

theol

BIBLISCHE NOTIZEN

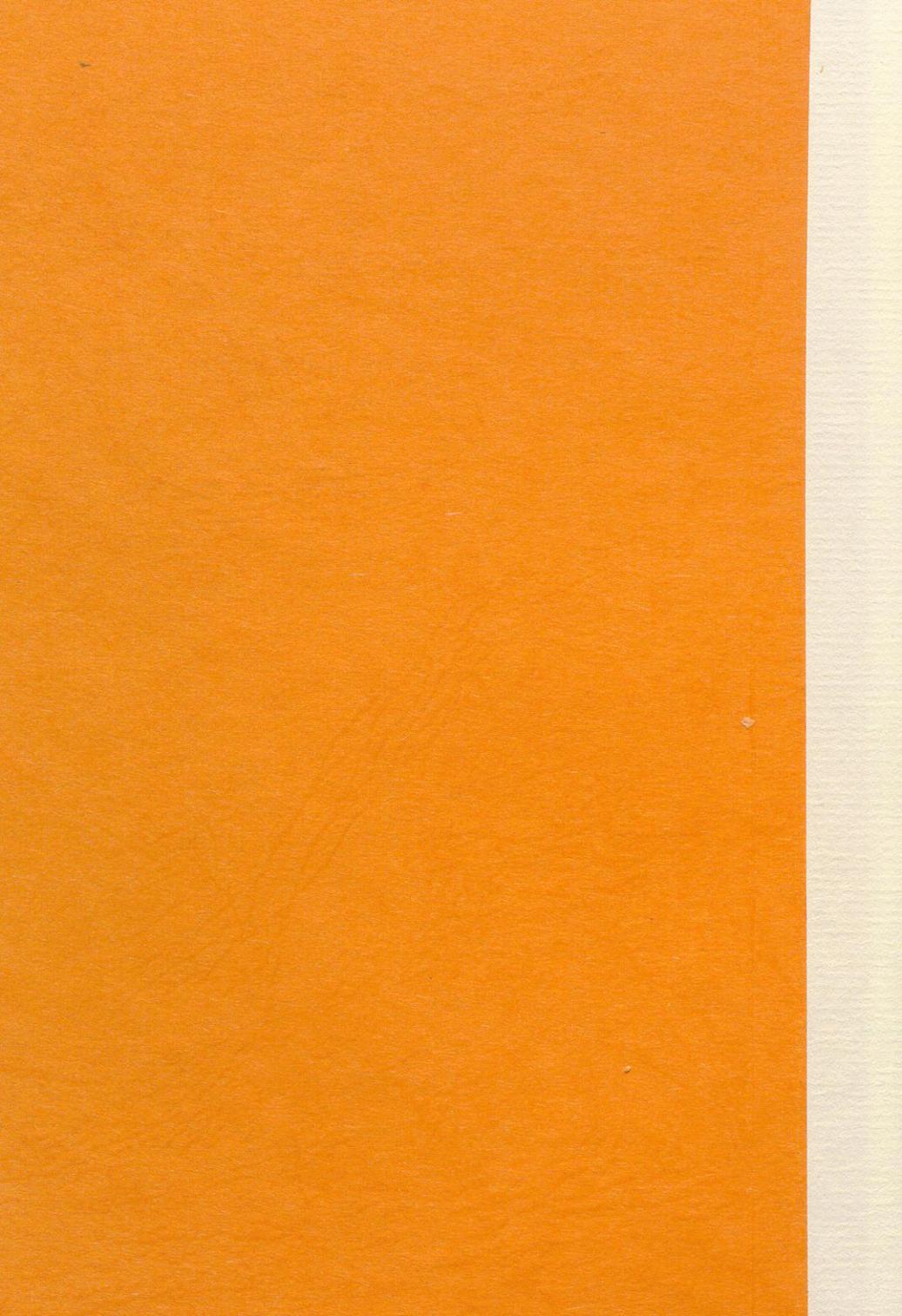
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 53

München 1990

05.01.1990

210



Vorbemerkungen **BIBLISCHE NOTIZEN** 6

Hinweise der Redaktion 6

NOTIZEN **Beiträge zur exegetischen Diskussion**

F. Auffret: "Il est temps de se lever" 7

M. Gorg: Die Antistrophe des Psalms 14

B. Gossel: Texte 21.11-22.11 20

B. Gossel: L'emploi de "viri" dans le Nouveau Testament
et quelques problèmes connexes de l'interprétation de ces termes 21

V. Schneider: Beistattungen 26

G. Schwarz: DE ZWISCHEN DEN 30

G. Schwarz: Versuch einer kritischen Untersuchung der
Texte 32

BEIHÄNGEN

E. Bartelme: Was ist das Buch? 34

E. Willner: "Extremes" 38

Heft 53

München 1990

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. h. c. h. Hans-Joachim Behr, München
Redaktion: Dr. Ingrid Isenhardt, München
Druck: Druckerei der Universität München, München

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 53

München 1990

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

INHALT

	Seite
Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6
 NOTIZEN	
P. Auffret: "Il Exultera, Mon Coer, Dans Ton Salut". Etude structurelle du Psaume 13	7
M. Görg: Die Amtstitel des Potifar	14
B. Gosse: Isaie 21,11-12 et Isaie 60-62	21
B. Gosse: L'emploi de 'wl(h) dans le livre d'Ezéchiel, et quelques problèmes concernant la rédaction de ce livre	23
W. Schneider: Geisterformen	26
G. Schwarz: ΕΕ ΕΦΗΜΕΡΙΑΣ ΑΒΙΑ ? (Lukas 1,5)	30
G. Schwarz: Versuch einer Wiederherstellung des geistigen Eigentums Jesu	32
 ABHANDLUNGEN	
R. Bartelmus: Haben oder Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet	38
B. Willmes: "Extreme Exegese". Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden	68

Vorbemerkungen

In diesem Heft stellen die NOTIZEN Beobachtungen zur Gestalt poetischer und prophetischer Texte an, vereinigen Studien zur Lexikologie und Grammatik im AT sowie zu Übersetzungsproblemen im NT.

Die ABHANDLUNGEN wenden sich der Diskussion der Anthropologie aus einer provozierenden weisheitlichen Perspektive und einer kritischen Zusammenschau der exegetischen Zugangsweisen zu biblischen Texten zu.

Manfred Görg

Biblische Notizen - Redaktion

ISSN 0176-5857

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen mögen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

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

"Il Exultera, Mon Coeur, Dans Ton Salut"

Etude structurelle du Psaume 13

Pierre Auffret - Francheville

Dans son livre d'analyse structurelle des Pss 1-50 Marc GIRARD¹ réserve une catégorie spéciale, la dernière (4^e classe: p. 50) au Ps 13 où selon lui l'analyse structurelle ne trouve pas son compte, en étant réduite "comme la morphocritique" à "s'appuyer principalement sur des rapports d'idées" (p. 131). Tel ne nous semble pas être le cas. GIRARD voit en 2-5 un diptyque où 2-3b et 3c appelleraient successivement 4ab (selon la répartition de la traduction ci-dessous) et 4c-5. Mais en quoi 3ab appellent-ils 4ab? Et - GIRARD lui-même le précise - 3c n'appelle en 4c5 que 5aβ². Ainsi de 2-3 à 4-5 il ne prend en compte que ce qui concerne YHWH et les ennemis. Mais ce qui concerne le fidèle est pourtant de toute première importance: c'est lui qui prie, et pour lui. N'ayant pas saisi la structure propre de 2-5, GIRARD se trouve embarrassé pour situer avec exactitude les indices structurels articulant 6 à 2-5, indices dont cependant son oeil exercé n'omet qu'un seul, CAR de 5bβ à 6cβ. Reprenant ici une précédente étude³ nous allons pour notre part en mieux ajuster les conclusions, d'abord pour 1-5 et 6, puis pour 1' ensemble.

La traduction est celle de GIRARD avec quelques modifications. Nous retenons pour le v.2 la distinction de trois propositions, et pour 2c, à la sui-

-
- 1 Les Psaumes - Analyse structurelle et interprétation: 1-50, Recherches nouvelle série 2, Montréal-Paris 1984, pp. 128-131. Comme il lui arrive parfois, GIRARD ne tient pas assez compte de ses prédécesseurs, et la distinction de WEISER, retenue par N.H. RIDDERBOS, entre YHWH, le fidèle, et l'ennemi, l'aurait guidé vers une meilleure perception de la structure. Nous y reviendrons.
 - 2 Dans La Sagesse a bâti sa maison, OBO 49, Fribourg (S.) et Göttingen, 1982, pp. 195-206, à la p. 201, nous avons déjà présenté (avec plus de précision) la structure de 4c-5 telle que la découvre GIRARD (p. 129), avec donc 5aβ comme centre. Mais nous reprenons ici notre analyse structurelle des ensembles 2-5, 6 et 2-6.
 - 3 Référence à la note précédente.

te de DAHOOD⁴, la traduction de *tstyr* par "détourner". De même avec DAHOOD nous traduisons *yrwm* en 3c par "s'exalter", ce qui laisse percevoir la correspondance avec EXULTER en 5b (et 6b), les deux termes se lisant en parallèle en 89,17, comme le relève DAHOOD à la suite de L. KOPF (VT 9, 1959, 249). Nous ne contestons pas pour autant le rapport perçu par GIRARD entre 5aβ (*ykl*) et 3c (*rwm* 21). En 5b notre traduction, quelque peu laborieuse, entend préserver CAR qui se lira à nouveau en 6c. En 6a nous donnons, après bien d'autres, une valeur adversative au *w* en le traduisant "mais". Pour les autres points de la traduction qui lui feraient difficulté le lecteur voudra bien se reporter à GIRARD. Seules les récurrences de mots indépendants (ce qui exclut les pronoms suffixes pour eux-mêmes) sont relevées en lettres CAPITALES. La mise en page du texte est fonction de nos conclusions dont le lecteur pourra ainsi se faire une première idée: la première colonne contient ce qui se rapporte à YHWH (sujet des verbes en 1-5 et 6cβ), la seconde ce qui se rapporte à la 1ère pers. comme désignant le fidèle (sujet des verbes sauf à la dernière ligne), la troisième ce qui se rapporte à l'ennemi (ou aux adversaires, sujets des verbes).

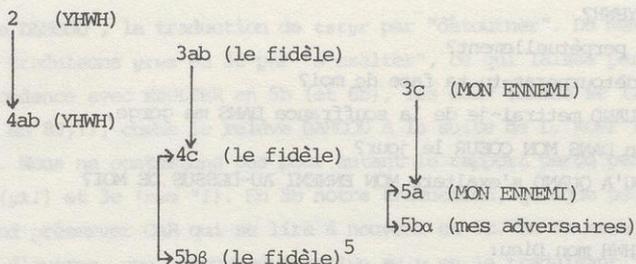
4 M. DAHOOD, *Psalms I*, New York 1965, ad loc. Sauf pour 5b, il retient tous les points sur lesquels nous modifions la traduction de GIRARD. Il en va de même (si ce n'est qu'il omet de traduire *w* en 6a) de L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes traduit et interprété, Recherches nouvelle série 18*, Montréal-Paris 1988, ad loc. Nous nous sommes expliqués dans *La Sagesse* ... (notes 5, 7, 9 et - pour une hésitation - 4) sur ce qui ne nous paraît pas à retenir de la traduction de DAHOOD. Nos raisons sont tirées à chaque fois de l'analyse structurelle du texte. Voilà donc déjà trois exemples de cette contribution possible des méthodes structurelles à une juste traduction des textes, méthodes appréciées de L. SABOURIN, mais dont il est pour lui "évident que leur contribution à notre (son) entreprise (de traduction) ne peut être que limitée et occasionnelle" (p. 40). Nous avons la chance de rencontrer ici une telle occasion, et il est heureux que SABOURIN n'ait pas suivi DAHOOD pour le premier mot de 4 et le dernier de 6, l'analyse structurelle confirmant ces options. Il eut été avisé de ne pas le suivre en 4c (voir note 5 dans *La SAGESSE*...).

- 2a JUSQU'A QUAND YHWH?
 2b M'oublieras-tu perpétuellement?
 2c JUSQU'A QUAND détourneras-tu ta face de moi?
 3a JUSQU'A QUAND mettrai-je de la souffrance DANS ma gorge,
 3b du chagrin DANS MON COEUR le jour?
 3c JUSQU'A QUAND s'exaltera MON ENNEMI AU-DESSUS DE MOI?
 4a Regarde,
 réponds-moi, YHWH mon Dieu:
 4b illumine mes yeux
 4c DE PEUR QUE je ne m'endorme (dans) la mort,
 5a DE PEUR QUE ne dise MON ENNEMI:
 "J'ai eu-pouvoir-sur lui",
 5b (que) mes adversaires n'EXULTENT,
 CAR je serais chancelant.

-
- 6a Mais moi,
 DANS ta loyauté
 j'ai eu confiance.
 6b IL EXULTERA, MON COEUR,
 DANS ton salut.
 6c Je chanterai
 pour YHWH,
 CAR il a(ura bien) agi
 AU-DESSUS DE MOI.

1. La structure littéraire de 2-5.

Tous les auteurs s'accordent à distinguer 2-3 et 4-5. Ici et là plusieurs (La Sagesse, p. 197) remarquent que le poète parle successivement de Dieu, de lui-même, et enfin de son ennemi. Mais ce point doit être précisé pour 4-5. Au terme en effet le poète revient en à parler de lui-même, si bien que la structure de l'ensemble nous paraît être la suivante:



Ainsi 2-5a respectent une symétrie parallèle, puis 4c-5 un chiasme. Dans chacune des unités distinguées ci-dessus c'est le partenaire désigné qui est sujet des propositions. Chose assez saisissante, alors que YHWH et l'ENNEMI ont à faire au fidèle (pour son bien ou pour son mal), le fidèle, lui, dans les trois présentations de sa détresse, n'a à faire pour ainsi dire à personne: il est seul en scène en 3ab, 4c et 5bβ. Alors que les plaintes développées de 2 et 3ab le cèdent en 4ab et 4c à des propositions impératives concises (4ab) et une affirmation laconique (4c), au sujet des ennemis le mouvement est inverse: le triomphe de l'ennemi est affirmé globalement en une seule proposition en 3c, il est comme vu et plus précisément entendu dans les deux propositions de 5a (que suit encore 5ba).

2. La structure littéraire du v.6.

Cet ensemble, d'une verset, est particulièrement concis par rapport à ce qui précède. Ici la détermination des divers éléments structurels se fera non plus à partir des propositions grammaticales, mais directement à partir

5 Nous précisons ici pour 4c-5 notre proposition de La Sagesse ..., p. 200. De 4c à 5bβ nous voyons se répondre (à la suite de DAHOOD) *mwt* et *mwṭ*, de 5a à 5ba, sous mode de jeu de mots, *yklytyw* et *ygylw*. Sur les structures propres à 2, 2-3 et 4-5, voir La Sagesse ..., pp. 198-201, et sur la correspondance de 2 à 4ab *ibid.* p. 202. GIRARD fait une proposition intéressante pour 4ab (p. 129): Regarde (a), réponds-moi (b), YHWH mon Dieu (c), illumine (b') mes yeux (a'). Il relève, à partir de la correspondance sémantique de *rwm* 'l à *ykl* "le thème de la supériorité de l'ennemi sur l'orant" en 3c et 5a. De même que 3ab et c commencent par 'd-*nh*, de même 4c et 5a par *pn*, ce qui dissuade aussi de retenir la proposition de DAHOOD pour 4c (voir ci-dessus notre note 4). P.C. CRAIGIE, Psalms 1-50, WBC 19, Waco 1983, p. 141, relève que "the reoccurrence of *pn* in v.5 suggest that it should be taken in the conventional sens in v.4, introducing a series (vv. 4-5) of potential consequences which should result if God failed to look and answer (v.4a)".

de ce qui est dit des partenaires en présence (YHWH et le fidèle), à l'intérieur d'une même proposition. Alors se découvre à nous le schéma ABA en 6a: moi / ... ta loyauté / j'ai eu confiance, puis un chiasme de 6a à 6b:

DANS TA loyauté

j'ai eu confiance.

Il exultera, mon cœur,

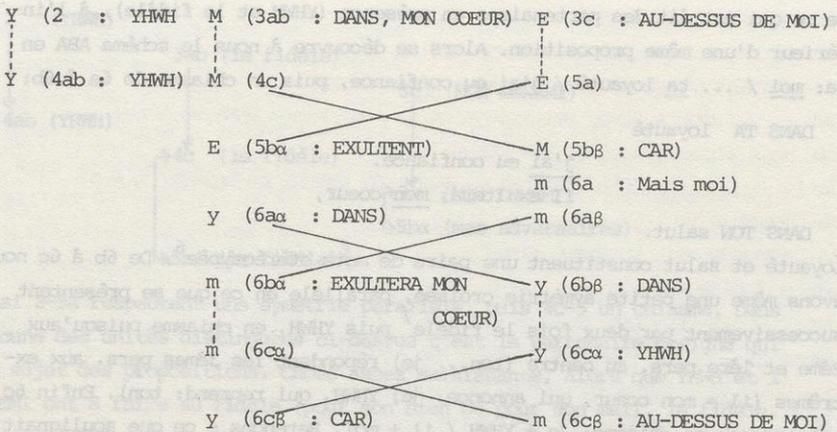
DANS TON salut.

Loyauté et salut constituent une paire de mots stéréotypée⁶. De 6b à 6c nous avons même une petite symétrie croisée, parallèle en ce que se présentent successivement par deux fois le fidèle⁷ puis YHWH, en chiasme puisqu'aux 2ème et 1ère pers. au centre (ton... je) répondent les 3èmes pers. aux extrêmes (il = mon coeur, qui annonce: je; YHWH, qui reprend: ton). Enfin 6c est ordonné en chiasme: Je + YHWH / il + moi. Retenons - ce que soulignait la mise en page de notre traduction deux chiasmes en 6ab et 6c, liés par le parallèle entre 6b et 6ca. Les deux premiers mots, "mais moi", sont comme en dehors de cette structure. Néanmoins avec le pronom (suffixe) final ils constituent une inclusion de l'ensemble: "Mais moi (sujet)... au-dessus de moi (complément)". La dernière proposition est remarquable en ce qu'elle inverse sujet (moi) et complément (YHWH) des trois propositions précédentes.

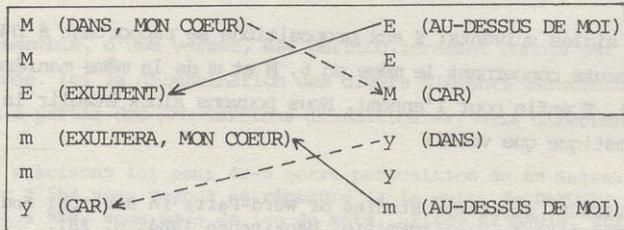
3. La structure littéraire de l'ensemble.

Donnons les sigles suivants: Y aux propositions se rapportant à YHWH en 2-5, y aux éléments concernant le même en 6, M et m de la même manière pour le fidèle (moi), E enfin pour l'ennemi. Nous pouvons alors établir la présentation schématique que voici:

- 6 Selon Y. AVISHUR, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic literatures*, AOAT 210, Neukirchen 1984, p. 281.
- 7 Les verbes exulter (*gyl*) et chanter (*šyr*) se correspondent de par leur contenu, mais aussi de par leurs communes parentés dans les paires de mots stéréotypées. En effet *šyr* forme couple avec *zmr* (AVISHUR, p. 767, à l'index), mais *zmr* avec *rnn* (*ibid.*, p. 231) et *rnn* à son tour avec *gyl* (*ibid.*, pp. 193-194).



En considérant les deux colonnes de droite de ce schéma (c'est à dire en laissant 2 et 4ab) et les sept premières lignes (c'est à dire en laissant 6cβ), le lecteur peut voir se répondre symétriquement autour de "Mais moi" de 6a les trois M (3ab, 4c, 5bβ) et les trois m (6aβ, 6bα, 6cα), puis les trois E (3c, 5a, 5ba) et les trois y (6aα, 6bβ, 6cα), comme si, dans la structure du texte (comme dans la réalité) YHWH supplantait les ennemis. Par ailleurs, on comparera de 2-5 à 6 les deux ensembles suivants (deux dernières colonnes en 2-5, trois dernières lignes en 6):



Ici encore YHWH (y) supplante l'ennemi (E) de la première à la seconde structure. Mais de plus chacun de ces deux ensembles commencent (en M et m) avec une mention de MON COEUR, ici affligé, là exultant⁸. Alors que DANS se lit

8 Le stique 6b (m + y) ne contient pas moins de trois récurrences par rapport à 2-5 (EXULTER, MON COEUR, DANS) et "salut", synonyme de "illuminer" en 4b (voir note suivante). C'est pourquoi nous l'avons retenu comme titre de cet article, étant donné qu'il est (avec 6cα, dont les attaches à 2-5 sont moins manifestes) au centre de 6.

au début de la première ligne et CAR au terme de la dernière en 3-5, DANS se lit au terme de la première et CAR au début de la dernière en 6: ici le chagrin est DANS mon coeur, là mon coeur exulte DANS ton salut; ici tout est sombre CAR je suis chancelant, là c'est l'exultation CAR YHWH a agi. Enfin nous lisons AU-DESSUS DE MOI au terme ici de la première ligne (E), là de la dernière (m), et EXULTER au début ici de la dernière ligne (E), là de la première (m), l'échange se faisant, on le voit, de l'ennemi au fidèle: AU-DESSUS DE MOI l'ennemi doit le céder à YHWH, et son exultation laisser place à la mienne. Notons enfin que si de 2-5 à 6 l'ennemi a du pour ainsi dire laisser la place à YHWH, cependant ce dernier était bel et bien présent (appelé) en 2-5, et en comparant 2-5a et 6bc α sur notre tableau, nous voyons que YHWH, présent en 2 et 4ab, est venu comme prendre la place de l'ennemi (6b β et 6c α). Son nom, présent en 2 et 4ab, se lit à nouveau en 6c α . Par ailleurs de 4ab à 6b β nous trouvons répartis les deux synonymes "illuminer" et "sauver", exprimant ici et là l'action, demandée ou reconnue, de YHWH⁹.

Au terme de ce travail nous croyons pouvoir dire que dans son classement des cinquante premiers psaumes selon leur facture structurelle GIRARD a "déclassé" le Ps 13. Ce dernier doit être rapporté au moins à la 2ème classe où sont répertoriées les "structures mixtes fondées sur des récurrences et d'autres rapports de mots" (p. 50). Par ailleurs, il eut été mieux avisé de tenir compte de plus près de la proposition de la critique des formes distinguant en 2-5 successivement plainte et prière - ce que GIRARD (p. 130) reprend à son compte -, mais aussi en chacune ce qui concerne successivement Dieu, le fidèle, et son ennemi. Car telles sont bien les distinctions qui commandent la structure de 2-5 et que confirment maintes récurrences et correspondances. Et c'est alors que les rapports de 6 à 2-5 ne peuvent quand même par être dits "fortuits" (p. 131), mais bel et bien structurellement situés, et du fait même d'autant plus significatifs.

9 Sur la synonymie de $y\check{s}$ et $'wr$ voir GIRARD pp. 34, 130, 222, 288, et AVISHUR, p. 105. La correspondance n'a bien sûr pas échappé à GIRARD, même s'il ne la situe pas avec précision dans la structure d'ensemble.

