken (NA'AMAN, BN 50, 14), geht nicht an, da die kamelnomadischen und räuberischen Amalekiter zu einer Fragmentation analog jener der ziehbäuerlichen (und metallurgisch qualifizierten) Keniter (Midian, 111f; 158f) nicht in der Lage waren. Doch scheint "Amalek" in Ri 12,15, wie ein Blick in die Lxx zeigt, eine ausschließlich literarische und überlieferungsgeschichtliche Existenz zu führen, ein Sachverhalt, der auf die eine oder andere Weise für die Mehrheit der alttestamentlichen Amalek-Belege zutrifft.

1.2. Ist auszuschließen, daß Benaja (1 Sam 23,30; 1 Chr 11,31) aus Pireathon/Fer^Catā kam? Nein. Handelte es sich um eine Liste von Ortsvorstehern oder Lehnsleuten in einem geographischen Bereich, der von David nicht nur beansprucht, sondern auch effektiv kontrolliert worden wäre, machte der Versuch, die Herkunftsorte der Genannten möglichst zu konzentrieren, Sinn. Da die Liste aber lediglich eine (international zusammengesetzte) Kriegerschar beschreiben will, gibt es keine größtmögliche Entfernung für den Herkunftsort eines jener Desperados in Relation zu Hebron. - 1 Chr 27 ist eine chronistische Konstruktion ohne jeden historischen Wert (Vf., Ismael, 13f): die eigene Vergangenheit wird mit dem Glanz der achämenidischen und ptolemäischen Gegenwart ausgemalt. Daß Benaja nun aus dem Stamm Benjamin kommt (27,14), ist ein Rückschluß aufgrund Ri 12,15, der allenfalls zu folgern erlaubt, daß dem im 3. Jh.v.Chr. schreibenden Chronisten (P.WELTEN, WMANT 42, 1973) weder die Lage von Pireathon noch der Verlauf der Grenze zwischen Ephraim und Manasse eine konkrete Realität war.

1.3. Daß Fer^Catā nicht für das Pharatōn 1 Makk9,50; Jos. ant. XIII 15 infrage kommt, steht außer Zweifel. Zweifelhaft ist aber, ob Pharatō(n) auf ein kanaanäisches Pir^Catōn zurückgeht; alternativ wäre an eine Bildung von PRH zu denken, vgl. die libanesischen vor-arabischen Ortsnamen Firhāl (St. WILD, BTS 9, 1973, 101) und Frahtā (ebd. 177).

2. Der archäologische Befund. Farha war nach I.FINKELSTEIN (The Archaeology of the Israelite Settlement, 1988, 167f) in der Eisen-I-Zeit ein kleines Dorf und damit kaum der Sitz eines Häuptlings, dem die Haltung von 70 Eseln (Ri 12,14) hätte nachgesagt werden können (vgl. auch Ri 5,10 zum Luxus-Charakter des Reitens). Der Untersuchung FINKELSTEINS vergleichbare, quantitative und gewichtete Befunde liegen für Fer^Catā nicht vor. Die eisenzeit-

liche Keramik, die dort verschiedentlich aufgelesen wurde, belegt an sich weder das Bestehen einer größeren früheisenzeitlichen Siedlung, noch schließt sie es aus.

3. Der toponomastische Befund. Es gibt Fälle, in denen eine zweifelsfreie Lokalisierung ohne Ortsnamen-Kontinuität möglich ist (Megiddo). Zahlreicher sind aber die Fälle, in denen die Namenskontinuität die (noch) fehlende archäologische Evidenz (Adūmatu - Dūmat al-^VCandal) oder ein abwegiges Verständnis der Texte (Hesbon - Hisbān) aufwiegt. Freilich geht nicht jedes ^VGōbēl auf ein kanaanäisches Gubla, oder jedes Rihāb auf ein Rehob(oth) zurück.

3.1. Fer^Catā. Der Name ist auf den ersten Blick als vor-arabisch zu erkennen. Für seine Analyse bieten sich zwei Möglichkeiten an. (a) In -tā liegt die Endung des aramäischen st. emph. fem. sg. vor (WILD, BTS 9, 176). In diesem Fall bleibt freilich das Vokalschema unerklärbar: möglich wären bei einem aramäischen Namen dieser Form nur *F(a)ra^Ctā oder *Far^Catā (WILD, 176-182). Fara^Ctā findet sich in der Tat bei W.-D. HÜTTEROTH, BTAVO B 33 (1978), 69 Z 24, doch ist zu beachten, daß die osmanischen Steuer-Register unvokalisiert waren (ebd., 50-62); die Vokalisation des Bearbeiters ist darum ohne Quellenwert (woher WILD, BTS 9, 176 die Form Fra^Cta hat, weiß ich nicht). Die Wurzel PR^C bildet im Kanaanäischen und im Arabischen (und Südarabischen) Ortsnamen, nicht jedoch im Aramäischen. Es würde sich in diesem Fall also ohnedies um einen kanaanäischen Namen in aramäischer Rezeption handeln (so, aufgrund der von ihm zugrunde gelegten Namensform, WILD, 176). Wegen der Silbenstruktur ist Alternative (b) vorzuziehen: in -ā liegt die kanaanäische Lokalendung -ō vor, die bekanntlich mit -ōn frei wechselt (W. BOREE, Die alten Ortsnamen Palästinas, 1930=1968, 67; WILD, BTS 9, 98; 154; Vf., BN 36, 38). Mit anderen Worten: dem Namen Fer^Catā ist zu entnehmen, daß er auf ein kanaanäisches *Pi/ar^Catōn zurückgeht. Wie sich dieses Pireathon zu anderwärts belegten Orten gleichen Namens verhält, ist dann freilich eine andere Frage.

3.2. Farḥā. Wie seine Orthographie bei ROBINSON-SMITH, Biblical Researches III (1841), App. 127 zeigt, wurde der Name zumindest im 19. Jh. als "frend", d.h. vor-arabisch empfunden. Farḥa (so bei HÜTTEROTH, BTAVO B 33, 69 Z 32) wäre ein problemloser arabischer Ortsname, cf. Cl. DENIZEAU, Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine, 1960, 385. Es gibt allerdings keinerlei "linguistic affinity" (NA'AMAN, BN 50, 13) zwischen Farḥā

und Pir^Catōn. Einen Übergang /^C/ → /h/ gibt es nicht (akkadische Transkriptionen westsemitischer Namen des 2. und 1. Jt.v.Chr., in denen sich diese Entsprechung gelegentlich findet, haben selbstverständlich keine phonologische Relevanz). Es ist möglich, daß Farḥā durch Re-Etymologisierung auf ein aramäisches *Farḥā zurückgeht (cf. WILD, BTS 9, 168). Ein Übergang /^C/ → /h/ ist ebenfalls möglich, wenn auch selten (Vf., Midian, 80 m.Anm. 369). Von Fer^Catā führen zwei triviale Transformationen zu Pir^Catōn (/ā/ ← /ō/; ø ← -n#); aus Farḥā machen erst vier Transformationen Pir^Catōn, von denen zwei nicht regelmäßig sind (Farḥā ← Farḥā ← Paraḥtōn ← Para^Ctōn ← Pi/ar^Catōn). Überdies legt der Name Farḥa eine vor-arabische Form nicht zwingend nahe.

3.3. Ophratah. Eine unaufwendige und augenfällige Etymologie ist nicht immer auch die reale. Das transjordanische Toponym Karakūn verlangt geradezu nach einer aramäischen Deutung; es ist aber türkisch (karaköl "Polizeiposten", DENIZEAU, Dictionnaire, 450). So ist nicht ganz ausgeschlossen, daß hinter Fer^Catā eine kompliziertere Überlieferungsgeschichte steht als in 3.1 angenommen. Auch Metathesen kommen vor. Die Frage ist nur, ob es eine hinreichende Basis im Belegmaterial gibt, die zwingt, der einfacheren Hypothese eine kompliziertere vorzuziehen.

Die Tendenz, einen "bösen" Namen zu bannen, indem das so benannte "Gut" oder "Guter Name" genannt wird, ist nicht auf Orte beschränkt, die an die arabische Bezeichnung eines mißgünstigen Numen, ^CIfrīt, anklingen; so wurde in jüngster Zeit der gute alte Ortsname Ḥanzīra, der "Wildschweinort", im alten Moab durch das gängige at-Tayyiba ersetzt. Auch fiel nicht jede toponomastische Bildung von ^CFR dieser Verdrängung zum Opfer (Vf., Midian, 80). Die Metathese - oder eine andere graphische Entstellung - eines "bösen" Namens scheint aber eher der Praxis mittelalterlicher Schreiber ("mittelalterlich" ist hier mentalitätsmäßig gebraucht, das Phänomen reicht weit in die Neuzeit) zu entstammen als der für die Ortsnamenüberlieferung zuständigen oralen Tradition. Ḡinsāfūt wurde im 16. Jh. als Ḡim Sāfūt und im 19. Jh. als Ḡins Sāfūt aufgezeichnet; auf die örtliche Überlieferung des Namens hatte keine der beiden entstellten Formen Einfluß.

Solange das samaritanische Ophratah (Lxx: Ephratha!) nicht in nicht-literarischen Texten erscheint (Ortslisten, Itineraren, Wirtschaftstexten), kann es für die Ortsnamenüberlieferung nur mit großem Vorbehalt herangezogen werden. Denn es ist denkbar, wenn nicht wahrscheinlich, daß den Überlieferern bereits der Anklang von Ophra an Pir^Catō(n), einem Ort in ihrer unmittelbaren Umgebung, aufgefallen war, und daß sie mit der Fortschreibung Ophras zu Ophratah nichts weiter als - historische Topographie betrieben (vgl. Vf., Midian, 52; 102). In diesem Fall wäre die von der Lxx und der samaritanischen Überlieferung gebotene Namensform ein Indiz, daß die Lage von Ophra bereits im 3. Jh.v.Chr. gänzlich unbekannt war.

4. Ergebnis. Sicherheit ist in der Geschichte - oder irgendeiner anderen Disziplin, die sich mit der realen Welt beschäftigt - nicht zu gewinnen; wer nach Sicherheit verlangt, muß sie woanders suchen. Wir können nicht mehr, als möglichst einfache Hypothesen formulieren, die den bekannten Fakten gerecht werden - wobei, wie besonders anhand von Ri 12,13-15 deutlich wurde, alle Fakten bereits theorie-abhängig sind. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat Fer^Catā vor 500 v.Chr. Pir^Catōn geheißt; daß Farḥā ein früheisenzeitlicher Herrschersitz war, ist nach dem archäologischen Befund eher unwahrscheinlich. Pireathon ist keiner jener ubiquitären (oder soll ich sagen: ubivolopräsenten?) Ortsnamen wie Gat(t), Abel(a), oder Mōyina. Damit spricht mehr für die Gleichheit des alttestamentlichen Pireathons mit Fer^Catā als dagegen. Für das abiesritische Ophra habe ich an anderer Stelle Ḡinsāfūt vorgeschlagen ("Eglon and Ophrah", JSOT, im Druck).

Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt -
Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen¹

Norbert Lohfink - Frankfurt am Main

1. Für die narrativen Texte des Pentateuch ist synchrone Betrachtung inzwischen eine Selbstverständlichkeit. Für das pentateuchische Recht sind wir noch bei den ersten Gehversuchen. Unter dem, was schon geschehen ist, scheinen mir vor allem einige Studien von Kaufman, Braulik und Locher wichtig zu sein². Sie haben gezeigt, daß die Disposition der Gesetze von Dtn 12-26 der Dekalogsanordnung folgt. Durch diese Beobachtung ist

¹ Referat auf dem SBL International Meeting 1989 in Kopenhagen. Es geht um einen wichtigen Punkt aus einer noch in Arbeit befindlichen Buchveröffentlichung mit dem geplanten Titel "Armut als Un-Ding. Beobachtungen zur deuteronomischen Weltkonstruktion." Ich veröffentliche das Referat gegen meine ursprüngliche Absicht, weil sonst der argumentative Hintergrund meiner Short Communication auf dem IOSOT-Kongreß Löwen 1989 ("Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?") fehlen würde, die für den Abdruck in einem zweiten Kongreßband (in der Reihe BETHL) von mir erbeten wurde.

² St. A. KAUFMAN, "The Structure of the Deuteronomic Law," in: Maarav 1 (1978/79) 105-158; G. BRAULIK, "Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog," in: N. LOHFINK (Hrsg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL 68) Löwen 1985, 252-272; abgedruckt in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988, 231-255; C. LOCHER, Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21 (Diss. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt, 1984); die Buchausgabe mit gleichem Titel (OBO 70; Freiburg u. Göttingen 1986) enthält das Kapitel der Dissertation "Zur Systematik und zum Aufbau des dt Gesetzbuches" nicht, kündigt es jedoch als Zeitschriftenartikel an (4, Anm. 7); die Artikel sind noch nicht erschienen; G. BRAULIK, "Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18-21,23. Weitere Beobachtungen," in: Bibl. 69 (1988) 63-92; ein weiterer Beitrag von BRAULIK zu Dtn 22,1-26,15 ist in Arbeit.

gesichert: Das deuteronomische Gesetz in seiner endgültigen Gestalt hat Einheitswillen, ist Gesamtentwurf.

Ich möchte jetzt, ebenfalls synchron, unter Voraussetzung des legislativen Einheitswillens des Deuteronomiums, eine eher wissenssoziologische Frage stellen. "Recht" ist stets Selektion zwischen Alternativen möglicher "Welt". Dieses soll sein, jenes soll nicht sein. Es könnte auch anders sein - doch es soll so sein. Insofern entwirft jedes Recht jeweils eine eigene "Welt"³. Eine der Aufgaben synchroner Analyse wäre es, die Weltselektion, die ein Rechtskorpus heimlich leitet, zu rekonstruieren. Dafür müßte man sicher mit der Analyse der sprachlichen Oberfläche beginnen, doch das Ziel der Untersuchung läge im Bereich des Bezeichneten.

Ich beschäftige mich zur Zeit mit solchen Fragen, allerdings unter Eingrenzung auf einen bestimmten Bereich der im Deuteronomium entworfenen "Welt": auf die Selektionsentscheidungen bezüglich der sozial schwachen Gruppen. Über das, was sich abzeichnet, möchte ich im folgenden informieren, obwohl ich damit rechne, daß manche Aussagen noch recht vorläufig sind.

2. Ich beginne mit einigen Beobachtungen zum Ort der Armut in der "Welt" des Alten Orients und des Alten Testaments⁴. Im alten Orient gehörte - nicht anders als bei uns heute - die Existenz einer unteren Marge der Gesellschaft, die ich im folgenden einfach die "Armen" nenne, fest zur gesellschaftlich wahrgenommenen und immer wieder neu gesetzten "Welt". Es gab ein hohes Ethos der karitativen Zuwendung zu den Armen, speziell für die Führungseliten. Vieles, was heute, etwa von Theologen der Befreiung, aus dem Alten Testament als Zeugnis einer be-

³ Für das Deuteronomium ist die Fragestellung entworfen bei J. HALBE, "'Gemeinschaft, die Welt unterbricht'. Grundfragen und -inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts," in: LOHFINK, Deuteronomium, 55-75, bes. 55f. Dort Literaturverweise.

⁴ Zum folgenden vgl. vorläufig N. LOHFINK, The Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible, Berkeley, CA, 1987.

sonderen "Option für die Armen" zitiert wird, ist nicht für Israel spezifisch. Hier partizipiert Israel vielmehr am generellen Ethos der damaligen Kultur.

Wirklich neu ist in der Bibel nur die Theologie des Exodus: daß eine marginalisierte Gruppe der sie ausbeutenden Gesellschaft Ägypten entnommen wird und daß ihr Gott ihr eine neue, andere Gesellschaftsgestalt verheißt. Man sollte erwarten, die entstehende Gesellschaft sei dann eine Gesellschaft ohne Arme gewesen. Aber die Weisheitsliteratur, die Propheten, die Gesetze Israels rechnen nach wie vor mit der Existenz von Armen. Sie ergreifen für sie Partei und wiederholen dabei oft wörtlich, was auch sonst im Alten Orient zugunsten der Armen gesagt wurde. Auch zu Israels "Welt" scheinen die Armen als selbstverständliches Inventar zu gehören.

Das Deuteronomium scheint das sogar reflex zu sagen: "Der Arme wird aus dem Gebiet⁵ des Landes nicht verschwinden" (Dtn 15,11). Der Satz verlangt zwar noch nach Erklärung, denn kurz zuvor heißt es: "Bei dir soll es einen Armen nicht geben" (Dtn 15,4). Doch zunächst konstatiert der Satz einmal, daß die Welt ist, wie sie ist: Es muß in ihr Armut geben. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nun allerdings genau das Gegenteil.

3. Ich beginne mit Beobachtungen am Wortfeld der Armut. Es ist im Hebräischen entschieden stärker besetzt als in unseren modernen Sprachen. Mindestens 6 Wörter stehen da zur Verfügung, wo wir fast immer nur unser eines Wort "arm" benutzen können: עָנָו/עָנִי, אֲבִיוֹן, דָּל, רָשׁ, מִסְכֵּן, חֲסֵר-לֶחֶם⁶.

Hinzu treten viele Bezeichnungen für ganz konkrete Erscheinungsformen der Armut (etwa: Blinde, Lahme, Vagabunden, Namenlose) - ihnen gehe ich jetzt nicht nach.

⁵ Hebr. בְּקִרְבּוֹ. Für die Übersetzung "Gebiet" vgl. Dtn 4,5; 17,2; 19,10; 23,17; 31,16; Jos 9,7.22; 24,17.

⁶ Liste in Anlehnung an G. J. BOTTERWECK, אֲבִיוֹן, in: ThWAT I, 28-43, hier: 31. Ordnung nach Häufigkeit. עָנִי und עָנָו sind als ein Wort gezählt, da Qere und Ketib in einer Reihe von Fällen die beiden Wörter gegenseitig auswechseln. Die Unterscheidung könnte späte, vielleicht erst masoretische Deutungsarbeit sein.

Außerdem gibt es einige Wörter, die bestimmte Menschengruppen bezeichnen, aber auch stellvertretend für die Armen überhaupt gebraucht werden können. Da ist vor allem das altorientalische Wortpaar für die *personae miserae*: אֱלֵמָנָה und יְחִוּד, "Witwe" und "Waise" - wobei an jene Witwen zu denken ist, die nicht in ihren ursprünglichen Familienverband zurückkehren konnten, und an die von ihnen zu versorgenden Kinder. Um die "Witwen und Waisen" vor allem tragen Könige und Götter Sorge. In der Bibel gesellt sich zu diesen klassischen *personae miserae* - in Abhebung vom restlichen alten Orient - noch eine dritte Gestalt: der גֵּר, der "Schutzbürger". Das gilt vermutlich schon vorgängig zum Deuteronomium⁷.

4. Im Sprachgebrauch des Deuteronomiums zeigen sich nun im Vergleich zum allgemeinen Wortfeld Besonderheiten. Vor allem treten aus den Wörtern für "Arme" nur zwei auf: אֲבִיּוֹן und עָנִי. Das ist selektiv. Das Bundesbuch zum Beispiel gebraucht bei geringerem Textbestand neben אֲבִיּוֹן und עָנִי auch noch דָּל.

Die Belege des Terminus אֲבִיּוֹן im Deuteronomium scheinen überdies durchgezählt zu sein. Das Wort steht 7 mal. Wenn im Deuteronomium für Wörter, Wurzeln, Gesetzesgruppen oder ähnliches die Siebenzahl oder ein Mehrfaches von 7 auftritt, scheint dies gewollt zu sein und jeweils einen Akzent zu setzen.

Das Wort גֵּר steht 22 mal, doch kommt man mit der Gesamtheit der Belege der Wurzel גֵּרר auf die Zahl 28 = 4 x 7⁸.

Auch die Wörter אֱלֵמָנָה und יְחִוּד haben ihre Besonderheiten. Die im alten Orient häufige Reihenfolge "Witwe und Waise", die sich zum Beispiel im Bundesbuch und auch sonst öfter im Alten Testament findet, fehlt. Stets ist die Abfolge: "Waise und Witwe". Die beiden Wörter kommen außerdem nur gemeinsam, nie

⁷ Vgl. meine in Anm. 1 erwähnte Short Communication auf dem SOTS-Kongreß 1989 in Löwen.

⁸ Man muß hier allerdings alle Wurzeln גֵּרר, die unsere Wörterbücher unterscheiden, zusammennehmen. Doch das entspricht dem Sprachbewußtsein vor der mittelalterlichen Einführung trilateraler Theorien und arabisierender Etymologien.

einzelnen vor. Schließlich geht ihnen *immer* das Wort אָל voraus. Innerhalb von Dtn 12-26 stehen - und damit ist wieder die Siebenzahl da - genau 7 Gesetze mit der strengen Reihe "der Fremde, die Waise, die Witwe"⁹.