DIE AMTSTITEL DES POTIFAR

Manfred Görg - München

Der Ankäufer Josefs wird bekanntlich in Gen 37,36 und 39,1 gleichlautend mit seinem Namen PWTYPR (Potifar) sowie den beiden Titeln **srys PR'H** und **sr h=tbhym** vorgestellt. Die Frage nach der literarischen Relation zueinander wird in der Forschung mehrheitlich so beantwortet, daß Namen- und Titelfolge in 39,1 als Vorlage des entsprechenden Eintrags in 37,36 betrachtet werden¹. Dieses weiterhin offene Problem soll hier jedoch ebensowenig zur Diskussion stehen wie das nicht minder breite Urteilsspektrum zur literarischen Zugehörigkeit beider Sequenzen².

Hier soll nur das Verhältnis der beiden Titelbezeichnungen untereinander diskutiert werden. Auch innerhalb der Abfolge der Titel in 39,1 glaubte man eine literarische Zäsur feststellen zu können, indem man z.B. **srys PR'H** zusammen mit dem vorhergehenden Eigennamen als Glosse zum Titel **sr h=tbhym** ansah, welcher letzterer als Bestandteil der Grunderzählung aufgefaßt wurde³. Der Titel **sr h=tbhym** hat zwar in der Tat im Kontext die Mehrheit der Belege für sich⁴, muß aber nicht durch die Bezeichnung **srys PR'H** glossiert worden sein, zumal **srys** auch für andere Hofbeamte, wie für den "Obermundschenk" und den "Oberbäcker" reklamiert wird (40,2.7). Aber auch die These, daß der Titel **sr h=tbhym** seinerseits - weil neben **srys PR'H** "überflüssig" - Zusatz sei, hat keine sicheren Kriterien für sich, so daß sich zunächst empfiehlt, von einer primären Koordination der beiden Titel **srys PR'H** und **sr h=tbhym** auszugehen.

Wiedergabe und Kommentierung der Titel lassen nahezu durchweg erkennen, daß man hier mit komplementären Funktionsbestimmungen rechnet. Der Titel **srys PR'H** wird mit "Kämmerer des Pharao" übersetzt (RUPPERT, SCHMITT, WESTERMANN u.a.) oder einfach mit "Hofbeamte des Pharao" ("Einheitsübersetzung") bzw. "Pharao's officer" (REDFORD, COATS u.a.), während der Titel **sr h=tbhym** als "Oberster der Leibwache" u.ä. gedeutet zu werden pflegt⁵.

¹Vgl. zuletzt u.a. D.B. REDFORD, 1970, 136; G.W. COATS, 1976, 20; H. DONNER, 1976, 44; H.C. SCHMITT, 1980, 85; C. WESTERMANN, 1982, 37; J. SCHARBERT, 1986, 247. Für die Annahme einer umgekehrten Dependenz vgl. u.a. H. GUNKEL, 1922 (1964) 423; L. RUPPERT, 1965, 30, Anm.1; Ders., 1984, 471 (Anm.242). L. SCHMIDT, 1986, 219 sieht in 39,1 eine "Einfügung" auf der Basis von 37,36. In einer jüngeren Stellungnahme möchte auch SCHARBERT, 1987, 114f in der Namen- und Titelfolge von 39,1 einen "Versuch zur Harmonisierung mit 37,36" sehen. Zuletzt erkennt E.A. KNAUF, 1988, 27 in 37,36 eine "Glosse, die 39,1 imitiert".

²Neben variierender Zuweisung zu den Pentateuchquellen (vgl. etwa RUPPERT: in 37,36 E; in 39,1 "Glosse" bzw. JE; ähnlich zuletzt SCHMIDT; anders u.a. SCHARBERT, 1986: in 39,1 J, in 37,36 JE) steht eine genuine Schichtenzuordnung (vgl. etwa SCHMITT: in 39,1 "Ruben-Schicht", in 37,36 "Redaktor"; anders SCHARBERT, 1987, 115f: in 37,36 "Ruben-Midianiter-Schicht", in 39,1 "Redaktor") oder die Bestimmung beider Reihungen als nicht quellengebundene Zusätze (vgl. u.a. DONNER, WESTERMANN).

³Vgl. etwa REDFORD, 1970, 30.135.

⁴Vgl. noch 40,3f 41,10.12, also 6mal vertreten.

⁵H. SEEBASS, 1978, 125, Anm.64.

⁶Vgl. auch "captain of the guard" (REDFORD u.a.) bzw. "commandant des

In beiden Fällen will man freilich auch eine semantische Modifikation oder gar Spezifikation beobachten. So wird bei **srys** zuweilen mit einer Primärbedeutung "Eunuch, Haremsdiener" gerechnet, der aber auch die allgemeine Bedeutung eines "hohen Hofbeamten" folge⁷. Andererseits setzt man auch auf eine eingrenzende Bedeutungsentwicklung von "Hofbeamter" zu "Eunuch", um gerade die letztere Sinngattung in der Josefsgeschichte zu finden⁸. Der Titel **šr h=ṭbḫym** wird überwiegend in einer übertragenen Dimension gedeutet, da er zunächst die Funktion eines "Obersten der Schlächter" bzw. der "Köche" erfasse, um dann auch die Rolle eines "Chefs der Scharfrichter" und schließlich - wie in unserem Zusammenhang - die eines "Obersten der Leibwache" zu übernehmen. Doch möchte man zuweilen auch in der Josefsgeschichte eine ursprünglichere Orientierung des Titels transparent werden lassen⁹. Einen besonders krassen und sicher sehr problematischen Fall des Rückgriffes auf eine vermeintlich ursprüngliche Bedeutung der Titelfolge stellt eine Wiedergabe wie "der Hämling Pharaos, der Oberschlächter" dar¹⁰.

Die Bandbreite der Titelinterpretationen läßt es als notwendig erscheinen, sich nochmals der gewählten Lexeme und deren Bedeutungslage anzunehmen. Dabei wird es auch nützlich sein, das etymologische Problem neben der Kontextsemantik neu zu bedenken.

Zunächst zum Titel **šr h=ṭbḫym**. Hier ist in jüngerer Zeit vor allem auf den Ausdruck **rb-ṭbḫym** als Titel des babylonischen Heerführers Nebusaradan hingewiesen worden, dessen Sinngattung gewiß auf einen Vertrauensposten in umfassenderer Funktion hinzielt¹¹. Dieser Titel ist allerdings bislang in mesopotamischen Texten nicht nachweisbar, obwohl dort der Beruf **tabiḫu** ("Schlächter, Metzger") und die Pfründe **tabiḫutu** ("Tempelschlächter-Amt") belegt sind (AHW 1376). Noch weniger kann man in Ägypten mit einer Aufwertung des gesellschaftlich nicht sonderlich geachteten "Schlächters" rechnen¹². So möchte man am ehesten an eine innerisraelitische Titelentwicklung denken, die mit dem semantischen Prozeß "Schlächter" > "Leibwächter" keinen außerbiblischen Vorgang zum direkten Vergleich heranziehen ließe¹³.

Dennoch bleibt man der Frage nicht entbunden, warum gerade die Funktion des **ṭbḫ** innerisraelitisch zu einer Aufwertung gediehen ist, wie sie auf ägyptischer Seite im Zusammenhang mit den Trägern der Titel **wdpw** oder **wb3** mit der gewachsenen Bedeutung "Truchseß" und der politischen Rolle von Administratoren oder Inspektoren beobachtet werden kann¹⁴. Es will freilich

gardes" (Bible de Jérusalem u.a.).

⁷Vgl. etwa SCHARBERT, 1986, 247.

⁸Vgl. etwa HAL 727; J. VERGOTE, 1959, 21 ("eunuque de Pharaon"); DONNER, 1976, 44f.

⁹Vgl. etwa VERGOTE: "premier officier de bouche"; Y.M. GRINTZ: "Chief Cook" bzw. "Great Butler". Vgl. dazu auch S. MORENZ, 1959, 405. Anders etwa G. VON RAD, 1964, 317 ("Scharfrichter"), der jedoch kommentarlos für den gleichen Ausdruck in 37,36 die Bedeutung "Leibwächter" ansetzt (306).

¹⁰H. GUNKEL, 1910 (1964), 422. GUNKEL sieht freilich auch, daß es sich bei **šr h=ṭbḫym** um einen Titel handelt, der die Funktionen der "Leibwache" umschreibt (410).

¹¹2Kön 25,8-20 (7 Belege), Jer 39,9-52,30 (17 Belege), dazu u.a. V. HAMP, 1982, 303; U. RÜTERSWORDEN, 1985, 49f; M. COGAN - H. TADMOR, 1988, 318f.

¹²Vgl. dazu A. EGGBRECHT, 1984, 641f.

¹³Vgl. dazu u.a. V. HAMP, 1982, 303.

¹⁴Vgl. dazu VERGOTE, 1959, 31-35, der sich für einen Vergleich der Bezeichnung **ṭbḫ** mit dem ägypt. **wdpw** mit der ursprünglichen Bedeutung "Koch" ver-

scheinen, als wenn die Deutung von **ṭḥ** als "Koch" ebensowenig wie die Interpretation "Metzger" geeignet wäre, der textspezifischen und wortbezogenen Semantik von **ṭḥ** überzeugend zu entsprechen.

Hier läßt sich vielleicht darauf aufmerksam machen, daß die kontextuelle Sinngebung von **sr h=ṭḥym** als eines "Gefängnisdirektors" (40,3) am ehesten an eine Kontrollfunktion erinnert, die im Rahmen des Justizwesens mit einer Überwachung des Strafvollzuges verbunden gewesen sein mag. Dazu stimmt wohl am besten die Basisbedeutung von **ṭḥ** als eines "Scharfrichters". Eine solche Orientierung könnte darin eine gewisse Stütze finden, daß sich auch in Ägypten ein mit **ṭḥ** phonetisch und semantisch kompatibler Ausdruck findet, nämlich **ḏḥ**, der eindeutig ein Hinrichtungsgerät meint (vgl. WbÄS V, 448,1) und in Rechtstexten bezeugt ist¹⁵.

In der ägyptologischen Lexikographie ist umstritten, ob das Lexem **ḏḥ** mit dem semit. **ṬḤ** etymologisch zusammenhängt¹⁶ oder aber als neuägyptische Schreibung des Kompositums **ṭp-ḥt** ("Spitze des Pfahls") aufzufassen ist¹⁷. In jedem Fall haben wir es mit einem Ausdruck zu tun, der die in Ägypten häufigste Hinrichtungsart der Pfählung betrifft, wie sie allem Anschein nach auch bei dem Oberbäcker in der Josefsgeschichte vorausgesehen (40,19) und vollzogen wird (22)¹⁸.

Das geläufigere Synonym für die "Hinrichtungsstätte" im Ägyptischen ist jedoch das seit dem Alten Reich (Pyramidentexte) belegte Nomen **šmsjt**, das mit einer einschlägigen Hieroglyphe, dem Zeichen  für den Hinrichtungspfahl, geschrieben wird. Eben dieses Zeichen ist aber auch - was für unseren Zusammenhang besonders signifikant ist - für die Schreibung des seit dem Alten Reich bestens bezeugten Wortes **šmsw** für den "Diener" oder "Begleiter" charakteristisch. Ein enger Bedeutungskonnex zwischen der Vorstellung einer richtenden Exekutive und der apotropäischen Rolle der Begleitung prominenter Figuren ist nach diesem Befund unabweisbar¹⁹.

Der Titel **sr h=ṭḥym** kann um so eher mit der Funktion des unbedingten und unerbittlichen Folgeannes, des "Leibwächters" nach Art eines **šmsw**, verglichen werden, als für diese Gruppe auch der Beamtentitel **ḥry šmsw** "Oberster der Diener" bezeugt ist (WbÄS IV, 486,13-15).

Der gern zum Vergleich herangezogene Titel **rb-ṭḥym** für den babyl. Heerführer Nebusaradan im AT kann keineswegs als zwingendes Argument für eine mesopotamische Herkunft des Titels gelten, mag dieser auch mit der akkad. Berufsbezeichnung **tabḫu** die Basis gemeinsam haben. Immerhin ist auch der Titel des **ḥrtm** (Pl. **ḥrtmym**) trotz seiner Bezeugung in akkad. Literatur und in atl. Texten mit mesopotamischem Einschlag ägyptischen Ursprungs, wobei

wendet, zustimmend u.a. MORENZ, 1959, 405. RÜTERSWORDEN, 1985, 49 bemängelt an dieser Beziehung, daß das hebr. Titelement **sr** keine Entsprechung finde. Doch weist VERGOTE selbst auf den ägypt. Titel **wdpw njswt tpj** "premier officier de bouche du roi" (35) hin. Im übrigen ist die Titelkonstruktion in Ägypten mit Elementen wie **wr**, **mr**, **ḥrj**, **tpj** usw. zur Kennzeichnung des "Chefs" einer Berufsgruppe so geläufig, daß es keines eigenen Nachweises bedarf. Zum Titel des **wb3** "Truchseß" vgl. zuletzt B. SCHMITZ, 1986, 771f.
¹⁵Vgl. W.A. WARD, 1963, 434; S. ALLAM, 1973, 278f.

¹⁶So WARD, 1963, 434.

¹⁷So die ältere Position, vgl. u.a. G. FECHT, 1960, 106f (§ 203).

¹⁸Vgl. schon GUNKEL, 1922 (1964), 431. Zu den Methoden der Hinrichtung in Ägypten vgl. W. HELCK, 1977, 1218f.

¹⁹Vgl. dazu W. HELCK, 1977, 1219.

hier sogar die Etymologie auf ägyptische Wortbildung hinweist²⁰, während im Falle des *sr h-tb*hym nur eine semantische Entsprechung zu notieren ist.

Nun zum Titel *srys PR'H*. Auch hier ist das Problem der etymologischen Ableitung bislang ungelöst, wenn auch nach den mittlerweile beiseite gelegten Versuchen einer westem. Deutung mit den angenommenen Basen *SRS* ("kastrieren"), *SRS* D.-St. ("entwurzeln"), *NSR* ("absägen"), *RSS* Š-St. ("zermalmen") nahezu allgemein eine Herleitung von dem akkad. Ausdruck *ša reši* ("der zu Häupten ist") vertreten wird. Dieser in ThWAT dokumentierte Sachverhalt²¹, nach welchem also mit einer Univerbierung aus einem akkad. Substrat und denominierten Verbbildungen zu rechnen wäre, läßt ursprünglich den "Titel eines hohen Hofbeamten" gemeint sein, der freilich schon im Mittelassyrischen eine "Bedeutungsverengung" auf "Eunuch" zeige, ohne daß die "frühere Allgemeinbedeutung" gänzlich erloschen sei.

Ergänzend zum Lexikoneintrag sei hier zunächst auf die Belege für *srs* in ägyptischen Texten hingewiesen. Die Dokumente der Perserzeit erwähnen u.a. den *srs n prs*, wohl ein Titel für "high plenipotentiaries of the Persian king resident in Egypt"²². Dazu kennt das Demotische ein Verbum *srs* mit der Bedeutung "abschneiden"²³. Während das Verbum gewiß den sekundären Bedeutungsgehalt in den jüngeren semit. Dialekten widerspiegelt und als Derivat von *srys* "Eunuch" gelten darf, steht es mit der Möglichkeit, den Titel *srs n prs* mit ähnlicher Sinnggebung zu verstehen, nicht so gut. Hier könnte sich in der Tat eine "frühere Allgemeinbedeutung" gehalten haben, wie sie an das akkad. *ša reši* geknüpft werden kann. Dennoch wäre zu prüfen, ob POSENERs in Kenntnis auch des akkad. Ableitungsversuchs getroffene Bemerkung: "il se pourrait que ce mot ne soit pas d'origine sémitique" ein gewisses Recht für sich hat²⁴.

Das Plädoyer für eine westsemitische Basis hat bereits unter der Annahme gestanden, das Wort *srys* im Sinne eines "Hofbeamten" sei als "Lehnwort" vom Nomen *srys* mit der Bedeutung "Eunuch" zu trennen²⁵. Mag auch der Verwendung des akkad. *ša reši* zu entnehmen sein, daß beide semantische Perspektiven in dem Ausdruck Platz haben, möchte man doch fragen, ob die Titulatur *srys* zumindest in der Josefsgeschichte nicht auch unter dem Einfluß einer eindeutig auf die Beamtenrolle fixierten Sinnggebung gestanden haben könnte, die nicht ausschließlich von einer Ableitung vom akkad. *ša reši* her geprägt wäre.

Im Zuge der Prüfung möglicher Entsprechungen aus dem ägyptischen Raum ist mir ein Zitat aus der Biographie des *Jmn-m-hb* (Amunemheb), eines hohen Beamten unter den Pharaonen Tuthmosis III. und Amenophis II., aufgefallen, das gewiß einschlägiges Interesse beanspruchen darf. Es handelt sich um eine Rede des Pharaos, in der dem Beamten eine außerordentliche Berufung zugesprochen wird²⁶:

²⁰RÜTERSWORDEN, 1985, 52 will anscheinend statt der ägypt. Ableitung vom Ausdruck *hry-tp* einem Vergleich mit dem akkad. *hartibi* den Vorzug geben, ohne jedoch klar zu sagen, daß das akkad. Nomen selbstverständlich seinerseits ein Lehnwort aus dem Ägyptischen ist. Näheres dazu bei J. QUAEGBEUR, 1985, 162-172. Ders., 1987, 386-394.

²¹Vgl. B. KEDAR-KOPFSTEIN, 1986, 949f.

²²REDFORD, 1970, 201. Näheres bei G. POSENER, 1936, 118f.

²³Vgl. W. ERICHSEN, 1954, 443.

²⁴Vgl. POSENER, 1936, 24, Anm.2.

²⁵Vgl. die Hinweise bei KEDAR-KOPFSTEIN, 1986, 949.

²⁶Vgl. Urk. IV, 897,11-16. Wiedergabe im Anschluß an E. FREIER, 1984, 313.

"Ich kenne deinen Charakter, seit ich ein Nestling und (du) ein Begleiter meines Vaters warst. Ich beauftrage dich mit einem richtigen (?) Amt. Du sollst mir das Heer verwalten, wie ich es anordne, und sollst die königliche Leibwache überwachen!"

Die zuletzt formulierte Beauftragung, ägypt. *srs.k qnj.t nj.swt*, zielt auf die Bestellung zu einer Spitzenposition, die zugleich eine herausgehobene Vertrauensstellung bedeutet und wohl die Spitze der Karriereleiter des Beamten charakterisiert. Für unseren Zusammenhang ist einmal das Verbum *srs* von Interesse, das ein Kausativum zum zweiradikaligen Verb *rs* darstellt und mit der besonderen Bedeutung "überwachen, beaufsichtigen" (WbAS IV, 201,8) behaftet ist²⁷. Zum andern ist aber auch das Objekt der Kontrollaufgabe bedeutsam, da es um die königliche "Leibwache" (*qnj.t*)²⁸ geht, die ihrerseits einer Überwachung bedarf.

Beide Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß es auch vom Ägyptischen her eine Deutungsmöglichkeit für den Titel *srs/srys* gibt, der auf eine vom König inaugurierte Kontrollfunktion ausgerichtet ist. Es handelt sich um einen hohen Beamten, der eine Stellvertreterrolle wahrnimmt, den Pharao mit dessen Dominanz vertritt. Ohne diese Beziehung gegen die weiterhin mögliche Ableitung vom akkad. Ausdruck *ša reši* ausspielen zu wollen, sollte wenigstens auch mit dieser semantischen Einwirkung gerechnet werden dürfen, so daß sich vielleicht der Gedanke an eine Kontamination empfiehlt, wie sie womöglich auch in dem perserzeitlichen Titel *srs n Prs* wirksam sein mag. Es soll zur Vermeidung von Mißverständnissen ausdrücklich hervorgehoben werden, daß hier nicht eine grundsätzliche Alternative zur Ableitung des Titels aus dem Akkadischen geboten werden soll, sondern lediglich der Versuch einer komplementären Anbindung der Semantik an das ägyptischerseits bezeugte Verbum *srs*. Von einem ägyptischen "Lehnwort" *srys* muß deswegen noch keine Rede sein.

Von nicht unerheblichem Gewicht dürfte freilich sein, daß der Titel *sr h=ṭbḥym* mit seiner die schützende "Leibwache" betreffenden Kontrolldimension genau dem entspricht, was der Pharao seinem hohen Beamten Amenemheb zukommen läßt. Die Titelfolge *srs PR'H - sr h=ṭbḥym* (Gen 39,1) bedeutet demnach eine konsequente Definition des Amtbereiches Potifars. Der hochgestellte Ägypter und Ankäufer Josefs wird als vom Pharao ernannter Aufsichtsbeamter mit der überaus wichtigen Funktion der Kontrolle der Leibwächter präsentiert. Wie auch immer die literarische Position der Angaben in 37,36 und 39,1 zu beurteilen sein mag, für beide Titel läßt sich mit guten Gründen ein ägyptisches Kolorit erstellen, das dem Autor bzw. Redaktor bewußt gewesen sein wird. Die möglichen Konsequenzen für die Urteilsfindung zur literarischen Zuordnung und Datierung der Einträge werden eigens zu bedenken sein.

²⁷Das Wörterbuch zitiert das Verbum als Bildung IV inf. (*srsj*). Es ist aber mit einer zweiradikaligen Basis *rs* zu rechnen, vgl. FECHT, 1964, 111, der allerdings nur im kopt. ϣⲏⲥ "das einzige sichere Derivat des alten Verbums *rs*" sehen will. Die Wiedergabe der Sibilanten bereitet keine Schwierigkeiten. Zu vergleichen ist hier etwa die Gestalt des Namens *R'MSS* (Ex 1,11 u.ö. = *R'-ms-sw*).

²⁸Zur Rezeption dieses Nomens im Namen des biblischen Goliath vgl. M. GÖRG, 1986, 17-21.

Zitierte Literatur:

- ALLAM, S., Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit, Tübingen 1973.
- COATS, G.W., From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story (CBQM 4), Washington 1976
- COGAN, M., -
TADMOR, H., II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary, (The Anchor Bible), 1988.
- DONNER, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (SHAW, Phil.-Hist. Kl. 1976/2), Heidelberg 1976.
- EGGBRECHT, A., Schlächter, in: Lexikon der Ägyptologie V, Wiesbaden 1984, 641-642.
- ERICHSEN, W., Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954.
- FECHT, G., Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache (AgFo 21), Glückstadt 1960.
- FREIER, E., Historisch-biographische Urkunden aus der Zeit Thutmosis' III. und seines Nachfolgers Amenophis' II. (Bearbeitung und Übersetzung), in: E. BLUMENTHAL - I. MÜLLER - W.F. REINEKE unter Leitung von A. BURKHARDT (Hrsg.), Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 5-16, Berlin 1984, 287-342.
- GÖRG, M., Goliath aus Gat: BN 34, 1986, 17-21.
- GRINTZ, Y.M., Potifar - the Chief Cook: Les 30, 1965/66, 12-17.
- GRINTZ, Y.M., Potiphar - The Great Butler, in: Y.M. GRINTZ, Mōṣā'ēj Dōrōt, Tel Aviv 1969, 195-200.
- GUNKEL, H., Genesis (GHAT I/1), Göttingen 1922 (1964).
- HAMP, V., חַפְזִי , ḫāḫ: ThWAT III, Stuttgart 1982, 302-306.
- HELCK, W., Hinrichtung, in: Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 1218-1219.
- HELCK, W., Hinrichtungsgesetz, in: Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 1219.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., סַרְיִס sārīs: ThWAT V, Stuttgart 1986, 948-954.
- KNAUF, E.A., Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. (ADPV), Wiesbaden 1988.
- MORENZ, S., Joseph in Ägypten: TLZ 84, 1959, 401-416.
- POSENER, G., La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques (BdÉ 11), Le Caire 1936.
- QUAEGBEUR, J., On the Egyptian Equivalent of Biblical hartummim, in: S.I. GROLL (ed.), Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, Jerusalem 1985, 162-172.
- QUAEGBEUR, J., La designation (p3-) ḫry-tp: Phritob, in: J. Osing - G. Dreyer (Hrsg.), Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten (Fs G. FECHT), AAT 12, Wiesbaden 1987, 368-394.
- VON RAD, G., Das erste Buche Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen 1964.
- REDFORD, D.B., A Study of the Biblical Story of Joseph (Gen 37-50) (VTS 20), Leiden 1970.
- RUPPERT, L., Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (StANT 11), München 1965.
Das Buch Genesis, Teil II: Kap. 25,19-50,26, Düsseldorf 1984.
- RÖTERSWORDEN, U., Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117), Stuttgart 1985.
- SCHARBERT, J., Genesis 12-50 (NEB 16), Würzburg 1986.
- SCHARBERT, J., Josef als Sklave: BN 37, 1987, 104-128.