Ich folgere aus dieser Wortfeldanalyse zunächst nur: Im Deuteronomium scheint bei diesem Thema überlegt formuliert zu sein, es wälten keine Zufälle. Der nächste Schritt besteht nun in der Feststellung, daß im Deuteronomium das bisher ungeprüft als zusammenhängend behandelte Wortfeld für "Armut" in Wirklichkeit zerspalten ist.

5. Im Alten Orient und im Alten Testament außerhalb des Deuteronomiums gehören die Witwen und Waisen (und im Alten Testament auch die Fremden) *unabgehoben* in das Wortfeld der "Armut" hinein. Um das für das Alte Testament zu verifizieren, genügt eine Kontrolle folgender Texte: Ijob 24,3-12; 29,12-25; 31,16-22; Sach 7,10; Mal 3,5; Ps 68,6f; 82,3f; Ex 22,20-26 (Bb). Eine Einzelanalyse kann hier nicht gegeben werden. Die Texte stammen aus der Weisheitsliteratur, den Prophetenbüchern, den Psalmen und dem pentateuchischen Recht. Sowohl die Witwen und Waisen als auch die אָל treten in ihnen völlig ungeschieden und mehrfach auch ohne feste Ordnung innerhalb des sonstigen Vokabulars für Arme auf.

Die Problemzusammenhänge, in denen auf diese nicht weiter klassifizierende Weise von den Armen die Rede ist, sind ebenfalls verschieden. In Ijob 24 zum Beispiel wird einfach das elende Geschick der Armen beschrieben, in Ijob 29 und 31 und in Sach 10 geht es um Hilfe für die Armen, bei Gericht und durch Gaben, in Jes 10 um unsoziale Gesetzgebung, in Ps 68 und 82 erscheint das große altorientalische Motiv "Gott als der Helfer des Armen", das Bundesbuch führt uns die Praxis der Pfandentreibung vor. Warum sollten auch die Witwen und die Waisen nicht in all diesen Zusammenhängen zur Sprache kommen?

⁹ Die Reihe steht in 14,29; 16,11.14; 24,19.20.21; 26,12.13. Außer im Fall von 26,12f, wo es sich bei zwei Belegen um ein einziges Gesetz handelt, steht jeder Beleg in einer anderen Gesetzesbestimmung. 24,17 zähle ich nicht mit, weil da die Reihe auf zwei verschiedene Rechtsbestimmungen verteilt ist.

Doch das Deuteronomium bietet ein anderes Bild. Das Wortfeld teilt sich. Die Wörter ordnen sich in zwei deutlich unterschiedene Gruppen. Hier eine Übersicht:

אֲבִירֹן:	Dtn 15,4.7.7.9.11.11 24,14
עֹנִי:	Dtn 15,11 24,12.14.15
אֱלֹמָנָה + יָחֹרֶם + גֵּר	Dtn 10,18f 14,29 16,11.14 24,17.19.20.21 26,12.13 27,19.

Die Wörter אֲבִירֹן und עֹנִי stehen gehäuft in wenigen Versen des 15. und des 24. Kapitels. Im einen Bereich dominiert das eine, im andern das andere Wort. Doch findet sich, wohl um die Identität der gemeinten Menschengruppe zu signalisieren, jeweils auch ein Beleg des anderen Worts.

Das Wortpaar אֱלֹמָנָה + יָחֹרֶם, vor dem im Deuteronomium stets noch das Wort גֵּר steht¹⁰, ist breiter über das Buch gestreut. Doch eine Überprüfung zeigt: Niemals tritt diese Reihe im selben Gesetz auf wie אֲבִירֹן oder עֹנִי. Das kann angesichts des sonstigen Befunds im alten Orient und im Alten Testament kein Zufall sein.

Das stets vor אֱלֹמָנָה + יָחֹרֶם stehende Wort גֵּר kann auch allein auftreten und tut dies häufig. Aber nur an einer einzigen Stelle, in 24,14, steht es dabei zusammen mit אֲבִירֹן und עֹנִי.

Die übliche Betrachtungsweise würde angesichts dieses Phänomens darauf schließen, daß verschiedene Traditionen zu-

¹⁰ Eine Ausnahme macht 10,18. In diesem paränetischen, nicht zu den eigentlichen Rechtsbestimmungen gehörenden Vers ist die Reihe innerhalb einer Jahweprädikation auf die beiden Glieder eines Parallelismus aufgeteilt. גֵּר steht dabei im zweiten Stichus, was mit der Fortsetzung in 10,19 zusammenhängen mag, die das Stichwort גֵּר und das Verbum אָהַב aus 10,18b aufgreift.

sammengeflossen sind. Das könnte durchaus zutreffen¹¹. Auf jeden Fall erlaubt schon die synchrone Betrachtung eine rein juristische Erklärung der Erscheinung.

6. Die beiden so sauber getrennten Wortgruppen sind nämlich verschiedenen juristischen Problemfeldern zugeordnet.

Ich beginne mit dem Problemfeld "Verschuldungsvorgang". Die Wörter אֲרָמִים und עָנִי gehören in eine Gruppe von fünf Gesetzen, die ich den einzelnen Phasen jenes Prozesses zuordnen würde, durch den ein freier Mann oder eine freie Frau aufgrund von wachsender Verschuldung langsam um Haus und Hof kam und schließlich als Sklave oder Sklavin enden mußte. Die fünf Gesetze dienen dazu, den unaufhaltsam scheinenden Ablauf zu mildern, aufzuhalten und rückgängig zu machen¹².

Eine Übersicht über die Gesetze findet sich auf der folgenden Seite.

Aufgrund der am Dekalog orientierten Disposition der deuteronomischen Gesetze insgesamt stehen die fünf Gesetze an zwei verschiedenen Stellen des Korpus. Vom Ablauf des Verschuldungsprozesses her ließen sie sich folgendermaßen aufreihen: Ein Bauer zum Beispiel gerät durch Mißernten oder Mißwirtschaft in Not und braucht ein Darlehen. Hier greift das Gesetz von Dtn 15,7-11 ein, indem es den Mitisraeliten zur Gewährung von zinslosen Darlehen auffordert. Der Verschuldete kann bald gezwungen sein, als Tagelöhner zu arbeiten. Das Gesetz von Dtn 24,14f sichert ihm und seiner Familie dann die

¹¹ So mag für den Gebrauch von עָנִי in 24,10-15 ausschlaggebend gewesen sein, daß hier Ex 22,24-26 aus dem Bundesbuch zugrundeliegt, wo עָנִי als Armenbezeichnung steht. Dann müßte אֲרָמִים die genuin deuteronomische Armenbezeichnung sein. Dafür spricht auch die Siebenzahl (während die Frage der Siebenzahl bei עָנִי nicht so eindeutig ist).

¹² Die beiden Gesetzesgruppen sind nicht nur durch den thematischen Zusammenhang und durch die Verschränkung der beiden Wörter für "Arme" miteinander verbunden, sondern ebenfalls durch die nur hier im Deuteronomium, und zwar hier insgesamt 7 mal vorkommende Wurzel עָבַט "Handlungen vollziehen, die mit einer Pfandnahme verbunden sind". Die Belege: עָבַט 15,6.6.8; 24,10; עָבַט 24,11.12.13. Die Wurzel ist außerhalb des Deuteronomiums überhaupt nur noch ein oder zwei Mal belegt.

15,1-6	Verzicht auf Zwangsvollzug im 7. Jahr ¹³
15,7-11	Kredithilfe bei Not
(15,12-18)	Freiheit des Schuldklaven im 7. Jahr
24,10-13	Pfandnahme bei Armen: Humanitätsregeln ¹⁴
24,14f	Täglicher Lohn bei armen Tagelöhnern ¹⁵

tägliche Bezahlung¹⁶. Wenn es ihm nicht gelingt, seine Schuld zurückzuzahlen, sichert die Gesetzesbestimmung von Dtn 24,12f einen humanen Umgang mit dem gegebenen Pfand. Erhöht sich die Verschuldung so, daß Personalhaftung fällig wird, darf diese nach dem Gesetz von Dtn 15,1-6 im שמיטה-Jahr nicht vollzogen werden, und vermutlich muß die Schuld sogar in diesem 7. Jahr

¹³ Ich nehme 15,1-6 mit der Einheitsübersetzung als Einheit. Aufgrund der Beobachtung von drei Palindromien könnte man mit G. BRAULIK, Deuteronomium 1-16,17 (Neue Echter Bibel) Würzburg 1986, z.St., in 15,1-11 auch nach dem eigentlichen Rechtssatz in 15,1 drei ihn entfaltende Einheiten unterscheiden: 15,2f als Gebotskommentar (Verzicht auf Forderungen im 7. Jahr), 15,4-6 als eine grundsätzliche Reflexion über die Armen in Israel, 15,7-11 als eine Paränese im Hinblick auf eine Ver-suchung, die durch 15,2f ausgelöst werden könnte (zur Kredit-hilfe jederzeit, wenn Armut aufkommt). Auf jeden Fall gehören 15,1-11 redaktionell eng zusammen und stehen als Ganzheit wieder parallel zu 15,12-18, das ebenfalls vom 7. Jahr handelt. Das Thema "Arme" setzt erst mit der zweiten Palindromie ein (15,4), doch hebt es damit nur reflex die Situation des Men-schen heraus, von dem die Rechtsbestimmung in 15,3f gehandelt hat. Das Gesetz spitzt sich also auf das Nachdenken über die Armut zu.

¹⁴ Genau genommen handelt das Gesetz generell über den Umgang mit dem Pfand bei Darlehensgewährung an jedermann. Erst 24,12 leitet dann noch eine Sonderregelung ein für den Fall, daß der Gepfändete ein Armer ist: ואם איש עניי הוא. Es liegt eine ähnliche Zuspitzung eines zunächst allgemeiner beginnenden Ge-setzes auf das Thema "Armut" vor wie in 15,1-11.

¹⁵ 24,14f hängt sich assoziativ an das vorausgehende Ge-setz an: Es geht wieder um den עניי, die Vorschrift muß vor Sonnenuntergang erfüllt sein, die beiden Motivationen mit dem Segen des Armen und mit der Vermeidung der Strafe für חמק, die auf den Notruf des Armen folgen würde, sind komplementär zu-einander.

¹⁶ Es ist zu beachten, daß dieses Gesetz nicht einfach vom Tagelöhner handelt, sondern vom עניי ואכילון, der einen Ta-geslohn zu fordern hat.

als getilgt betrachtet werden¹⁷. Wird die Personalhaftung in einem anderen als dem שמיטה-Jahr jedoch vollzogen, dann muß nach Dtn 15,12-18 die eingetretene Schuldknechtschaft im שמיטה-Jahr beendet werden, und dem entlassenen Mitisraeliten sollen von seinem bisherigen Herren die Mittel zu einer neuen Existenzgründung zur Verfügung gestellt werden. In diesem fünften Gesetz fehlt die Armenterminologie, da inzwischen ein anderer Status, der des Schuldklaven, eingetreten ist.

Wir können zusammenfassen: Die beiden Termini אכ"י und ע"י stehen im Deuteronomium nur in jenen Gesetzen, die dem Problemfeld "Verschuldungsvorgang" zugeordnet sind. Das ist ein erstaunliches Faktum.

Genau auf die gleiche Weise läßt sich aber auch die feste Reihe גר - יחום - אלמנה fast vollständig den Gesetzen zur Regelung eines einzigen Problemfeldes zuordnen. Es handelt sich um die Gesetze, die (zumindest auch) die Versorgung derjenigen Bevölkerungsgruppen regeln, die keinen eigenen Grundbesitz haben oder aus anderen Gründen nicht autark existieren können. Nur die Belege der Reihe in 10,18, 24,14 und 27,19 stehen in nochmals anderen Zusammenhängen.

Zunächst eine Übersicht über diese Gesetze, die auch zahlenmäßig kalkuliert zu sein scheinen (14 = 2 x 7 Gesetze):

¹⁷ Das wäre die beste Erklärung des fiktiven Zitats von 15,9, das sich auf dieses Gesetz zurückbezieht. Eine sehr gründliche Analyse des schwierigen Gesetzes von 15,1-3 bietet F. HORST, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium (FRLANT 45) Göttingen 1930; abgedruckt in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament (ThB 12) München 1961, 17-154, hier: 56-65. Vgl. als kurze Auslegung BRAULIK, Deuteronomium, z.St.: "Die Legalinterpretation (15,2f) des alten apodiktischen Gebots der Ackerbrache (1) überträgt die agrarische Terminologie auf wirtschaftliche Rechtsgeschäfte. Sie verbietet die Zwangsexekution einer rückständigen Schuld. Wer sich mit seiner Person für ein Konsumptivdarlehen verbürgt hat, seine Rückzahlungsverpflichtungen aber nicht einhalten konnte, verfällt also keiner Schuldknechtschaft (vgl. 12-18). Mehr noch: Der Kredit wird überhaupt nicht eingetrieben. Er gilt auch nicht bloß als gestundet, sondern als getilgt (s. 9)." Für eine andere Sicht in jüngster Zeit vgl. P. C. CRAIGIE, The Book of Deuteronomy (The New International Commentary on the Old Testament) Grand Rapids, Michigan, 1976, z.St.

	Sklave	Levit	Fremder	Waise	Witwe
5,14 Sabbat	x		x		
12,7 Opfer	(Haus)				
12 Opfer	x	x			
18 Z., E.-T.	x	x			
14,26f Zehnter	(Haus)	x			
29 Z., 3.J.		x	x	x	x
15,20 Erst.-T.	(Haus)				
16,11 Wochenf.	x	x	x	x	x
14 Herbstf.	x	x	x	x	x
24,19 Ernte			x	x	x
20 Ernte			x	x	x
21 Ernte			x	x	x
26,11 E.-Frü.	(Haus)	x	x		
12f Z., 3.J.		x	x	x	x

Ich kann nur auf einige Punkte aufmerksam machen. In 7 von diesen Gesetzen steht unsere Reihe גר - ירום - אלמנה. Da sie nicht überall steht, handelt es sich um einen breiteren Zusammenhang, der auch andere Gruppen, und manchmal nur andere, betrifft.

Die Leviten kommen zum Beispiel 8 mal vor, davon 3 mal ohne die Reihe גר - ירום - אלמנה. Umgekehrt kommt die Reihe גר - ירום - אלמנה dreimal ohne Leviten. Einmal verbinden sich nur Leviten und גר.

Man wird die Leviten nicht als Armengruppe betrachten dürfen - so üblich das in der Deuteronomiumskommentierung und auch sonst in der exegetischen Literatur sein mag. Es ist eine soziale Gruppe, die wegen ihrer sakralen Qualität grundsätzlich anders versorgt wird als auf dem Weg über Grundeigentum. Von den 3 Ständen in Platons "Politeia" haben auch nur die erwerbstätigen Bürger Privateigentum, während die Philosophen und die Krieger im Blick auf ihre Aufgaben als besitzlos gedacht sind. Das heißt auch dort keineswegs, daß sie Arme wären.

Diese 14 Gesetze im Deuteronomium sind also nicht durch den Aspekt "Armut" miteinander verbunden. Es geht um die als normal betrachtete Versorgung von Gruppen, für die eine andere Versorgung als die über eigenen Grundbesitz vorgesehen ist.

Die Tabelle läßt wohl noch erkennen, daß in dieser Versorgungssystematisierung verschiedene Traditionen zusammenge-

flossen sind. Vor allem einerseits die Versorgung der Leviten, die mit den Festen und den Opfern gekoppelt war, andererseits die Rechte der Armen auf Anteil am Ertrag von Acker und Weinberg¹⁸.

Aber jetzt handelt es sich, wie schon an der aufeinander abgestimmten Formulierung dieser Gesetze deutlich wird, um ein einziges, durchkalkuliertes System, wo bei verschiedenen Anlässen jeweils verschiedene Gruppen ihre Anteile gesichert bekommen¹⁹. Es geht auch nicht nur um die materielle Versorgung, sondern darüber hinaus um den vollen Anteil an der Freude Israels, besonders bei den Festen, und das heißt um Aufhebung auch der Statusunterschiede.

Zur Analyse dieses Versorgungssystems wäre noch viel zu sagen. Vor allem wäre auch einiges zum Thema "Sklave" auszuführen²⁰. Doch wende ich mich sofort dem dritten Problemfeld zu, bei dessen Behandlung die Reihe גר - יחום - אלמנה ebenfalls noch auftritt: dem des gerechten Gerichts. Das ist im alten Orient ein traditioneller Topos der Weisheit und des Rechts. Die Armen gehören fest zum Topos. Oft erscheinen sie als die "Witwen und Waisen", aber keineswegs nur so. Hier die Übersicht über die deuteronomischen Belege des Topos:

1, 16f	גר
16, 18-20	
24, 17f	יחום, גר
27, 19	אלמנה, יחום, גר

Was auffällt: Die Bezeichnungen für "Arme" fehlen ganz - im Gegensatz etwa zum Bundesbuch. Nur גר, יחום und אלמנה wer-

¹⁸ Vgl. im Bundesbuch Ex 23,10f über die Rechte der Armen im Sabbatjahr. Dort ist allerdings von den אבני עמך die Rede, nicht von Waisen und Witwen. Und die Bestimmung des Deuteronomiums funktioniert Jahr für Jahr, nicht nur jedes 7. Jahr.

¹⁹ Die je verschiedenen Personengruppen bei den verschiedenen Anlässen müßten einmal systematisch auf den Zusammenhang mit dem jeweiligen Anlaß untersucht werden. Denn bei diesen Listenvarianten dürften kaum Laune und Zufall walten.

²⁰ Sklave und Sklavin scheinen weniger versorgungsbedürftig zu sein als Leviten, גרים, Waisen und Witwen. Sie gehören in die Familie hinein.

den genannt, und auch sie zögerlich und spärlich. Der Beleg, in dem alle drei Wörter stehen, gehört nicht zu den Gesetzen, sondern ist ein Fluchspruch. Der apodiktische Rechtssatz von Dtn 24,17a ist identisch mit dem von Ex 23,6. Ex 23,6 ist vermutlich seine Vorlage - nur spricht das Bundesbuch eben vom אביון. Offenbar eine bewußte Änderung.

Vermutlich ist daher die Rücksicht, unter der גר יתום, ואלמנה im Deuteronomium im Problemfeld "gerechtes Gericht" genannt werden, gar nicht die Armut. In 1,16f wird der גר eingeführt, um ihn als voll rechtsfähig zu bezeichnen. Deshalb sind גר und יתום wohl auch in 24,17 und 27,19 nicht gleichberechtigt nebeneinander gereiht, sondern zum sehr ungewöhnlichen Begriff des גר יתום, des "vaterlosen גר", verschmolzen²¹. Wenn der גר voll rechtsfähig ist, braucht er als erwachsener Mann im Deuteronomium keine besondere Schutzbestimmung. Das spricht dafür, daß die Waisen und Witwen hier nicht deshalb genannt werden, weil sie Arme und Verachtete wären, sondern einfach, weil sie nicht selbst vor Gericht auftreten können.

Die von uns untersuchten Wörter werden also im Deuteronomium im Bereich von drei verschiedenen Problemfeldern genau unterschieden verwendet. Was steht hinter dieser Maßnahme?

7. Ich entwickle meine Deutung des Befundes in mehreren Schritten.

Erster Schritt: Das Armenrecht wird *reduziert*. Es umfaßt nur noch die Vorgänge, die mit dem Verschuldungsprozeß zusammenhängen. Hier entsteht Armut immer von neuem, und das Deuteronomium geht ihre Probleme an.

Dagegen wird die Trias גר - יתום - אלמנה vom Armenrecht weggezogen und in einem in seiner Gesamtgestalt neu geschaffenen und breit ausgebauten Versorgungsrecht untergebracht. Die dort behandelten Personengruppen können nicht mehr als Arme

²¹ Dies ist nur in der masoretischen Vokalisation greifbar. Es ist nicht unmöglich, daß sich hier schon ganz späte juristische Analyse des deuteronomischen Rechts niederschlägt. Aber sicher ist das nicht. Und auf jeden Fall hat sie dann die Sachlage auf die in ihr angelegte Logik gebracht.

betrachtet werden. Sie haben vollen Rechtstitel auf eine volle Versorgung.

Aus der rechtlichen Behandlung des Themas "gerechtes Gericht" werden die Armen entfernt. Die Waisen und Witwen führen dort noch eine Restexistenz, doch offenbar nicht mehr deshalb, weil sie "Arme" wären.

Zweiter Schritt: Nur im Versorgungsrecht und beim Thema "gerechtes Gericht" handelt es sich um *bleibende, in der entworfenen Welt vorgesehene Gruppen*. Insofern sind גר, יתום und אלמנה in ihrer je spezifischen Gestalt normale Glieder des Gottesvolkes. Deshalb ist auch dafür gesorgt, daß sie an den Gipfelpunkten des Volkslebens am vollen Glück Israels Anteil haben.

Völlig anders ist es beim Armenrecht. Dieses handelt nicht von in Israel vorgesehenen Gruppen, sondern von Unglücksfällen, die jeweils einzelne Menschen treffen und die möglichst schnell mithilfe von einer Art Stufenplan wieder aus der Welt gebracht werden müssen.

So läßt sich auch der scheinbare Widerspruch von Dtn 15,4 und 15,11 verstehen: Es soll in Israel keine Armen geben. Da aber nicht jeder Bauer gleich gut wirtschaften kann und da es Mißgeschick und Unvorhergesehenes geben kann, gilt zugleich: "Der Arme wird aus dem Gebiet des Landes nicht verschwinden." Es heißt nicht: "aus dir", oder: "aus Israel", sondern - wohlüberlegt - "aus dem Gebiet des Landes".

Dritter Schritt: Im "Land" mag Armut entstehen. In "Israel", so es wirklich "Israel" ist, gibt es sie nicht. Die "Welt", die im Deuteronomium entworfen wird, heißt "Israel". Zu Israels Bauelementen gehören *keine Armen*. Armut ist kein in dieser "Welt" vorgesehenes und daher mögliches Ding. Sie wäre ein Un-Ding.

Vierter Schritt: Alles ist dennoch *realistisch* gedacht. Denn es wird ja damit gerechnet, daß die bekannten Verarmungsprozesse immer wieder eintreten. Es wird vorgesehen, wie sie aufgehalten und umgewendet werden können.

Das eigentliche Recht gerät hier allerdings an seine Grenze. Es wird hier wie nirgends sonst im deuteronomischen Gesetz zur Paränese. Der einzelne wird angesprochen, in dessen

Umkreis Armut aufkommt. Er soll eingreifen, und zwar mit eigenem Vermögensrisiko, ja -verlust.

In Dtn 15,2 wird für den Mitisraeliten zum ersten Mal innerhalb von Dtn 12-26 das Wort "Bruder" gebraucht²². Von den 29 Belegen in Dtn 12-26 stehen in 15,1-18 sofort die ersten sieben, ein Viertel aller.

8. Die Entfernung der Armut aus dem selbstverständlichen "Welt"-Bestand ist gegenüber allem, was wir aus dem alten Orient kennen, wahrhaft revolutionär. Das Deuteronomium ist sich dessen voll bewußt. Es macht nämlich hieraus ein Distinktivum gegenüber allen anderen Gesellschaften. Und zwar, indem es die von ihm gezogene "Welt"-Grenze diesseits der möglichen Armut zum speziellen Ort Gottes deklariert. Hier die entscheidenden Texte:

4,7	מי-גורי גדול אשר-לו אלהים קרבים אליו כיהוה אלהינו ככל-קראנו אליו
15,9 ²³	וקרא עליך אל-יהוה והיה בך חסא
24,15	ולא-יקרא עליך אל-יהוה והיה בך חסא

Wir müssen ausgehen von Dtn 4,7²⁴. Im Kontext wird Israel von allen anderen Weltvölkern abgehoben, und zwar entscheidend durch seine Tora, den ihm allein gegebenen wirklich gerechten

²² Zum deuteronomischen Begriff "Bruder" vgl. L. PERLITT, "Ein einzig Volk von Brüdern". Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung "Bruder", in: D. LÜHRMANN u. G. STRECKER (Hrsg.), Kirche (FS G. Bornkamm) Tübingen 1980, 27-52; G. BRAULIK, Das Deuteronomium und die Menschenrechte, in: ThQ 166 (1986) 8-24; abgedruckt in: ders., Studien, 301-323, hier: 22f.

²³ Hier gibt es, wenn auch in anderen Sinnbezügen, ebenso wie in 4,7 ein Wortspiel zwischen קרב und קרא.

²⁴ Ich sehe in dem, was jetzt folgt, eine präzisierende Weiterführung der Darlegungen von G. BRAULIK, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz - Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5-8, in: ders. (Hrsg.), Studien zum Pentateuch (FS W. Kornfeld), Wien 1977, 165-195; nachgedruckt in: ders., Studien, 53-93, speziell: 180-187. B. hat auch schon auf den Zusammenhang der drei Stellen 4,7; 15,9; 24,15 aufmerksam gemacht (185).

Gesellschaftsentwurf. Dazu tritt aber ein anderes Unterscheidungsmerkmal: die "Nähe" Gottes, wann und wo immer Israel zu ihm ruft. Im Zusammenhang von Dtn 4 ist dabei wohl vor allem daran gedacht, daß Israels Gott von Israel auch dann angerufen werden kann, wenn der Tempel zerstört ist und es selbst sich im Exil befindet. Doch wir müssen weiter fragen: Wann ruft Israel zu seinem Gott?

Das ganze Buch Deuteronomium hat nur noch zwei Stellen, wo dieses Thema wiederkehrt, und zwar mit den gleichen Formulierungen: In 15,7 ruft zu Jahwe der Arme, dem sein israelitischer "Bruder" kein Darlehen geben will; in 24,15 ruft der arme Tagelöhner nicht zu Jahwe, weil sein "Bruder" ihm ja seinen Lohn schon vor Sonnenuntergang ausgezahlt hat. Vielmehr - so 24,13 - "segnet" er ihn und spricht ihm dadurch "Gerechtigkeit" zu, was sonst nur die Priester können.

Hier, an der Grenze der Welt, wo die Armut beginnt, haust Jahwe, der Nahgott. Wer hier die Entstehung von Armut nicht hindert, gerät in אָמָן hinein, und das ist, wie Klaus Koch gezeigt hat, eine Sünde, die im Deuteronomium und in der Priesterschrift nur durch den Tod des Sünders die Welt wieder verläßt²⁵.

Natürlich ist an den beiden Stellen das altorientalische und auch im Bundesbuch schon präsenste Motiv vom "Schrei des Armen" aufgenommen. Aber die den beiden deuteronomischen Stellen vergleichbaren Stellen aus dem Exodus müssen nur wirklich verglichen werden, damit man den Unterschied sieht:

... אִם-צַעַק יִצַעַק אֵלַי שְׁמַע אֲשַׁמַּע צַעֲקוֹ וְחָרָה אִפִּי	22, 22f
כִּי-חָנוּן אֲנִי	וְהָיָה כִּי יִצַעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי

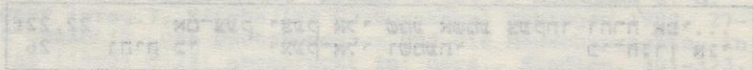
Sie repräsentieren die Normalformulierung solcher Aussagen. Es zeigt sich, daß im Deuteronomium das gesamte Vokabular ausgewechselt und die theologische Konnotation umgebaut worden ist.

²⁵ K. KOCH, אָמָן, in: ThWAT II, 857-870, speziell: 864f.

Wir sind mit den Armengesetzen wirklich am Rand der im Deuteronomium entworfenen Welt, und die Armut ist außerhalb. Gott selbst steht da und bewacht diese Grenze.

9. Wir wissen nicht genau, wann die letzte Feinarbeit am Deuteronomium geschah. Frühestens wohl im ausgehenden Exil, also im späten 6. Jahrhundert. Vielleicht war es später, vielleicht war es gar nicht mehr so weit weg von Platons *Politeia*, wenn auch sicher noch lange vor der Blütezeit der griechischen Utopie, für die exemplarisch die von Euhemeros von Messene erzählte *Reise nach der Insel Panchaia* steht²⁶.

Die Griechen haben die gerechten Völker am Rande des Erdkreises, auf den Inseln des Indischen Ozeans angesiedelt. Sie haben von solchen "Welten" auch nur erzählt, sie haben sie nicht in geltendes Recht hineingesteckt. Der deuteronomische Entwurf einer gerechten Welt gleicht ihren utopischen Welten darin, daß er Verhältnisse zeichnet, die uns unmöglich scheinen. Doch aus dem Exodusglauben heraus unterscheidet er sich von ihnen (und uns) offenbar dadurch, daß er mit der Möglichkeit der juristisch entworfenen Welt rechnet.



²⁶ Platon lebte 427-347, Euhemeros von Messene etwa 340-260. Zur griechischen Utopie vgl. H. BRAUNERT, *Utopia*. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch die sozialen Verhältnisse (VSHUG, N.F. 51), Kiel 1969.

WEISE FRAUEN UND RATGEBERINNEN IN ISRAEL -

Literarische und historische Vorbilder der
personifizierten Chokmah *

Silvia Schroer - Zürich

1. Das feministisch-christliche Interesse an der personifi-
zierten Weisheit

Der berühmt gewordene Satz von Mary Daly "Solange Gott ein Mann ist, ist das Männliche Gott" bringt die radikale feministische Kritik am jüdisch-christlichen Gottesbild markant auf den Begriff. Mit kleinen Reformen in der Liturgie und ein wenig halbherziger Kosmetik am dominant männlichen Gottesbild der Theologie und der Kirche geben sich viele Christinnen in den USA und in Europa inzwischen nicht mehr zufrieden. Die Abwanderung der Frauen aus der traditionellen Kirche ist bereits in vollem Gang, und es entstehen neue religiöse Frauengemeinschaften, die sich den matriarchalen Göttinnen oder anderen Formen weiblicher Spiritualität zuwenden. In einer Standortbestimmung der feministischen Theologie hat M.-Th.Wacker kürzlich den Wert gerade dieser kompromisslosen Kritik am herrschenden Gottesbild sehr betont. Dass der Ausstieg aus der Kirche und Religionsgemeinschaft die richtige Lösung des Konfliktes sei, bezweifeln sie und viele andere aber mit guten Gründen.¹

* Beim hier vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung des Habilitationsvortrags der Autorin, gehalten am 19. Mai 1989 an der Kath.theol.Fakultät Freiburg/Schweiz.

1 M.-Th.Wacker, Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel, in: dies. (Hrsg.), Theologie feministisch, Düsseldorf 1988, S.14-58. Vgl. auch dies., Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: dies. (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf 1987, S.11-37, und dies., Matriachale Bibelkritik - ein antijudaistisches Konzept?, in: L.Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, S.181-242.

Doch was ist die Alternative? Oder konkreter gefragt: Gibt es denn eine authentische, jüdisch-christliche Spiritualität, die mit den Erfahrungen von Frauen und den Erkenntnissen der feministischen Theologie vereinbar ist, kann es sie geben?

Seit einiger Zeit mehren sich nun in Beiträgen zur feministischen Theologie die Stimmen, die in der Sophia, der biblischen Weisheit, die Antwort auf diese Frage und ein noch verschüttetes Potential neuer feministisch-christlicher Spiritualität erkennen. Das Hauptinteresse an der israelitischen Weisheit gründet sich dabei anscheinend auf die Tatsache, dass die personifizierte Chokmah das einzige anerkannte, wenn auch erst nachexilische, weibliche Gottesbild Israels ist und dass diese Gestalt zweifellos Elemente altorientalischer Göttinnenkulte aufgenommen hat.²

Nun ist eine solche Liebäugerei mit einer biblischen Gestalt, wenn sie aus ihrem Zusammenhang gelöst wird, für die Grundlegung einer neuen Spiritualität natürlich unzulänglich. Die Tatsache allein, dass die Weisheit im Bild eine Frau oder Göttin ist, reicht als theologisches Tauglichkeitskriterium nicht aus. So ist im Kontext der Chokmah eine kritische Ueberprüfung der unübersehbaren Frauenfeindlichkeit einiger weisheitlicher Texte unerlässlich; zu überprüfen sind auch die Werte und Normen der Weisheitslehren sowie die androzentrische Prägung solcher Texte.

- 2 An dieser Stelle seien nur die fachwissenschaftlich abgestützten Publikationen von S.Cady/M.Ronan/H.Taussig (Sophia. The Future of Feminist Spirituality, New York 1986) und von E.Schüssler Fiorenza (Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988) genannt. Vgl. den Artikel der Verf., Gott Sophia und Jesus Sophia. Biblische Grundlagen einer christlichen und feministischen Spiritualität (Bibel und Liturgie 62 (1989), S.20-25.
- Weitere wichtige Beiträge zur personifizierten Weisheit: D.Georgi, Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft, in: L. Siegele-Wenschkewitz, op.cit. S.243-275. O.Keel, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung der m^esaḥāqāt in Sprüche 8,30f, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974) S.1-66. B.Lang, Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined, New York 1986; U.Winter, Frau und Göttin (OBO 53), Freiburg/Göttingen, S.508-529.

Ich möchte im folgenden einen kleinen Beitrag zu dieser, für das Alte Testament grossenteils noch ausstehenden feministisch-kritischen Vergewisserungsarbeit leisten, indem ich eine der Rollen der personifizierten Chokmah auf ihren Sitz in der Literatur und im Leben des Alten Israel untersuche, nämlich die Rolle der Weisheit als weise Frau und Ratgeberin.

2. Die Weisheit als Ratgeberin

Die personifizierte Weisheit tritt in den Sprüchen, bei Jesus Sirach und in der Weisheit Salomos in verschiedenen Rollen, Bildern oder Symbolen auf. So ist die Chokmah zugleich das Geschöpf Gottes, die Mitschöpferin Gottes und das die Schöpfung durchwaltende Prinzip, die Weltordnung. Sie ist die Geliebte Gottes, die Beisitzerin seines Thrones und die Geliebte, Ehefrau, Schwester des Weisheitsschülers. Sie ist eine Gastgeberin, die auf die Strassen schickt, um zum Mahl in ihrem Haus einzuladen. Sie ist eine schutzbietende, nährende Baumgöttin, die den Weisheitsschüler mit ihren Früchten beglückt. Sie ist eine zornige Lehrerin und Predigerin, die auf den Strassen ihre Stimme erhebt, und sie ist die Ratgeberin von Königen und Weisen.

In Spr 8,12.14-16 preist die Weisheit sich selbst:

Ich, die Weisheit, pflege der Klugheit, verfüge über Erkenntnis und guten Rat.

Bei mir ist Rat (עצה) und Tüchtigkeit (ותושיה), ich bin Einsicht (בכינה), bei mir ist Stärke (גבורה).

Durch mich herrschen Könige und entscheiden Macht-haber gerecht.

Durch mich regieren Fürsten und Edle und alle, die Recht sprechen.

Und in Weish 8,9 berichtet Salomo, der Patron der Weisheit:

So beschloss ich denn, sie (die Weisheit) als Lebensgefährtin heimzuführen (ἀγαγέμεν ἑαυτῶν συμβίωσον), weil ich wusste, dass sie mir eine Ratgeberin zum Guten (σύμβουλος ἀγαθῶν) sein würde und ein Trost in Sorgen und Kummer.

Ausdrücklich wird in diesen Texten die Verbindung der beratenden Weisheit mit Königen, Fürsten und Machthabern vermerkt. Die enge Verbindung von Weisheit und Rat (עצה) ist aber auch sonst in vielen Sprüchen der Weisheitsliteratur greifbar:

Merke, mein Sohn, auf meine Weisheit,
meiner Einsicht neige dein Ohr,
dass du kluge Ratschläge behaltest
und deine Lippen Erkenntnis bewahren. (Spr 5,1f)

Den Toren dünkt sein Weg der rechte,
wer aber auf guten Rat hört, ist weise. (Spr 12,15)

Höre auf Rat und nimm Zucht an,
auf dass du in Zukunft weise seiest. (Spr 19,20)

Mehrmals beschwert sich die Chokmah, dass man ihren Rat in den Wind schlage und nicht annehme (Spr 1,25.30), und in der Sapientia heisst es, dass der Ratschluss Gottes nicht erkennbar sei ohne die Weisheit, den heiligen Geist von oben (Weish 9,17). Vielfach berühren sich natürlich die belehrende und beratende Funktion der Weisheit, was in der Natur der Sache liegen dürfte.

Die Frage, die sich stellt, ist nun die, warum gerade die weibliche Chokmah in der israelitischen Weisheitsliteratur die Ratgeberrolle übernehmen konnte, wenn zum einen diese Texte nach ägyptischem Vorbild und Einfluss vom König/Vater als Lebenslehren an den Sohn weitergegeben werden, d.h. der Ratgebende in der literarischen Fiktion ein Mann ist, und wenn zum zweiten der Beruf des Ratgebers, des ץׁׁ am königlichen Hof in Israel, doch offenbar Männern vorbehalten war. Wieso kann gerade die weibliche Chokmah in der Rolle der Beraterin von Machthabern auftreten? Die Vorbilder und Modelle dieser Identifikation sind anscheinend in diesem Fall nicht nur in der Religionsgeschichte zu suchen. Ich möchte allerdings deutlich festhalten, dass ich die Patenschaft der ägyptischen Maat auch für die ratgebende Weisheit, die in Spr 8 offenbar zugleich als Führungsmacht/Patronin der Herrscher erscheint, nicht in Abrede zu stellen gedenke. Ganz zweifellos liegen auch bei dieser

Rolle Einflüsse des Alten Orient vor, der ja eine ganze Reihe von Göttinnen in der Funktion von Patroninnen des Königs kennt, worauf u.a. B.Lang aufmerksam gemacht hat.³

Aber es gibt für die Entwicklung des Bildes von der beratenden Weisheit auch innerisraelitische Gründe, nämlich die auffällig stabile geschichtliche wie literarische Tradition von ratgebenden Frauen in Israel, welcher C.Camp in ihrem Buch "Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs" (1985) erstmals intensiver nachgegangen ist.⁴ Oder anders formuliert: Dafür, dass die Weisheit bestimmte Züge und Rollen von Göttinnen annehmen konnte, brauchte es einen innerisraelitisch vorbereiteten Boden. Von diesen innerisraelitischen Bedingungen wird im folgenden die Rede sein.

3. Die ratgebenden Frauen in Israel

Im Alten Testament treten verschiedene Typen ratgebender Frauen auf, nämlich die "weisen" Frauen, die beratenden Ehefrauen und schliesslich die beratenden Mütter.

3.1 Ratgebende weise Frauen⁵

Die alttestamentliche Tradition kennt neben Prophetinnen "weise" Frauen, die sich in entscheidenden Situationen diplomatisch in die Politik einmischen und durch ihren Rat den Gang der Dinge massgeblich beeinflussen.

Joab lässt in 2 Sam 14 eine אשה חכמה aus Tekoa holen, die den König David durch eine List davon überzeugt,

³ B.Lang, op.cit. bes. S.60-70; vgl. auch U.Winter, op.cit. S.514ff.

⁴ Die Autorin untersucht die Verbindung der personifizierten Weisheit und des Frauenbilds im Buch der Sprüche mit den älteren israelitischen Ueberlieferungen mittels eines literarischen Ansatzes. Vgl. im folgenden vor allem C.Camp, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, Sheffield 1985, S.79-147 und S.255-282.

⁵ A.Brenner (The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative (ISOT), Sheffield 1985, bes. S.33-45) hat sich eingehender mit den verschiedenen Bedeutungen von חכמה und חכמה in der Verbindung mit Frauen beschäftigt. In einigen Texten (Jer 9,16; Ex 35,25) wird der Terminus "weise" im Sinne einer beruflichen Spezialisierung ("Klagefrau") oder handwerklichen Fachkenntnis verwendet. Da in diesen Texten das Element der Beratung aber nicht hervortritt, gehe ich auf die "Fachfrauen" im folgenden nicht näher ein.

dass er seinen Sohn Abschalom nicht verstossen soll. Sie geht dabei ähnlich vor wie der Prophet Nathan, der David mit einem Gleichnis zur Erkenntnis seines Unrechts führt.

Eine andere Frau, die den Titel אִשָּׁה חַכְמָה trägt, hält Joab bei der Belagerung von Abel-Bet-Maacha von einem grösseren Blutvergiessen ab, indem sie von der Stadtmauer herab mit ihm verhandelt. "Weise Frau" scheint in beiden Fällen einen Status oder ein Amt zu bezeichnen, und offensichtlich war der Einfluss dieser Frauen recht gross. Sie beherrschen die Kunst der Diplomatie meisterhaft und berufen sich interessanterweise beide auf weisheitliche Traditionen.⁶ Die Frau aus Tekoa erinnert David:

Sterben müssen wir zwar und sind wie Wasser, das auf die Erde geschüttet wird und das man nicht wieder fassen kann. Aber Gott wird das Leben dessen nicht hinwegraffen, der darauf sinnt, dass ein Verstossener nicht aus seiner Nähe verstossen bleibe. (2 Sam 14,14)

Die weise Frau aus Abel-Bet-Maacha beruft sich auf die führende Rolle ihrer Stadt für Weisung und Rat in Israel. Beide Frauen setzen sich mit ihrem Rat für das Leben eines einzelnen oder einer Gemeinschaft ein. Ich würde in die Nähe dieser beiden Gestalten auch die Abigajil in 1 Sam 25 rücken, die zwar nicht ausdrücklich als "weise", aber doch als אִשָּׁה חַכְמָה bezeichnet wird und damit eine Kontrastfigur zu ihrem Mann Nabal, Dummkopf, darstellt. Auch Abigajil setzt sich mit diplomatischem Geschick, unter Anwendung brillanter Rhetorik und Berufung auf den Gott Israels gegen unnützes Blutvergiessen und für das Leben ihres Hauses ein. Zugleich bewahrt sie den zukünftigen König vor Blutschuld.⁷

6 Vgl. Camp, op.cit. S. 120f.

7 Vgl. zur Abigajil S.Schroer, Abigajil. Eine kluge Frau für den Frieden, in: K.Walter (Hrsg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten, Freiburg i.Br. u.a. 1988

Eine "weise" Frau ist auch Judit, die genug Ansehen hat, um die Aeltesten der Stadt zu sich rufen zu lassen und deren Weisheit von diesen Männern gebührend gelobt wird (Judit 8,29). Das Juditbuch dürfte wohl in einzigartiger Weise das Frauenbild im 1.Jh.v.Chr. illustrieren.⁸ Die Heldin übernimmt in einer Zeit der national-religiösen Bedrohung die Sicherung der Existenz Israels, durchaus mit weiblichen Mitteln, aber im Bewusstsein, nach JHWHs Willen einen neuen Exodus Israels zu leiten.