- SCHMIDT, L., Literarische Studien zur Josephsgeschichte: BZAW 167, Berlin 1986, 121-297.
- SCHMITT, H.-Chr., Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154), Berlin 1980.
- SCHMITZ, B., Truchseß, in: Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden 1986, 771-772.
- SEEBASS, H., Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph- Erzählung, Gütersloh 1978.
- VERGOTE, J., Joseph en Égypte. Génèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes, Louvain 1959.
- WARD, W.A., Notes on some Semitic Loan-Words and Personal Names in Late Egyptian: Or 32, 1963, 413-436.
- WESTERMANN, C., Genesis (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982.

Isaïe 21,11-12 et Isaïe 60-62

Bernard Gosse - Antony

Dans un article de la RB nous avons identifié le "moi" prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isa 21,1-10 avec le "moi" prophétique d'Isa 61,1. De plus les "moi" prophétiques du chapitre 21 et de 61,1 apparaissent respectivement comme étant les auteurs de 21,1-10 et 60-62¹. Nous voulons souligner maintenant qu'Isa 21,11-12 doit être également rattaché à l'oeuvre littéraire du personnage d'Isa 61,1 et de ses successeurs².

On peut relever:

21,11b8: *šmr mh-mlylh šmr mh-mlyl*

et 62,6aβ: *hpqdy šmrym kl-hywm wkl-hlylh*

šmr (participe poel): 21,11.11.12; 26,2 (apocalypse); 56,2.2.6; 62,6+

Il faut noter bien entendu les liens avec le chapitre 62. Mais il faut par ailleurs relever que 56,1-9 est un passage favorable aux prosélytes, et que sa doctrine est conforme à la traduction que nous avons faite d'Isa 14,1b: "Le prosélyte se joindra à eux et ils seront associés à la maison de Jacob"³. Or l'ensemble contre Babylone d'Isa 13,1-14,23 doit être considéré en continuité avec celui d'Isa 21,1-10⁴. Cette remarque permet d'attribuer aux mêmes rédacteurs l'emploi du verbe *'th*: 21,12.12.14; 41,5.23.25; 44,7; 45,11; 56,9.12+

Les liens entre Isa 21,11-12 et les rédacteurs du troisième Isaïe apparaissent encore avec *b^oh* (qal): 21,12.12; 64,2+ (niph'al: 30,13; Abd 6+Bible).

1 B. GOSSE, Le "moi" prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isaïe XXI,1-10, RB 93 (1986) 70-84.

2 B. GOSSE, L'alliance d'Isaïe 59,21, ZAW 101 (1989) 116-118. Voir en 59,21: "mes paroles que j'ai mises dans ta bouche", "la bouche de ta descendance", "la bouche de la descendance de ta descendance" En 59,21 le personnage de 61,1 et ses successeurs deviennent l'Alliance, mais ils ont probablement également joué un important rôle rédactionnel.

3 B. GOSSE, Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations, Fribourg, OBO 78 (1988) 280, pour les explications voir 203-204.

4 Voir particulièrement OBO 78 (1988) 143-144.

Pours *s'yr* on notera que cette appellation n'apparaît par ailleurs dans la littérature prophétique qu'en Ez 25,8; 35,2.3.7.15+. Nous avons vu dans un récent article de la RB⁵ que ces textes d'Ezéchiel contre Edom et les nations sont typiquement post-exiliques et qu'ils jouent un rôle de consolation en détournant d'Israël les malédictions écrites qui continuaient à peser sur lui. C'est ce que nous avons déjà relevé concernant 21,1-10⁶.

En dehors de *ms' dwmh*, titre lié à la rédaction du recueil d'oracles contre les nations du livre d'Isaïe⁷, travail de rédaction qui doit être également attribué aux rédacteurs du troisième Isaïe, les trois seuls termes d'Isa 21,11-12 non mentionnés ci-dessus sont: *qr'* (participe poel): 6,4; 21,11; 40,3; 41,4; 45,3; 46,11; 48,13; 59,4; 64,6+
šwb (impératif gal): 21,12; 31,6; 44,22; 63,17+
et *bqr*: 5,11; 17,11.14; 21,12; 28,19.19; 33,2; 37,36; 38,13; 50,4.4+

- 5 B. GOSSE, Ezéchiel 35-36,1-15 et Ezéchiel 6: La désolation de la montagne de Séir et le renouveau des montagnes d'Israël, RB 96 (1989).
- 6 RB 93 (1986) 83-84.
- 7 OBO 78 (1988) 89-91.

L'emploi de $^{\circ}wl(h)$ dans le livre d'Ezéchiel,
et quelques problèmes concernant la rédaction de ce livre.

Bernard Gosse - Antony

Dans un article précédent de BN¹, nous avons remarqué qu'Ez 28,11-19 était primitivement un oracle contre Jérusalem, retourné contre Tyr dans sa version définitive. Nous allons voir ci-dessous que dans sa version primitive contre Jérusalem ce passage devait suivre le chapitre 18 et que les transformations ultérieures sont liées à la rédaction d'ensemble du livre d'Ezéchiel en vue de consoler les croyants.

Dans le livre d'Ezéchiel nous avons les attestations suivantes de $^{\circ}wl(h)$:
 $^{\circ}wl$: 3,20; 18,8.24.26.26; 28,18; 33,13.13.15.18+
 $^{\circ}wlh$: 28,15+

1) Dépendance des attestations des chapitres 33 et 3 de
celles du chapitre 18

a) Les attestations du chapitre 33

En 33,10* nous trouvons l'affirmation décisive: "Nos crimes et nos péchés pèsent sur nous; c'est à cause d'eux que nous dépérissons. Comment pourrions-nous vivre?". La réponse va alors appliquer à Israël la doctrine sur la responsabilité personnelle du chapitre 18 cf. 33,11: "Dis-leur: "Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, je ne prends pas plaisir à la mort du méchant, mais à la conversion du méchant qui change de conduite pour avoir la vie. Convertissez-vous, revenez de votre voie mauvaise. Pourquoi mourir, maison d'Israël?". C'est dans ce cadre qu'il faut considérer que les emplois de faire ($^{\circ}sh$) le mal ($^{\circ}wl$) de 33,13.15.18 empruntent au chapitre 18, voir 18,24.26: $w^{\circ}sh$ $^{\circ}wl$ ².

1 B. GOSSE, Ezéchiel 28,11-19 et les détournements de malédictions, BN 44 (1988) 30-38.

2 Pour plus de détails, voir B. GOSSE, Le recueil d'oracles contre les na-

b) L'attestation de 3,20.

L'attestation de 3,20: "Lorsque le juste se détournera de sa justice pour commettre ('śh) le mal ('wl) et que je mettrai un piège devant lui, c'est lui qui mourra; parce que tu ne l'auras pas averti, il mourra de son péché et on ne se souviendra plus de la justice qu'il a pratiquée, mais je te demanderai compte de son sang", est incluse dans la description d'ensemble de la vocation du prophète et se réfère à 33,13a: "Si je dis au juste: "Tu vivras", mais que lui, se confiant dans sa justice, commette le mal". La dépendance, par rapport au chapitre 33, apparaît quand on voit que 3,17-19 est pratiquement identique à 33,7-9 et que le verbe *zhr* que nous avons en 33,3. 4.5.5.6.7.8.9 ne se rencontre par ailleurs dans le livre d'Ezéchiel qu'en 3,17.18.18.19.20.21.21³.

2) Les emplois de 'wl(h) en 28,11-19 et la place du
texte primitif à ce passage

L'emploi de 28,15: 'd-nmš' 'wlth bk présente un parallèle avec la doctrine du chapitre 18 pour expliquer la déchéance de Jérusalem dans le texte primitif à 28,11-19. Le mal provoque la déchéance quels que soient les antécédents. L'emploi de 28,18: "par la malhonnêteté ('wl) de ton commerce", est lié au détournement contre Tyr⁴. Mais l'origine de l'emploi du terme 'wl est à relier à celui précédent de 'wlh.

On peut alors remarquer qu'en 28,12 le texte qui suit est présenté comme une plainte (*qynh*)⁵. Or dans le livre d'Ezéchiel, le terme *qynh* se rencontre uniquement en 2,10; 19,1.14.14; 26,17; 27,2.32; 28,12; 32,2.16+

Aux chapitres 26-27 il s'agit d'oracles contre Tyr, au chapitre 32 d'un oracle l'Egypte, mais ces différents textes sont des plaintes en lien avec la chute de Jérusalem⁶. L'emploi de 2,10 se rapporte à une définition d'en-

tions d'Ezéchiel XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel, RB 93 (1986) 538-539.

3 Pour plus de détails voir RB 93 (1986) 539-542.

4 Voir P.M. BOGAERT, Montagne Sainte, Jardin d'Eden et Sanctuaire (Hiérosolymite) dans un oracle d'Ezéchiel contre le Prince de Tyr (Ez 28,11-19) dans: Le Mythe, son Langage et son Message, Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve (1981), Louvain-la-Neuve (1983) 145 (texte en italique).

5 Le fait que le texte actuel ne suive pas le rythme de la *qynh* n'est pas étonnant vu les transformations qu'il a subi.

semble de la vocation du prophète.

Restent les attestations de 19,1.14 et de 28,12. Le chapitre 19 est une plainte sur les princes d'Israël en relation avec les événements de 597 (voir verset 9) et de 587 (voir verset 14). Dans ces conditions, le texte primitif à 28,11-19 qui pouvait s'adresser plus particulièrement au grand prêtre⁷, devait se situer après le chapitre 18 et avant l'actuel chapitre 19, qui lui aussi est une plainte sur des personnages importants d'Israël dans le cadre de la chute de Jérusalem. Quand le chapitre 18 a servi, non plus à expliquer la déchéance de Jérusalem, mais au contraire à justifier un appel à la vie, cf. ch. 33, on a alors transféré ce texte avec les plaintes contre Tyr, auxquelles il a été assimilé au terme du processus.

6 Nous avons insisté sur le fait que lorsque le prophète prononce ces oracles il s'adresse indirectement à Israël pour que celui-ci ne mette pas son espoir dans l'Égypte ou dans le symbole de la résistance de Tyr. Voir RB 93 (1986) 553-561.

7 Voir plus particulièrement 28,14 et BOGAERT 146-147.

Geisterformen

Wolfgang Schneider - Wuppertal

Hebräische Grammatiken, die was auf sich halten, haben Konjugationstabellen. Wenn sie sehr viel auf sich halten, sind diese Tabellen vollständig. Das heißt, es erscheinen auch Verbformen, die es im Text der Hebräischen Bibel gar nicht gibt: Geisterformen. Die nenne ich unter anderm auch deshalb so, weil sie in den Köpfen von Lehrern und Prüfern herumgeistern und dort als besonders merk-würdig gelten:

Zum Beispiel habe ich seinerzeit gelernt, daß sich einige Afformative vor Suffixen verändern: aus 2.m.pl. מִן wird -אֵן- . Und diese ominöse Wandlung taucht mit ziemlicher Regelmäßigkeit in Prüfungen auf, bis mir auffiel, daß es sich da immer um denselben Text handelt: Num 20,5: $\text{וְהָיָה מִן הַיָּמִים הַהֵלֶלִים הַזֵּה}!$. Sollte der Text nur um dieser Form willen immer wieder aus der Tasche gezogen werden? Es sind die Geisterbeschwörer, die die Geister am Leben erhalten. Denn den Wechsel von מִן zu אֵן (bzw. in diesem Fall הֵן) gibt's in der Hebräischen Bibel nur noch Num 21,5 (auch ein beliebter Prüfungstext): auch $\text{וְהָיָה מִן הַיָּמִים הַהֵלֶלִים}$, und in Sach 7,5: צִוּוּ אֵן לִי , mit einer eigenartigen transitiven Bedeutung des Verbs צִוּוּ : "Ihr fastet mir zuliebe".

Auch das Kapitel Ri 6 verdankt seine Beliebtheit als Prüfungstext einer leicht geisterhaften Form: $\text{וְהָיָה מִן הַיָּמִים הַהֵלֶלִים}$ in Vers 13. Solche Formen sind zwar deutlich häufiger als die vorhin genannten (wie häufig, hat meines Wissens auch noch niemand gezählt); aber ich habe in Prüfungen schon den Test darauf gemacht, daß man sie auch analysieren kann, wenn der Wandel von מִן zu -הֵן nicht im Unterricht thematisiert wurde, vielmehr die viel allgemeinere Analyse-Anweisung bekannt war, vor dem Suffix nach Numerus- und Genus-Zeichen Ausschau zu halten.

Ist ein Verdacht erst einmal geweckt, setzt er sich fest: Sollten Prüfungstexte aus Ex 15 - 17 und Num 14 - 17 vielleicht um des "Murrens" willen gewählt werden, von dem es im Lexikon von GESENIUS heißt: "Dies וַיִּבְרַח(?) , welches wir nur in den drei Abschnitten Ex 15 - 17; Num 14 - 17 und Jos 9,18

finden, wird früh verschollen sein; daher das Schwanken der Punktation"?

Und da war noch eine überflüssige Geister-Regel, die ich gelernt, aber niemals gebraucht hatte: Bei der Metathesis des Hitpa^{el}-Präfix vor ך wird ך zu ם. Die war in meiner Grammatik natürlich getreulich aufgeführt: § 31.4.2.2. Begegnet bin ich einer solchen Form aber nie, bis ich an Gen 44,16 kam: מֵה־נִדְבָר יָמָה־נִצְטָקָךְ. Einen zweiten Fall habe ich in Lexikon und Konkordanz vergeblich gesucht. Seither kommt diese Regel in meinem Unterricht nicht mehr vor. Gen 44,16 muß ja auch nicht unbedingt in Prüfungen vorkommen; und wenn jemand nach dem Hebraicum mit diesem Text und mit dieser Verbform konfrontiert wird, dann wird er schon Mittel und Wege finden, mit ihr zurecht zu kommen. Niemand würde es einfallen, Hapax-Legomena zu Lernvokabeln zu erklären und sie in Prüfungen als bekannt voraussetzen. Bei Geisterformen sollte das anders sein?

Was nun die Tabellen angeht: die kann man nicht ignorieren. Sie haben für Lernende so etwas Zwingendes.

Schon als ich Hebräisch lernte, habe ich mich gewundert, daß in der Tabelle der sogenannten Hohlen Wurzeln, der Verben ך״י, ein Partizip Passiv Qal aufgeführt war: קים, das es doch wohl nicht geben konnte, denn was wäre wohl das Passiv von einem intransitiven Verb? In der altehrwürdigen Grammatik von GESENIUS hat diese Form gar ein Sternchen, weil sie zu den Formen gehöre, "die sich der Anfänger besonders einzuprägen hat".

Also habe ich sie mir eingepägt und habe, als ich begann, Hebräisch zu unterrichten, auch darauf geachtet, daß sich meine Schülerinnen und Schüler diese Form auch "besonders" einprägten.

Doch mit der Zeit kam Skepsis auf: In den nun zwanzig Jahren meiner Hebräischlehrer-Existenz ist mir nie - wirklich nie - ein Partizip Passiv einer Hohlen Wurzel in irgendeinem Text begegnet. Und wenn ich so meinen Vokabelschatz durchstöberte, fiel mir auch kein Verb ך״י mit transitiver Bedeutung ein.

Also wollte ich es genauer wissen und zählte die Verben ך״י im Lexikon: Das Lexikon führt etwa 120 Wurzeln ך״י auf (auf 1 oder 2 will ich mich nicht festlegen, ich kann mich auch verzählt haben). Davon haben ca. 65 intransitive Bedeutung, 25 kein Qal. Von den verbleibenden 30 Verben mit transitivem Qal (sehr oft nur mit ein oder zwei Vorkommen), bilden ganze 4 VIERT eine Form des Partizip Qal nach dem Muster קים, und zwar: מול, לוט, זור und סוג. Und von denen war mir nur die Bedeutung von מול = beschneiden bekannt (aber kommt

das nicht meist im Nif'al vor?).

זרז: pressen, ausdrücken

Jes 59,5b: הָאֲכָל מִפִּי־יָהִם יָמוּת וְהַזֵּינָה תִּבְקַע אֶפְאַהּ:

Wer von ihren Eiern ißt, stirbt; und das Zerdrückte: (KBL: 1. הַזֵּינָה ?) eine Schlange bricht hervor.

לגט: verhüllen, einwickeln

1Sam 21,10: הָרַב גָּלִית ... הִנֵּה-הִיא לֹטֵה בַשָּׂמֶלֶךְ

Das Schwert Goliats ... siehe, es ist in ein Gewand gewickelt.

Jes 25,7: וּבְלֶעַז בְּהָר הַזֶּה פָּנִי הַלְלוֹת עַל-כָּל-הַעַמִּים

Konjekture: הַלְלוֹת zu הַלֹּט:

Und er wird auf diesem Berg die Oberfläche der Hülle verschlingen, die ge-
hüllt ist über alle Völker.

מגל: beschneiden

Jos 5,5: כִּי מַלִּים הָיוּ כָּל-הָעָם הַלְּעָאִים

Das ganze Volk war ja beschnitten gewesen, als es auszog.

Jer 9,24: וּפְקֹדֵתִי עַל-כָּל-מִגֹּל בְּעָרְלָהּ

... dann werde ich alles an der Vorhaut Beschnittene heimsuchen.

מגט: umhegen

Hld 7,3: כִּסְיִיךָ עֲרַמַת חֲטָיִים מִגָּה בַשֵּׂשׁוֹנִים

Dein Leib ist ein Weizenhaufen, umhegt mit Lilien.

Allein wegen der Beschnittenen von Jos 5 und Jer 9 soll also das Konjugationssystem der Verben י"ן ein Partizip Passiv Qal enthalten? Und Unterrichtende wie Prüfende sollen darauf bestehen, daß diese Geisterform zum grammatischen Grundwissen gehört? Diesen Luxus kann ich mir in einem kurzen Semester-Kurs nicht leisten. Da gibt es, weiß Gott, Wichtigeres zu lernen!

Was das wohl wäre? Z.B. eine gewisse Methode für das Erschließen von Texten; z.B. Kenntnisse von und Aufmerksamkeit für Struktursignale; z.B. vernünftiger Umgang mit dem Lexikon. In den siebziger Jahren bestand einmal ein gewisser Konsens über die Ziele des Hebräischunterrichts; zumindest unter den Unterrichtenden, ob auch unter den Prüfern, weiß ich nicht. (Ich wage es zu bezweifeln.) Jenen Konsens haben wir 1973 formuliert. Man kann das nachlesen in "Reform der theologischen Ausbildung", Band 10. Und ich halte unsere damaligen Erkenntnisse durchaus nicht in allen Punkten für überholt.

Der Konsens scheint abhanden gekommen zu sein. Ich zitiere aus dem Brief

eines Mitglieds der Prüfungskommission einer Evangelischen Landeskirche:
"Beim Korrigieren von Examensarbeiten - Predigten über alttestamentliche
Texte mit Exegese - ist mir aufgefallen, daß fast alle unsere Kandidaten
Hebräisch praktisch überhaupt nicht können. Die Übersetzungen sind teilwei-
se von einer geradezu abenteuerlichen "Wörtlichkeit", und Grundunterschei-
dungen wie Nominalsatz/Verbalsatz kommen überhaupt nicht vor. Diese Umstän-
de sind auch deshalb so betrüblich, weil es ja nicht um Fähigkeiten geht,
die in Vergessenheit geraten sind, sondern die Kandidaten sind nie in die
Grammatik, vor allem die Syntax, eingestiegen und also nie in das eigentli-
che Sprachverständnis".

Vor der Konferenz der Hebräischlehrerinnen und Hebräischlehrer in Inns-
bruck 1987 sprach ich über "die Übersetzung als didaktisches Problem" und
plädierte dafür, eine richtige deutsche Übersetzung zu fordern, die nicht
nur erkennen läßt, ob der Kandidat die Regeln der Hebräischen Grammatik ge-
lernt hat, sondern ob er auch fähig ist, dem hebräischen Text einen Sinn zu
entnehmen und genau diesen Sinn in einem deutschen Text, der den Regeln der
deutschen Grammatik folgt, zu reproduzieren. Das veranlaßte einen mehr als
zwanzig Jahre jüngeren Kollegen zu dem Schreckensruf: "Dann komme ich ja
nicht bis zu den Verben Ajin-Ajin!" Wer ihm zustimmen möchte, den lade ich
ein zu einer neuen Diskussionsrunde über Ziele und Methoden des Hebräisch-
unterrichts und der Hebräischprüfung: Ich meine, sie ist fällig.

ΕΞ ΕΦΗΜΕΡΙΑΣ ΑΒΙΑ?

(Lukas 1,5)

Günther Schwarz – Wagenfeld)

In seinem Kommentar zum Lukasevangelium gab H. Schürmann¹ den Halbwerters Lk 1,5 so wieder:

*Es war da in den Tagen des Herodes,
des Königs von Judäa,
ein Priester namens Zacharias
aus der Dienstklasse Abia.*

Er übersetzte also, als sei das selbstverständlich, ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά mit »aus der Dienstklasse Abia«.

Zu fragen ist dazu: Ist das selbstverständlich? Ist es sicher, daß ἐφημερία »Dienstklasse« bedeutet? – Wie lautet der lexikalische Befund?

Zu antworten ist darauf: Der fällt negativ aus. Denn ἐφημερία (von ἐφημέριος, »auf den Tag, für den Tag, nur einen Tag dauernd oder wirkend«)² bezeichnet »das den Tag Betreffende«, kann also allenfalls mit »Tagesdienst« wiedergegeben werden, nicht aber mit »Dienstklasse«.

Worum geht es denn bei dem von Lukas gebrauchten, aber offensichtlich unpassenden Begriff ἐφημερία? – Es geht bei ihm um eine von 24 Priesterabteilungen, »von denen jede eine Woche lang, und zwar von Sabbat bis Sabbat, den Tempeldienst zu verrichten hatte«³; nämlich: um die »Abteilung Abija«, die achte Abteilung, zu der auch Zacharias, der Vater Johannes des Täufers gehörte.

Der hebräische Ausdruck dafür ist מִשְׁמֶרֶת, nach L. Köhler⁴: »1. Bewachung, Gewahrsam . . . 2. Wache, Wachtposten . . . 3. Dienstabteilung«. Von diesen drei Bedeutungen, das ist klar, kommt als Äquivalent für ἐφημερία nur die letztere in Frage: »Dienstabteilung«.