3.2 Beratende Ehefrauen

Neben diesen weisen Frauen, die sogar zu Königen vorgeladen wurden und deren Beratung hochgeschätzt war, kennt das Alte Testament eine grosse Zahl von ratgebenden Ehefrauen. Zu Recht hat C.Camp darauf hingewiesen, dass in Israel die Beratungsfunktion der Ehefrau neben der Rolle als Hausfrau ihre wichtigste Aufgabe war.⁹ Dies wurde wahrscheinlich deshalb selten deutlich gesehen, weil die meisten Berichte und Geschichten über Frauen in dieser Tätigkeit nicht mit einschlägigen Begriffen via Konkordanz auffindbar sind. Obwohl gewiss hier und da die Uebergänge zwischen Rat und Handeln fliessend sind, lässt die folgende Liste ausgewählter Beispiele am Bild der Frau als Ratgeberin keine Zweifel: Abraham hört auf Saras Rat, er solle mit der Sklavin Hagar einen Nachkommen zeugen. Rebekka rät Isaak, dass Jakob nach Mesopotamien ziehen soll, sich eine Frau zu holen. Die Frau Manoahs in Ri 13,23 reagiert auf die Gotteserscheinung, die ihren Mann in Todesängste stürzt, mit einer sachlich-nüchternen Deutung des Geschehens und des Willens Gottes, und behält damit das letzte Wort. Michal rät und verhilft David zur Flucht vor Saul. Batscheba gelingt es, David von

⁸ Vgl. dazu ausführlicher E.Schüssler Fiorenza, op.cit. S.158-162. Die interessanten Querverbindungen zwischen der möglicherweise gleichzeitigen Sapientia Salomonis und dem Juditbuch genauer zu untersuchen, wäre eine noch ausstehende Aufgabe feministischer Exegese.

⁹ Camp, op.cit. S.86-90. Die voreilige Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Rat oder Beratung und Handlungsanstoß bzw. Verführung lehnt die Autorin begründet ab.

der Rechtmässigkeit der Thronnachfolge Salomos zu überzeugen. Salomo wird von seinen ausländischen Frauen in kultischen Angelegenheiten "beraten". Isebel rät Ahab, Nabots Weinberg nicht aufzugeben. Die grosse Frau von Schunem rät ihrem Mann zum Bau eines Dachstübchens für den Propheten Elischa (2 Kön 4). Ijobs Frau rät dem geschlagenen Ijob, er solle Gott fluchen und sterben. Im Buch Ester wird Seres, die Gemahlin Hamans, unter die beratenden Weisen gezählt (Est 6,13). Was alle diese Frauen verbindet, ist ihr Erfolg - es gibt kaum einen Fall (wie Ijob), wo der Mann nicht auf die Frau hört, ob sie nun zum Guten oder Schlechten rät.

Um den Wert einer klugen, verständigen Frau, die dem Mann mit Rat und Weisung zur Seite steht, wissen auch die Weisheitsbücher, vor allem die Sprüche:

An einer tüchtigen Frau - wer findet sie? -
hat man weit höheren Wert als an Korallen.

(Spr 31,10)

Sie tut ihren Mund auf in Weisheit (בַּחֲכָמָה),
und freundliche Weisung ist auf ihrer Zunge.

(Spr 31,26)

Auffällig ist, wie in den Proverbien die Ehefrau und die חַכְמָה in verschiedenen Metaphern parallelisiert werden. Sowohl die Weisheit (Spr 3,15; 8,11; Ijob 28 v 18) als auch die tüchtige Frau (Spr 31,10) ist mehr wert als Korallen. Sowohl die Weisheit (Spr 4,8f) als auch die gute Ehefrau (Spr 12,4) sind für den Weisen ein Kranz oder eine Krone, ebenso die Weisung und Belehrung der Eltern (Spr 1,8). Wer eine Frau findet, erlangt Wohlgefallen bei JHWH (Spr 18,22) wie jemand, der die Weisheit findet (Spr 8,34). Die kluge Frau kommt wie die Weisheit von JHWH (Spr 19,14; vgl. z.B. Sir 1,1). Der Ruf und Ruhm der tüchtigen Frau (Spr 31, v 31; vgl. Rut 3,11) ertönt in den Toren der Stadt wie der Ruf der verborgenen Weisheit (vgl. Ijob 28,22) oder das laute Rufen der unter die Menschen gehenden Chokmah (Spr 1,21; 8,3).

Diese Auswechselbarkeit von Ehefrau und Chokmah im metaphorischen Sprachgebrauch ist m.E. als ein Hinweis darauf zu deuten, dass die (weise) Ehefrau tatsächlich als Repräsentantin oder Verkörperung der Sophia angesehen und erfahren wurde.

In der Weisheit Salomos wird die Ratgeberin Sophia als Salomos Braut und Lebensgefährtin und zugleich als Geliebte und Ehefrau Gottes vorgestellt. Leider cachieren die gebräuchlichen Uebersetzungen die verhalten erotische Terminologie des Griechischen dabei so stark, dass von dieser Liebesbeziehung kaum noch etwas zu spüren ist.¹⁰

Bei Jesus Sirach sind solche erotischen Vergleiche der Weisheit mit der Frau der Jugend, der Ehefrau, ebenfalls zu finden. Der Tenor in diesem Buch ist jedoch, was die Frau betrifft, gründlich verschieden von den Sprüchen und der Sapientia Salomonis. Mehrmals rangiert hier Schönheit vor Klugheit, und die Klugheit der Frau besteht vor allem in Schweigsamkeit und Ehrfurcht gegenüber ihrem Mann. Der Wert einer Frau wird nun fast ausschliesslich als profitversprechendes Kapital für den Mann taxiert. Unter den guten Ratgebern des Mannes in Sir 37,7-18 kommen Frauen nicht vor, es wird im Gegenteil abgeraten von der Besprechung mit der Hauptfrau, wenn es um die Nebenfrau geht.¹¹

3.3 Die beratende Königinmutter und die Mütter des Volkes
Neben den weisen Frauen und klugen Ehefrauen gibt es noch ein drittes literarisches Modell der מַלְאָכָה, nämlich die beratende Mutter. In den Sprüchen wird sie fast im-

10 Vgl. aber die dem erotischen Kolorit getreue Uebersetzung von D.Georgi (Jüdische Schriften aus hellenistischer Zeit Bd. III Lfg.4, Gütersloh 1980) bes. zu Weish 7,28 - 8,18.

11 Der "Sitz im Leben" der besonderen Frauenfeindlichkeit bei Jesus Sirach im Verhältnis zu früheren und späteren Weisheitsschriften ist m.W. in der feministisch-kritischen Exegese noch nicht genauer untersucht worden. Vgl. zum Umfeld M.Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Freiburg i.Ue./Göttingen 1986.

mer zusammen mit dem Vater genannt als die, die den Kindern "Weisung" נְוִיָּה vermittelt. Die Rolle als mütterliche Ratgeberin hat in Juda offenbar der Mutter des Königs zu besonderen Ehren, politischen Vollmachten und grossem Einfluss verholfen.

Ueber das Amt der גְּבִירָה , der Gebieterin, wissen wir zwar aus den alttestamentlichen Texten nur sehr wenig. Die älteren Versuche von G.Molin, H.Donner und G.W. Ahlström¹², anhand religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials zu Aufschlüssen zu gelangen, bedürften dringend einer ergänzenden und korrigierenden Uebearbeitung und das gesamte Thema einer feministischen Revision.¹³ Folgendes dürfte aber nach Niels-Erik Andreasen und anderen neueren Beiträgen¹⁴ gesichert sein:

1. Es handelte sich um ein politisches Amt, das normalerweise die leibliche Mutter des regierenden Königs übernahm. Nach Jer 13,18 (vgl. 29,2) trugen in Juda König und Gebira eine Krone.
2. Diese Institution war eine judäische Besonderheit, da im Nordreich nur die phönizische Prinzessin Isebel von judäischen Prinzen (2 Kön 10,13) mit diesem Titel bedacht wird.
3. Die Geschichte über die Absetzung der Gebira Maacha durch ihren Sohn Asa (1 Kön 15,9-14) legt nahe, dass der Ascherakult unter besonderer Protektion der Königinmutter stand.¹⁵
4. Eine Hauptaufgabe der Gebira war die (politische) Beratung des Königs.

12 G.Molin, Die Stellung der Gebira im Staate Juda, Theologische Zeitschrift 10 (1954) S.161-175; H.Donner, Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in: R.von Kiemle (Hrsg.), Festschrift J.Friedrich, Heidelberg 1959 S.105-145; G.W.Ahlström, Aspects of Syncretism in Israelite Religion (Horae Soederblomianae V), Lund 1963 S.57-88.

13 Vgl. dazu auch M.-Th.Wacker, Gefährliche Erinnerungen S.36-37 und bes. A.Brenner, op.cit. S.17-32.

14 N.-E.A.Andreasen, The Role of the Queen Mother in Israelite Society, CBQ 45 (1983) S.179-194; Iromi, Die Königinmutter und der Camm ha'arez im Reich Juda, VT 24 (1974) S.421-429

15 Vgl. Wacker, aaO. und zum Ascherakult S.Schroer, In Israel gab es Bilder (OBO 74), Freiburg i.Ue./Göttingen S.21-45.

Letzteres lässt sich besonders deutlich an der Geschichte von Batschebas Versuch, auf Salomo Einfluss zu nehmen (1 Kön 2,13-23), ablesen. Adonija sucht, nachdem Salomo König geworden ist, Batscheba, die Königinmutter (der Titel wird allerdings nicht genannt) auf, um sie dazu zu bewegen, für ihn bei Salomo um die Abischag von Schunem zu bitten. Adonija setzt dabei ganz auf den Einfluss Batschebas bei ihrem Sohn:

Rede doch mit dem König Salomo,
dich wird er ja nicht abweisen. (1 Kön 2,17)

Der König empfängt seine Mutter, indem er sich erhebt, ihr entgegenggeht, sich vor ihr in Proskynese niederwirft und ihr einen Thron zu seiner Rechten hinstellen lässt. Entgegen seinem vorweggeschickten Versprechen, die Bitte seiner Mutter zu erfüllen, veranlasst er jedoch dann, dass Adonija getötet wird.

Einen weiteren Hinweis auf den beratenden Einfluss der Gebira finden wir in 2 Chr 22,3, wo die Notiz über Ahasja gegenüber dem Text in den Königsbüchern um einen entscheidenden Satz erweitert ist:

2 22Jahre alt war Ahasja, als er König wurde,
und ein Jahr regierte er in Jerusalem. Seine
Mutter hiess Atalja, die Enkelin Omris.

3 Auch er wandelte auf den Wegen des Hauses Ahabs,
denn seine Mutter war seine Ratgeberin, die ihn
zur Gottlosigkeit verleitete.

(כי אמו היתה יועצתו להרשיע)

4 Er tat, was dem Herrn missfiel, gleich wie das
Haus Ahab. Denn diese Leute waren nach dem Tod
seines Vaters seine Ratgeber, ihm zum Verderben.

Dem erschreckten Belsazzar in Dan 5,10-12 rät die Königin, wahrscheinlich auch da die Königinmutter, Daniel zur Deutung der geheimnisvollen Schrift an der Wand beizuziehen. Und schliesslich begegnet uns in einem rätselhaften Kapitel im Buch der Sprüche die ratgebende Mutter des Königs erneut, nämlich in den Worten an Lemuel, den König von Massa (Spr 31,1-9). Obwohl der

Adressat dieser Weisungen und die Lokalisierung rätselhaft bleibt, besteht doch kein Zweifel, dass hier die Weisung an den König von der Mutter ausgeht. Sie rät ihm zur Zurückhaltung im Umgang mit Frauen und im Genuss von Alkohol; sie berät ihn gar, im Sinne eines idealen Königtums, seine Aufgabe als gerechter Richter, als Anwalt der Witwen, Waisen und Armen wahrzunehmen und nicht zu vernachlässigen.¹⁶

Auf die enge Verbindung der Mutterrolle und Beratungsfunktion gerade im politischen Kontext gibt es noch andere Hinweise, die P.A.H.de Boer bereits 1955 in seinem hervorragenden und sehr inspirativen Beitrag "The Counsellor"¹⁷ zusammengestellt hat.

Die genaue Untersuchung der Bedeutung von "Rat", "Ratgeben", "Ratgeber" in den hebräischen Texten führte ihn zum Schluss, dass nicht nur Rat und Weisheit untrennbar zusammengehören, sondern dass der Rat eines besonders autorisierten Menschen in Israel wie eine orakelhafte, für das Leben des Volkes oder einzelner lebensgarantierende Entscheidung galt.

Von daher ist, auch im Sprachgebrauch, eine grosse Nähe der Funktionen von Ratgebern, Richtern und Propheten zu beobachten. Solche, eventuell prophetisch begabten, RatgeberInnen wurden in Israel wahrscheinlich "Vater" bzw. "Mutter" genannt. So ist Josef nach Gen 45,8 "Vater" des Pharaos, d.h. dessen Berater, geworden. Joas, der König von Israel, nennt Elischa "Vater" (2 Kön 13,14; vgl. 2 Kön 2,12); ein Titel des idealen Königs in Jes 9,6 ist רַב־מַלְאָךְ, was de Boer mit "Ratgeber für die Zukunft" übersetzt. Entsprechend wird Debora in Ri 5,7 "Mutter in Israel" אִמֵּנוּ דְבִירָא דְנָאָה genannt. Die Deutung de Boers¹⁸, dass dieser Titel ihre zukunftsbestimmende Rolle als Ratgeberin für Israel hervorhebt,

16 Vgl. Camp, op.cit. S.199f, 278f.

17 P.A.H.de Boer, The Counsellor, in: Wisdom in Israel and the Ancient Near East (Fs H.H.Rowley, VT Suppl.3), Leiden 1955 S.42-71.

18 AaO. S.59. Der Vorschlag de Boers wurde offenbar nicht zur Kenntnis genommen (vgl.z.B. Winter, op.cit. S.644-648).

überzeugt mehr als die üblichen Deutungen im Sinne eines Ehrentitels. Debora wird ja in Ri 4,4-5 als weise Richterin unter der Tamariske und Prophetin vorgestellt, sie berät das Volk in der entscheidenden Situation und bietet ihre Hand zur Ausführung des Plans. Und wenn in der erwähnten Geschichte von der weisen Frau in Abel-Bet-Maacha diese Stadt als eine "Mutter in Israel" gerühmt wird, dann dürfte damit gemeint sein, dass Abel-Bet-Maacha eine Stadt des guten Rates war, ein berühmter Orakelplatz oder ein Ort, wo die Weisheit, auch von Frauen, gepflegt wurde.

4. Die ratgebenden Frauen Israels - literarische/historische Vorbilder der ratgebenden Weisheit

Halten wir als Ergebnis der Untersuchung zunächst folgendes fest: Obwohl der Ratgeber-Beruf im engeren Sinn des Beamten am Königshof durchaus Männern vorbehalten gewesen sein mag (die Bezeichnung $\gamma\gamma$ wird jedenfalls als terminus technicus fast ausschliesslich auf Männer bezogen)¹⁹, war Beratung und "Weisheit" in Israel keineswegs eine Männerdomäne. Ob im Privaten oder Politischen, Frauen hatten Einfluss auf ihre patriarchale Umwelt; prophetisch begabten Frauen, Ehefrauen und Müttern stand es zu, diesen Einfluss durch ihren Rat geltend zu machen und in Taten umzusetzen. Die hohe Autorität der Frau als Ratgeberin ist dabei offensichtlich nicht schichten- oder klassengebunden. Die Erzählungen spielen an Königshöfen wie auch auf dem Land. Die soziale Ubiquität der "Ratgeberin" verbindet sich mit der Kontinuität dieses Frauen-"Typos". Die Quellen sind von der Frühzeit bis in die nachexilische Zeit gestreut.

Dass die personifizierte Weisheit gerade als weibliche Ratgeberin auftritt, ist also innerisraelitisch begründbar, d.h. begründet in sozial-kulturellen Gegebenheiten der israelitischen Tradition und Geschichte. Die literarischen Frauengestalten des Alten Testaments, in denen sich gewiss Besonderheiten, ebenso sicher aber auch alltägliche Erfahrungen des Lebens damaliger Menschen kristallisieren, und

19 Vgl. THAT I 750.

die historisch bedeutsamen Frauen mit grossem öffentlichen Ansehen sind die Vorbilder der beratenden Chokmah. Den Begriff "Vorbild" möchte ich dabei im Sinne eines prägenden, wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Modells verstanden wissen, er beinhaltet nicht eine literarische Abhängigkeit der weisheitlichen Texte von einzelnen alttestamentlichen Geschichten. Die literarischen und historischen Ratgeberinnen Israels ermöglichen es, dass die personifizierte Weisheit in dieser Rolle auftreten kann oder dass religionsgeschichtliche Einflüsse rezipiert werden können. Denn weise Frauen, beratende Ehefrauen und Mütter in Israel beriefen sich über Jahrhunderte auf die Chokmah, auf ihre Weisheit. Und sie waren als Repräsentantinnen der Chokmah anerkannt.

Mit der personifizierten Weisheit als Ratgeberin dürfte somit ein wesentliches Element des Frauenbildes, aber auch authentischer Frauenerfahrung und -identität Israels in das weibliche Gottesbild der nachexilischen Zeit integriert worden sein. Die Sophia, die in verschiedenen Bildern die gütige und menschenfreundliche Seite des Gottes Israels repräsentiert, bot von daher mit hoher Wahrscheinlichkeit damaligen Frauen Identifikationsmöglichkeiten, und vielleicht hat dieses Gottesbild rückwirkend auch wieder Einfluss auf das Ansehen und die soziale Realität von Frauen gehabt.

5. Der sozial-religiöse Hintergrund des weisheitlichen Gottesbildes

Die Frage, die sich stellt, ist nun natürlich die, warum gerade die nachexilische Zeit ein weiblich geprägtes Gottesbild entwickelte. Ich möchte diese Frage in der hier gebotenen Kürze in Form einiger Ueberlegungen aufnehmen, die eher nach intensiver weiterer Bearbeitung rufen als dem Anspruch einer Antwort genügen.

Wie R. Albertz, F. Crüsemann, H.G. Kippenberg und andere in verschiedenen kleinen Beiträgen der letzten Jahre²⁰ eindrücklich gezeigt haben, war die sogenannte "Krise der Weisheit" in Israel keine geistesgeschichtliche Entwicklung, sondern eine gesellschaftliche Krise mit komplexen

politischen, ökonomischen und sozialen Gründen, die ihre Reflexion und Verarbeitung dann geistesgeschichtlich u.a. in der "Weisheit" fand. Angewendet auf unsere konkrete Fragestellung heisst das: das weisheitliche Gottesbild der nachexilischen Zeit ist auch als Reaktion auf die speziellen Verhältnisse dieser Epoche zu verstehen. Gewiss stimmt es, dass mit Ijob der Gott Israels zu einem im Vergleich mit früheren Texten sehr distanzierteren, namenlosen Gott und die Weisheit darin zu einer vermittelnden Instanz wird. Aber entscheidend ist, die Gründe für diese Entwicklung zu finden, von den Texten zu den Kontexten zu gelangen. Mir scheint, dass C.Camp eine wichtige Ursache für die viel bemerkte Ferne des Gottes Israels in der exilisch-nachexilischen Zeit richtig darin erkannt hat, dass das Königtum als religiös-sakrale Mittlerinstanz zwischen JHWH und Israel ausgefallen war.²¹ An die Stelle des Königtums tritt nun wie in vormonarchischer Zeit erneut die Sippe oder Familie, die Hausgemeinschaft, als Ort der Offenbarung. Der Haushalt ist in der nachexilischen Zeit nicht nur die primäre sozioökonomische Einheit, sondern er bestimmt auch den Charakter und die Identität der sozialen israelitischen Existenz in den nicht monarchischen Epochen.

- 20 R.Albertz, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der "Babylonischen Theodizee", in: J.Jeremias/L.Perlitt (Hrsg.), Die Botschaft und die Boten. Fs H.W.Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981 S.349-372;
- F.Crüseemann, Die unveränderbare Welt. Ueberlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohélet), in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hrsg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen Bd.1, Altes Testament, München u.a. 1979 S.80-104;
- ders., Hiob und Kohélet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, in: R.Albertz u.a. (Hrsg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, Fs C.Westermann, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980 S.372-393;
- H.G.Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 14), Göttingen 1978;
- vgl. jetzt auch S.Schroer, Entstehungsgeschichtliche und gegenwärtige Situierungen des Hiob-Buches, in: Hiob (hrsg. vom Oekumenischen Arbeitskreis für Eibelarbeit), Basel/Einsiedeln 1989.
- 21 Ich kann an dieser Stelle nur auf die gründlichen Studien von C.Camp (Wisdom and the Feminine S.227-291) verweisen und die Ergebnisse ihrer Arbeit in einigen Thesen referieren.

Durch die Integrität der Familie wird nach dem Zusammenbruch des Königtums das Bundesverhältnis Israels zu Gott gewährleistet. Und in diesem veränderten sozial-religiösen Kontext dürfte wohl der wesentliche Grund für die hohe Achtung der Frau in der Weisheit wie für die damit verbundene Veränderung des Gottesbildes in dieser Zeit liegen. Das Buch der Sprüche schliesst mit dem Lob der tüchtigen Frau, die als Quelle und als Zentrum der Identität des ganzen Hauses erscheint. Das Haus ist ihr Haus, durch ihre Arbeit und ihre Gottesfurcht geschieht Schalom. Auch die personifizierte Weisheit erscheint als Hausbauerin, als Mitschöpferin; denn Frauen waren massgeblich am Wiederaufbau nach dem Exil beteiligt. Sie fühlten sich nach Neh 5, 1-5 für das Haus und Besitz ebenso verantwortlich wie ihre Männer. Es dürfte von daher kein Zufall sein, dass schon bei Deutero- und Tritojesaja die Mutter und die Familie religiös wieder an Bedeutung gewinnen und das Gottesbild mütterlicher wird.²²

Das weibliche Bild der Ratgeberin Weisheit hat also seinen Ursprung im Haus, in der Familie, und es gelangte zu Bedeutung in einer Epoche, als es in Israel keinen König (und somit natürlich auch keine Hof-Berater) mehr gab. An die Stelle des mit der Weisheit begabten Königs tritt nun die Chokmah selbst. Sie ist eine universelle Ratgeberin, nicht die Ratgeberin des israelitischen Königs, sondern aller Könige oder des schon sagenhaften Königs Salomo. Auf dem hier skizzierten historischen Hintergrund wird nach C.Camp auch die Bedeutung des Gegenbilds zur ratgebenden oder lehrenden Weisheit, nämlich der Torheit, ersichtlich.²³ Dass es Ratgeberinnen zum Guten und Schlechten gab, mag Grund genug für die Aufspaltung in ein Doppelbild Weisheit - Torheit gewesen sein. Jedoch ist damit nicht geklärt, warum die Verführung der Frau Torheit zumeist als Ehebruch konkretisiert wird und sie selbst im Bild der fremden Frau und verfemten Göttinnenanhängerin erscheint. Die Motive für diese Entwicklung sind wohl engstens ver-

22 Zu sehr ähnlichen Ergebnissen gelangt, wenn auch auf anderen Wegen, E.S.Gerstenberger in seinem lesenswerten Büchlein "Jahwe - ein patriarchaler Gott?" (Stuttgart u.a. 1988, bes.S.17-27).

23 Vgl. Camp, op.cit. S.112-119 und 265-271.

bunden mit der Abgrenzung Israels gegen andere religiöse Kulte und mit dem Mischehenverbot unter Nehemia, das der Stabilisierung der inneren Ordnung in Jerusalem und Juda dienen sollte. Nach Mal 2,14-16; 3,5 häuften sich in der persischen Zeit die Fälle von Ehebruch und Ehescheidung, und die Praxis der Mischehen mit ausländischen Frauen aus Aschdod, Ammon und Moab hatte nach Neh 13,23-27 zugenommen. Die zum Ehebruch verführende Frau Torheit, die fremde Frau und Verehrerin fremder Kulte, dürfte das Symbol des drohenden, nationalen und religiösen Identitätsverlustes in einer Zeit gewesen sein, als Ehe und Familie die Identität Israels garantieren mussten.

6. Die ratgebende/personifizierte Weisheit - Quelle heutiger Frauenidentität und Zukunft feministisch-christlicher Spiritualität?

Ich möchte zum Schluss die eingangs gestellte Frage wieder aufgreifen, ob die hier untersuchte Rolle der Sophia als Beraterin für eine feministisch-christliche Theologie und Spiritualität ein überzeugendes biblisches Angebot bereithält. Mir scheint, diese Frage ist aus verschiedenen Gründen positiv zu beantworten.

1. Feministische Spiritualität versucht immer, vom Leben, d.h. von der Erfahrung von Menschen oder von Frauen auszugehen.²⁴ Christinnen in der ganzen Welt erleben sich in der Rolle der Beraterin/Ratgeberin, vor allem im Bereich der Ehe und Familie, zunehmend aber auch im Bereich von Kirche und Politik. In den weisen Frauen Israels und der beratenden Chokmah könnten sie alle bestärkende und ermutigende Vorbilder finden, die in erstaunlicher Weise heutige Anliegen von Frauen zur Sprache bringen. Denn die weisen Ratgeberinnen und die ratgebende Weisheit setzen sich mit ihrem Rat und Entschluss für Gerechtigkeit, vor allem aber für das Leben ein, für das Leben des Volkes, für das Ueberleben einer Stadt oder einzelner, für das Leben der Witwen und Elenen, für das Leben in Zukunft. Und es ist zugleich die

²⁴ Vgl. Cady/Ronan/Taussig, Sophia, bes.S.1-15.

Erfahrung von Frauen damals wie heute, dass dieser Rat von den Herrschenden zu oft in den Wind geschlagen wird. "Wer mich aber verfehlt, der schädigt sich selber; alle, die mich hassen, lieben den Tod", sagt die Weisheit in Spr 8,36. Dieses Programm gegen die Nekrophilie und für das Leben dürfte heute, angesichts globaler, durch das Patriarchat verursachter Bedrohungen, fast noch mehr Aktualität gewonnen haben als es in der biblischen Zeit hatte.

2. Die Ratgeberin Chokmah ist eingebunden in ein sehr vielfältiges, weibliches Gottesbild. Die Chokmah ist eine schöpferische, kreative Gestalt, eine von Selbstbewusstsein strotzende Frau, die mit Eigenlob nicht spart. Sie kann zornig werden, und sie tritt mit dem Anspruch auf, eine Lehre zu verkünden. All diese Eigenschaften entsprechen dem herrschenden androzentrischen Frauenbild kaum oder gar nicht - was gerade nach der feministischen Auseinandersetzung mit diesem anderen Frauenbild verlangt. Zudem integriert die Weisheit in reflektierter Mythologie eine Fülle von Bildern, Symbolen und Zügen der altorientalischen Göttinnen.
3. Das weisheitliche Gottesbild der frühjüdischen Zeit hat, wie Felix Christ, Max Küchler, E.Schüssler Fiorenza²⁵ und andere sehr eindrücklich gezeigt haben, das junge Christentum und seine Schriften in einem Masse geprägt, das gar nicht überschätzt werden kann. Jesus und Johannes verstanden sich als Gesandte der Sophia, und eine der ältesten Christologien der Kirche dürfte die Sophia-Christologie gewesen sein, die in Jesus selbst die Weisheit erkannte, die von Gott gesandt, von den Menschen verworfen

25 F.Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (ATANT 57), Zürich 1970; M.Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahwe-Glaubens* (OBO 26), Freiburg i.Ue./Göttingen 1979, S.584-586; E.Schüssler Fiorenza, *op.cit.* (Anm.2); vgl. auch den in Anm.2 zitierten Beitrag der Verf. sowie dies., *Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), S.197-225.

wurde und wieder in den Himmel zurückkehrte. Viele Logien in den synoptischen Evangelien, grosse Textpassagen im Johannes-Evangelium, aber auch nahezu sämtliche neutestamentliche Briefe zeugen von einer Sophia-Theologie und -Christologie im 1./2.Jh.n.Chr. E.Schüssler Fiorenza hat nachgewiesen, dass es gerade diese Theologie war, die die christliche Praxis einer Gleichwertigkeit von Mann und Frau nach Gal 3,28 ermöglichte. Für eine feministisch-christliche Spiritualität stellt diese frühchristliche Rezeption der jüdischen Weisheit eine unverzichtbare Vorleistung dar. Wir können diese verschüttete Tradition mit Recht als jüdische und christliche Tradition wieder einfordern.

4. Dabei kommt die Sophia dem grossen Bedürfnis von Christ/Innen nach neuen Bildern entgegen und steht doch in einer alten, biblischen Tradition.²⁶ Sie integriert die Göttin, ohne den jüdisch-christlichen Monotheismus aufzugeben. Sie ist eine vermittelnde Instanz zwischen Gott und Mensch, Himmel und Erde, wie Jesus Christus, und so wird durch sie die Transzendenz und der Himmel mit der Weiblichkeit verbunden. Die biblische Sophia kommt dem Anliegen feministischer Theologie entgegen, menschliche Erfahrungen zu integrieren statt abzuspalten und zu dämonisieren, nach Verbindung und Verbundenheit zu suchen statt nach Unterscheidung und Trennung. Sie bietet Brücken an, weil sie interaktiv und offen ist, einbezieht statt auszugrenzen. In einer Welt, in der Spaltungen (Kernspaltung, Dualismus, Apartheid, Sexismus, Antisemitismus, Ost-West-Nord-Süd-Konflikte) unser Leben täglich konkret bedrohen, scheint diese integrative, verbindende Funktion einer christlichen Sophia-Spiritualität ein verheissungsvoller Weg in die Zukunft, in eine Welt der Gerechtigkeit, des Friedens und des Respekts vor der Schöpfung. In den USA sind die Frauen der Women Church bereits auf diesem Weg, in Europa machen Frauen die ersten Schritte in dieser neuen Spiritualität. Solche Erfahrungen sind grosse Zeichen

26 Vgl. zum Folgenden Cady/Ronan/Taussig, Sophia, bes.S.76-93.

der Hoffnung, und es bleibt abschliessend zu hoffen,
dass der weise Rat der Christinnen von den Verantwort-
lichen (Männern) der Kirchen nicht in den Wind geschla-
gen, sondern rechtzeitig gehört wird, denn auch für sie
gilt:

Wohl denen, die auf die Weisheit hören,
wohl denen, die ihre Wege einhalten,
an ihrem Tor wachen Tag für Tag
und ihre Türpfosten hüten.

Denn wer die Weisheit findet,
findet das Leben und erlangt Wohlgefallen bei JHWH.
(Spr 8,34f)

Zürich, im August 1989

GOTT ERLÖST SEIN VOLK

Gedanken zum Gottesbild Deuterojesajas nach Jes 43,1-7¹

Bernd Willmes - Osnabrück

EINLEITUNG

Der Aussagesatz "Gott erlöst sein Volk" enthält einige Fragen, um deren Beantwortung ich mich mit Hilfe eines biblischen Textes bemühen werde. Zunächst ist zu fragen: Kann das Subjekt "Gott" näher charakterisiert werden? Erläuterungsbedürftig ist sicherlich auch das Prädikat "erlösen", da es im heutigen Deutsch wohl nur noch im religiösen Bereich gebraucht wird. Es ist nachzufragen, was unter "erlösen" zu verstehen ist und ob die Bedeutung dieses Wortes durch Synonyma besser erfaßt werden kann. Da ein Verb im hebräischen Satz durch seine Form und/oder Stellung auch die Kategorie der Temporalität ausdrücken kann, stellen sich Fragen nach dem Zeitaspekt des Erlösens: Handelt es sich beim Erlösen um ein Ereignis der Vergangenheit mit Auswirkungen in der Gegenwart (perfektischer Sachverhalt)? Hat also Gott sein Volk bereits erlöst? - Ist Gott gerade jetzt der Handelnde (Koinzidenzfall, also Zeitgleichheit von Rede und Handlung)? Erlöst Gott jetzt sein Volk oder in naher Zukunft (Heilszusage)? - Oder liegt eine futurische Heilsankündigung vor, daß Gott in Zukunft - vielleicht erst "am Ende" (eschatologischer Erlösungsglaube)² sein Volk erlösen wird? Schließlich ist auch nach dem Objekt zu fragen: wer wird erlöst, wer ist "sein Volk"? Nach der Beantwortung der

1 Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages.

2 Vgl. G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 331-335.

Fragen nach dem Verb "erlösen" und den beiden obligatorischen Kontextpartnern - hier: Gott und Volk - interessieren sicherlich auch Fragen nach den Begleitumständen (wie? wovon? wodurch?), nach Gründen (warum?), einschränkenden Bedingungen (unter welchen Voraussetzungen?) und Zielen (wozu? wofür?) des Erlösungshandelns Gottes.

Die Menge der Fragen erfordert die Beschränkung des Themas auf einen "Theologen" des Alten Testaments, auf nur eine zentrale Stelle, auf die Verse Jes 43,1-7. Diese Verse gehören zu den Kapiteln 40-55 des Jesajabuches, deren Verfasser als Deuterojesaja bezeichnet wird. Wir kennen weder den Namen dieses zweiten Jesaja, noch Einzelheiten aus seinem Leben. C. Westermann sieht in Jes 40,6-7 eine Andeutung zur Berufung des Propheten³, die er als einzigen direkten Hinweis auf den Propheten anerkennt. Heute werden diese Texte (Jes 40-55) in die späte Exilszeit datiert, und man denkt an die Welt der nach Babylon Exilierten als Wirkungsort des Propheten.⁴

1. ABGRENZUNG DES TEXTES UND ÜBERSETZUNG

1.1 Abgrenzung des Textes Jes 43,1-7 vom Kontext

Der Beginn eines neuen Abschnittes wird im hebräischen Text durch die Petucha⁵ zwischen 42,25 und 43,1 markiert. Daß die Verse 1-7 zusammengehören, wird in der Biblia Hebraica Stutt-

3 Vgl. C. Westermann, Jes 40-66, 10; ebenso schreibt G. Fohrer diese Verse dem Propheten zu, in ders., Jes 40-66, 15 u.20; ebenso K. Ellinger, Dtjes 10.

4 Näheres zu Dtjes in den verschiedenen Einleitungen in das AT und besonders bei D. Michel, Art. Deuterojesaja, in: TRE VIII, Berlin/New York 1981, 510-530.

5 פ = פתוחה = Kennzeichnung einer leeren oder nicht voll ausgeschriebenen Zeile; siehe J.M. Oesch, Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments (OBO 27), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1979, 197-261 zu Jesajatexten in Qumran und Tabellen T 20*, T 33*, T 34*.

gartensia durch den Druck verdeutlicht. Bezüglich der Abgrenzung dieser Verse vom Kontext sei auf die Kommentare von K. Elliger und G. Fohrer als Beispiele hingewiesen. Nach Elliger geht in 42,18-23 eine von Dtjes stammende selbständige Einheit, ein "Stück im Disputationsstil", voraus, dem in 42,24.25 ein Zwischenstück von einem Redaktor angefügt wurde, somit beginnt mit 43,1 ein neuer Abschnitt. Die nach 43,7 folgenden Verse 8-13 bezeichnet Elliger als "Gerichtsrede im Mischstil", die für den öffentlichen Vortrag vom Propheten konzipiert wurde.⁶ Nach Fohrer enthalten die Verse 42,18.22-23 eine wohl nicht von Dtjes stammende Aufforderung zum Hören, die durch Zusätze in den Versen 19-21 und 24-25 erweitert wurde.⁷ In den auf 43,1-7 folgenden Versen Jes 43,8-13 sieht Fohrer einen Ausschnitt aus einer Gerichtsverhandlung, eine prophetische Gerichtsrede.⁸ Inhaltlich heben sich die Verse 43,1-7 somit deutlich vom Kontext ab.

Auf die nach der Abgrenzung des Textes eigentlich folgende Textkritik möchte ich nicht näher eingehen. Einzelne textkritische Entscheidungen sind aus meiner betont wörtlichen Übersetzung der Verse, die auch die Wortstellung des Hebräischen wiedergibt, zu ersehen. Für das Verständnis notwendige Hinweise werden noch folgen.

1.2 Übersetzung von Jes 43,1-7

1a Aber jetzt -

b so hat gesprochen Jahwe,

c geschaffen habend dich, Jakob,

d und gebildet habend dich, Israel:

e Nicht du sollst dich fürchten,

f denn ich habe ausgelöst dich,

6 Vgl. K. Elliger, Dtjes 281 und 313.

7 Vgl. G. Fohrer, Jes 40-66, 58.

8 Vgl. G. Fohrer, Jes 40-66, 63.

- g ich habe gerufen mit deinem Namen,
 h mir (gehörst) du.
- 2a Wenn (immer) du wirst ziehen durch Wasser,
 b mit/bei dir (werde sein) ich,
 c und durch Flüsse,
 d nicht sie werden überfluten dich,
 e wenn (immer) du wirst gehen durch Feuer,
 f nicht du wirst verbrennen dich,
 g und <durch> eine Flamme
 nicht sie wird versengen dich.
- 3a Denn ich, Jahwe, (bin) dein Gott,
 b der Heilige Israels (,) dein Retter.
 c Ich gebe (als) dein Lösegeld Ägypten,
 d Kusch und Seba an deiner Stelle.
- 4a Weil du bist teuer/kostbar,
 b in meinen Augen du bist wertgeachtet,
 c und ich, ich liebe dich,
 d und ich werde geben Inseln an deiner Stelle
 und Nationen an Stelle deiner Seele.
- 5a Nicht du sollst dich fürchten,
 b denn mit/bei dir (bin) ich.
 c Vom Aufgang/Osten ich werde herbeiführen deine
 Nachkommenschaft,
 d und vom Untergang/Westen ich werde sammeln dich.
- 6a Ich werde sagen dem Norden:
 b Gib!
 c und dem Süden:
 d Nicht sollst du
 zurückhalten!
- e Bringe (bringt) meine Söhne aus der Ferne
 f und meine Töchter vom Rand der Erde.

- 7a Die Gesamtheit des Gerufenen mit meinem Namen -
 b fürwahr, zu meiner Ehre ich habe sie erschaffen,
 c ich habe sie gebildet,
 d ja, ich habe sie hervorgebracht.

2. SPRACHLICHE ANALYSE VON JES 43,1-7

2.1 Bemerkungen zur "ornamentalen Form"

Nach dem Druckbild in der BHS und der BHK liegt in den Versen 43,1-7 kein durchlaufender Prosatext vor, sondern ein wohlgegliederter Text, dessen Verse oft aus mehreren Sätzen bestehen. Die Botenspruchformel in 1b ist durch zwei partizipiale Appositionen zum Subjekt Jahwe erweitert (1c.d). Die hier als Appositionen erscheinenden Wurzeln ברא (schaffen; 1c) und יצר (bilden/gestalten; 1d) sind in den finiten Verbformen auch in 7b.c zu finden. Da so eine durch die Wendung קרא בשם (beim Namen rufen) in 1g und 7a noch verstärkte Inclusio besteht, ist entgegen dem Vorschlag der BHS יצר in 7c nicht zu streichen. Auch eine Streichung des dritten Schöpfungsverbs in 7d עשה (machen, hervorbringen) ist nicht notwendig, da ihm eigens das verstärkende ׀א (ja!) vorausgeht.⁹

Der mit der Formel "Fürchte dich nicht" in 1e eröffnete Botenspruch wird durch die Wiederholung dieser Formel in 5a in zwei Teile gegliedert, die manche als Strophen bezeichnen.¹⁰ Der Eindruck, einen poetisch gestalteten Text vor sich zu haben, wird durch zahlreiche Parallelismen als zutreffend erwiesen (siehe 1c//d; 2a-d//2e-g; 4a//b//c; 5c//d; Chiasmus in 3a.b (?) und 3c.d). Von einem strengen Parallelismus kann man allerdings wohl nicht immer sprechen, da oft nur ein Prädikat

9 Gegen W. Grimm, Fürchte 71.

10 Vgl. W. Grimm, Fürchte 72; G. Fohrer, Jes 40-66, 59 zählt drei Strophen in V.1-2.3-4.5-7 (ohne 5a,7c.d); zur Strophenzählung und Fragen des Metrums vgl. K. Elliger, Dtjes 277f., und R.P. Merendino, Der Erste 300.

für mehrere Satzteile vorhanden ist (2a/c; <2e/g?>; 3c/d; 4d; 6a/c).

2.2 Bemerkungen zur Syntax und zur Kohärenz des Textes

Die Einheit stellt ein durch וְאָמַר (aber jetzt) und die Botenspruchformel eingeleitetes Prophetenwort dar. וְאָמַר hat in 1a adversativen Charakter. Eigene Rede des Propheten findet man allerdings nur in der Einleitung 1a-d, deren Hauptaussage in der Botenspruchformel liegt. Mit 1e beginnt die Zitierung des Gotteswortes, das der Prophet wiedergibt. Das "Ich" in der Rede 1e-7d ist also Jahwe, das ihm als Adressat gegenüberstehende "Du" nach 1c.d Jakob/Israel.