Die genaue aramäische Entsprechung wäre zwar מִשְׁמֶרֶת (siehe auch Billerbeck)⁵, doch da dieses Wort nirgendwo im Zusammenhang mit dem Priesterdienst belegt ist, empfiehlt es sich nicht.

¹ Das Lukasevangelium, Erster Teil, Kap. 1,1-9,50 (1969), S. 28.

² F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Erster Band, Teil 2 (1983 = 1978), S. 1283.

³ H.L. Strack / P. Billerbeck, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch (1978), S. 55.

⁴ Lexicon in Veteris Testamenti Libros (1953 = 1958), S.578.

⁵ AaO.

Eindeutig in dem hier geforderten Sinne bezeugt ist vielmehr פְּלִנְיָה (ja. פְּלִנְיָהּ), und zwar in Esra 6,18: וַיִּקְרְמוּ כְּהֻנֵּי אֶת פְּלִנְיָהּ וַיִּתְּנוּ לָהֶם אֶת מִשְׁמֶרֶת הַכֹּהֲנִים, »und sie setzten Priester ein nach ihren Dienstabteilungen«⁶.

Ist aber פְּלִנְיָה (ja. פְּלִנְיָהּ), »Dienstabteilung«, das richtige Wort, so ist ἐφημερία, »Tagesdienst«, weil es den Sinn der zugrundeliegenden Wörter מִשְׁמֶרֶת bzw. פְּלִנְיָה (ja. פְּלִנְיָהּ), »Dienstabteilung«, verfehlt, als Fehlübersetzung zu betrachten.

Bemerkenswert ist hierzu: Beide Altsyrer, der Curetonsyrer und der Sinaitischer⁷, lesen zur Stelle פְּלִנְיָה, das syrische Äquivalent von פְּלִנְיָהּ. Sie bestätigen also die oben vorgetragene Argumentation.

Daher wäre es wünschenswert, wenn im textkritischen Apparat des Nestle-Aland-Textes zu Lk 1,5 eine entsprechende Variante zu ἐφημερίας notiert würde, und zwar τάγματος – weil es von allen griechischen Vokabeln am besten paßt –, nach W. Bauer⁸: »die Abteilung, die Gruppe«.

Wiederzugeben wäre ἐξ ἐφημερίας (cj. τάγματος) Ἀβιά dann mit »aus der Dienstabteilung Abija«. Der Unterschied zwischen dieser Übersetzung und Schürmanns Wiedergabe »aus der Dienstklasse Abia« ist zwar nur gering, aber sie hat den Vorzug, lexikalisch gesichert zu sein.

⁶ Vgl. W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1958), S. 1112.

⁷ F.C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe, The Curetonian Version of the Four Gospels, Volume I* (1904). – A. Smith Lewis, *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshe, Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest* (o. Jg.).

⁸ *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (⁶1988), Sp. 1601.

Versuch einer Wiederherstellung des geistigen Eigentums Jesu

Günther Schwarz – Wagenfeld

Es gibt nur wenige Herrenworte in den synoptischen Evangelien, deren Wortlaut einwandfrei überliefert wurde. Der Doppelspruch Lk 4,25-27 ist ein Schulbeispiel dafür:

Πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡλίου ἐν τῷ Ἰσραὴλ, ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμψθη Ἡλίας εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας πρὸς γυναῖκα χήραν. καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Ναιμᾶν ὁ Σύρος.

Im Blocksatz, wie der Text im *Novum Testamentum graece*¹ und wie er hier gesetzt ist, ist das freilich nicht zu erkennen. Im Gegenteil. Der Blocksatz verhindert geradezu, das zu erkennen. Daher empfiehlt es sich, bevor man an oder mit dem Text arbeitet, ihn in Sinnzeilen zu setzen:

*Πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡλίου ἐν τῷ Ἰσραὴλ,
ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ,
ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν,
καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμψθη Ἡλίας
εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας πρὸς γυναῖκα χήραν.
καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ
ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου,
καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη
εἰ μὴ Ναιμᾶν ὁ Σύρος.*

Im Unterschied zum obigen Blocksatz läßt der in Sinnzeilen gesetzte Text zweierlei erkennen: daß er rhythmisch gegliedert ist *und* daß der Rhythmus durch sekundäre Zusätze zerstört ist².

¹ Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece*, 26. Auflage, nach dem 4. revidierten Druck (1979).

² Zum Rhythmus siehe G. Schwarz, *Fehler in der Bibel?* (1990), S. 27-31, erschienen im Ukkam Verlag, D-8000 München, Josef-Zintl-Str. 6a.

Hier der Beweis dafür: Während die erste Hälfte des Doppelspruches in fünf Langzeilen zerfällt und dreiundvierzig Wörter zählt, zerfällt die zweite Hälfte des Doppelspruches in vier Halbzeilen mit nur zwanzig Wörtern.

Allein das ist schon verdächtig: weil es Jesu poetischer und zugleich sparsamer Redeweise widerspricht, wie sie sich am gesamten Corpus seiner Worte nachweisen läßt. Seiner poetischen Redeweise widerspricht die ungleiche Zahl der Zeilen in der ersten und in der zweiten Hälfte des Doppelspruches; und seiner sparsamen Redeweise widerspricht die mehr als doppelt so hohe Anzahl an Wörtern in der ersten Hälfte.

Ein sorgfältiger Vergleich der beiden Hälften anhand des in Sinnzeilen gesetzten Textes läßt erkennen, daß die zweite und die dritte Zeile des Doppelspruches nachträglich zwischen Zeile eins und vier eingeschoben worden sind: entnommen aus der Elijaerzählung 1. Kön 17,1-18,2. Aus dieser Quelle stammt sicherlich auch die Ortsangabe *εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας*.

Streicht man diese sekundären und ohne weiteres entbehrlichen Textteile, so gewinnt man:

*Πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἑλίου ἐν τῷ Ἰσραήλ,
καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμφθη Ἠλίας
εἰ μὴ πρὸς γυναῖκα χήραν.*

An dem übriggebliebenen Textbestand der ersten Spruchhälfte fällt auf, daß er, im Gegensatz zur zweiten Spruchhälfte, statt vier Halbzeilen eine Langzeile und zwei Halbzeilen hat. Das geht nicht an, widerstreitet den Regeln des Parallelismus membrorum¹. Doch, um das zu ändern, genügt es, ἐν τῷ Ἰσραήλ an das Ende der ersten Halbzeile umzustellen:

*Πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραήλ
ἐν ταῖς ἡμέραις Ἑλίου.*

Rhythmisch betrachtet, hat die zweite Halbzeile nun zwei Hebungen: rhetorische Sinneinheiten, in denen eine Silbe den Ton trägt (der Schrägstrich trennt die beiden Hebungen voneinander): ἐν ταῖς ἡμέραις / Ἑλίου. Das aber bedeutet nach den Regeln des Rhythmus (hier des Klageliedrhythmus: 3 + 2 Hebungen), daß die voranstehende Halbzeile drei Hebungen haben muß. Hat sie aber vier, wie in diesem Falle, so ist eine Hebung (hier = ein Wort) zu streichen; nämlich das nicht unbedingt erforderliche *πολλαὶ*.

Ohne *πολλαὶ* und mit vorangestelltem Verb, so die im Aramäischen übliche Wortstellung, lautet der erste Halbvers dann (der Doppelschrägstrich markiert die Zäsur nach dem Dreiheber):

¹ Siehe G. Schwarz, aaO., S. 25f.

¹ Ἦσαν / χῆραι / ἐν τῷ Ἰσραὴλ //
ἐν ταῖς ἡμέραις / Ἠλίου.

Der so wiederhergestellte erste Halbvers des Doppelspruches Lk 4,25-27 liefert den rhythmischen Maßstab für die drei übrigen Halbverse. So verlangt es die Hauptregel des Parallelismus membrorum, nach der alle Glieder einer Redeeinheit dieselbe Länge haben müssen.

Aufgrund dieser Regel sind im zweiten Halbvers Ἠλίος und γυναῖκα zu streichen: Ἠλίος, weil es bereits im Text steht, und γυναῖκα, weil es überflüssig ist; denn eine »Witwe« (im Text: χήραν) kann nichts anderes sein, als eine »Frau« (im Text: γυναῖκα). Was übrigbleibt, ist, genau der Regel entsprechend, ein Fünfheber (3 + 2 Hebungen):

καὶ πρὸς οὐδεμίαν / ἀντῶν / ἐπέμφθη //
εἰ μὴ / πρὸς χήραν.

Das bisherige Ergebnis dieser Emendation ist ein poetisch einwandfreies, je Stichos fünfhebig konstruiertes Distichon im synthetischen Parallelismus membrorum – ohne ein einziges überflüssiges und ohne ein einziges unentbehrliches Wort –, wie es der Redeweise Jesu entspricht:

¹ Ἦσαν / χῆραι / ἐν τῷ Ἰσραὴλ //
ἐν ταῖς ἡμέραις / Ἠλίου,
καὶ πρὸς οὐδεμίαν / ἀντῶν / ἐπέμφθη //
εἰ μὴ / πρὸς χήραν.

Soll die zweite Hälfte des Doppelspruches Lk 4,25-27 nach diesem Muster wiederhergestellt werden, so sind πολλοί, τοῦ προφήτου und Ναιμὰν ὁ zu streichen, so ist ἦσαν wieder voranzustellen und ἐπὶ in ἐν ταῖς ἡμέραις zurückzuverwandeln¹. Das ergibt:

καὶ ἦσαν / λεπροὶ / ἐν τῷ Ἰσραὴλ //
ἐν ταῖς ἡμέραις / Ἐλισαίου,
καὶ οὐδεὶς / ἀντῶν / ἐκαθαρίσθη
εἰ μὴ / Σύρος.

Und wieder ist das Ergebnis dieser Emendation, wie zu erwarten, ein poetisch einwandfreies, je Stichos fünfhebig konstruiertes Distichon im synthetischen Parallelismus membrorum – ohne ein einziges überflüssiges und ohne ein einziges unentbehrliches Wort –, wie es der Redeweise Jesu entspricht.

¹ Nach der Emendation der ersten Hälfte des Doppelspruches Lk 4,25-27 braucht die Notwendigkeit dieser Korrekturen wohl nicht mehr erörtert zu werden.

Und doch ist dieses Ergebnis noch nicht völlig fehlerfrei. Die letzte Ungereimtheit ist das merkwürdige Nebeneinander von *πρός χήραν*, »zu einer Witwe«, und *Σύρος*, »ein Syrer«; eine Ungereimtheit jedoch, für die Julius Wellhausen¹ eine ganz einfache Erklärung fand.

Er argumentierte, es verstehe sich von selbst, »dass die Frau eine Witwe war, da nach dem Vordersatz überhaupt nur Witwen in Betracht kommen«. Und er folgerte: »So wie es hinterher heisst *εἰ μὴ Ναιμᾶν ὁ Σύρος* und nicht *Ν. ὁ λεπρός*, so muss es auch hier heissen *εἰ μὴ πρὸς γυναῖκα Σύραν* und nicht *γ. χήραν*.«

Das ist zwar folgerichtig, aber ist es auch zu beweisen? - Wellhausen lieferte den Beweis. Er verwies darauf, daß »eine Witwe« auf aramäisch אַרְמֵלָה heißt. Und er fuhr fort: »Von da gelangt man leicht auf אַרְמֵיָא *Σύρα*. Man wende nicht ein, dass die Frau ja eine Sidonierin gewesen sei und keine Syrerin; denn אַרְמֵיָא heisst bekanntlich einfach *Heide*.«

Daß Wellhausen recht hatte mit dieser Beobachtung, steht fest. Folglich lautet der letzte Halbvers der ersten Hälfte des Doppelspruches: *εἰ μὴ / πρὸς Σύραν*. Hier der emendierte Wortlaut insgesamt:

Ἦσαν / χῆραι / ἐν τῷ Ἰσραὴλ //
 ἐν ταῖς ἡμέραις / Ἡλίου,
 καὶ πρὸς οὐδεμίαν / ἀντῶν / ἐπέμφθη //
 εἰ μὴ / πρὸς Σύραν.
 καὶ ἦσαν / λεπροὶ / ἐν τῷ Ἰσραὴλ //
 ἐν ταῖς ἡμέραις / Ἐλισαίου,
 καὶ οὐδεὶς / ἀντῶν / ἐκαθαρίσθη //
 εἰ μὴ / Σύρος.

Nach dieser letzten Korrektur, die wir Wellhausen verdanken, ist die Emendation der griechischen Vorlage von Lk 4,25-27 abgeschlossen. Das Ergebnis ist ein Stück bester semitischer Poesie: ein Doppeldistichon im synthetischen Parallelismus membrorum, je Stichos im Fünfheberhythmus konstruiert, dem Rhythmus des Klageliedes: einem Rhythmus, der genau zu der in Lk 4,14-29 beschriebenen Situation paßt.

Bemerkenswert ist, daß das so wiederhergestellte Jesuswort so sparsam formuliert ist, daß man nicht *ein* Wort streichen kann, ohne es zu zerstören (das hat sich als eines der Hauptkennzeichen der Redeweise Jesu erwiesen). Es zählt jetzt fünfunddreißig statt dreiundsechzig Wörter: achtundzwanzig Wörter weniger als der im Lukasevangelium überlieferte Wortlaut.

¹ Skizzen und Vorarbeiten, 6. Heft (1899), S. 189.

Dazu ist anzumerken: Selbstverständlich kommt es bei Poesie nicht auf die Anzahl der Wörter an, sondern auf Form und Sinn, die sich aus deren Summe ergeben. Beide aber wurden durch die Überlieferung und durch die Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische zerstört: die Form durch achtundzwanzig willkürlich in den Text eingeschobene Wörter und der Sinn durch die Fehlübersetzung *χῆραν* statt *Σύραν*¹.

Und wie ist über diese Zerstörung von Form und Sinn des geistigen Eigentums Jesu zu urteilen? Wie würde Jesus selbst darüber urteilen? Würde er sie etwa widerspruchslos hinnehmen?

Ich denke, Jesus würde sie nicht widerspruchslos hinnehmen, auch nicht, wenn der Urheber jener Zerstörung sich ihrer gar nicht bewußt war und aus Unkenntnis und in guter Absicht handelte. Er könnte und dürfte sie nicht widerspruchslos hinnehmen, weil der von ihm beabsichtigte Sinn – in diesem Falle durch die Fehlübersetzung *χῆραν* statt *Σύραν* – verfehlt wurde.

Und wir, wenn wir das erkannt haben, können und dürfen es ebensowenig widerspruchslos hinnehmen, daß Jesus unterstellt werde, er habe gesagt, was er *so* nicht gesagt haben kann: auch nicht, wenn es im *Novum Testamentum graece* so zu lesen ist.

Wenn es uns nicht nur dem Anspruch nach, sondern tatsächlich um Wahrheit und Wahrhaftigkeit geht, müssen wir vielmehr darauf bestehen, daß gründlich geprüft werde – wie auf den voranstehenden Seiten geschehen –, ob Jesus das, was ihm durch die Überlieferung in den Mund gelegt worden ist, auch wirklich gesagt haben kann.

Daß das keineswegs von vornherein feststeht – das an einem Beispiel zu belegen, war der Zweck dieses »Versuchs einer Wiederherstellung des geistigen Eigentums Jesu«. Hier das Ergebnis in Deutsch:

Es gab / Witwen / in Israel //

zur Zeit / des Elija.

Aber zu keiner / von ihnen / wurde er gesandt, //

sondern / zu einer Heidin.

Und es gab / Aussätzige / in Israel //

zur Zeit / des Elischa.

Aber keiner / von ihnen / wurde gereinigt, //

sondern / ein Heide.

¹ Die griechischen Evangelien, wie sie uns im *Novum Testamentum graece* vorliegen, sind voll von Einschüben in die Textvorlage und von Fehlübersetzungen aus dem Aramäischen ins Griechische. Zu den Einschüben fühlten deren Urheber sich berechtigt. Sie wählten, dem Leser damit einen Dienst zu erweisen. Und die Fehlübersetzungen unterließen ihnen zumeist aufgrund undeutlicher oder fehlerhafter Vorlagen.

Gerade auf diesen Gegensatz (»Witwen in Israel : Heidin« und »Aussät-zige in Israel : Heide«) kam es Jesus bei dem Doppelspruch Lk 4,25-27 an; und genau dieser Gegensatz wurde durch die Fehlübersetzung *χήραν* statt *Εύραν* verwischt.

War das, abgesehen von den achtundzwanzig sekundär eingeschobenen Wörtern, etwa keine bedauerliche Zerstörung des geistigen Eigentums Jesu, die unbedingt korrigiert werden mußte? - Und es war nur *eine* von ungezähl-ten ähnlichen Zerstörungen; und zwar eine von den harmlosesten.

Daneben gibt es andere, weniger harmlose, bei denen der ursprüngliche Sinn eines Herrenwortes durch Überlieferung und Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische in sein genaues Gegenteil verkehrt wurde und dadurch über Fehldeutungen zu falschen Überzeugungen führte¹.

In allen solchen Fällen ist die neutestamentliche Wissenschaft gefordert, den Versuch zu wagen - wie auf den voranstehenden Seiten geschehen -, den ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen.

Das ist sie erstens ihrem Anspruch schuldig, als Wissenschaft zu gelten. Und das ist sie zweitens den theologisch interessierten Laien schuldig, die ein Recht darauf haben, nicht mit Halbwahrem oder Unwahrem abgespeist zu werden. Und das ist sie drittens (*und vor allem!*) dem Autor schuldig, der ein Recht darauf hat, daß seine Worte »unvermischt und unverwandelt« dar-geboten werden: Jesus.

Eideshelfer

»Nicht was über Jesus und nach ihm gesagt worden ist, soll gelten,
sondern was er selbst gesagt, getan und gewollt hat
- unvermischt und unverwandelt -,
das allein soll den Ausschlag geben.«

(P. Lapede, *Ist die Bibel richtig übersetzt* [1986], S. 134.)

¹ Siehe G. Schwarz, »Wenn die Worte nicht stimmen« (1990). Erscheint demnächst im Ukkam Verlag, D-8000 München, Josef-Zintl-Str. 6a.

Haben oder Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches
Kohelet¹

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

"Die Frage nach dem Menschen wird von jeder Generation neu gestellt; die Antwort auf sie wird stets ein Querschnitt durch das Wissen einer Epoche sein und zugleich Ausdruck ihrer Deutung der eigenen Geschichte. Die alten Weisheiten der Mythen und Religionen, die sich wandelnden Systeme der Philosophie und die neuen Fakten der Erfahrungswissenschaften fließen zusammen zu einem Bild, in dem der Mensch sich, während er seine Herkunft zu erkennen sucht, zugleich in seiner Gegenwart versteht und für seine Zukunft entwirft"².

Was in diesem Zitat aus der "Zoologie des Menschen" von Joachim ILLIES programmatisch formuliert ist, will der folgende Beitrag in einem bescheidenen Rahmen an einem winzigen Teilaspekt anthropologischer Forschung erproben. Es geht um einen Versuch, angesichts der in jüngerer Zeit gewachsenen Bereitschaft der Erfahrungswissenschaften, den seit dem 19. Jahrhundert ausgefochtenen Kampf zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaften um den "Alleinvertretungsanspruch" zur Welt- und Menschenerklärung beizulegen, auch von seiten des Bibeltheologen einen Schritt hin zu einer Integration der Fragestellungen und Ergebnisse zu leisten, wie er von seiten der systematischen Theologie - ich denke hier etwa an die Arbeiten W.PANNENBERGS zur Anthropologie³ -, schon längst gemacht ist. Jedenfalls erscheint es mir an-

¹ Für den Druck überarbeitete und erheblich erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 11. 12.1985 vor dem Fachbereich Religionswissenschaften der Justus-Liebig-Universität Giessen gehalten wurde.

² J.ILLIES, Zoologie des Menschen, München 1971, 7.

³ So W.PANNENBERG, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1981 (dort z.B. 5) und DERS., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

gezeigt, das derzeit gegebene integrationsfreundliche wissenschaftliche Klima, in dem der gegenseitige Austausch von Erfahrungswissenschaft und Theologie nicht als illegitimer Übergriff bewertet wird, sondern als sinnvolle Ergänzung der jeweils fachspezifischen Problemlösungsmodelle, einmal zugunsten der Exegese auszunutzen.

In meinen folgenden Überlegungen soll konkret der Versuch unternommen werden, die anthropologischen Aussagen des Buches Kohelet (Prediger) mit einem gesellschaftswissenschaftlichen, genauer gesagt: mit einem psychoanalytisch begründeten und sozialpsychologisch ausgeführten anthropologischen Modell zu konfrontieren, das in popularisierter und pragmatisierter Form seit der Mitte der siebziger Jahre in den Ländern der "ersten Welt" in der sozialen und politischen Entwicklung eine gewichtige Rolle gespielt hat und immer noch spielt. Möglicherweise werden so - gewissermaßen vor dem Spiegel eines uns vertrauten Modells - die uns fremdartig erscheinenden Strukturen des Denkens des Kohelet verständlicher, so daß ihre Relevanz für die Anthropologie des AT, und damit für das theologische Gesamtverständnis des AT, deutlicher wird. Kohelet zählt ja zu den bis vor kurzem weitgehend unbeachteten und v.a. unverständenen Büchern innerhalb des AT, wofür nicht zuletzt das Verdikt G.VON RADS sorgte, der es "am äußersten Rand des Jahwe-glaubens" angesiedelt sehen wollte⁴. Der Kohelet-Kommentar von A.LAUHA in der von G.VON RAD mit initiierten Reihe "Biblischer Kommentar", wo Kohelet nur mehr als finsterer Hintergrund ausgemalt wird, vor dem das Licht "des heilsgeschichtlichen Glaubens" umso heller erstrahlt⁵, ist nur ein Beispiel für die massiven Folgen des Verdikts G.VON RADS über das in der neueren biblisch-theologischen Diskussion immer noch häufig mit Vorbehalten traktierte Büchlein.

Die Gefahren, die mit einem solchen zeit- und fachübergreifenden Vorgehen verbunden sind, sind mir durchaus bewußt - besonders naheliegend ist der Einwand, daß dabei moderne Probleme in das Buch Kohelet zurückprojiziert werden und damit die ursprünglichen Gedanken Kohelets verzeichnet werden. Allzu groß erscheint mir diese Gefahr jedoch nicht, denn es geht ja um Grundstrukturen menschlichen Verhaltens, um Modelle menschlicher Einstel-

→ ⁴ G.VON RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd.I, München ⁴1962, 472.

⁵ A.LAUHA, Kohelet (BK), Neukirchen 1978, passim; Zitat 71.

lung zu Leben und Tod, und dafür gibt es einfach nur eine beschränkte Zahl von Lösungsmöglichkeiten. Dazu kommt, daß ich den historistischen Anspruch, herauszufinden was ursprünglich gemeint war, zwar für methodisch legitim und notwendig, aber zugleich für nur in Grenzen erfüllbar halte. Weiters lehrt ein Blick auf die gängigen exegetischen Verfahren, daß auch dort moderne Fragestellungen an die Texte herangetragen werden, die mit den ursprünglichen Intentionen der Autoren nur bedingt vereinbar sind. Und schließlich steht fest, daß Erkenntnisfortschritt in der alttestamentlichen wie in jeder anderen Wissenschaft stets daran gebunden war und ist, daß man alte, bewährte Methoden mit neuen Lösungsmodellen verbindet. Die gattungsgeschichtliche Methode etwa, in der seinerzeit moderne literaturwissenschaftliche Erkenntnisse auf das AT übertragen wurden, ist nur eines von vielen Beispielen, die belegen, wie fruchtbar die Konfrontation alter Texte mit neuen Denkmodellen sein kann, wenn man die Grenzen zwischen der Methode und der Sache selbst nicht übersieht.