Die Partizipialkonstruktionen in 1c.d hängen vom Subjekt Jahwe in 1b ab und verdeutlichen die Beziehung Jahwes zu Israel. Der Vetitiv "Fürchte dich nicht" in 1e, der die Gottesrede einleitet, wird mit drei Argumenten begründet, die durch die Partikel כִּי (denn) angeschlossen werden.

Vers 2 beginnt mit der Partikel כִּי, die hier aber nicht wie in 1f begründend, sondern konditional (wenn/wann immer) zu verstehen ist. Dem Bedingungssatz 2a folgt in 2b eine "Beistandszusage" und nach der Fortführung von 2a durch 2c in 2d ein Heilswort. Das konditionale כִּי wird in 2e wiederholt. Die zwei folgenden, durch וְ verbundene x-PK Sätze vermitteln die Heilsgewißheit. In 2g erscheint לַחֲמַת (Flamme) als Subjekt, doch könnte 2g auch - wie in der Übersetzung angedeutet - strukturell zu 2c.d aufgebaut sein. Die Partikel כִּי in 3a ist nun wiederum begründend zu verstehen. Sie leitet einen Nominalsatz ein, der syntaktisch zwei Deutungen erlaubt, je nachdem, ob man Jahwe als Apposition zu אֲנִי (ich) oder אֱלֹהֶיךָ (dein Gott) als Apposition zu Jahwe versteht.

Den Nominalsatz 3a, der in Ex 20,2 auch den Dekalog einleitet, bezeichnet Elliger als "Huldformel", die bei Dtjes auch in

41,13; 48,17 und 51,15 vorkommt. Die masoretische Akzentuation (Pašta auf אֱלֹהִים) versteht er als Hinweis, daß "Jahwe" nicht zum Subjekt, sondern zum Prädikatsnomen zu ziehen sei und damit das Gewicht auf das Prädikat falle, um wohl den Gedanken der alleinigen Gottheit Jahwes zu betonen.¹¹ In seiner Übersetzung - "Denn ich bin Jahwe, dein Gott" erscheint das Prädikatsnomen "dein Gott" aber nur als Apposition zum Gottesnamen Jahwe. Merendino weist wohl zutreffender darauf hin, daß אֱלֹהִים in Jes 41,4b.17b; 42,6a; 45,8b als eine in sich geschlossene untrennbare Einheit zu sehen ist und an den Stellen 42,8a; 43,11 (אֱלֹהִים bis); 45,5a.6b.18b.21b; 49,23b אֱלֹהִים wohl Prädikat zu אֱלֹהִים ist. An diesen Stellen habe אֱלֹהִים die Funktion einer Selbstvorstellungsformel und sei mit "Ich bin Jahwe" zu übersetzen. In Jes 43,3a liege dagegen die Betonung auf "dein Gott" (אֱלֹהִים), nicht auf der Feststellung der Identität des Ichs mit Jahwe.¹² Daher ist 3a zu übersetzen: "Denn ich, Jahwe, (bin) dein Gott".

Auf den Nominalsatz 3a folgen eine Status constructus Verbindung ("der Heilige Israels") und eine Partizipialform mit enklitischem Personalpronomen der 2. Person maskulin Singular. Wenn man in 3b eine Folge von zwei Appositionen sieht, wäre zu übersetzen: "der Heilige Israels, dein Retter" oder "der Heilige Israels, der dich rettet/befreit hat". Sieht man 3b als Nominalsatz an, so ist ebenfalls eine nominale und eine verbale Übersetzung denkbar: "(ich), der Heilige Israels, bin dein Retter" bzw. "(ich), der Heilige Israels, rette/werde retten/habe gerettet dich". Das Prädikat in 3c (נתן) bezieht sich wohl auch auf 3d, wo das Prädikat nicht wiederholt ist. Subjekt ist in beiden Sätzen Jahwe, Nutznießer des Handelns Jahwes ist Israel. Die fremden Völker Ägypten, Kusch und Seba werden dagegen von Jahwe nur als Instrument benutzt.

11 Vgl. K. Elliger, Dtjes 144.

12 Vgl. R.P. Merendino, Der Erste 292.

Die oft kausal ("weil") übersetzte, seltene Konjunktion מאשר in 4a¹³ - in Jes 40-53 nur noch im sekundären Vers 47,13 belegt¹⁴ - will Merendino hier als Hinweis auf einen Vergleich verstehen. Die Partikel würde sich dann auf die in 3c.d "erwähnten Völker beziehen und zum Ausdruck bringen, daß 'mehr als diese da' Israel in den Augen Jahwes teuer ist"¹⁵. Vom Gedankengang her ist die kausale Bedeutung hier wohl vorzuziehen. Von מאשר abhängig sind wahrscheinlich noch 4b und der mit ׀ verbundene Satz 4c. Diese drei Sätze liefern die Begründung für Jahwes Handeln, das 4d schildert.

Mit der Wiederholung des Appells "Fürchte dich nicht" in V. 5a wird ein neuer Abschnitt markiert. Als Begründung ist in 5b die aus 2b bekannte Beistandszusage mit כִּי angefügt. Begründende Funktion haben sicherlich auch die beiden Verbal-sätze 5c.d, denen mit dem Subjekt Jahwe die Modalität "Gewißheit" (Satzform: x-PK) zukommt.

Das Prädikat in 6a bezieht sich wohl auf die in 6a.c genannten Adressaten צפון (Norden) und תימן (Süden) und deutet auf eine Rede Gottes hin, zu der der Imperativ 6b, der Vetitiv (אל-PK; Funktion: negierter Imperativ) in 6d und der Imperativ 6e gehören. Da die im Masoretischen Text überlieferte Singular Form des Imperativs in 6e (הביאי bringe) als Adressat nur den "Süden" in 6c anspricht, ist wohl Elliger zu folgen, der hier einen Schreibfehler vermutet und die anzunehmende Pluralform הביאי (bringt) bevorzugt. Denn die in 6e genannten "Söhne" und die in 6f erwähnten "Töchter" sollen wohl aus allen vier Himmelsrichtungen zurückkehren.

13 Siehe dazu K. Maalstad, Einige Erwägungen zu Jes XLIII 4, in: VT 16 (1960) 512-514, 513f.

14 Nach R.P. Merendino, Der Erste 292.

15 R.P. Merendino, Der Erste 293; יקר ist sonst nicht mit מאשר in komparativen Bedeutungszusammenhängen belegt.

Das betont am Anfang von Vers 7 stehende Nomen כל (Gesamtheit)¹⁶ bildet wohl mit dem mit einem Artikel versehenen Partizip הנקרא (das Gerufene) eine Status constructus Verbindung. Von dem Partizip hängt noch die Präpositionalphrase בשמי (in/bei meinem Namen) ab, womit hier wohl der Name Gottes gemeint ist. Ob der in manchen Handschriften fehlende, durch ׀ angefügte präpositionale Ausdruck לכבודי (zu meiner Ehre) vom vorausgehenden Partizip oder vom folgenden Prädikat abhängt, ist nicht eindeutig, zumal das Nomen כל Objekt der drei Verbal-sätze 7b.c.d ist, in denen es durch enklitische Personalpronomina der 3. Person maskulin Singular aufgegriffen wird.

In den sieben Versen überwiegen die Verbalsätze (24: 1b.e.f.g; 2a.d.e.f.g; 3c; 4a.b.c.d; 5a.c.d; 6a.b.d.f; 7b.c.d; unvollständige Sätze, bei denen das Verb eines vorausgehenden Satzes nicht wiederholt wird: 2c; 3d; 6c) gegenüber den Nominalsätzen (4 bzw. 5: 1h; 2b; 3a (b); 5b). Da die Verben selbst meist Handlungsverben sind, darf man festhalten, daß der Text vor allem Handlungen schildert, deren Subjekt meist Gott ist (1b.f.g; 3c; 4c.d; 5c.d; 6a; 7b.c.d), seltener Israel (2a.(c.)e) oder Naturmächte (2d: Flüsse; 2g: Flamme; 6b: Norden; 6d.e Süden). In den Formeln 1e und 5a ist Israel syntaktisch zwar Subjekt, semantisch-funktionell aber Adressat des Vetitivs. Auch in 4a.b ist Israel syntaktisch Subjekt, semantisch-funktionell jedoch Patiens/Contraagens (Agens: Jahwe). Da der "Norden" und "Süden" in 6b.d.e nur auf Jahwes Befehl handeln, erscheint Gott als der eigentlich Handelnde. Jahwe ist auch Subjekt in den Nominalsätzen 2b; 3a(b); 5b, die alle auch sein Verhältnis zu Israel (zeitlos) beschreiben. In 1h ist Israel zwar syntaktisch Subjekt, aber - semantisch gesehen - von Jahwe abhängig (Possessiv). Die Partizipien in den Appo-

16 Da Vers 7 begründenden Charakter hat, äußert R.P. Merendino, Der Erste 300, die Vermutung, daß das כל am Anfang dieses Verses vielleicht auf falsche Transkription (!) eines ursprünglichen כִּי (weil) zurückzuführen ist.

sitionen 1c.d (3b kann als Nominalsatz oder als Aneinanderreihung von Appositionen verstanden werden) erinnern an den hymnischen Stil in Psalmen.

Die Kohärenz (Verknüpfung)¹⁷ der einzelnen Elemente des Textes erfolgt auf der Ebene der Syntax vor allem durch Pronominalverweisung (im Hebräischen meist durch enklitische Personalpronomina an Verben, Nomina und Präpositionen) und durch Konjunktionen.

In unserem Text sind die Pronomina der 2. Person maskulin Singular ("dein", "dich") sehr zahlreich. Sie beziehen sich immer auf den Adressaten des Botenspruchs, auf Israel, die enklitischen Personalpronomina der 1. Person Singular in 4b; 6e.f; 7a.b immer auf Jahwe.

Von den Konjunktionen wird fast nur כִּי verwendet, das in 2a.e iterativ-konditional ("immer wenn"), sonst immer kausal (1f; 3a; 5b) zu verstehen ist. Ebenfalls kausal ist wohl das seltene מֵאִשֶׁר (deswegen, weil) in 4a zu deuten und vielleicht auch das וְ (deshalb) zu Beginn von 4d. Adversativen Charakter hat das וְ (aber) wohl in 1a, nur als Bindewort fungiert es in 1d; 2c.g; 3d; 4c.d; 5d; 6c.f. In 7b ist das וְ als ein "Waw der Bekräftigung" anzusehen.¹⁸ Außer dem verbindenden וְ tragen also vor allem kausale Konjunktionen zur Textkohärenz bei.

Die Kohärenz wird auf semantischer Ebene verstärkt durch Synonyma (1c.d: בָּרָא schaffen/יָצַר bilden und 7b.c.d עָשָׂה schaffen); 2a.c: מֵיִם Wasser/נְהַרֹת Flüsse; 2e.g: אֵשׁ Feuer/לַחֲבָה Flamme; 2f.g: כֹּהֵה Nif'al verbrennen/בָּעַר Qal versengen; 4a.b: יָקָר Qal kostbar sein/כָּבֵד Nif'al wertachten), Nennung der vier Himmelsrichtungen in 5c.d; 6a.c und Wiederholungen (3c und 4d: נָתַן geben; 3d und 4d (bis) חָחח an Stelle von).

17 Siehe dazu W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg 1987, 29-33.

18 Vgl. dazu K. Elliger, Dtjes 302f.

Auf der Ebene der Pragmatik (Handlungsgehalt) deutet die Wiederholung des Appells "Fürchte dich nicht" in 5a auf eine einheitliche Wirkabsicht (Perlokution) hin, nämlich Ermutigung der Adressaten, Weckung neuer Hoffnung durch Ankündigung des bereits beschlossenen Eingreifens Jahwes.

Zur Sprachfunktion (Sprächakte/Illokution) ist zu bemerken, daß zwar informative Aussagen und Zusagen überwiegen, diese aber doch dazu dienen, die Appelle "Fürchte dich nicht" in 1e; 5a zu begründen. Die Einheit kann aufgrund ihrer Funktion als "begründeter Appell" bezeichnet werden.

2.3 Der Zeitbezug der Aussagen

Die finite Verbform (x-SK = Resultativ)¹⁹ in der Botenspruchformel 1b weist auf konstatierende Vergangenheit hin: Jahwe muß vorher zum Propheten gesprochen haben, wenn dieser sein Wort verkündet. Die die Gegenwart anzeigende Partikel הנה (aber jetzt) in 1a ist als betonter Neuanfang wohl mit Elliger²⁰ auf einen Redaktor zurückzuführen. Die negierte Aufforderung (Vetitiv) "Fürchte dich nicht" in 1e und in 5a gilt für die Zukunft, die in der Gegenwart beginnt.

Die Begründungen in 1f (x-SK) und 1g (SK-x) können die Koinkidenz (zeitliche Übereinstimmung) von Rede und Handlung ausdrücken, aber auch einen perfektischen, andauernden Sachverhalt. Die perfektische Übersetzung empfiehlt sich hier, da das "Beim-Namen-Rufen" als individueller Sachverhalt der Vergangenheit zu sehen ist, mit dem der längere Prozeß des Auslösens begann. Vers 1 endet mit dem zeitlosen Nominalsatz 1h,

19 Zur Bedeutung der Verbformen und der Position des Prädikats im Satz vgl. W. Richter, Grundlagen einer althebräischen Grammatik, B. Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie) (ATS 13), St. Ottilien 1980, 217-219.

20 Vgl. K. Elliger, Dtjes 282 und 292.

der Jahwes Mitsein auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezieht.

Das durch כִּי (hier: "immer wenn") eingeleitete Satzgefüge 2a.c beschreibt wiederholt mögliche futurische Ereignisse (x-PK). Daher ist der an sich zeitlose Nominalsatz 2b ebenso zu verstehen. Bestätigt wird dieses Verständnis durch die x-PK Satzform in 2d, die hier auch die Modalität der Gewißheit ausdrückt. Einen analogen syntaktischen Aufbau zeigt der zweite Halbvers (2e-g).

Der Nominalsatz 3a ist zeitlos zu verstehen: Jahwe war immer schon, ist und wird bleiben der Gott Israels. Auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist auch מוֹשִׁיעַ (Retter) als Partizipialform von שָׁעַ (hi. helfen, retten, befreien) zu beziehen.

Das Verb נָתַן (geben) am Satzanfang (SK-x) in 3c drückt wohl Koinzidenz aus, da unsere geschichtlichen Kenntnisse diese Aussagen nicht als bereits geschehen ausweisen.²¹

Die Begründungen in 4a.b.c beschreiben die Beziehung Gottes zu Israel (x-SK: Koinzidenz). Die Gegenwart und nahe Zukunft betreffende Formel "Fürchte dich nicht" in 5a wird durch den zeitlosen, einen Zustand ausdrückenden Nominalsatz 5b begründet. Die folgenden Sätze 5c.d (x-PK) und 6a (PK-x) schildern, was Jahwe gewiß tun wird. Die Imperative in 6b und 6e sowie der Vetitiv 6d in der zitierten, noch beabsichtigten Rede Jahwes beziehen sich auf Zukünftiges.

Aufgrund der perfektisch zu übersetzenden Aussage in 1g ("ich habe gerufen") ist bei dem von derselben Wurzel קָרָא (rufen/nennen) stammenden Partizip Nif'al in 7a eine perfektische Deutung naheliegend. Doch lassen die futurischen Aussagen in 5c-6f auch an ein zukünftiges Herbeigerufenwerden denken. Die

21 Vgl. K. Elliger, Dtjes 297f.

abschließenden Sätze 7b.c.d ($(1-x-SK/(x-)SK^{22}/x-SK)$) weisen Jahwes Tun als einen individuellen Sachverhalt der Vergangenheit aus.

2.4 Anmerkungen aus der Sicht der Rhetorik

Sprecher der Einheit Jes 43,1-7 ist offensichtlich ein Mensch, der von Gott ein Wort empfangen hat (Botenformel in 1b) und daher als Prophet bezeichnet werden kann. Der Prophet wiederholt als Bote in seiner Rede, was ihm von Gott mitgeteilt wurde. Bis auf die Einleitung 1a-d gehören alle Aussagen zu der Gottesrede. Angeredet wird von Gott durch den Propheten keine Einzelperson, sondern Jakob und Israel (1c.d), womit wohl die Nachkommen Jakobs (vgl. 5c), das Volk Israel gemeint ist. Der Spruch kann zunächst mündlich vorgetragen und dürfte dann nicht viel später schriftlich festgehalten worden sein. Die Appelle in 1e und 5a "Fürchte dich nicht" und die sie begründenden Zusagen Gottes sollen wohl den Hörern neuen Mut schenken, in ihnen neue Hoffnung wecken. Zur Bekräftigung der Zusagen dienen dabei die Hinweise auf Gottes schöpferisches Wirken in 1c.d und 7b.c.d. Elliger faßt die Absichten des Propheten in dem Satz zusammen: er will "seinem Volk alle Furcht vor der Zukunft nehmen und ihm Vertrauen in die heilvolle Entwicklung seiner gegenwärtigen notvollen Lage einflößen".²³

3. ZUR LITERARKRITIK VON JES 43,1-7

Die klassischen Kriterien der Literarkritik - Doppelungen, Wiederholungen, verschiedener Wortgebrauch und Spannungen - führen bei unserem Text nicht weit, weil z.B. die Wiederaufnahme von Begriffen aus Vers 1 in Vers 7 als Inklusio verstanden werden kann, die die Kohärenz des Textes stützt. Da Prophetenworte meist Kompositionen sind, kann man aus kleine-

22 Auch für diesen Satz gilt wohl das לַכְּבוֹד des vorausgehenden Satzes.

23 K. Elliger, Dtjes 303.

ren Brüchen im Text nicht gleich Folgerungen auf verschiedenen Ursprung oder mehrere Verfasser der kleinen Einheiten ziehen. In den Kommentaren werden die Verse 1-7 weitgehend als Einheit angesehen und dem Propheten Deuterijosaja zugeschrieben.²⁴

Aufgrund seiner ausführlichen literarkritischen Analyse weist Merendino die Sätze 1g.h; 3c-4d; 6e.f und ברא (erschaffen) in 7b einem Bearbeiter zu. Da Merendino meist nach der Häufigkeit und nach der Art der Konstruktion einzelner Wörter und Wendungen in anderen Texten seine Entscheidungen fällt, muß man ihm nicht immer folgen.²⁵ Beachtenswert ist jedoch, daß das Verb נתן (geben) in 3c bei Dtjes sonst nicht mit zwei Objekten konstruiert wird, לפקר (Lösegeld) in 3c sowie die Wendung נתן תחת (geben an Stelle von) in 3c.d und 4d, die Konjunktion מאשר (weil/mehr als) und das Verb יקר (teuer sein) in 4a bei Dtjes sonst nicht belegt sind.²⁶ Merendino will daher 3c-4d einem Bearbeiter zuweisen. Für eine sekundäre Hinzufügung spricht nach Merendino auch das Verb אהב (lieben), das hier das Verhältnis Jahwes zu Israel umschreibt, in diesem Sinn aber bei Dtjes nicht üblich ist. "Deuterijosaja spricht sonst in bezug auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel von Erwählung, Vergebung, Erlösung und fürsorgendem Beistand, aber eigentlich nicht von 'Lieben'".²⁷ Der Sprachgebrauch könnte demnach auf einen Bearbeiter hindeuten. Doch bleibt zu bedenken, ob nicht auch diese einmaligen Aussagen vom Propheten Dtjes stammen können, zumal der Wert der Wort-

24 Als Beispiele sei verwiesen auf G. Fohrer, Jes 40-66, 59-62, der nur 5a.b und 7c.d als Zusätze ansieht; C. Westermann, Jes 40-66, 95 Anm. will nur eines der drei Verben des Schaffens in Vers 7 fortlassen; K. Elliger, Dtjes 270, 275 u. 282, läßt in 7c יצר (bilden) weg und schreibt ונהי (aber jetzt) in 1a einem Redaktor zu.

25 Vgl. R.P. Merendino, Der Erste 293-300.

26 Nach R.P. Merendino, Der Erste 296.

27 R.P. Merendino, Der Erste 296. Merendino verweist auf Jes 63,9, wo der Gedanke der Liebe Jahwes zu seinem Volk vorkommt.

statistik bei einem nicht sehr umfangreichen Textkorpus fraglich ist.

Da die Aussagen in 5c-6f auf eine weltweite Zerstreuung Israels hindeuten, könnte man die Verse 5a-7d einem späteren Bearbeiter zuschreiben, der nach der Ankündigung der Rückführung des Volkes Israel in 5c-6f durch die Wiederaufnahme zentraler Begriffe aus Vers 1 in Vers 7 (Inclusio) einen einheitlich erscheinenden Text schuf. Vielleicht wollte der Prophet selbst aber auch durch die Nennung der vier Himmelsrichtungen das weltumfassende Heilshandeln Jahwes beschreiben.