M.a.W. wenn ich im folgenden den Versuch unternehme, die anthropologischen Grundgedanken des Buches Kohelet vor dem Hintergrund eines modernen anthropologischen Entwurfs besser verständlich zu machen, dann geschieht das nicht in Konkurrenz zu den gängigen Methoden alttestamentlicher Wissenschaft, sondern mit der Absicht, durch die Einführung eines m.W. bisher noch nie auf das Buch Kohelet angewandten sozialpsychologischen Denkmodells einige Aspekte im Buche aufzuzeigen, die bei bloßer schematischer Anwendung der "klassischen" Methoden und theologischen Denkmodelle nur allzuleicht übersehen werden bzw. worden sind. Allerdings sollte der programmatische Satz Kohelets: "Es gibt nichts Neues unter der Sonne" (Koh 1,9), hier als Warnung vor allzuhohen Erwartungen bei Autor und Leser dienen. Wenn der Leser am Ende der folgenden Überlegungen wenigstens den Eindruck bekommen haben sollte, Kohelet hätte richtiger formulieren müssen: "Es gibt nicht viel Neues unter der Sonne", und sich damit die bei Kohelet ontologisch gemeinte Aussage semantisch leicht variiert und erkenntnistheoretisch verfremdet zu eigen machen könnte, wäre das Ziel meiner Ausführungen erreicht.

Entsprechend diesen Vorüberlegungen und der Abfolge der Gedanken in der Themenstellung bietet sich folgender Aufbau an: In einem kürzeren ersten Teil sollen einige Gedanken zu den Kategorien "Haben" und "Sein" vorgestellt werden, die - wie letztlich schon die plakative Formulierung des

Themas anzeigt - auf das anthropologische Denkmodell Bezug nehmen, das Erich FROMM 1976 in seinem Buch "To Have or to Be?" erstmals zur Diskussion stellte, das dann im deutschsprachigen Raum unter dem Titel "Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft" zu einem Sachbuch-Bestseller wurde. Der umfanglichere zweite Teil - untergliedert in einige allgemeine Anmerkungen zum Verständnis des Buches und die exemplarische Auslegung einiger Abschnitte des Buches - soll dann dem Buche Kohelet und seiner Anthropologie gewidmet sein. In ganz wenigen abschließenden Sätzen soll schließlich noch auf die Rolle eingegangen werden, die dem Buch Kohelet angesichts des aufgezeigten Interpretationsmodells in einer Anthropologie bzw. Theologie des AT sinnvollerweise zugestanden werden müßte.

I "Haben oder Sein" - zwei Formen menschlichen Erlebens

"Die Alternative *Haben* oder *Sein* leuchtet dem "gesunden Menschenverstand" nicht ein"⁶. Mit diesen Worten eröffnet E.FROMM seine Überlegungen; und er fährt fort: "*Haben*, so scheint es, ist eine normale Funktion unseres Lebens; um leben zu können, müssen wir Dinge haben; ..wie könnte es da eine Alternative zwischen Haben und Sein geben? Es scheint im Gegenteil, als bestehe das eigentliche Wesen des Seins im Haben: So daß nichts *ist*, wer nichts *hat*"⁷. Diese von den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart her zu erklärenden Gedanken relativiert FROMM jedoch sogleich durch den Verweis auf die Reihe der "großen Meister des Lebens" - sie reicht für ihn von Buddha über Jesus zu Marx -, die "in der Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage ihres jeweiligen Systems gesehen" hätten⁸, und denen er sich anschließt. Zur philosophisch-religiösen Überzeugung von der Richtigkeit dieses polaren Denkmodells "Haben oder Sein" kommt bei FROMM allerdings noch der Versuch, das Modell empirisch, und das heißt für ihn psychoanalytisch zu begründen und durch eine Fülle von sozial- und individualpsychologischen Beobachtungen zu verifizieren. Daß er bei diesem plakativ-simplifi-

⁶ E.FROMM, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976, 25.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

zierenden Vorgehen die Probleme der idealtypischen Methode keineswegs übersieht, ist daran zu ersehen, daß er zwar "Haben und Sein als zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens" betrachtet, aber sehr wohl damit rechnet, daß diese in der Regel nicht in Reinkultur auftreten, sondern daß sie in der Weise wirksam sind, daß "deren jeweilige Stärke die individuellen und kollektiven Charakterunterschiede bestimmt"⁹.

Was die psychoanalytische Begründung betrifft, könnte man stark vereinfachend sagen, daß FROMM das entwicklungspsychologische Modell S.FREUDS zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt, wobei er ursprünglich individualpsychologische Erkenntnisse in den sozialpsychologischen bzw. anthropologischen Bereich überträgt. Von den Hauptphasen des FREUDSchen Modells, das von einer oralen, einer analen, einer phallischen und einer genitalen Entwicklungsphase ausgeht, macht er jedoch nur die anale und die genitale Phase für die Begründung seines Modells fruchtbar; die orale und die phallische Phase sind in seinem dualistisch angelegten System nicht unterzubringen - möglicherweise bildet das Wissen um FREUDS Beschreibung der oralen Phase allerdings den Hintergrund für FROMMS kurzen Exkurs zu der "Funktion des existentiellen Habens"¹⁰, der im Zusammenhang des hier verhandelten Problems indes vernachlässigt werden kann. Die Zuordnung der beiden anderen Phasen zu den Kategorien seines Denkmodells sind dagegen unschwer nachzuvollziehen, zumal FROMM die Zuordnung der analen Phase bzw. des analen Charakters zum Haben-Modus explizit vollzieht¹¹ und die Zusammengehörigkeit von Seins-Modus und genitaler bzw. Reife-Phase durch mancherlei assoziative Anklänge an FREUDS Beschreibung dieser Phase deutlich macht.

Hier auf die vielen Beobachtungen und literarischen Belege näher einzugehen, anhand derer FROMM den Unterschied zwischen Haben und Sein im ersten Teil seines Buches zu beschreiben sucht, würde zu weit führen. Immerhin sei darauf verwiesen, daß FROMM - obwohl radikaler Humanist, ja Atheist - eine ganze Reihe alt- und neutestamentlicher Texte wie z.B. die Manna-Geschichte in Ex 16 oder die Bergpredigt als Belegmaterial verwendet. Wichtiger ist im Rahmen dieses Aufsatzes jedoch ein Überblick über den zweiten Teil seines

⁹ Ebd. 26; im Original durch Italics hervorgehoben.

¹⁰ Ebd. 87f.

¹¹ Ebd. 85.

Buches, wo FROMM - durchaus nicht mit der Attitude des distanziert-neutral beobachtenden Wissenschaftlers, sondern engagiert und bewußt wertend vorgehend - eine "Analyse des grundlegenden Unterschiedes zwischen den beiden Existenzweisen" vorlegt. Was den Habenmodus betrifft, so begründet er das dominante Vorkommen dieser Existenzweise in unserer Zeit als eine Folge sukzessive gewachsener gesellschaftlicher Strukturen, die den "sozialen Charakter" der Individuen prägen, also sozialpsychologisch. Die psychoanalytische Ausgangsbasis, daß in diesem Verhalten ein Verharren in einer frühkindlichen Phase der Entwicklung zu sehen sei, wird deshalb jedoch nicht in Frage gestellt. Als Grundwerte der gegenwärtigen Gesellschaft identifiziert er die drei "unveränderlichen Rechte des Individuums in der ... auf den drei Säulen Privateigentum, Profit und Macht" ... ruhenden Industriegesellschaft, nämlich "Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen"¹². Diese Werte sind jedoch nicht erst in der Gegenwart virulent geworden, sie bestimmen vielmehr schon seit den Anfängen der patriarchalischen Orientierung der Gesellschaft vor sechs oder sieben Jahrtausenden das soziale und individuelle Leben, wenn auch mit je und je unterschiedlicher Intensität. Besonders bemerkenswert erscheint FROMM dabei, daß und wie diese Mentalität auf Bereiche ausgedehnt wurde, in denen der Habenmodus unmittelbar zerstörerisch wirken muß. Genannt seien nur zwei von ihnen - der Bereich der elementaren zwischenmenschlichen Beziehungen Freundschaft, Liebe und Ehe, sowie - als äußerstes Extrem - das Verhältnis zur eigenen Person, die zum "Ding" wird, das man "hat": "Der »Individualismus«, der im positiven Sinn Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln bedeutet hatte, läuft im negativen Sinn auf »Selbst-Besitz« hinaus - das Recht (und die Pflicht), seine Energie in den Dienst des eigenen Erfolges zu stellen"¹³. [Daß diese genuin patriarchalische Einstellung ausgerechnet in feministischen Kreisen z.B. in Form des Schlagwortes: Mein Bauch gehört mir! wichtig geworden ist, sei angemerkt, um deutlich zu machen, wie wenig die Schlagworte "patriarchalisch" und "matriarchalisch" in diesem Zusammenhang mit konkreten Individuen bzw. deren Geschlechtszugehörigkeit zu tun haben].

¹² Ebd. 73.

¹³ Ebd. 75.

War für den Habenmodus charakteristisch, daß das Individuum sich und seine Umwelt nur als "Dinge" beschreiben kann, als Sachen, die nach den Kategorien "Gewinn und Verlust" taxierbar und damit verfügbar sind, so ist der Seinsmodus für FROMM dadurch bestimmt, daß der Mensch sich und seine Umwelt erlebt, und zwar in ihrem So-Sein und nicht unter dem Gesichtspunkt der Verwertbarkeit für bestimmte Zwecke¹⁴. Das setzt im Blick auf den Einzelnen voraus, daß dieser den Mut hat, in Unabhängigkeit, Freiheit und kritischer Rationalität mit seinen individuellen Gaben und Möglichkeiten umzugehen und ohne "Maske", d.h. ohne aufgesetzte Attitude, auf andere zuzugehen - nicht um sie zu vereinnahmen, sondern um mit ihnen zu leben, zu sein. Wesentliche Akzidentien des Seinsmodus sind für FROMM u.a. das Fehlen von Angst, "Aktives Sein", d.h. Aktivität nicht im Sinne von blindem Aktionismus, sondern Aktivität im Sinne "nicht entfremdeter" Tätigkeit, sowie das Akzeptieren der eigenen Möglichkeiten und Grenzen und schließlich die Bereitschaft zu geben, zu teilen, zu opfern¹⁵.

Ohne Scheu vor den Gefahren einer Schwarz-Weiß-Malerei stellt FROMM schließlich noch eine Reihe von Alternativen zusammen, wie man äußerlich gleichartigen Widerfahrnissen gegenüber unterschiedliche Einstellungen annehmen kann, wobei ich mich angesichts des beschränkten Rahmens auf eine kommentarlose Wiedergabe der wichtigsten Stichworte in systematischer Anordnung beschränken muß¹⁶: Für den Habenmodus stehen "Sicherheit", "Antagonismus", "Vergnügen", "Angst vor dem Sterben" und Orientierung an "Vergangenheit" und "Zukunft". Dem Seinsmodus werden demgegenüber die Sachverhalte "Unsicherheit" (allerdings inhaltlich im Sinne von Luthers "certitudo" gefüllt), "Solidarität", "Freude", "Bejahung des Lebens" und Orientierung am "Hier und Jetzt" zugeordnet¹⁷. Daß diese sozialpsychologisch-anthropologische Bestandsaufnahme im dritten Teil des Buches von FROMM in den Entwurf

¹⁴ Ebd. 89.

¹⁵ Ebd. 90-108 mit zahlreichen Beispielen.

¹⁶ Die Zusammenstellung erfolgt - gegen FROMMs wohl absichtlich gewählte Variabilität in der Abfolge der Begriffe - in systematischer Abfolge.

¹⁷ Ebd. 109-128. FROMMs differenzierte Stellungnahme zu Sünde und Vergebung (119-125) erforderte eine ausführlichere Darstellung und ist daher hier übergangen - im Zusammenhang mit den in diesem Aufsatz diskutierten Problemen spielt Sünde bei Kohelet nur in 2,26 eine wichtigere Rolle und ist dort möglicherweise eine sekundäre dogmatische Korrektur.

einer "neuen Gesellschaft" ausmündet, ist angesichts des entwicklungspsychologischen Grundansatzes und der bewußt wertenden Darstellung nicht weiter verwunderlich, braucht uns jedoch hier nicht weiter zu beschäftigen. Für unsere Zwecke genügt es, die Chiffren "Haben" und "Sein" von FROMMS Darlegung her inhaltlich gefüllt zu sehen, um vor diesem Hintergrund die anthropologischen Anschauungen des Buches Kohelet einer genaueren Betrachtung unterziehen zu können.

II Kohelet und seine Anthropologie

Kommt man von dem mit einem optimistischen Zukunftsentwurf endenden Buch FROMMS zum Buch Kohelet, und hat man all die negativen Urteile im Ohr, die allein in diesem Jahrhundert über den Nihilisten, Pessimisten oder Skeptiker Kohelet gefällt wurden¹⁸, erscheint einem der Inhalt dieses Buches noch düsterer, klingt das "alles ist eitel" der Lutherübersetzung noch deprimierender im Ohr als sonst. Welchen Sinn soll es für den Theologen bzw. Christen haben, sich in einer Zeit, die nach positiven Entwürfen der Weltdeutung förmlich lechzt, mit einem Autor, mit einem Buche zu beschäftigen, dessen angebliche müde Resignation schon fast sprichwörtlich geworden ist?

¹⁸ Grundsätzliche Ausführungen dazu finden sich etwa bei C.C.FORMAN, *The Pessimism of Ecclesiastes*, JJS 3 (1958) 336-343; A.LAUHA, *Kohelet*, 17f; D.MICHEL, *Qohelet*, EdF 258, Darmstadt 1988, 87f; G.VON RAD, *Theologie Bd.I*, 469 (...eine "sehr bittere" "skeptische Randbemerkung zur weisheitlichen Überlieferung"); M.A.KLOFFENSTEIN, *Die Skepsis des Kohelet*, ThZ 28 (1972) 98.108f (eine "spezifische Form der Skepsis", die Qohelet wenigstens "nicht der Tragik ausliefert", weil er sich "vom Abgrund radikalster Skepsis...von Gottes Hand zurückgehalten weiß"). Die Reihe der negativen Kategorien zur Charakterisierung Qohelets erweitern noch z.B. H.P.MÜLLER, *Neige der althebräischen "Weisheit"*. Zum Denken Qohäläts, ZAW 90 (1978) 245 A 51 ("Weltschmerz" - von H.GUNKEL übernommen), 250 ("theonome Skepsis"), 258 ("Weltverdrossenheit"); O.KAISER, *Die Sinnkrise bei Kohelet*, in: *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht*, FS A.KÖBERLE, Darmstadt 1978, 3-21 (= DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, Berlin-New York 1985, 91-109) ("Sinnkrise") bzw. DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal*, NZSyTh 14 (1972) 1-28 (= DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, Berlin-New York 1985, 63-90) ("Nichtigkeitsurteil"); B.LANG, *Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Qohelet neu und kritisch gelesen*, ThQ 159 (1979) 118 ("Philosophie der Hilflosigkeit"). Stellvertretend für die ältere Forschung unter dem Einfluß der Wellhausen-Schule sei schließlich noch auf C.STEUFERWAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1912, 714 verwiesen ("getragen" "von Pessimismus und Skeptizismus").

Nun, ich meine, daß die Frage falsch gestellt ist, und zwar falsch nicht in dem Sinne, daß ich die gegenwärtige Situation etwa anders einschätzen würde, sondern falsch insofern, als sie von einer falschen Prämisse ausgeht - einer Prämisse allerdings, die durch jahrhundertelange Wiederholung fast den Rang eines Axioms gewonnen hat. Den Ausgangspunkt für die Entstehung dieser falschen Prämisse im Umgang mit dem Buche Kohelet bildet - wie so häufig - ein Übersetzungsproblem. Schon die Übersetzer der LXX sahen sich vor das Problem gestellt, für das 38x im Buche belegte Wort הַקֵּל, das je nach Kontext die verschiedensten Konnotationen annehmen kann¹⁹, eine Übersetzung zu finden, die weder den leitmotivischen Charakter dieses Wortes²⁰ durch die Verwendung verschiedener Äquivalente verwischt, noch zu Wörterverbindungen führt, die für den griechischen Leser unverständlich geblieben wären. Daß aber mit einer sachgerechten Übersetzung dieses Wortes, das in 5-facher Wiederholung das Buch eröffnet und 3-fach wiederholt auch beschließt, und das somit den Rahmen für die Ausführungen des Koheletbuches abgibt, das Gesamtverständnis des Buches untrennbar verbunden ist²¹, war ihnen vermutlich ebenso klar wie den heutigen Übersetzern. - Da es nun für הַקֵּל kein griechisches Äquivalent gibt, das alle im hebräischen Terminus steckenden Bedeutungsnuancen abdecken würde²², entschieden sie sich in Ausweitung der Nuance des Wortes im redaktionellen Teil des "Basissatzes" (Koh

¹⁹ Vgl. zu diesem grundsätzlichen Problem etwa J. LYONS, *Semantik II*, München 1983, 153ff bzw. 187ff. Daß der Terminus bei Kohelet in den verschiedensten Nuancen gebraucht wird, zeigt etwa K. SEYBOLD, Art. הַקֵּל *haebael*, in: *ThWAT* Bd. II, 340f. Der Sachverhalt wird von den wenigsten kritischen Autoren bestritten, doch vgl. dagegen M. V. FOX, *The Meaning of HEBEL for Qohelet*, JBL 105 (1986) 411, der die Vieldeutigkeit vehement bestreitet - allerdings ohne überzeugende Argumente -, und D. MICHEL, *Qohelet*, 84-86, der das Phänomen anerkennt, aber dessenungeachtet für eine einheitliche Übersetzung des Terminus mit "absurd" plädiert; der Art. von SEYBOLD scheint ihm entgangen zu sein.

²⁰ Vgl. dazu O. LORETTZ, *Qohelet*, 169ff.; K. SEYBOLD, *ThWAT* II, 340.342.

²¹ Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß unter den angesprochenen Versen zumindest Koh 1,2a.ba und 12,8a verdeutlichende redaktionelle Rahmenstücke (des "l. Epilogisten" [?]) sind, in denen הַקֵּל bereits in deutlich negativem Sinne gebraucht ist; vgl. die - nur hier erscheinende "Steigerungsform" הַקֵּל הַקֵּלִים. Daß es sich um redaktionelle Teile des Buches handeln muß, ergibt sich aus der Verwendung der 3. statt der 1. Pers. in Bezug auf Kohelet.

²² Das bei Aquila und Theodotion verwendete ἀπίος ist zu sehr auf ein konkretes Bedeutungsfeld eingeschränkt.

1,2a)²³ dafür, die konkrete Konnotation "Lufthauch, Atem" zu vernachlässigen, und durch die Wahl des Terminus *ματαιότης* die abstrakt-philosophischen Nuancen "Vergeblichkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit" in den Vordergrund zu rücken. Das Bild des Windes, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er fährt (Joh 3,8), das zumindest in den Kerntexten des Buches bei *הַלַּל* stets mitschwingt²⁴, ist zugunsten einer philosophisch klaren Interpretation aufgegeben. Immerhin - die ursprünglich noch nicht eindeutig negative Intention des Basissatzes des Koheletbuches: "Es gibt (nur) Wind-Gleiches; alles ist wind-gleich", ist mit der Wahl eines u.a. auch für Vergänglichkeit stehenden Wortes noch nicht eindeutig verlassen, wenn auch im Akzent verschoben.

Ersterer Schritt erfolgte erst, als in der lateinischen Wiedergabe des Basissatzes in der Vulgata der Akzent endgültig auf die negativen Konnotationen gelegt wurde. Denn das Wortfeld des lateinischen "vanitas/vanus" umfaßt nur Bedeutungen, die eindeutig negativ besetzt sind. So kann vanitas "Nichtigkeit", "Eitelkeit" und sogar "Lügenhaftigkeit" bezeichnen²⁵, was dazu führt, daß durch die Häufung des Wortes im Basissatz "vanitas vanitum;

²³ Vgl. dazu o. A 21. Daß der ganze Basissatz Koh 1,2 auf den Herausgeber des Buches zurückgehe, wie das z.B. O.KAISER (1978) 5 A 17 in Aufnahme der Thesen von F.ELLERMEIER, *Kohelet I,1. Untersuchungen zum Buche Kohelet*, Herzberg 1967, 93ff annimmt, ist zwar denkbar, aber nicht beweisbar, da eindeutige Kriterien wie der Wechsel der Person in V.1,2a fehlen. Da die zweite Hälfte des zweiten Halbsatzes mehrfach auch innerhalb des Buches wiederholt wird - also eindeutig zur Sprache Kohelets gehört -, spricht einiges dafür, daß der Satz schon von Kohelet selbst als Ausgangspunkt seines Diskurses vor die Ausführungen gestellt wurde, nur eben nicht i.S. von "alles ist sinnlos" wie es dann von Späteren unter dem Einfluß der vorangestellten Bemerkung des Herausgebers verstanden wurde!

²⁴ Dieses Faktum betont auch O.LORETZ, *Kohelet*, 223-225, sieht jedoch damit - aufgrund akkadischer Parallelen - stets zugleich den Gedanken des "Gewichtslos-Leichten, des Wertlosen, Leeren, Macht- und Hilflosen" verbunden, weshalb das Lexem als "ein Wort für Nichtiges, Hinfalliges" erscheint; zur Problematik des letztgenannten Schlusses vgl.o. A 19 und u. A 73.

²⁵ Vgl. H.MENGE, Menge-Güthling. *Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache*, Erster Teil, Lateinisch-Deutsch, Berlin ¹⁰1957, 785. Daß hierin ein Problem liegt, hat auch K.GALLING, *Der Prediger*, HAT 18², Tübingen 1969, 79 erkannt, während A.LAUHA, *Kohelet*, 18f, Luther und die Vulgata auf der richtigen Fährte sieht; (trotz gegenläufiger neuerer Erkenntnisse der Forschung wiederholt in: DERS., *Omnia Vanitas. Die Bedeutung von hbl bei Kohelet*, in: *Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael Gyllenberg*, Helsinki 1983, 19-25).

omnia vanitas" ein eindeutig negativer Gesamteindruck entsteht, der sich wie ein Schleier über das ganze Buch legt - neutrale oder gar positive Assoziationen sind ausgeschlossen. An die Stelle der nüchternen empirischen Feststellung, daß alles, mit dem der Mensch zu tun hat, dem Winde gleich nicht festzuhalten, also vergänglich ist, ist die larmoyante Klage über die Eitelkeit alles Irdischen getreten²⁶.

Besonders verhängnisvoll für die Deutung des Buches Kohelet in christlichen Kreisen wirkte sich in der Folge jedoch die Tatsache aus, daß der solcherart semantisch veränderte Basis- bzw. Rahmensatz des Buches Kohelet aus seinem Zusammenhang gerissen und - ungeachtet der Tatsache, daß Kohelet auf Schritt und Tritt gegen Jenseitshoffnungen polemisiert²⁷ - mit der christlichen Jenseitshoffnung zusammengespannt wurde. Wann und unter welchen Umständen das erstmals geschah, entzieht sich meiner Kenntnis; fest steht nur, daß dieser die Intention Kohelets auf den Kopf stellende Gedanke deshalb so populär wurde, weil er in dem - neben der Bibel - meistgelesenen Buch des Mittelalters und der angehenden Neuzeit, in der "Imitatio Christi" des THOMAS A KEMPIS gleich im ersten Kapitel angesprochen und im folgenden weiter expliziert wurde: »O Eitelkeit der Eitelkeiten« (Prd 1,2). Alles ist Eitelkeit, außer Gott lieben und ihm allein dienen ... Also ist es Eitelkeit, vergängliche Reichtümer sammeln und darauf seine Hoffnungen bauen ... Also ist es Eitelkeit, das Auge stets hinheften auf das gegenwärtige und nie hinausblicken auf das zukünftige Leben ... Reiß also dein Herz von

²⁶ Wenn D. MICHEL, *Humanität angesichts des Absurden. Qohelet (Prediger) 1,2-3,15*, in: H. FÜRSTER (Hg.), *Humanität heute*, Berlin 1970, 22-36 bzw. DEFS., *Qohelet*, 86 und M.V. FOX, *The Meaning of HEHEL for Qohelet*, JBL 105 (1986) 409-427 den Terminus mit "absurd, absurdity" im Sinne von A. CAMIS' Verständnis des Absurden wiedergeben, führen sie eher diesen christlichen Gedanken weiter, als daß sie das Anliegen des Qohelet erfaßt hätten, wenn auch MICHEL (1988) 86.89 Wert auf die Feststellung legt, daß mit dieser vereinheitlichenden Übersetzung des - doch ganz bewußt ambivalent gebrauchten - Terminus der "philosophische(n) Charakter der Darlegungen Qohelets" unterstrichen werden könne. (Er hält das "Themawort *hábäl*" für einen "Terminus technicus" im Rahmen des "erkenntnistheoretischen Skeptizismus" des Qohelet). Zudem trägt die von beiden aus dieser Übersetzung gefolgerte Ausdeutung der menschlichen Existenz als einer in sich absolut widersprüchlichen Angelegenheit Gedanken CAMIS' in das Buch ein, die in klarem Widerspruch etwa zu Koh 3,1-15 stehen.

²⁷ Vgl. etwa Koh 3,19-22 oder 9,4-6 bzw. O. KAISER (1978) 10.

den sichtbaren Gütern los und erhebe es zu den unsichtbaren"²⁸. - Für die Integration des selbst innerhalb des AT fremdartigen Buches Kohelet in die relativ geschlossene religiöse Vorstellungswelt des Mittelalters mag diese Gedankenkombination nützlich gewesen sein, für den sensus literalis hatte sie jedoch verheerende Folgen. Selbst für zahlreiche historisch-kritische Alttestamentler ist Kohelet nämlich seither, wie schon einleitend kurz angedeutet, der alttestamentliche Kronzeuge für Weltflucht und Weltverachtung, für Skepsis und Resignation geworden, woran weder die zahlreichen lebensbejahenden Abschnitte im Buche selbst noch die philologischen Fortschritte der alttestamentlichen Wissenschaft am Beginn unseres Jahrhunderts viel zu ändern vermochten.

Dabei hätte ein kleiner Blick über den Zaun der kirchlichen Tradition hinaus ins Judentum genügt, um die Sicherheit, mit der man das Buch Kohelet der Kategorie pessimistisch-nihilistisch zuordnete, zu erschüttern. Sicher, auch das Judentum hatte anfänglich seine Schwierigkeiten mit dem eigenwilligen Buch. So vertraten etwa R.SHAMMAI und dessen Schule die Ansicht, daß das Buch wegen der zahlreichen Widersprüche gegen die Tora nicht zu den Schriften zu zählen sei, die "die Hände verunreinigen"²⁹, zu deutsch: die als heilig zu betrachten sind, doch unter dem Einfluß R.HILLELS und seiner Schule setzte sich die Ansicht durch, daß das Buch Teil des T^ena^k sei und bleiben müsse. In diesem Entscheidungsprozeß dürfte zwar v.a. der Umstand im Vordergrund gestanden haben, daß Salomo als Autor des Buches galt³⁰, und auch die orthodoxen redaktionellen Beiträge - so die auf das jüngste Gericht rekurrierende Glosse in 11,9b und die Prosa-Anhänge in 12,9-11.12-14 - werden den Prozeß der Integration des Buches in den Kanon wohl positiv beeinflusst haben; aber unbeschadet dessen steht fest, daß das Buch mit all seinen Eigentümlichkeiten als Ganzes akzeptiert wurde.

Für unsere Fragestellung ist nun v.a. von Belang, daß das synagogale Judentum das Buch offenbar nicht als pessimistisch oder gar nihilistisch empfand, sonst wäre es wohl kaum als Festlesung dem Laubhüttenfest zugeteilt

²⁸ THOMAS VON KEMPEN, Nachfolge Christi. Nach der Übersetzung von Bischof J.M.SAILER, Leipzig 1957, 12f (= 1.Kapitel,3-5).

²⁹ Vgl. dazu H.W.HERTZBERG, Der Prediger (Qohelet), KAT, Leipzig 1932, 1f.

³⁰ Daß die Überschrift 1,1, die dieser Hypothese die Grundlage gegeben hat, das Werk eines Redaktors/Editors ist, ist sensus communis aller neueren Kommentare.

worden³¹ - dem wohl fröhlichsten Fest des jüdischen Festkalenders. Und in der Tat, sieht man das Buch Kohelet einmal ohne das Vorurteil an, es sei "durchweht ... von dem Geiste skeptizistischer Aufklärung und müder Resignation"³², so ist man erstaunt, wie oft in ihm ganz unverblümt zu Freude und Lebensgenuß aufgerufen wird - so in Koh 2,24f; 3,12.22; 5,17-19; 7,14; 8,15; 9,7-10; 11,9-10. Einer der wenigen christlichen Kommentatoren in den letzten ca. 100 Jahren, der die Dominanz dieses Aufrufs zur Freude neben den vielen resigniert wirkenden Ausführungen Kohelets wahrzunehmen in der Lage war, war bezeichnenderweise zugleich der seinerzeit wohl beste Kenner des jüdischen Schrifttums unter den Alttestamentlern, nämlich Franz DELITZSCH. Mag man auch seinen Hinweis darauf, daß der häufige Aufruf Kohelets zur Freude gewissermaßen das alttestamentliche Vorspiel zum χαίrete ("freuet euch") des Philipperbriefes sei³³, für übertrieben halten, an der Richtigkeit der Beobachtung, daß Kohelet nicht im Sinne eines "Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (Jes 22,13) oder "Carpe diem" zu laszivem Lebensgenuß aufruft³⁴, sondern zu echter Lebensfreude trotz des Wissens um die eigene Todesverfallenheit, weil beides aus Gottes Hand kommt, kann bei genauerer Betrachtung der Texte kein Zweifel bestehen³⁵. Immerhin wird auch das paulinische "freuet euch" vor dem Hintergrund der Todesahnung des Paulus ausgesprochen, einer Todesahnung freilich, deren eschatologische Relativierung wohl kaum Kohelets Zustimmung gefunden hätte! Trotzdem hat es genau 105 Jahre gedauert, bis - nachdem u.a. bereits W.ZIMMERLI einige gän-

³¹ Vgl. I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim ⁴1962 (= Frankfurt ³1931), 139; zum freudigen Charakter des Festes vgl. schon Dtn 16,13ff.

³² So O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964, 670.

³³ F. DELITZSCH, Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments 4: Hoheslied und Kohelet, BC, Leipzig 1875, 189.

³⁴ Dieses Mißverständnis findet sich selbst bei kritischen Forschern wie z.B. F. CRUSEMANN, Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur »Krisis der Weisheit« beim Prediger (Kohelet), in: W. SCHOTTRUFF, W. STEGMANN (Hrsg.), Der Gott der Kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd.1: AT, München-Gelnhausen ²1979, 95.

³⁵ Vgl. dazu z.B. Koh 3,13; 7,14. Gegenüber A. LAUHA, Kohelet, 78.112f.128f u.ö. ist angesichts solch eindeutiger Stellen festzuhalten, daß eine falsche Behauptung dadurch nicht wahrer wird, daß man sie ständig wiederholt.

gige Vorurteile gegen Kohelet abgebaut hatte³⁶ - in dem Kohelet-Kommentar von N.LOHFINK ein Buch aus christlicher Feder erschien, das diese aus der jüdischen Tradition geschöpften Erkenntnisse DELITZSCHS wieder aufnimmt. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem verbreiteten Klischee vom "Skeptiker" bzw. "Nihilisten" Kohelet geht LOHFINK übrigens so weit, daß er unmittelbare Parallelen zwischen dem Denken Jesu und dem des Kohelet herstellt³⁷. Das tertium comparationis liegt für ihn in der Tatsache, daß Jesus wie Kohelet mit ihrer Lehre kritische Anfragen an die herrschende Meinung richten und den dort vertretenen Glauben an die Berechenbarkeit und Beeinflußbarkeit des Weltgeschehens durch menschliches Handeln ad absurdum führen. Kohelet tut dies, indem er den Basissatz der herrschenden Schulweisheit, daß zwischen Tun und Ergehen ein kausaler Zusammenhang besteht, in fast sophistischer Weise zerpfückt, und ihm gegenüber auf der Kontingenz alles Geschehens beharrt. Jesus dagegen relativiert die jüdische Gesetzesfrömmigkeit seiner Zeit dadurch, daß er den Anbruch der Gottesherrschaft proklamiert, was in der Sache jedoch wiederum dazu führt, daß die menschliche Hoffnung, das eigene Geschick durch aktives Handeln steuern zu können, zerbrechen muß. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt nur in ihrer unterschiedlichen Stellung zu dem, was den Menschen nach dem Tod erwartet.

So richtig diese Beobachtungen sind, und so sehr es zu begrüßen ist, daß LOHFINK die positiven theologischen Aspekte bei Kohelet wieder in den Vordergrund gerückt hat, an einem Punkte scheint mir seine Kohelet-Deutung noch zu sehr der alten Alternative "optimistisch/pessimistisch" bzw. "lebensbejahend/lebensverneinend" verhaftet, wenn auch mit einer gewissen Verschiebung des Akzents. Für LOHFINK ist das Generalthema Kohelets die Dialek-

³⁶ W.ZIMMERLI, Das Buch des Predigers Salomo, ATD 16, Göttingen ³1981, 128f. In eine ähnliche Richtung zielten u.a. schon O.LORETZ, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg/Basel/Wien 1964, v.a. 271ff und H.HAG, "...und du sollst fröhlich sein", BiKi 33 (1978) 38f. Auch H.GESE, Die Krisis der Weisheit bei Kohelet, in: Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962, Paris 1963, 139-151 (= DEFS., Vom Sinai zum Zion, München 1974, 168-179 wäre zu nennen, der allerdings m.E. insofern über das Ziel hinausschießt, als er eindeutig negativ besetzte Worte ins Neutrale zu wenden sucht (vgl.z.B. ebd. 139/168 A 1).

³⁷ N.LOHFINK, Kohelet, NEB, Würzburg 1980, 17.

tik von Tod und Leben³⁸. M.E. ist das Generalthema Kohelets jedoch nicht in diesem Bereich zu suchen, denn über den Tod handelt er nicht diskursiv - er ist für ihn selbstverständliche Voraussetzung menschlicher Existenz. Tod und Vergänglichkeit - in seinen Worten מִקְרָה, d.h. das Schicksal, das alle irdischen Wesen in gleicher Weise trifft - sind das A und O seiner Überlegungen, die Grundlage aller weiteren Gedanken. Sie bilden gewissermaßen - um ein musikalisches Bild zu gebrauchen -, den Generalbaß, über dem die eigentlichen Themen miteinander und gegeneinander in der Form einer Doppelfuge verarbeitet werden. Bei diesen beiden Themen handelt es sich um Ausführungen zu zwei grundsätzlich verschiedenen Verhaltensweisen bzw. Einstellungen, wie man als Mensch sein Leben angesichts der gottgewollten Todesverfallenheit aller Lebewesen leben kann. Die eine wird von Kohelet v.a. mit Stichworten wie יְהִרֹן (Mehrwert, Gewinn), עָמַל (Mühe; auch verbal: sich abmühen), עָנָה (sich plagen) oder רָעוּחַ רֵיחַ (Haschen nach Wind), ja selbst mit dem Allerweltswort עָשָׂה (tun, machen) charakterisiert, sofern es sich nicht auf Gott bzw. gottgewolltes Handeln bezieht, die andere mit שָׂמַח (sich freuen), אָכַל (essen) und שָׁתָה (trinken), (רָצָה (טוֹבָה) (genießen³⁹), wobei im Zusammenhang mit dem letzteren Begriffsfeld besonders häufig von Gaben Gottes die Rede ist; auch der Hinweis, daß es für alle Phänomene im Bereich menschlicher Existenz ihre jeweils bestimmte - und damit positive - Zeit gibt, gehört hierher.

Es fällt nicht allzu schwer, bereits hinter den genannten Begriffsfeldern eine gewisse Berührung mit den Sachverhalten zu sehen, auf die FROMM bei der Darstellung seiner beiden "grundlegend verschiedenen Formen menschlichen Erlebens" rekuriert hatte, obwohl die für FROMM zentralen Schlagworte "Haben" und "Sein" bei Kohelet nicht unmittelbar erscheinen⁴⁰. Doch bevor hier

³⁸ Ebd. 16.

³⁹ So die spezielle Verwendung der Wurzel in Koh 3,13; 5,17; 6,6; 9,9; in Koh 2,1 allerdings durch den Kontext אֶנְסֶה "...ich will versuchen!") einmal ins Negative gewendet.

⁴⁰ Da das Hebräische wie viele alte Sprachen kein eigenes Lexem für "Haben" kennt - die "Haben-Relation" wird als Existenzaussage mit präpositionaler Näherbestimmung durch לְ artikuliert -, ist das auch nicht zu erwarten. Immerhin erscheint bereits in Koh 1,3 das erste Mal ein Nominalsatz mit לְ zum Ausdruck der Haben-Relation; vgl. dazu auch die Häufung von Fügungen mit לְ in Koh 2,4ff.

vorschnelle Schlüsse gezogen werden, sollen wenigstens einige Texte genauer auf ihre immanente Argumentationsstruktur hin untersucht werden.

Schon der erste Argumentationsgang 1,3-11 führt mitten hinein in die angesprochene Problematik⁴¹ und entwickelt zunächst scheinbar objektiv distanziert, warum Kohelet die mit dem erstgenannten Begriffsfeld umschriebene Verhaltensweise für falsch hält. Einleitend stellt er lapidar fest, daß der Mensch unter den im Basis- bzw. Rahmensatz **הַכֹּל תְּהוֹל** erschöpfend beschriebenen Bedingungen irdischen Lebens einen **תְּרוּן**, einen "Zugewinn", nicht "haben" kann, mag man sich noch so abmühen. Um diese Ausgangsthese argumentativ zu entfalten, greift er weit hinaus in die Kosmologie⁴². Aus seinem Wissen um die dem Kosmos innewohnende Ordnung, daß im ewigen Kreislauf der Dinge zwar ein steter Wechsel erfolgt, aber im Endeffekt bei diesem Prozeß nie mehr herauskommt als am Anfang da war, zieht er den Schluß, daß jede Mühe um ein "Mehr", um "Zugewinn" sinnlos ist. Etwas salopp gesagt: Der moderne physikalische Lehrsatz von der Erhaltung der Energie wird indirekt dazu bemüht, prinzipiell die Möglichkeit eines **תְּרוּן** zu bestreiten, wodurch denn auch die auf **תְּרוּן** zielende Verhaltensweise des "Sich-Abmühens" (**עמל**) bzw. "Agierens" (**עשה**) als sinnlos aufgewiesen wird⁴³.

Doch was ist **תְּרוּן** genauer, was verbirgt sich hinter diesem im AT ausschließlich bei Kohelet verwendeten Terminus? Der Bildungsweise nach handelt es sich bei **תְּרוּן** um ein Deminutivum der Wurzel **תָּר** (übrig sein), das man wörtlich mit "Restchen" übersetzen müßte. Meist wird jedoch aus der späteren Verwendung des Wortes in der mittelhebräischen Kaufmannssprache geschlossen, daß schon Kohelet den Terminus im Sinne von "Zugewinn, Mehr-

⁴¹ Etwas anders beurteilt H.W.HERTZBERG, Prediger, 58, diesen ersten Abschnitt, der für das Buch Kohelet "das gleiche" bedeute, "was für das Johannesevangelium der Prolog und für die Oper die Ouvertüre". In der Sache gibt er damit dem Text ein Übergewicht gegenüber den anderen Abschnitten; der Grund für diese extreme Hervorhebung des einleitenden Abschnitts dürfte darin zu suchen sein, daß HERTZBERG - zu Unrecht, wie mir scheint - den ganzen Rahmensatz als Teil des Prologs betrachtet. Davon geht er auch in der 2.Auflage seines Kommentars (Gütersloh 1963, 69) nicht ab, obwohl W.ZIMMELIS Kommentar schon in der 1.Auflage vorlag, der mit guten Gründen für eine Auslösung des Basissatzes plädiert hatte (1.Aufl. 13 / 3.Aufl. 139). K.GALLING, Prediger², 84 löst demgegenüber auch noch V.3 aus dem Zusammenhang der 1.Sentenz, wie er V.4-11 nennt.

⁴² So N.LOHFINK, Kohelet, 5.10.21.

⁴³ Vgl. dazu v.a. auch Koh 3,9.

wert" gebraucht habe⁴⁴. Das ist in der Tat angesichts des von LOHFINK vermuteten sozialgeschichtlichen Hintergrunds des Buches naheliegend: In einer "kapitalgesteuerte(n) ... horizontal geschichtete(n) ... Klassengesellschaft" wie dem Judentum in der Ptolemäerzeit⁴⁵ spielte das Streben nach Gewinn zweifellos eine wichtige, wo nicht die dominante Rolle im Sozialverhalten⁴⁶, so daß Kohelet den Terminus in dieser ökonomischen Spezialbedeutung wohl gekannt und auch so verwendet haben dürfte. Aber stellt man in Rechnung, daß Kohelet wie alle weisheitlich geprägten Autoren des AT gern Wortspiele gebraucht⁴⁷, ist es nicht ausgeschlossen, daß er auch hier gleich am Anfang seiner Erörterung mit dem in der Bildungsweise des Wortes angelegten Grundsinn von יָרֵן spielt - wegen eines "Restchens", das sie für "Gewinn" halten, plagen sich die Leute sinnlos ab⁴⁸! - Eine gewisse Nähe

⁴⁴ So die einheitliche Meinung der Lexika und kritischen Kommentare. Wenn F.CRÜSEMAN, Welt, 91 daraus auf einen "»rechnerischen« Grundzug" im Denken Kohelets schließt, stellt er die Dinge m.E. allerdings nachgeradezu auf den Kopf, denn gerade dieses Denken stellt Kohelet argumentativ in Frage. Daß "die Frage nach dem Gewinn...alle traditionellen menschlichen Beziehungen" zersetzt (ebd. 92), ist z.B. eine Erkenntnis, die Kohelet mit der gleichen Intensität wie CRÜSEMAN zu kritisieren weiß - so etwa in 4,4 (s.u. A 46) oder 10,19 (s.u. A 70). Vollends unverständlich wird die Argumentation CRÜSEMANNS dort, wo er zwar zugestehen muß, daß Kohelet von "Solidarität" spricht (so in 4,9ff), aber das als "Verdinglichung des Denkens" abtut (ebd. 91), obwohl er selbst doch einer gut materialistischen (Klassen-)Solidarität das Wort redet.

⁴⁵ So N.LOHFINK, Kohelet, 8; vom zeitlich-soziologischen Ansatz her ähnlich auch H.P.MÜLLER, Neige, 256f, bzw. DERS, Theonome Skepsis und Lebensfreude - Zu Koh 1,12-3,15 -, BZ NF 30 (1986) 2, F.CRÜSEMAN, Welt, 87ff oder O.KAISER (1978) 5, die jedoch Kohelet auf Seiten der (ehedem) besitzenden (Mittel-)Schicht ansiedeln. Die angebliche "Weltverdrossenheit" Kohelets erklärt etwa MÜLLER "als Wirkung der politischen Depotenzenierung einer ehemaligen Oberschicht", womit er die Aussageintention Kohelets indes m.E. ebenso gründlich mißversteht wie CRÜSEMAN, der meint, Kohelets Denken stehe »unter dem Schatten des Geldes« (ebd. 91. 100) und ziele letztlich nur auf den Lebensgenuß des besitzenden Aristokraten, dessen Lebenswirklichkeit "in Gegensatz zu den Interessen der unterdrückten Schichten stand" (ebd. 100). W.ZIMMERLI, Buch³, 124 meint demgegenüber, daß das Buch keinerlei zeitgeschichtliche Anspielungen enthalte.

⁴⁶ Daß damit offenbar ein aggressives Konkurrenzdenken verbunden war, das zu einem ausgeprägten Sozialneid führte, läßt sich aus Koh 4,4 erschließen.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa H.GESE, Krisis, 168 A 1.

⁴⁸ Daß der Begriff einmal auch in ironischer Verfremdung erscheint (Koh 5,8), kann hier außer Betracht bleiben.

zwischen dem Habenmodus FROMMS und der Lebenshaltung, die Kohelet hier argumentativ kritisiert, ist unverkennbar.

Noch deutlicher werden die sachlichen Berührungen zwischen dem Habenmodus und der von Kohelet kritisierten Lebenshaltung im ersten Unterabschnitt der Erörterung Koh 1,12-2,26, der "Königstravestie", einem fingierten autobiographischen Rechenschaftsbericht des in die Rolle des Königs Salomo geschlüpften Kohelet. Was im ersten Abschnitt die Ausgangsthese der Überlegungen gebildet hatte, steht dort als Resümee am Ende des zweiten, vom Besitz handelnden, Unterabschnitts: Es gibt keine Möglichkeit, zu einem תָּרוּן zu kommen, die Lebenshaltung des "Agierens", des "Sich-Abmühens" um eines Gewinns willen ist verfehlt. Wenn schon Salomo angesichts seiner mühevoll erworbenen Weisheit und seiner gesammelten Reichtümer zu dem Ergebnis kommt, daß im Sammeln und Zusammenraffen vermeintlicher Wertgegenstände und Lustobjekte keine Erfüllung zu finden ist bzw. war, welchen Sinn hat es dann für einen normalen Sterblichen mit seinen ungleich geringeren Möglichkeiten, sich um eines "Restchens" willen abzumühen?

Interessant an diesem Abschnitt sind für unsere Überlegungen neben der eben ausgeführten grundsätzlichen These zwei Teilaspekte des Argumentationsgangs, die für das Denken Kohelets aufschlußreich sind. Der eine Aspekt liegt darin, daß Kohelet in dem Moment, wo er die s.E. falsche Einstellung zum Leben zu schildern beginnt, den Terminus הָקָל nicht mehr absolut, d.h. neutral gebraucht, sondern durch die dreimalige Zufügung des Ausdrucks "und ein Haschen nach Wind"⁴⁹ nach der negativen Seite hin akzentuiert: Müht man sich ab, unter der irdischen Grundgegebenheit der Vergänglichkeit zu einem תָּרוּן zu kommen, so ist das, wie wenn man den Wind fangen und festhalten wollte; irdische Dinge lassen sich jedoch nicht festhalten und dementsprechend auch nicht so sammeln, daß ein "Mehrwert" entsteht⁵⁰.