4. ZUR GATTUNGSBESTIMMUNG VON JES 43,1-7

Wie schon beim Lesen des Textes deutlich wird, lassen sich die sieben Verse aufgrund der angesprochenen Themen und ihrer sprachlichen Gestaltung in kleinere Einheiten gliedern. Vor der Bestimmung der Rahmengattung der Einheit ist daher zunächst nach den Gliedgattungen der kleinen Einheiten zu fragen. In der Abgrenzung dieser Einheiten stimmen die Kommentare von Westermann und Elliger z.B. vollkommen überein, Unterschiede ergeben sich nur in der Terminologie, da Elliger die von Westermann vorgeschlagene Unterscheidung von "Heilszusage" und "Heilsankündigung" nicht übernommen hat. Westermann gibt für die Heilszusage folgende Teile an:

1. Anrede (durchweg an Jakob - Israel) mit Erweiterungen
2. Heilszuspruch: der Ruf "Fürchte dich nicht" als "Beruhigungsruf"
3. Begründung: a) nominal,
b) verbal (SK, perfektisch)
4. Folge als Heilsankündigung (PK, futurisch)
5. Zielangabe (fehlt oft)

Die selbständige Gattung "Heilsankündigung" hat bei Dtjes dagegen folgenden Aufbau:

1. Angedeutete Klage
2. Heilsankündigung: a) Gottes Zuwendung
b) Gottes Eingreifen/Rettungstat
3. Ziel²⁸

Unter Verwendung der klareren Terminologie Westermanns läßt sich Jes 43,1-7 in kleine Einheiten gliedern, die folgenden Gliedgattungen zuzuordnen sind:

- 1a-d Eröffnung durch hymnisch erweiterte Botenspruchformel und namentlicher Anrede von Jakob/Israel
- 1e Heilszuspruch durch Beruhigungsruf
- 1f.g verbale, perfektische Begründung
- 1h nominale Begründung
- 2a-g futurische Heilsankündigung als Folgeschilderung
- 3a.b nominale Begründung
- 3c.d futurische Heilsankündigung
- 4a-c verbale, perfektische Begründung
- 4d futurische Heilsankündigung
- 5a Heilszuspruch durch Beruhigungsruf
- 5b nominale Begründung
- 5c-6f futurische Heilsankündigung
- 7a-d Abschluß der Einheit durch Wiederaufnahme von 1 c.d.g

Demnach liegen alle Elemente der Heilszusage - bis auf eine Zielangabe - schon in den Versen 1 und 2 vor, in der die Auslösung Israels und der Beistand Jahwes in allen Gefahren zugesagt wird. Ob die nominale Begründung 3a.b sich auf die vorausgehende Heilsankündigung 2a-g bezieht oder auf die folgende 3c.d bleibt unklar. Durch das Thema "Lösegeld" sind 3c-4d miteinander verbunden. Die futurischen Heilsankündigungen 3c.d und 4d schließen die verbalen, perfektischen Begründungen 4a-c

28 Näheres bei C. Westermann, Sprache und Struktur der Prophetie Deuteronomias (Calwer Theologische Monographien. Reihe A: Bibelwissenschaft. Bd 11), Stuttgart 1981, 34-41; ders., Prophetische Heilsworte im Alten Testament, Göttingen 1987, 35f; ders., Jes 40-66, 13-15.

ein. Ohne erneute Anrede und ohne verbale Begründung folgt in 5a-6f eine zweite Heilszusage, die jedoch von der ersten abhängig und durch den auf Vers 1 sich beziehenden Schlußvers 7 mit ihr verbunden ist.²⁹

Die verschiedenen Gliedgattungen in Jes 43,1-7 enthalten nur Heilsworte, die jeweils begründet werden. Elliger weist die Einheit daher der Rahmengattung "Heilsorakel" zu.³⁰ Westermann bezeichnet die Heilszusage auch als Heilsorakel und sieht in ihr "die für Deuterojesaja bezeichnendste Form des Heilswortes".³¹ In Jes 43,1-7 liegt seiner Meinung nach ein solches Heilsorakel vor.³² Dtjes knüpft mit den Heilszusagen wohl an das priesterliche Heilsorakel an, das eigentlich eine Erhöhungszusage ist. Die durch den Priester gegebene Zusage (vgl. 1 Sam 1), daß Gott die Bitten, das Gebet erhört hat, setzt voraus, daß bei Gott schon eine Entscheidung gefallen ist. Während die futurische Heilsankündigung Erwartungen weckt und Mut schenken kann, löst die Heilszusage sogar Freude aus, da die Botschaft des Propheten ein schon geschehenes Ereignis (perfektisch) betrifft, das Anlaß zu freudigem Jubel gibt. Das priesterliche Heilsorakel richtet sich ursprünglich an einen

29 Vgl. C. Westermann, Jes 40-66, 95; vgl. die abweichende Terminologie bei K. Elliger, Dtjes 275-278; A. Schoors, I am God, your saviour. A form-critical study of the main genres in Is. XL-LV (VT.S XXIV), Leiden 1973, 76f., sieht in Jes 43,1-7 eine vom Propheten selbst stammende Komposition, die aus zwei "oracles of salvation" (Verse 1-4 und 5-7) besteht; R.P. Merendino, Der Erste 300, erkennt in seinem durch die Literarkritik gewonnenen Urtext eine Einführung (1a-d) und zwei dreistichige Strophen (1e.f; 2a-g / 5a-d; 6a-d), die jeweils mit einem Schlußsatz versehen sind (3a.b; 7a-d). Dabei soll die Selbstprädikation Gottes in 3a.b die Mitte des Textes bilden, die der Einheit auch ihren Sinn gibt: "daß Jahwe der Gott und Retter Israels ist, erweist sich im Geschehen der Befreiung vom Feinde und der Heimführung", ebd. 311. Merendino sieht hier auch ein Heilsorakel vorliegen, das in einem Erweiswort Jahwes gründet, vgl. ebd. 301 und 311.

30 Vgl. K. Elliger, Dtjes 281.

31 C. Westermann, Jes 40-66, 13.

32 Vgl. C. Westermann, Jes 40-66, 95.

Einzelnen. Bei Dtjes kommt es daher zur Personifizierung des angeredeten Volkes ("korporative Persönlichkeit") (Vers 1).³³

5. ZUM "SITZ IM LEBEN" DER HEILSZUSAGE JES 43,1-7

Der predigtartige Stil der Prophetenworte Jes 43,1-7 deutet darauf hin, daß unsere Einheit offensichtlich zuerst mündlich verkündet und später schriftlich festgehalten wurde. Auch wenn das Heilsorakel eine aus dem Kult stammende Redeform ist, muß diese Heilszusage nicht unbedingt im kultischen Bereich ihren "Sitz im Leben" haben. Nach Elliger hat unsere Einheit einen wirklichen "Sitz im Leben", nämlich eine Situation, in der der Prophet Dtjes sie verkündete³⁴, vielleicht in einer Versammlung der Exilierten.

6. ORT, ZEIT UND VERFASSER DES TEXTES

Vers 2 kann als Hinweis darauf gesehen werden, daß dem angeredeten Volk Israel noch ein Weg, ein gefährvoller Auszug bevorsteht. Ort der mündlichen Verkündigung wäre dann nicht Juda/Jerusalem, sondern ein ferner Ort. Da man an der dtjes. Verfasserschaft nicht unbedingt zweifeln muß, käme als erster Verkündigungsort die Exilswelt in Babylon in Betracht. Von Juda, Jerusalem oder vom Zion ist in der Einheit nicht die Rede, nicht einmal als Ziel des Herbeiführens in Vers 5. Wenn man mit Fohrer, Westermann und Elliger³⁵ die Einheit dem Propheten Dtjes zuschreibt, so wird sie aus der Zeit nach der Eroberung der lydischen Hauptstadt Sardes 546 und vor der Eroberung Babylons durch den Perserkönig Kyros (559-529) 539 v.Chr.

33 Vgl. C. Westermann, Jes 40-66, 13-15; zur Gattungsbestimmung vgl. auch W. Grimm, Fürchte 225-230.

34 Vgl. K. Elliger, Dtjes 281f.

35 Siehe die Angaben in Anmerkung 24.

stammen. Denn diese Jahre werden von vielen als Zeit der Verkündigung Dtjes angesehen.³⁶

7. BEDEUTSAME THEOLOGISCHE AUSSAGEN IN JES 43,1-7

7.1 Zum Gottesbild Deuterojesajas

Da in der ganzen Einheit Gott der eigentlich Handelnde ist, können uns diese sieben Verse einen Überblick über wichtige Aspekte des Gottesbildes Dtjes vermitteln.³⁷

Gott wird in 1b und 3a mit dem Namen "Jahwe" bezeichnet. Als Deutung dieses Namens können die Nominalsätze 2b und 5b angesehen werden: ich (bin/werde sein) mit dir.

Durch die Appositionen in 1c,d wird Jahwe als der "Schöpfer" (Ptz von ברא) und "Gestalter" (Ptz von יצר) Israels gekennzeichnet. Von den 16 Belegen des Verbs ברא in Jes 40-55 dienen sieben Partizip aktiv Qal Formen der näheren Kennzeichnung Jahwes (40,28; 42,5; 43,1.15; 45,7 bis. 18). Wie im übrigen AT wird ברא bei Dtjes³⁸ nur für das göttliche Wirken gebraucht, und zwar 6mal für das schöpferische Wirken (40,26.28; 42,5;

36 Vgl. O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984, 277.

37 Einen Überblick über das theologische Denken Deuterojesajas bieten u.a. O.H. Steck, Deuterojesaja als theologischer Denker, in: Kerygma und Dogma 15 (1969) 280--293 und D. Michel, Art. "Deuterojesaja", in: TRE VIII, Berlin/New-York 1981, 510-530, 517-519, der allerdings hinter dem "Kunstprodukt 'Deuterojesaja'" (ebd. 519) eine Prophetenschule vermutet (ebd. 521).

38 Stellenangaben dazu nach K. Elliger, Dtjes 88 Anm. Vgl. auch W.H. Schmidt, Art. "ברא br' schaffen", in: THAT. I, München/Zürich 1978, 336-339, J. Bergman, H. Ringgren, K.-H. Bernhardt, G.J. Botterweck, Art. "ברא", ThWAT. I, Stuttgart 1973, 769-777, zu Dtjes 775f. sowie A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus ברא (bara') 'schaffen' (Regensburger Studien zur Theologie. Bd. 20), Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979, zu Dtjes 119-171, zu Jes 43,1-7 speziell 147-150.

45,12.18 bis) und 10mal für das geschichtliche Wirken (41,20; 43,1.7.15; 45,7 bis.8; 48,7; 54,16 bis).

In dem Verb לָצַר drückt sich die Vorliebe Dtjes aus, Jahwe als "Bildner" zu sehen, der wie ein Töpfer etwas formt, gestaltet. Allerdings bezeichnet לָצַר nur in 41,25 und 45,9b die Arbeit des Töpfers, meist wird das Verb übertragen gebraucht mit Jahwe als Subjekt und Israel als Objekt (43,1.7.21; 44,2.21.24; 45,9a.11<49,8>). Dtjes benutzt dieses Wort gern, da es die souveräne Überlegenheit des Bildners gegenüber dem Material, das sich fügen muß, ausdrückt.³⁹

Da Gott der Schöpfer Jakobs und der Bildner Israels ist, besteht eine enge Verbindung zwischen Jahwe und Israel. Die Terminologie stammt wohl aus dem individuellen Heilsorakel, wo auf die personale Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf hingewiesen wird.⁴⁰ Gott schafft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern hat sich Israel als Volk geschaffen durch sein Geschichtshandeln. In der Einleitung dieses Heilsorakels betont Dtjes mit den Attributen "Schöpfer" und "Bildner", daß Jahwe der eine, wirkliche Gott ist, "der alles zustande bringt, was er will, und der in souveräner Machtvollkommenheit alles gerade so macht, wie er es will".⁴¹ Die perfektischen Begründungen in 1f.g weisen auf nicht näher beschriebene Taten Gottes hin. Die enge Beziehung zwischen Gott und Israel wird auch durch die Erklärung "mir (gehörst) du" in 1h ausgedrückt, die wohl ursprünglich ein Rechtssatz ist.

Die Geschichtstaten Gottes erwachsen aus dem durch die Nominalsätze 2b und 5b als stetig gekennzeichneten Verhältnis

39 Vgl. K. Elliger, Dtjes 190; W.H. Schmidt, Art. " לָצַר jār formen", in: THAT. I, München/Zürich 1978, 761-765, bes. 764f. sowie B. Otzen, Art. " לָצַר jāšar", in: ThWAT. III, Stuttgart 1982, 830-839, zu Dtjes 831-833 u. 835-838.

40 Vgl. A. Schoors, I am God (siehe Anm. 29), 70.

41 K. Elliger, Dtjes 293.

Jahwes zu Israel. Jahwe sagt zu, sein Volk unversehrt durch alle Gefahren zu führen (Vers 2).

Die Huldformel "Denn ich, Jahwe, (bin) dein Gott" in Vers 3a drückt wohl aus, daß Jahwe sein Volk in ein spezielles Schutz- und Führungsverhältnis genommen hat.

Einen besonderen Stellenwert nimmt im Jesajabuch die Bezeichnung Jahwes als קדוש ישראל (der Heilige Israels) ein, die 13mal in 1-39, 13mal in 40-55 (41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7b; 54,5; 55,5; dazu 43,15; 49,7a) und 2mal in 56-66 vorkommt. In dieser wohl vom Propheten Jesaja geschaffenen Wendung ist der "Heilige" "der über alles Menschliche schlechthin Erhabene, in seiner Göttlichkeit Unnahbare (Jes 6)".⁴² Das Element "der Heilige" weist bei Jesaja selbst (Jes 1,4; 5,19.24; 30,11.12.15; 31,1) wohl auf die Distanz des Menschen zur Majestät Gottes hin.⁴³ Sicherlich historisch bedingt legt Dtjes den Akzent in der Wortverbindung "der Heilige Israels" mehr auf das 2. Element, da der Heilige als der Gott Israels immer noch das Heil seines Volkes im Auge behält. Neben dem "Heiligen Israels" gibt es für Dtjes keinen anderen Heiligen. "Bei ihm hat das Prädikat, 'heilig' alles in sich aufgenommen, was man überhaupt von dem einen Gott, der allein Gott ist, aussagen kann: Schöpfer der Welt, Lenker der Geschichte, Herr alles Lebens".⁴⁴

42 K. Elliger, Dtjes 151.

43 Vgl. K. Elliger, Dtjes 152, und C. Westermann, Jes 40-66, 63f.

44 K. Elliger, Dtjes 152. Zur Heiligkeit Gottes vgl. H.-P. Müller, Art. "קדוש qdš heilig", in: THAT. II, München/Zürich 1979, 589-609, 597-601; W. Kornfeld/H. Ringgren, Art. "קדוש qdš", in: ThWAT. VI, Lief. 8-10, Stuttgart 1989, 1179-1204, zum Vorkommen im Jesajabuch 1193-1196. Siehe auch W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1987, 178-183.

7.2 Der Heilige Israels als Retter und Erlöser

In Jes 43,3b folgt auf die Gottesbezeichnung "der Heilige Israels" das Partizip מוֹשִׁיעַךְ (dein Retter), das syntaktisch eine Apposition darstellt oder als Prädikat im Nominalsatz - "der Heilige Israels ist dein Retter" bzw. "ich, der Heilige Israels, bin dein Retter" - verstanden werden kann. Das Verb יָשַׁע (hi. helfen, retten, befreien) ist in Jes 40-55 13mal belegt, davon 6mal als substantivisch gebrauchtes Partizip מוֹשִׁיעַ (absolut gebraucht in 43,11; 45,15.21 und mit dem ePP der 2.Sg. in 43,3; 47,15; 49,26). Außer in 47,15 bezieht sich das Partizip immer auf Jahwe, der bei Dtjes als der "Retter" gesehen wird. Die Verbindung "der Heilige Israels" mit dem Partizip מוֹשִׁיעַ in 3b ist in Jes 40-55 einmalig. Vielleicht wurde die Wahl des sonst in dieser Kombination ungebräuchlichen Titels "Retter" durch die Aussagen in Vers 2 beeinflusst.⁴⁵

Mehrmals ist bei Dtjes allerdings die Verbindung von "der Heilige Israels" mit dem Partizip אֲלֹאֵ (von אָלָא auslösen) belegt (41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5).⁴⁶ Die Wurzel אָלָא kommt als Ptz act Qal bei Dtjes sonst noch in 44,6.24; 49,26 und 54,8 vor, als Ptz pass nur 51,10 und als finite Verbform im Qal in 43,1; 44,22.23; 48,20; 52,9.⁴⁷ In Jes 43,3b wird zwar "der Heilige Israels" nicht direkt als אֲלֹאֵ (Auslöser) bezeichnet, doch ist Jahwe Subjekt des Verbs אָלָא in 1f.

45 Vgl. zu מוֹשִׁיעַ bei Dtjes K. Elliger, Dtjes 295-297, der sich auch mit der 1965 von J. Sawyer vorgeschlagenen Deutung von מוֹשִׁיעַ als "Verteidiger" oder "Verteidigungszeuge" vor Gericht auseinandersetzt. Zur Wurzel vgl. F. Stolz, Art. "יָשַׁע jš' hi. helfen", in: THAT, I, München/Zürich 1978, 785-790 und J.F. Sawyer, Art. "יָשַׁע jš'", in: ThWAT, III, Stuttgart 1982, 1035-1059.

46 Vgl. C. Westermann, Jes 40-66, 63.

47 Nach K. Elliger, Dtjes 150, der die Nif'al Form in 52,3 für sekundär hält.

Die Wurzel לָאָה ist ursprünglich im Familien- und Sippenrecht beheimatet und bedeutet das "Auslösen" - meist durch Rückkauf - des der Familie verlorengegangenen Besitzes (Grundbesitz und Häuser in Lev 25,23-34) und Freikauf von in die Schuldklaverei geratenen Sippenmitgliedern (Lev 25,47-55) sowie als Sonderfall den Vollzug der Blutrache durch den דִּוְרָאֵל (Bluträcher). Der Nächstverwandte ist als Auslöser (לָאָה) zur Wiederherstellung von Lebenskraft, Freiheit, Besitzstand der Sippe bzw. eines ihrer Glieder verpflichtet.⁴⁸

Dtjes hat לָאָה und besonders die Partizipform לֹאֵהָ zu einem zentralen theologischen Begriff gemacht, bei dem immer Jahwe Subjekt und Israel Objekt ist. Anders als beim heutigen christlichen Verständnis von "Erlösung", das fast nur noch im Zusammenhang mit dem Sühnetod Christi und der Sündenvergebung gesehen wird, steht bei Dtjes sicherlich noch im Vordergrund "die Lösung aus Bindungen wirtschaftlicher Art und aus persönlicher Unfreiheit, die sich bei der Übertragung des Begriffes auf das Volk von selbst ausweitete zur Befreiung von aller sozialen und politischen Not".⁴⁹ Wenn Dtjes den familienrechtlichen Be-

48 Vgl. K. Elliger, Dtjes 150. Zum "Löser des Bluts" vgl. H. Christ, Blutvergiessen im Alten Testament (Theologische Dissertationen XII), Basel 1977, 126-128.

49 K. Elliger, Dtjes 151. R.P. Merendino sieht in Jes 43,2 Hinweise auf eine Situation der Bedrohung durch Feinde. In diesem völkerrechtlichen Rahmen einer Kriegssituation würde die familienrechtliche Bedeutung "auslösen" hinter der völkerrechtlichen Bedeutung zurücktreten. "Der לָאָה wäre zunächst nicht der, der als nächster Verwandter seinen Angehörigen aus Bindungen loslöst, die seine persönliche Freiheit beschränkten, sondern der, der seinen Schützling zur Wiederherstellung seines durch Krieg bzw. Verfolgung verletzten und verminderten Rechtes, also zu seiner früheren Freiheit und vollen Selbständigkeit verhilft. Er schafft völkerrechtlich den Ausgleich dadurch, daß er das unterdrückte Volk zu seinem Recht zurückführt oder das gefährdete und schwächere Volk vor Verknächtung und Vernichtung durch stärkere Völker schützt" (Merendino, Der Erste 303). Der von Merendino geäußerte Gedanke an vorsorglichen Schutzmaßnahmen ist aber wohl nicht durch die sonstige Bedeutung von לָאָה abgedeckt, sondern durch die Beistandszusage in Vers 2b.

griff לאג dem handelsrechtlichen Begriff פרה⁵⁰, der "loskaufen"/"den Gegenwert erlegen" besagt, vorzieht, so wohl, um auf die innere Verbindung des לאג zu dem zu Erlösenden hinzuweisen, die nicht nur auf den Bund zwischen Jahwe und Israel zurückzuführen ist, sondern auch darauf, daß Jahwe der Schöpfer und Gestalter Israels ist (vgl. 1c.d). Da לאג außerdem die totale Wiedergutmachung, die Wiederherstellung des früheren Status mitmeint, darf Israel von seinem לאג Jahwe die Wiederherstellung von Heimat, Freiheit und Recht erwarten.