⁴⁹ Zweimal steht hier רָעוּה רִוּחַ, einmal רָעוּה רִוּחַ.

⁵⁰ Die hier angesprochene Steigerung durch רָעוּה רִוּחַ findet sich in ähnlicher Häufung noch einmal in Koh 4,4-6. Dort kritisiert Kohelet allerdings nicht die Folgen der "Haben-Mentalität" für das Selbstverständnis des Einzelnen, sondern deren soziale Folgen (vgl. o. A 46): Warum soll man die mitmenschlichen Beziehungen um einer zusätzlichen "Hand voll Wind" willen aufs Spiel setzen? - Daß v.5 als konventionell weisheitlicher Satz in diesem Zusammenhang stört, ist offenkundig. Entweder ist er mit W.ZIMMERLI, Buch³, 177, i.S. einer "Zwar-Aber-Aussage" als Gegenbild zu v.6 zu verstehen oder es handelt sich - entsprechend dem von F.ELLERMEIER, Qohelet, 125ff bzw. K.GALLING, Prediger², 76 favorisierten Denkmodell,

Der zweite Aspekt liegt in der Art und Weise, wie Kohelet hier mit drei Begriffen umgeht, die für ihn andernorts positiv besetzt sind, und von denen zwei deshalb oben bei der Charakterisierung der beiden in Opposition stehenden Lebenshaltungen dem Begriffsfeld der positiven Kategorien zugeordnet wurden, während der dritte dort zwar bei den negativ besetzten Begriffen erscheint, doch - zumindest im Zusammenhang mit Gott - auch positiv besetzt sein kann. Es handelt sich dabei um die Stichworte "Freude/sich freuen" und "genießen" bzw. "tun/machen", die in diesem Unterabschnitt zusammen an 5 bzw. 7 Stellen erscheinen. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Verfechter der These, Kohelet sei Pessimist und Nihilist, in dieser negativen Verwendung andernorts positiv besetzter Begriffe ein zwingendes Argument für ihre These bekämen. Allenfalls auf dem Umweg, Kohelet eben als inkonsequenten Denker zu betrachten, der Lebensfreude einmal negativ als Irrweg, dann aber als den letzten Ausweg des Menschen wertet, scheint noch eine halbwegs positive Gesamtdeutung Kohelets möglich⁵¹. - Doch bei genauerer Betrachtung zeigt es sich, daß zwischen den oben erwähnten Stellen, an denen unverblümt zu Freude und Lebensgenuß aufgerufen wird, und dem hier verhandelten Abschnitt 1,12-2,11 keine unmittelbare Verbindung hergestellt werden kann: Der fingierte König Kohelet spricht nur von Freuden, um die er sich selbst gemüht hat, an denen er sich selbst "versucht" hat, die er selbst für sich⁵² "machen", erkaufen, ja erzwingen wollte; und diese Art von Lustgewinn fällt bei Kohelet unter das Verdikt der Nichtigkeit, des Haschens nach Wind. Dort dagegen, wo Kohelet das erste Mal positiv auf den Lebensgenuß zu sprechen kommt, also am Ende der Königstravestie (2,12-26), ist klar, daß die Freude, die er positiv wertet, eine ganz ande-

daß traditionell weisheitliches Gedankengut im Buche zumeist auf redaktionelle Eingriffe zurückgehe - um eine sekundäre Korrektur des allzusehr nach "Laissez-faire-Mentalität" klingenden Abschnitts: Faulheit hat Kohelet nicht rechtfertigen wollen! Daß K.GALLING, ebd. 98 in diesem Falle einmal den Lösungsweg ZIMMERLIS bevorzugt, zeigt, auf welch unsicheren Boden man sich hier bewegt. Die durch solch überraschende Gedankenfolgen bewirkte Nachdenklichkeit angesichts der scheinbaren Ambivalenz fügt sich allerdings m.E. ausgezeichnet zu dem hier diskutierten Grundansatz Kohelets; insofern halte ich ZIMMERLIS Lösung für das bessere Erklärungsmodell.

⁵¹ So schon C.STEUERNAGEL, Einleitung, 715f; neuerdings aufgenommen bei H.H.SCHMID, Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, Berlin 1966, 193.

⁵² Vgl.o. A 40.

re Einstellung voraussetzt als die im zweiten Abschnitt karikierte, nämlich die Bereitschaft, das anzunehmen, was Gott dem Menschen gegeben hat⁵³. M.a.W. auch wenn die gleichen hebräischen Termini an beiden Stellen verwendet sind - daß Kohelet ganz verschiedene Formen von Lebensfreude kennt und zu unterscheiden weiß, ist offensichtlich. Ist es angesichts dieser faktisch vorhandenen, wenn auch noch nicht in eine klare begriffliche Opposition gebrachten Differenzierungen von zwei Arten von Freude nicht naheliegend, sich der FROMMschen Unterscheidung von Vergnügen und Freude zu erinnern, die ja darauf basiert, daß äußerlich gleichartige Widerfahrnisse je nach der Einstellung des einzelnen zu ihnen unterschiedlich bewertet werden?

Die Nähe der Argumentation Kohelets zu den Gedanken FROMMS wird noch deutlicher, wenn man die Abschnitte im Buch durchsieht, in denen Kohelet auf die s.E. richtige Lebenshaltung zu sprechen kommt, von denen ich wiederum nur zwei exemplarisch herausgreife. Daß dabei zugleich auch die Grenzen der Vergleichbarkeit der beiden Ansätze deutlich werden, ist mir durchaus bewußt. Denn daß FROMM als moderner Empiriker anders als der antike Empiriker Kohelet ohne Bezug auf Gott zu seinen anthropologischen Aussagen kommt, ist gerade hier nicht zu übersehen. Doch da es dabei um die Begründung der beschriebenen Lebenshaltung und nicht um ihre sozial-empirische Beschreibung geht, kann diese Differenz vorerst noch unberücksichtigt bleiben - auf der Ebene der Pragmatik sind die Bezüge Kohelet - FROMM m.E. unmittelbar einsichtig.

So läßt sich der berühmte sog. "Maschal vom Zeitpunkt"⁵⁴ am Anfang von Kap.3 (V.1-8) ohne weiteres als eine Explikation dessen verstehen, was FROMM mit den Stichworten "Aktives Sein" und "Leben im Hier und Jetzt" in abstrakt-philosophischer Weise zu umschreiben versucht hat. In dieser Reihe von 14 Antithesen zeigt Kohelet, daß es in der vergänglichen Welt nichts gibt, das nicht zu seiner Zeit seinen - gottgewollten - Sinn hat. Es geht

⁵³ Wenn H.-P.MÜLLER (1986) 11 den Abschnitt unter der Überschrift: "Die Willkür der göttlichen Determination", verhandelt, hat er übersehen, daß die angebliche Willkür am Ende der von ihm postulierten "ringförmigen Struktur" (ebd. 1) als "schönes" Handeln Gottes gewertet wird, das der Mensch mit seinem begrenzten Horizont nur nicht begreifen kann (Koh 3, 11).

⁵⁴ Vgl. dazu E.JENNI, Art. חֲשָׁבֹנִים Zeit, THAT II, 382 bzw. O.LORETZ, Qohelet, 186-188.251-254.

ihm also darum, das Bewußtsein dafür zu öffnen, daß alles, was der Mensch erlebt, seinen Sinn aus sich selbst heraus erhält, und nicht dadurch, daß der Mensch es zu erreichen oder zu vermeiden gesucht hat. Davon, daß der Mensch hier als "Gefangener der Zeit" geschildert werde⁵⁵, wie das A.LAUHA in seinem Kommentar behauptet, kann bei unvoreingenommener Betrachtung jedenfalls keine Rede sein. Wie der von Kohelet dem Maschal angefügte Kommentar 3,9-15 - wohl die Schlüsselstelle für das Verständnis der gesamten theologischen Anthropologie des Kohelet - zeigt, ist Kohelet vielmehr zutiefst davon überzeugt, daß es für alle Erlebnisse im menschlichen Leben einen von der Sache her gegebenen "richtigen" Zeitpunkt gibt - einen καιρός, wie die LXX mit feinem Gespür für die Nuancen im Text übersetzt hat⁵⁶ -, und daß dieses Phänomen eine der positivsten Gaben Gottes an den Menschen in seiner Vergänglichkeit darstellt. Von dieser Erkenntnis aus kann Kohelet sogar seinen Basissatz, daß alles "wind-gleich" sei (הַלֵּל הַקָּל), dahingehend präzisieren, daß er feststellt, daß alles (wieder erscheint הֵלֵל!) zugleich von Gott zu seiner Zeit "schön" gemacht sei (3,11). Was dem Menschen verwehrt ist, ist nur die Fähigkeit, den schönen Augenblick zum Verweilen zu bringen - er ist dem Ablauf der Zeit unterworfen. Zu seiner Zeit jedoch hat alles seinen guten, gottgewollten Sinn, ist also alles andere als "eitel". Akzeptiert man diese irdische Grundgegebenheit, ist das Leben durchaus lebenswert - das Problem besteht nur darin, diese elementare Erkenntnis Menschen zu vermitteln, die so in ihrem eigenen Trachten und Streben versponnen sind, daß sie ein Scheitern ihrer Pläne mit einem Scheitern des Lebens verwechseln. Kohelet knüpft hier unverkennbar an die realistische Anthropologie der "jahwistischen"⁵⁷ Urgeschichte - und nicht an die idealistische

⁵⁵ So A.LAUHA, Kohelet, 71. Damit wird das, was andere richtig mit den Termini וְקָרָה וְעָשָׂה) פֶּשַׁע verbinden, nämlich das Wissen um die Schicksalsverfallenheit des Menschen (so z.B. H.P.MÜLLER (1978) 245: "Moiras-Bewußtsein" bzw. G.A.BARTON, The Book of Ecclesiastes, ICC, Edinburgh 1908, 35: "iron grip of fate"), fälschlicherweise auf den positiven Gebrauch von פֶּשַׁע im Sinne von καιρός übertragen.

⁵⁶ N.LOHFINK, Kohelet, 31 meint gar, daß Kohelet den griechischen Begriff gekannt und hier zugrundegelegt habe.

⁵⁷ Mit F.CRÜSEMAN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in: Die Botschaft und die Boten, FS H.W.WOLFF, Neukirchen 1981, 11-29, gehe ich davon aus, daß die Urgeschichte nicht integraler Bestandteil des jahwistischen Geschichtswerks in seiner ältesten Form gewesen sein

Anthropologie der Priesterschrift - an, die die Wurzel alles Negativen im "Dichten und Trachten" des Menschen selbst findet⁵⁸. Sein eigentliches und tiefstes Anliegen als Weisheitslehrer ist es nun, in seinen Lesern das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß das sinnlose Sich-Mühen um יָרֵן, das Bestreben des Menschen, selbst über Inhalt und Ziel seines Lebens bestimmen zu können, die Ursache dafür ist, daß man angesichts des programmierten Scheiterns dieses Sich-Mühens das Leben für sinnlos halten muß. Akzeptiert man dagegen die eigenen Möglichkeiten und Grenzen, dann ist das Leben alles andere als sinn- und trostlos, dann kann man trotz der Vergänglichkeit alles Irdischen fröhlich sein und das genießen, was das Leben an Möglichkeiten je zu ihrer Zeit bietet. - Die Nähe dieser Gedanken Kohelets zu den Worten Jesu über die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde (Mt 6,25-34), auf die übrigens auch FROMM mehrfach Bezug nimmt, während er Kohelet seltsamerweise mit Schweigen übergeht, ist mehr als offensichtlich.

Ein für die vorgelegte These zwar nicht unmittelbar relevantes, aber für das Gesamtverständnis der theologischen Anthropologie des Buches Kohelet umso wichtigeres Problem am Abschluß dieses Zentralstücks des Buches in 3,1-15 bedarf in diesem Zusammenhang noch einer kurzen Diskussion: In V.14b übersetzen nahezu alle neueren Übersetzungen und Kommentare im Anschluß an die LXX den mit וְ eingeleiteten Halbsatz final⁵⁹ und fügen in den vorhergehenden Halbsatz ein "so" o.ä. ein: "...und Gott hat es so gemacht, dass man sich vor ihm fürchte"⁶⁰. Nimmt man indes sowohl die Regeln der hebräischen Grammatik als auch den Kontext ernst, läßt sich diese Übersetzung kaum halten, ja es zeigt sich, daß die finale

kann; vgl. dazu auch R.BARTEIMUS, Die Tierwelt in der Bibel. Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, FN 37 (1987) 26-29.

⁵⁸ Gen 6,5 bzw. 8,21 - wörtlich: "Gebilde des Planens/Trachtens". Insofern sehe ich im Falle von V.3,11 in der Verwendung des Adj. יָרֵן anstelle des priesterschriftlichen יָרֵן einen ganz bewußten Akt Kohelets und nicht nur eine aus der Zweisprachigkeit Kohelets entstandene Übersetzungsvariante, die Kohelet gebraucht, um ein dem "griechisch-kosmologischen καλός" entsprechendes Äquivalent zu verwenden (so O.KAISER [1978] 13). Vgl. zur Frage von Kohelets Kenntnis des Pentateuchs auch W.ZIMMERLI, Buch³, 124 und v.a. H.W.HERTZBERG, Prediger², 227-230, der allerdings seinen Beweisgang m.E. zu früh - in Gen 4 statt 8 - abbricht und die J und P-Bezüge zu wenig differenziert. Daß A.LAUHA, Kohelet, 18 trotz dieser unbezweifelbaren Fakten nur "ein paar Reminiszenzen" erkennen zu können meint, fügt sich zwar nahtlos in das Gesamtbild dieses Kommentars, bleibt aber dennoch unverständlich.

⁵⁹ Eine Ausnahme bildet die "Einheits"übersetzung (Stuttgart 1980), die einen Objektssatz annimmt, was syntaktisch zwar möglich ist, jedoch dazu führt, daß עָשָׂה mit "bewirken" wiedergegeben werden muß, was vom Kontext her, in dem es um das Schöpferhandeln Gottes geht, kaum angezeigt erscheint.

⁶⁰ So z.B. die Zürcher Bibel in der Revision von 1931.

Übersetzung des ψ in V.14 die Bedeutung des Textes nachgeradezu auf den Kopf stellt. Folgende Aspekte sind dabei übersehen:

1) $yiqtol$ ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach i.S. des generellen Sachverhalts verwendet, einer Nebenfunktion von $yiqtol$, die Kohelet durchaus kennt (vgl. etwa 2,3; 7,7) und die im Falle des nahezu identisch formulierten Satzes 8,12 - der einzige Unterschied liegt in der Verwendung von ψ statt ψ - durch den Kontext zweifelsfrei gesichert ist. 2) ψ hat sonst nirgends im AT eine finale Konnotation. 3) Im unmittelbaren Kontext ist ψ konsequent als Relativpartikel verwendet. 4) An den beiden Stellen im Kohelet-Buch, wo explizit zu Gottesfurcht - gewissermaßen als menschlicher Pflicht Gott gegenüber - aufgefordert wird, so im verderbt überlieferten (und somit in der vorliegenden Gestalt sicher nicht auf Kohelet selbst zurückgehenden) V.5,6 in Zusammenhang mit kulturellen Fragen bzw. im sicher redaktionellen V.12,13 in Zusammenhang mit dem Thema Gesetzeserfüllung, steht - da es um Gott als direktes (Kult-)Objekt geht - die nota acc. und nicht die hier verwendete Fügung der Wurzel קרא mit יִרְאָה . Daß diese "in der Weisheit sonst nicht vorkommende" Fügung, die i.S. einer "Furcht vor der Unbegreiflichkeit Gottes" zu verstehen ist⁶¹, verwendet ist, zeigt daß es Kohelet hier nicht um eine Aufforderung zur Gottesfurcht gehen kann, denn dann wäre sachlich die Konstruktion mit nota acc. geboten gewesen und nicht eine (verschränkte) Fügung mit יִרְאָה . 5) Sowohl der Artikel vor יְהוָה als auch das Fehlen eines Objekts im ersten Halbsatz von V.14b weisen darauf hin, daß hier auf einen vorher bereits genannten Sachverhalt Bezug genommen wird. Der exakt entsprechende Satz, daß Gott etwas getan hat (קרא ; Perf.), steht nun aber nicht in V.14a⁶², wo קרא (Impf.) erscheint, sondern in V.11.

Kohelet schärft also hier seinen Lesern nicht ein, daß Gott handelt, damit man ihn fürchte, sondern bringt vielmehr zum Ausdruck, daß der Gott, vor dem man sich (unverständlicherweise?) zu fürchten pflegt, es ist, der alles schön gemacht hat⁶³: Nicht das Handeln Gottes ist negativ und damit fürchterregend, das Problem ist der menschliche Anspruch, selbst über "gut und böse" entscheiden zu wollen (Gen 3,5.22) in Verbindung mit der Unfähigkeit des Menschen, das anderen als den innerweltlichen Zeitkategorien entsprechende Handeln Gottes zu verstehen - und das, obwohl Gott dem Menschen die (Fähigkeit zum Begrei-

⁶¹ So H.-P. STÄHLI, Art. קרא 'j' 'fürchten', in: THAT I, 776; ähnlich wie STÄHLI interpretieren auch H.F. FUHS, Art. קרא 'jare', in: THWAT III, 891 und E. PFEIFFER, Die Gottesfurcht im Buche Kohelet, in: Gottes Wort und Gottes Land, FS H.W. HERTZBERG, Göttingen 1965, 133-158 die Fügung, verwischen jedoch die durch die unterschiedlichen Fügungen der Wurzel im Kohelet-Buch gegebenen Differenzierungen i.S. einer vereinheitlichenden Deutung aller Stellen im Buche.

⁶² So die meisten Ausleger; vgl. z.B. O. KAISER, Gottesgewißheit und Weltbewußtsein in der frühhellenistischen jüdischen Weisheit, in: T. RENDTORFF [Hg.], Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 82.

⁶³ Von daher gesehen ist die Sicherheit, mit der M.V. VOX, Meaning, 427 als Summe des angeblich dem Thema "absurdity" gewidmeten Buches den Satz formuliert: "Fear is the only emotion that Qohelet explicitly says God wants to arouse", ihrerseits absurd.

fen der) Ewigkeit eigentlich "ins Herz gelegt" hat (3,11ba). Auch von daher bestätigt sich also die hier vertretene These, daß Kohelets Gottesbild als Voraussetzung seiner Anthropologie alles andere als "düster" ist⁶⁴ - und damit die Nähe von Kohelets Denken zu den oben zitierten neutestamentlichen Sätzen.

Als letzte Stelle sei schließlich noch ein Passus aus dem 9.Kapitel herausgegriffen, der besonders schön erkennen läßt, wie eng sich die anthropologischen Beobachtungen bzw. Wertungen Kohelets und FROMMS berühren. Die Verse 7-10 könnte man ohne weiteres unter das bekannte Motto: "Sorge dich nicht, lebe!" stellen, wobei das "Sich-Sorgen" für den Habenmodus und das "Leben" für den Seinsmodus stehen würde. In ungeheurer Dichte wird in diesen wenigen Sätzen noch einmal aufgezeigt, daß die Flüchtigkeit irdischen Daseins nicht zwangsweise zu Pessimismus führen muß. Daß Kohelet sich dabei einer schon im Gilgamesch-Epos belegten Topik bedient, wie alle neueren Kommentatoren in seltener Eintracht betonen⁶⁵, spricht nicht gegen die Annahme, daß wir es hier mit dem ureigensten Anliegen Kohelets zu tun haben. Vielmehr läßt sich daran belegen, daß die von Kohelet unter theologischen und von FROMM unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten entwickelten Gedanken einem anthropologischen Modell entsprechen, das seit Jahrtausenden mehr oder minder latent vorhanden ist, und das nur infolge der Dominanz des Habenmodus in patriarchalisch orientierten Gesellschaftsformen als resignativ-nihilistisch verleumdet werden konnte, weil es den Glauben an Fortschritt und Wachstum als Flucht vor den Realitäten menschlichen Lebens aufweist. Das, was Kohelet seinen Lesern rät, hat nichts mit Galgenhumor, mit Skepsis oder mit Nihilismus zu tun, sondern ist - um mit FROMM zu sprechen -

⁶⁴ Wie man das "Gottesbild" dieser Verse als "verdüstert" qualifizieren kann (so H.-P.MÜLLER [1986] 17), bleibt mir von daher unverständlich. Mag Kohelet auch das optimistische Menschenbild seiner Zeit "verdüstert" haben, indem er mit unerbittlicher Konsequenz auf die Grenzen menschlichen Wollens und Verstehens hingewiesen hat - angemessener wäre es, angesichts dessen von einem "realistischen" und insofern durchaus positiven Menschenbild Kohelets zu reden -, sein Gottesbild ist jedenfalls eindeutig positiv, auch wenn darin bestimmte Züge des "lieben Gottes" des Kinderglaubens fehlen.

⁶⁵ Vgl. die Kommentare z.St., z.B. K.GALLING, Prediger², 79.113f. Selbst R.BRAUN, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, BZAW 130, Berlin 1973, 137, der Kohelet ganz aus dem griechischen Denken herleiten will, schließt diese Möglichkeit nicht ganz aus. Die Differenzierung zwischen "Topik" und unmittelbarer Textkenntnis, auf die O.LORETZ, Altorientalische und kanaänische Topoi im Buche Kohelet, UF 12 (1980) 268 hinweist, ist zwar angemessen, aber für unsere Fragestellung entbehrlich.

unmittelbare "Bejahung des Lebens im Hier und Jetzt"⁶⁶. Es handelt sich um eine empirisch begründete Einstellung, die die Vergänglichkeit - wieder taucht das Stichwort **הָקֵל** auf - als Realität akzeptiert und die dank dieser Illusionslosigkeit keine "Angst vor dem Sterben" kennt⁶⁷.

Daß diese Auslegung der vier Verse nicht auf einer Voreingenommenheit meinerseits beruht, sondern textimmanent angelegt ist, läßt sich an einer einfachen Beobachtung aufzeigen: Obwohl die Übersetzer der Zürcher Bibel ansonsten der gängigen christlichen Interpretation Kohelets folgen und dementsprechend **הָקֵל** nahezu ausschließlich mit "nichtig" wiedergeben⁶⁸, konnten sie sich an dieser Stelle der positiven Gesamtstimmung des Textes nicht widersetzen und griffen zu dem neutraleren "flüchtig"⁶⁹. Ja, darüber hinaus haben wir hier die einzige Stelle im Buche Kohelet vor uns, an der ohne wenn und aber menschliche Aktivität (**עֲשֵׂה**!) positiv bewertet wird⁷⁰, und zwar ganz im Sinne des FROMMSchen "Aktiven Seins": Einmal mehr zeigt sich, daß das FROMMSche Axiom, nicht ein Vorgang an sich, sondern die hinter ihm stehende Einstellung sei für die Zuweisung menschlicher Verhaltensweisen zum Haben- oder Seinsmodus entscheidend, in der Sache bereits bei Kohelet angelegt ist. Nicht das "Machen" an sich, sondern nur die Illusion, man könne sein Glück "machen", wird von Kohelet kritisiert. Und umgekehrt wird nicht einem fatalistischen Abwarten von Schicksalsschlägen das Wort gere-

⁶⁶ Vgl. E. FROMM, Haben, 125f; die obige Fügung kontrahiert zwei von FROMM getrennt erwähnte Sachverhalte.

⁶⁷ Ebd. 125.

⁶⁸ Lediglich in Koh 7,15 - nach der Zählung der Zürcher Bibel: 7,16 - ist das Stichwort "nichtig" noch einmal vermieden.

⁶⁹ Daß "flüchtig" und "nichtig" Synonyme seien, wird zwar durch das Kirchenlied "Ach wie flüchtig, ach wie nichtig..." suggeriert (EKG 327), stimmt aber mit dem normalen Sprachgebrauch nicht überein.

⁷⁰ Allenfalls in den sachlich eng verwandten Versen 3,12f und 10,19 (als begleitende Stichworte erscheinen im ersteren Falle die Lexeme **שָׂמַח**, **אָכַל**, **שָׂחָה** und **רָאָה טוֹב**, im letzteren **לָקַח**, **יָן** und **שָׂמַח**) läßt der Kontext eine ähnlich positive Wertung des menschlichen Tuns vermuten: Im Falle von 3,12f ist jedoch auf **עֲשֵׂה טוֹב** eingeschränkt und bei 10,19 ist Voraussetzung für eine Deutung in diesem Sinne, daß man - anders als die "klassischen" Bibelübersetzungen - den zweiten Halbvers adversativ deutet: "Zur Freude bereitet man Speise(n) und Wein, der das Leben fröhlich macht, das Geld jedoch unterjocht (vergewaltigt) alles (II **עֲשֵׂה**!)". - Daß in Koh 10,19 Ps 104,15 zustimmend zitiert wird, ist übrigens ein weiterer Hinweis darauf, daß Kohelet hier das **עֲשֵׂה** des Menschen positiv wertet, weil es auf Freude zielt und nicht vom Streben nach **יְהָרֵן** gekennzeichnet ist.

det: Ein Handeln "nach Vermögen", das um die Grenzen menschlichen Planens weiß, ist das, was dem Menschen frommt⁷¹.

Ein einzelner Zug dieser Perikope, an dem Kohelets "Wissen" um die später von FROMM konkret ausformulierte Alternative vollends unübersehbar wird, sei zum Abschluß noch etwas ausführlicher diskutiert. Vergleicht man einmal unmittelbar Kohelets Aussagen zum Thema "geschlechtliche Liebe" in 9,9a und 2,8, dann ergibt sich auf den ersten Blick wiederum der Eindruck mangelnder gedanklicher Stringenz: Einmal wird die Liebe äußerst positiv gewertet - gewissermaßen als Trost für die Vergänglichkeit menschlicher Existenz (9,9a) -, das andere Mal äußerst negativ - auch "Salomos" Erwerb von "Frauen in Menge" zur Erhöhung des Lebensgenusses (2,8bß) steht unter dem oben diskutierten Verdikt von 2,11b, daß alles *קֶלֶקֶל* und *רֶוּחַ רֶוּחַ* sei, ohne daß es dabei einen *יְהוָה* gebe. - Neben dem bereits diskutierten Stichwort "sich verschaffen" (*לָקַח* + *עֵשָׂה*) weist hier jedoch das von den meisten neueren Übersetzern euphemistisch mit "Frauen in Menge"⁷² o.ä. übersetzte Hapaxlegomenon *שָׂדֵיחַ וְשִׂדוּחַ*, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach in schöner Direktheit das für den angestrebten Lustgewinn nicht unerhebliche Geschlechtsmerkmal der weiblichen Brust zumindest assoziativ angesprochen ist⁷³, den Weg zu einem

⁷¹ Das hat schon W.ZIMMERLI, Buch³, 135 erkannt: "Daß Kohelet aber in all dem, was er zum Leben des Menschen zu sagen hat, nicht einfach einem Quietismus des tatlosen Genießens der im Heute gewährten Lebensfreude das Wort redet, wird aus der Mahnung von 11,6 (9,10) erkennbar, die dazu rät, das nun einmal notwendige tägliche Geschäft ... mit dem Realismus dessen zu tun, der um die Unerforschlichkeit der fallenden Zeit weiß und es dennoch mit ihr wagt".

⁷² So etwa die revidierte Lutherübersetzung (seit 1964) bzw. die Zürcher Bibel in der Revision von 1931. Luther selbst hatte hier Salomo nur "allerley Seitenspiel" zugestehen wollen (vgl. M.LUTHER, Die gantze Heilige Schrift Deusch, Wittenberg 1545, Repr. hrsg. von H.VOLZ unter Mitarbeit von H.BLANKE, Herrsching [= München] o.J. [= 1972]) - die christliche Ethik hat Priorität vor dem Wortsinn. Noch O.KAISER (1978) 7 A 22 interpretiert den Ausdruck unter Verweis auf arab. *Sadā* bzw. *Šadiya* als "Gesang und Sängerrinnen", was indes zur vorher erwähnten "Wollust" kaum paßt; s.a.u. A 73 Ende.

⁷³ Ob hier nun konkret "eine Brust nach der anderen" oder - im Sinne von *pars pro toto* - "eine Frau nach der anderen" zu übersetzen ist, kann letztlich offenbleiben - in jedem Falle hängt der Ausdruck mit der im AT gut belegten Wurzel *שָׂד* zusammen; vgl. dazu R.GORDIS, Koheleth - The Man and his World, Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America, Vol. XIX, New York 1951, 208f. Daß das Lexem für Brust sonst ohne "feminine" Endung erscheint, besagt nicht viel, denn wenn es nicht um den Begriff an sich, sondern um konkrete einzelne Entitäten geht, verwendet das Hebräische stets die Form des "Feminins"

angemessenen Verständnis dieser Stelle. Es ist nämlich wohl kaum allein um des Wortspiels mit dem vorhergehenden **וְשָׂרָם וְשָׂרָם** willen verwendet, sondern verdeutlicht, um was es hier geht: Der fingierte König Salomo ist nicht an einer Person als partnerschaftlichem Gegenüber interessiert, sondern an frei verfügbaren Lustobjekten - der Einbruch der "Haben-Mentalität" in den Bereich der Liebe ist es, der unter dem Verdikt von 2,11b steht. Denn umgekehrt steht in 9,9a, wo die geschlechtliche Liebe als positive Gabe Gottes gewertet wird⁷⁴, das die Person und nicht allein irgendwelche sexuell relevante Teile derselben bezeichnende Nomen **אִשָּׁה** in Zusammenhang mit dem Assoziationen an Verfügbarkeit vermeidenden Verbum **רָאָה**: Wenn ein Mann und eine Frau, die einander lieb gewonnen haben⁷⁵, miteinander "Leben" im Sinne Kohelets genießen, also sich je und je im Hier und Jetzt lieben⁷⁶, verwirklichen sie den "Seins-Modus" in exakt der Weise, wie ihn FROMM beschrieben hat.

Brechen wir an dieser Stelle unsere Betrachtung einzelner Stellen ab und wenden wir uns abschließend der Frage zu, ob und gegebenenfalls wie sich ein theologischer Ansatz wie der Kohelets und ein rein innerweltlich angelegtes Denkmodell wie das FROMMS legitim aufeinander beziehen lassen. Ich meine, daß der Umstand, daß FROMM die Gottesfrage ausspart bzw. für sich ne-

anstelle der den Allgemeinbegriff bezeichnenden Form des "Maskulins". (Vollends ohne Ausgewert ist in diesem Fall - wie praktisch häufig bei Hapaxlegomena - die masoretische Vokalisation der "femininen" Bildung mit -i statt der bei den "maskulinen" Nomina **אִשָּׁה/אִשָּׁה** belegten mit -a/-o, zumal der letztgenannte Wechsel im Vokalismus die masoretische Unsicherheit an diesem Punkt beweist). Die in KBL² wiedergegebene Vermutung J.T.MILIKS, das Hapaxlegomenon hänge mit ugar. *šl* "Dame" zusammen, hat weder phonetisch noch sachlich viel Wahrscheinlichkeit für sich - diachrone bzw. etymologische Lösungsvorschläge bei Hapaxlegomena stellen ohnehin zumeist nur einen Notbehelf dar, zumal wenn - wie in diesem Fall - die dem Lexem zweifellos zugrundeliegende Wurzel dank der "maskulinen" Parallelbildung **אִשָּׁה/אִשָּׁה** semantisch so eindeutig bestimmt werden kann. Dieser Einwand gilt letztlich auch im Blick auf die von O.LORETZ, Qohelet, 155 A 94 angesprochene akkadische Parallele *šadūm* ("Haremsmädchen") und die anderen dort diskutierten diachron bzw. etymologisch argumentierenden Lösungsvorschläge, auch wenn sie - wie im genannten Fall - sachlich gut passen.

⁷⁴ Das übersieht F.GRÜSEMANN, Welt, 95 bei seiner Diskussion der Stelle.

⁷⁵ Auch hier hat Luther den Text an die christliche Ethik angepaßt, indem er anstelle des im hebräischen Original stehenden indeterminierten Ausdrucks "mit einer Frau" "mit deinem Weibe" übersetzt hat (vgl.o. A 72). Daß das "besitzanzeigende" Pronomen in diesem Kontext alles andere als glücklich gewählt ist, liegt auf der Hand.

⁷⁶ Vgl. hierzu Koh 3,8.

gativ beantwortet, kein hinreichender Grund ist, den Erklärungswert des FROMMschen Denkmodells für ein besseres Verständnis der Anthropologie des Kohelet-Buches prinzipiell zu bestreiten. In Ausgangslage, Argumentationsstruktur und anthropologischem Ziel sind sich Kohelet und FROMM nämlich völlig einig: Beide setzen sich mit dem "grundlegenden Impetus" einer "weltverwandlenden, fortschrittshungrigen, zumindest der Sehnsucht nach glückmaximierenden Zivilisation" auseinander⁷⁷. Beiden gemeinsam ist das Interesse, das Leben im Hier und Jetzt als eine positive Möglichkeit zu verstehen, und beide gehen dabei empirisch vor. Beide sind Erfahrungswissenschaftler, wenn auch mit unterschiedlicher Abgrenzung ihrer Kompetenzbereiche: Kohelet steht in der Tradition der altorientalischen Erfahrungswissenschaft der Weisheit, wo die Differenzierung in einzelne empirische Fachwissenschaften noch nicht (oder bewußt nicht) vollzogen wurde und die Gottesfrage demzufolge als integraler Bestandteil des Fragehorizonts betrachtet wurde. FROMM dagegen steht in der Wissenschaftstradition der Neuzeit, in der der Schock der Aufklärung noch lange insofern weiterwirkte, als die Theologie üblicherweise aus dem Bereich der Erfahrungswissenschaften ausgeschlossen wurde, und in der die Arbeit an Spezialgebieten ganzheitliche Fragestellungen verdrängt hatte. - Daß hier jedoch in jüngerer Zeit eine Gegenbewegung eingesetzt hat, wurde bereits in den eingangs zitierten Sätzen von ILLIES deutlich, und scheint mir eine hinreichende Rechtfertigung des vorgelegten Versuchs zu bieten, einen bewußt auf die Einbeziehung der Größe Gott verzichtenden fachwissenschaftlichen Entwurf in Beziehung zu einem theologischen anthropologischen Entwurf zu setzen.

Auch wenn in Bezug auf die letztgenannte Problemstellung - und nicht nur auf sie - angesichts des beschränkten Rahmens dieses Aufsatzes mehr Fragen offengeblieben sind als beantwortet werden konnten, - eines, so hoffe ich, ist hinreichend deutlich geworden: Das Buch Kohelet mag "am äußersten Rand" des Jahweglaubens im Sinne der heilsgeschichtlichen Konzeption G.VON RADS stehen⁷⁸, am äußersten Rand alttestamentlicher oder gar christlicher Theo-

⁷⁷ So N.LOHFINK, Kohelet, 27.

⁷⁸ S.o.A 3. Vgl. demgegenüber etwa F.HITZIG, Der Prediger Salomo's, KeH 7, Leipzig 1847, 120, der schon damals - wie unsere Überlegungen ergeben haben, nicht ganz unbegründet - von "Reife und Unbefangenheit des Urtheils über Gottes Weltordnung" sprechen konnte, dem Kohelet also mehr theologische Kompetenz zugestanden hat als es unter dem Einfluß K.BARTH'S

logie darf es keinesfalls angesiedelt werden⁷⁹. Denn in seinem Insistieren auf den Grenzen menschlichen Handelns und menschlicher Gotteserkenntnis hat es auf der einen Seite Ernst gemacht mit der genuin alttestamentlichen und für die christliche Theologie unverzichtbaren Warnung vor dem Glauben an einen allein "lieben", d.h. verfügbaren Gott: Der in Luthers "De servo arbitrio" von 1525 bis in die letzten Konsequenzen hinein durchdachte Gedanke des "Deus absconditus" hat in diesem von Luther nicht umsonst hoch eingeschätzten Büchlein eine seiner tiefreichendsten Wurzeln⁸⁰. Auf der anderen Seite hat Kohelet - darin im Einklang mit dem Jesus der Bergpredigt bzw. der Q-Tradition - dieser im Blick auf die Erkenntnismöglichkeiten negativen Theologie eine durchaus positive Anthropologie gegenübergestellt, die auf-

in diesem Jahrhundert üblich wurde. Daß inzwischen eine Neubesinnung auf die theologischen Werte des Büchleins Kohelet eingesetzt hat, läßt sich an der seit Ende der siebziger Jahre steil ansteigenden Zahl der Publikationen zu Kohelet ablesen.

⁷⁹ Darauf hat in jüngster Zeit u.a. J.F.ARMSTRONG, *Ecclesiastes in Old Testament Theology*, Princeton SB IV/1 (1983) 16-25, zu Recht hingewiesen.

⁸⁰ Vgl. M.LUTHER, Vorrede auf den Prediger Salomo (1524), WA DB 10 II, 104-106, hier nach der Münchner Ausgabe Bd.6 (München ³1968) 43f zitiert: "Nun dies Buch sollt billig den Titel haben, daß es wider den freien Willen geschrieben wäre. Denn es alles dahin zieht, daß aller Menschen Rat, Anschläge und Vornehmen umsonst und vergeblich sind und immer anders hinausgehet, denn wir wollen und denken, auf daß er uns lerne gelassen stehen und Gott lassen alleine alle Ding über, wider und ohn unser Wissen und Rat tun. Darum muß du nicht dies Buch also verstehen, als schelte es die Kreaturen Gottes, wenn es spricht, es sei alles eitel und Jammer usw. Denn Gottes Kreaturen sind alle gut, 1.Mos.1,31 und 1.Tim.4,4. Auch lehret es selbst, daß einer soll guten Mut haben mit seinem Weibe und des Lebens brauchen usw. Sondern daß die Anschläge und Vornehmen der Menschen, mit den Kreaturen zu fahren, allzumal fehlen und vergeblich sind, wenn man sich nicht läßt begnügen an dem, das vor Handen gegenwärtig ist, sondern wills aufs künftig sie meistern und regieren. So gehets allwege den Krebsgang, daß man nicht mehr denn verlorne Sorge und Mühe gehabt hat, und geschieht doch, was Gott will und denkt, nicht was wir wollen und denken. Summa, da Christus spricht Matth.6,34: "Sorget nicht für den morgenden Tag; denn der morgende Tag wird sein selbst Sorge haben. Es ist genug, daß ein jeglicher Tag sein übel hat." Dieser Spruch ist die Glosse und Inhalt dieses Buchs".

zeigt, wie der Mensch in seinen gottgegebenen Grenzen sinnvoll leben kann⁸¹. Um es in Kohelets eigenen Worten noch einmal zusammenzufassen:

"Alles hat Gott gar schön gemacht zu seiner Zeit; auch die Ewigkeit hat er ihnen ins Herz gelegt, nur daß der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, von Anfang bis Ende nicht fassen kann. Da merkte ich, daß es für den Menschen nichts Besseres gibt, als fröhlich zu sein und (sich und anderen) Gutes zu tun in seinem Leben" (Koh 3,11.12)⁸².

⁸¹ Insofern halte ich es zumindest für mißverständlich, wenn O.KAISER (1978) 3 als Parallele für das Gottes- und Weltverständnis des Kohelet den Chor aus Euripides' Hippolytos zitiert: "Wen die Gedanken vom Walten der Götter erfüllen, dem schwindet / Schweres Leid von der Seele. / Aber die heimliche Hoffnung / Heiliger Ordnung / Wankt mir, wenn ich die Leiden und Taten der Menschen betrachte: / Alles im ewigen Wechsel! / Leben, im ewigen Wandel / Unstet getrieben!" (Zitat berichtigt zitiert nach: Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente griechisch-deutsch, Band 1, Tusculum-Bücherei 1972, 257). Noch weniger kann ich verstehen, wie KAISER trotz Koh 3,11 zu dem Ergebnis kommen kann, Kohelets "Aufzeichnungen" gäben "keinen Anhaltspunkt dafür, daß sie von dem Urvertrauen getragen wurde (sic!), von dem der Glaube lebt" (ebd. 17). Doch Kohelet kennt - anders als Euripides - eben kein Wanken der Hoffnung, weil er auf der einen Seite weiß, daß Gott alles "schön" gemacht hat und auf der anderen Seite "Hoffnung" für ihn mit dem Verdacht belegt ist, der Mensch wolle sein Schicksal in die eigene Hand nehmen. - Ob man deshalb gleich mit H.GESE, Krisis, 179 ins andere Extrem verfallen muß, indem man bei Kohelet eine "Lehre der Heilspräsenz" findet, sei dahingestellt.

⁸² Die Worte in Klammern sind Deutung der absolut, d.h. ohne Objekt konstruierten Fügung.

"Extreme Exegese"

Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden

Bernd Willmes - Eichstätt

I. Einleitung

Der Titel "extreme Exegese" mag bei manchem Leser gleich negative Assoziationen hervorrufen, da man das Wort "extrem" mit radikal und fanatisch verbindet und man selbst nicht als "extrem" gelten will. "Extreme Exegese" ist jedoch ein unvollständiger Titel, denn "extrem" ist ein graduierendes Adjektiv, und es fehlt eigentlich eine Angabe, in welche Richtung hin Exegese "extrem" sein soll. "Extreme Exegese" kann eine "extrem naive" oder eine "extrem ausführliche/extrem sorgfältige" Exegese sein, es kann eine "extrem ideologisch beeinflusste" oder eine "extrem hermeneutisch reflektierte" Exegese sein.

"Extrem naive" Exegese erfordert jedoch keine Methodendiskussion und "extrem ideologisch beeinflusste" Exegese verdient die Bezeichnung Exegese nicht, da man sich mit einem vorher festgelegten Erkenntnisinteresse dem Text nähert, statt zunächst den Text selbst sprechen zu lassen. Mit "extremer Exegese" ist hier also eine sehr ausführliche, die bekannten Methoden berücksichtigende Exegese gemeint, die natürlich nicht eine nur auf den auszulegenden Text bezogene hermeneutische Reflexion, sondern grundsätzliche Überlegungen über den Umgang mit biblischen Texten allgemein voraussetzt.

Unter den Exegeten besteht wohl Konsens darüber, daß die "einfache" Schriftlesung¹ zwar sehr ertragreich sein kann, aber doch an Grenzen stößt. Überwunden werden können diese Grenzen teilweise mit Hilfe exegetischer Methoden. Zu den schon länger bekannten "historisch-kritischen" Methoden, auf deren

¹ Vgl. J. Kremer, Die Bibel - ein Buch für alle. Berechtigung und Grenzen >einfacher< Schriftlesung, Stuttgart 1986, sowie ders., Wortgetreu - nicht buchstäblich. Grenzen und Möglichkeiten einfachen Bibelens, in: BiKi 43 (1988) 103-108.

Darstellung sich manche Einführungen in die exegetischen Methoden beschränken², haben sich in einigen Methodenbüchern literaturwissenschaftliche oder linguistische Methoden gesellt. Ansätze zur Ergänzung der historisch-kritischen Methoden, zu denen die Textkritik, die Literarkritik, die Formen- und Gattungskritik, die Motiv- und Traditionskritik, die Überlieferungskritik (bei manchen Autoren auch Traditionskritik genannt)³, der vielleicht der religionsgeschichtliche Vergleich zugeordnet werden kann, und die Kompositions- und Redaktionskritik mit Ort-, Zeit- und Verfasserfrage gehören, folgen nach Wolfgang Richters Entwurf "Exegese als Literaturwissenschaft"⁴. Für

² Vgl. H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1967-⁶1978, ab der 7. Auflage 1982 wurde das Lehrbuch von K. Kliesch durch einen Beitrag zum Thema "Neutestamentliche Linguistik" ergänzt, ebd. S.267-307; H.-A. Wilcke, Das Arbeiten mit alttestamentlichen Texten. Eine Einführung in die exegetischen Methoden (ABC des Alten Testaments, Bd. 2), Essen 1985; M. Kappes/F. G. Untergaßmair, Zum Thema "Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen?" (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge), Paderborn 1987, 32-85; H. Barth/O. H. Steck, Exegese des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn 1971; 1987. In der nur noch von O. H. Steck überarbeiteten 12. Auflage 1989 wird das Grundkonzept beibehalten. Hinweise auf von H. Schweizer in BTV (vgl. im folgenden Anm. 9) gestellte Fragen werden aufgegriffen (ebd. 9-12), aber keine Anleitung zur Beantwortung gegeben, auf neue Methoden wird kurz hingewiesen (ebd. 21-25). Zur Diskussion um die historisch-kritische Methode vgl. z.B. G. Maier, Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal 1978; H. Riedlinger (Hg.), Die historische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1985; E. Zenger, Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalms, in: BiLi 62 (1989) 10-20.

Zur Bedeutung der historisch-kritischen Exegese für andere theologische Disziplinen siehe die Beiträge in ThQ 159 (1979) von J. Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft (S. 2-23) und das Schlußwort (S. 67-71); H. Küng, Historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik (S. 24-36); W. Kasper, Vom Ton, von den Grundlagen und von der Kritik in der Theologie. Metakritische Anmerkungen zu J. Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft (S. 36-40); B. Lang, Der Exeget zwischen historischer Distanz und theologischer Mitverantwortung (S. 40-43); H. J. Vogt, Exegese und Kirchengeschichte. Antwort auf J. Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft (S. 44-54); W. Bartholomäus, Die Religionspädagogik vor dem Anspruch der Exegese (S. 55-57) und H. Schweizer, Zur Systematisierung der Theologie. Ein Beitrag zur Methodendiskussion in der Theologie. Dargestellt anhand von 1 Kön 15 und 2 Chr 14-16 (S. 58-67).

³ Vgl. W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987, § 13.

⁴ Vgl. W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

die alttestamentliche Exegese wurde die Methodik von Georg Fohrer und seinen Mitarbeitern⁵ bedeutsam, die unter der Bezeichnung "Sprachliche Analyse" in dem von Gunther Wanke erarbeiteten § 6 folgende Arbeitsschritte zusammenfaßt: 1. Syntaktisch-stilistische Analyse, 2. Phonemisch-phonetische Analyse, 3. Semantische Analyse, 4. Strukturanalyse, 5. Die Funktion der Texteinheit, 6. Der Horizont der Texteinheit. Eingeordnet wurde die "Sprachliche Analyse" in der Methodik Fohrers zwischen Literarkritik und Formen- und Gattungskritik. Die Erkenntnisse der "Sprachlichen Analyse" kamen also für die Literarkritik zu spät. Noch stärker und nicht auf einen Paragraphen begrenzt führte Klaus Berger⁶ textlinguistische Ansätze in die Exegese ein. Auf beide Entwürfe bin ich im 1. Kapitel meiner Dissertation⁷