50 In Jes 50,2 kommt das Nomen פרה (Erlösung, Befreiung) vor, das nach W. Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch zum AT, Berlin 171915/1962, 634, wohl besser als Inf. Qal פרה zu lesen ist. Bei der Verbform in 51,11 ist nach Elliger, Dtjes 151, die Echtheit umstritten.

Zu den Wurzeln לאג und פרה vgl. auch:

J.J. Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Bern 1940.

A. Jepsen, Die Begriffe des 'Erlösens' im Alten Testament, in: Solange es 'heute' heißt (FS Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag), überreicht von P. Althaus u.a., Berlin 1957, 153-163.

U. Bergmann, Rettung und Befreiung. Erzählungen und Berichte aus Exodus bis 2. Könige, (Diss. masch.) Heidelberg 1969 (speziell die Untersuchungen im Anhang).

J.J. Stamm, Art. "לאג g'1 erlösen", in: THAT. I, München/Zürich 1978, 383-394.

J.J. Stamm, Art. "פה pdh auslösen, befreien", in: THAT. II, München/Zürich 1979, 389-406.

H. Ringgren, Art. "לאג לאג לאג", in: ThWAT. I, Stuttgart 1973, 884-890.

H. Cazelles, Art. "פה pādāh", in: ThWAT. VI, Lief. 3-5, Stuttgart 1987, 514-522.

K. Gouders, In Jahwe ist Israels Heil - Exodus, Erlösung und Heil, in: Bausteine biblischer Theologie (FS G.J. Botterweck zum 60. Geburtstag), hrsg. v. H.-J. Fabry (BBB 50), Köln/Bonn 1977, 303-318, bes. 306f., 310f.

L. Ruppert, Gottes befreiendes Handeln in der Geschichtstheologie des Alten Testaments, in: L. Hödl u.a., Das Heil und die Utopien (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Bd 28), Paderborn 1977, 67-81.

F.K. Heinemann, Erlösung im Alten Testament, in: Theologie der Gegenwart 25 (1982), 42-55.

Sieht Dtjes das erlösende Wirken Gottes nun als schon begonnen an oder als rein futurisches, vielleicht eschatologisches Ereignis? Auskunft auf diese Frage können uns die finiten Verbformen von קָלָא geben, von denen allerdings nur 5 im Grundstamm bei Dtjes belegt sind. Der Satzaufbau x-SK in 43,1; 44,22.23 und die Konstruktion SK-x in 48,20 und 52,9 drücken entweder einen individuellen Sachverhalt der Vergangenheit, perfektischen Sachverhalt, generellen Sachverhalt der Rückschau oder die Sonderfunktion Koinzidenz, d.h. den Zusammenfall von Aussage und Vollzug einer Handlung, aus, nicht jedoch ein zukünftiges Geschehen.⁵¹ Der Prophet lebt offensichtlich in der wohlbekannten Spannung zwischen "noch nicht" und "doch schon". Jahwe hat bereits mit der Auslösung der Exilierten und der Wiederherstellung seines Volkes begonnen, zumindest den der Heilszusage vorausgehenden Entschluß dazu gefaßt, doch der Prozeß des Sammels und Herbeiführens (vgl. Vers 5 u.6) ist noch nicht abgeschlossen. Es handelt sich hier nicht um einen Rückblick auf frühere Rettungstaten Jahwes wie etwa die Befreiung von den Ägyptern, sondern wohl um den Koinzidenzfall, der in der älteren Literatur als "Perfektum der Gewißheit" bezeichnet und präsentisch übersetzt wurde.⁵²

Ogleich die jesajanische Gottesbezeichnung "der Heilige Israels" in Satz 3b nicht mit dem substantivierten Partizip קָלָא (Auslöser) verbunden ist, kann nicht übersehen werden, daß in dieser Heilszusage die Wurzel קָלָא (in 1f) und die oft mit ihr verbundene Gottesbezeichnung "der Heilige Israels" belegt sind. Nach Westermann drückt die Verbindung dieser Gottesbezeichnung mit Formen von קָלָא das Eigene der Verkündigung Dtjes's aus: "dieser heilige Gott, den Israel in seiner Geschichte als den Zürnenden und Richtenden erfahren hat, ist in

51 Vgl. W. Richter, Grammatik III 219 (vgl. Anm. 19).

52 Vgl. K. Elliger, Dtjes 293, und H.D. Preuß, Deuterjesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, Neukirchen-Vluyn 1976, 73f.

dieser Stunde einzig und völlig sein Erlöser!"⁵³ Der majestätische Gott wendet sich nun gnädig seinem Volk zu, daher muß Israel sich nicht mehr fürchten. Als der Schöpfer Israels greift Gott immer wieder in den Lauf der Geschichte ein und löst Israel aus fremder Gewalt. Diese Befreiung als Erlösung zur Freiheit ist Teil des schöpferischen Wirkens Jahwes.⁵⁴

7.3 Jahwe gibt für Israel ein Lösegeld

Das von der Wurzel כָּפַר (zudecken) abgeleitete Nomen כֹּפֶר (Lösegeld) kommt in Jes 40-55 nur hier in Satz 3c vor. Elliger, der begründeterweise 3c-4d Dtjes zuschreibt, sieht in der Vorstellung vom Lösegeld eine Anknüpfung an גָּאָל (auslösen) in 1f. Der Autor von 3c-4d vertritt offensichtlich die Auffassung, Jahwe habe für die Auslösung Israels - wohl an Kyros - ein Lösegeld zu zahlen. Die genannten Länder Ägypten, Kusch und Seba umfassen wohl das ganze damals bekannte Afrika, ein Gebiet, das von Kyros noch nicht beherrscht wurde.⁵⁵ Warum Jahwe soviel Lösegeld zahlen will, geben die Sätze 4a-c an: Israel ist kostbar, wird von Jahwe wertgeachtet, Jahwe liebt es - auch wenn diese Liebe⁵⁶ nicht immer beantwortet wurde.

Die Vorstellung von der Zahlung eines Lösegeldes erfährt ihre Fortführung in 4d ohne Wiederholung des Begriffs כֹּפֶר, der hier vermutlich seine konkrete Bedeutung schon verloren hat. Das Wort אָדָם paßt allerdings in der Singularbedeutung "ein Mensch" nicht zum folgenden Plural לְאֻמִּים (Nationen/Völker) und würde in der kollektiven Bedeutung "Menschen" Israel mit einschließen. BHS empfiehlt die Konjekturen אֲדָמָה (Länder-reien/Länder), die aus einem Schreibfehler (Wegfall von וּלְ- vor חַתִּיךְ) zu erklären wäre. Elliger schlägt vor, statt אָדָם

53 C. Westermann, Jes 40-66, 64.

54 Vgl. K. Elliger, Dtjes 293.

55 Vgl. K. Elliger, Dtjes 297f.

56 Die Liebe Jahwes zu Israel ist Thema der Propheten seit Hosea.

den Plural אילים (Inseln von Sg איל) zu lesen, womit bei Dtjes wohl die "fernen Länder" gemeint sind, die als ganz oder teilweise von Wasser umspült galten.⁵⁷ Denn אילים steht auch in 41,1 und 49,1 im Parallelismus membrorum zu לאמים (Völker/Nationen), das in dieser Verbindung nur bei Dtjes vorkommt.⁵⁸

B. Janowski weist in seiner Untersuchung zur Wurzel כפר darauf hin, daß bei der Lösegeldaussage "hier, im Unterschied zu Ex 21,30 und zu Ex 30,12, nicht der Urheber der Verschuldung, sondern der Geschädigte (Jahwe) das (!) כפר zur Auslösung des Schuldigen (des aufgrund eigener Verschuldung ins Exil geratenen Volkes Israel) gibt. Das mit כפר umschriebene Handeln Gottes ist Erweis seiner Liebe zu seinem Volk und deshalb Erlösungshandeln".⁵⁹

Die chiastische Stellung von תחת (an Stelle von) in 3d/4d verdeutlicht, daß hier zum כפר Begriff auch der Stellvertretungsgedanke gehört. Die Wendung תחת נפשך (anstatt deiner Seele) erinnert vielleicht noch daran, daß nach dem privaten Schadenersatzrecht Altisraels "die Gabe eines כפר die Lösung des individuellen Lebens (נפש) aus Todesverfallenheit"⁶⁰ bewirkte. Wenn also Jahwe ein כפר für Israel gibt, bedeutet dies neues Leben für sein Volk.

57 Vgl. K. Elliger, Dtjes 117.

58 Vgl. K. Elliger, Dtjes 117 Anm. 4.

59 B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), Neukirchen 1982, 170. Zu den כפר-Aussagen im AT ebd. 153-174, zu Jes 43,3f. ebd. 169f. Zur Wurzel kpr siehe B. Lang, Art. "כפר kippaer", in: ThWAT. IV, Stuttgart 1984, 303-318, zu kopaer 316f.; F. Maass, Art. "כפר kpr pi. sühnen", in: THAT. I, München/Zürich 1978, 842-857, zu kopaer nur 844.

60 B. Janowski, ebd. 173.

7.4 Jahwes Volk

Erster Adressat der Heilszusage Jes 43,1-7 ist Jakob (1c), ist Israel (1d), ist wohl Jahwes Volk, konkret - aber nicht exklusiv - der Teil des Volkes, der dem Wort des Propheten zuhört. Das Nebeneinander der Namen Jakob und Israel findet sich 17mal bei Dtjes, jedoch nur in 40-49.⁶¹ Auch wenn manchmal an den Erzvater gedacht zu sein scheint, geht es wohl immer um das Volk Israel. Der Stammvater wird als sog. "korporative Persönlichkeit" mit allen nachfolgenden Generationen in eins gesehen.⁶²

Die wichtigsten Aussagen im vorliegenden Text über Israel wurden schon erwähnt, da sie das Verhältnis Israels zu seinem Gott betreffen. Nach 1c.d; 7b.c ist Israel von Jahwe geschaffen und gebildet, nach 7d auch hervorgebracht. Die Dreizahl der Schöpfungstermini in Vers 7 gegenüber der Zweizahl in Vers 1 betont nach Angerstorfer, daß Israel vollkommen neu geschaffen wird.⁶³ Jahwe hat Israel bei seinem (Israels!) Namen gerufen, was auf die Begründung eines besonderen Eigentumsverhältnisses hinweist, wie durch den folgenden Nominalsatz 1h "mir (gehörst) du" bestätigt wird.⁶⁴ Damit wird deutlich, daß Israel zwar als Adressat der Heilszusage Gott gegenüber steht, doch nicht als gleichrangiger Partner. Israel ist vom wohlmeinenden, rettenden Handeln Jahwes, seines Schöpfers, abhängig, der aus Liebe für Israel sorgt (Vers 4c).

61 Vgl. 40,27; 41,8.14a; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.5.21a.23; 45,4; 46,3; 48,1.12; 49,5.6 nach K. Elliger, Dtjes 95 Anm.2; weitere statistische Angaben ebd. 95f.

62 Vgl. K. Elliger, Dtjes 96.

63 Vgl. A. Angerstorfer, Schöpfergott (siehe Anm. 38) 150. Nach Angerstorfer, ebd. 168f., geht es in Jes 43,1 um Schöpfung und Erwählung der Generation der Exilierten, in Vers 7 um die "Erschaffung des Menschen in eschatologischer Situation", was wohl zu stark differenziert sein dürfte.

64 Vgl. K. Elliger, Dtjes 293f. und 89.

Einige Hinweise auf die konkrete Situation der Hörer der Heilszusage kann man der vorausgehenden, allerdings durch Zusätze erweiterten⁶⁵ Einheit Jes 42,18-25 entnehmen, die durch das adversative וְעַתָּה in 43,1a mit der Heilszusage 43,1-7 verbunden sein dürfte. Nach den Aussagen dort scheint Israel, das von Jahwe als "mein Knecht" (עַבְדִּי) bezeichnet wird, noch nicht erfaßt zu haben, daß sein Schicksal auf Jahwe zurückgeht. Merendino bemerkt: "Der Text spricht zu Leuten, die an Jahwe überhaupt nicht denken und mit seiner Hilfe nicht rechnen, sich ihm also nicht anvertrauen. Sie hören nicht und sehen nicht, was vor sich gegangen ist und noch geht".⁶⁶ Das adversative "aber jetzt" in 43,1a leitet daher nicht die Antwort auf eine Klage Israels ein, sondern markiert einen Neuanfang, den Jahwe von sich aus setzt.

Jahwe wird sein Volk durch alle Gefahren - wie die konträren Begriffe Gewässer/Strom und Feuer/Flamme, die an einen Merismus erinnern, in Vers 2 andeuten - begleiten und schützen. Das in 3d und 4d (bis) präpositional verwendete Wort אֲנִי (an Stelle/anstatt) kann als Hinweis darauf gesehen werden, daß Israel gegenüber den anderen Völkern eine Sonderstellung eingeräumt wird: es soll wieder als freies Volk auf eigenem Grund und Boden leben - so auch die Heilsankündigung in 5c-6f.

Aufgrund dieser Heilsankündigung darf man voraussetzen, daß der Prophet nicht nur an die babylonische Gola gedacht hat, sondern auch eine weitere, über alle vier Himmelsrichtungen verteilte Diaspora kennt, falls es sich nicht um eine "eschatologische Rede" handelt. Der Heilszuspruch 5a mit der Begründung 5b gilt dem ganzen Volk, wie durch die nur in 6e.f bei Dtjes auf Jahwe bezogenen Bezeichnungen Israels als אֲנִי (meine

65 Vgl. die verschiedenen Kommentare.

66 R.P. Merendino, Der Erste 308; W. Grimm, Fürchte 131-133, will bei den Hörern des Propheten Symptome einer Depression erkennen, denen Deuterocesaja mit einem außergewöhnlichen Einfühlungsvermögen begegnet, das ihn selbst als "depressive" Persönlichkeit ausweist.

Söhne) und בנותי (meine Töchter) verdeutlicht wird.⁶⁷ Entsprechend den Aussagen in 1c.d.g ist 7a wohl auch eine Bezeichnung für Israel, das das theophore Element יה in seinem Namen trägt. "Gott wird streiten" - so eine Deutung des Namens Israel⁶⁸ - und sein Volk aus aller Not erlösen.

8. THESENARTIGE ZUSAMMENFASSUNG:

1. Das Heilswort Jes 43,1-7 läßt erkennen, wie Dtjes das Verhältnis Gottes zu seinem Volk sieht:
 - 1.1 Gott wird mit dem Namen "Jahwe" bezeichnet (1b; 3a), d.h. er wird auch in Zukunft mit seinem Volk sein (2b; 5b).
 - 1.2 Jahwe ist der Schöpfer (1c; 7b), Bildner (1d; 7c) seines Volkes Jakob (1c)/Israel (1d), er hat "die Gesamtheit des Genannten mit meinem Namen" (7a; Jahwerede!) hervorgebracht (7d).
 - 1.3 Der Schöpfer erweist sich als der Herr der Geschichte, indem er sein Volk auslöst (1f). Dabei deutet die Wurzel אלה auf die fürsorgliche, gleichsam "verwandtschaftliche" Beziehung Jahwes zu Israel hin.⁶⁹
 - 1.4 Offensichtlich sieht Dtjes in Jahwe den "Vater" Israels, der seinem Volk einen Namen gab (1g) - wie es auch bei einer Adoption geschieht -, es schätzt (4a.b) und liebt (4c). Gott selbst bezeichnet die Nachkommenschaft (5c) Jakobs als seine "Söhne und Töchter" (6e.f).
 - 1.5 Israel ist abhängig von Jahwe, seinem Gott (3a), dem es gehört (1h). Doch der Heilige Israels wendet sich seinem

67 Vgl. dazu K. Elliger, Dtjes 301.

68 Vgl. G. Gerleman, Art. "ישראל Jiśrā'ēl Israel", in: THAT.I 782-785, 782 sowie H.-J. Zobel, Art. "ישראל jiśrā'el", in: ThWAT. III, Stuttgart 1982, 986-1012; zur Etymologie 988-990, zu Jes 1006f., zu Dtjes 1008.

69 Vgl. die Vorstellung des עם יהוה (Volk Jahwes) als Verwandtschaftsbezeichnung. Siehe dazu A.R. Hulst, Art. "עם /גוי 'am/gōj Volk", in: THAT. II 290-325, zu 'am als Verwandtschaftsbegriff 296-298, zu "Volk Jahwes" 302-307.

Volk in der äußersten Not (wieder) zu, wird zum Retter (3b).

1.6 Jahwe gleicht offensichtlich dabei einem Hirten, der aus allen Himmelsrichtungen seine zerstreute Herde sammelt (5d).

2. Der Text Jes 43,1-7 enthält auch einige Aussagen über die "Umstände" des Erlösungshandelns Jahwes an Israel. Diese möchte ich ordnen nach den vier Hauptgruppen (lokal, temporal, modal, kausal) der Adverbialbestimmungen.⁷⁰

2.1 Lokalbestimmungen

Standort des Sprechers bzw. Gottes: keine Angabe.

Ausgangsort des Tuns Jahwes: 5c.d; 6a.c: Osten, Westen, Norden, Süden.

Weg: 2a.c.e.(f) durch Wasser, Flüsse, Feuer (Flamme).

Zielort: keine Angabe (5c *לְיָהוָה* hinführen zu Gott?).

2.2 Temporalbestimmungen (vgl. Abschnitt 2.3)

הַיּוֹם (aber jetzt) in 1a: Gegenwart (vielleicht von einem Redaktor verdeutlichend eingefügt?);

keine weiteren temporalen Adverbien oder präpositionalen Ausdrücke. Die Stellung und Form der Verben im Satz deuten oft sichere Zukunft an.

2.3 Modalbestimmungen

Erläuterungen: 3c.d; 4d Auslösung erfolgt durch Geben anderer Völker als Lösegeld;

zur Auslösung gehört das Herbeiführen (5c),

Sammeln (5d) und Bringenlassen (6e.(f)).

Instrumentalbestimmung: das Bringen erfolgt durch die personifizierten Himmelsrichtungen "Norden" und "Süden", die in Vers 6 als Befehlsempfänger angesprochen werden.

Angaben über eine als "Mittler" fungierende Person fehlen ebenso wie Angaben zur Situation oder zur Last/zum Unheil, aus der bzw. von der/dem Israel befreit werden wird.

⁷⁰ Vgl. dazu: Einführung in die Grammatik der deutschen Gegenwarts-
sprache, von einem Autorenkollektiv unter Leitung von K.-E. Som-
merfeld und G. Starke, Leipzig ¹1988, 261-273.

2.4 Kausalbestimmungen

Kausale Beziehungen im engeren Sinn:

4a.b.c Israel ist Jahwe teuer, wird von ihm wertgeschätzt und geliebt (1. Motiv für Jahwes Handeln, das allerdings nach seinem freien Willen erfolgt).

Konsekutive Beziehungen:

1e; 5a aufgrund der Zuwendung seines Gottes kann Israel ohne Furcht leben.

Konditionale Beziehungen:

Jahwe nennt keine Bedingungen für die Auslösung, macht sie nicht von Vorleistungen Israels abhängig.

Konzessive Beziehungen:

Das Herbeiführen wird trotz der in Vers 2 genannten Gefahren sicher erfolgen.

Finale Beziehungen:

Gott handelt an seinem Volk zu seiner Ehre (7b)
(2. Motiv für Jahwes Handeln).

Mit dem Verb לָקַח (auslösen) in 1f ist in dieser Heilszusage also gemeint: Jahwe wird sein Volk Israel befreien, es aus allen vier Himmelsrichtungen sammeln und zusammenführen und so den früheren Zustand der Verbundenheit - gemeint wäre dann wohl die Zeit vor dem babylonischen Exil - wiederherstellen.

Verzeichnis der nur mit Kurztiteln angegebenen Literatur:

- Elliger, Karl: Deuterojesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1-45,7 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Fohrer, Georg: Jesaja 40-66. Deuterojesaja/Tritojesaja (Zürcher Bibelkommentare AT 19.3), Zürich ²1986.
- Grimm, Werner: Fürchte dich nicht. Ein exegetischer Zugang zum Seelsorgepotential einer deuterojesanischen Gattung (EHS XXIII/298), Frankfurt 1986.
- Merendino, Rosario Pius: Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40-48 (VT.S XXI), Leiden 1981.
- Westermann, Claus: Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen ⁴1981.

Hingewiesen sei noch auf folgende Zeitschriften mit dem Schwerpunktthema "Erlösung":

Theologie der Gegenwart 25 (1982) Heft 1.

Lebendige Seelsorge 37 (1986) Heft 1.

Bibel und Kirche 42 (1987) Heft 3.

Zur Deuterocesaja Forschung:

Hans-Jürgen Hermisson, Deuterocesaja-Probleme. Ein kritischer Literaturbericht, in: Verkündigung und Forschung. Beihefte zu "Evangelische Theologie" 31 (1986) Heft 1: Altes Testament 53-84.

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 spätantiken 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

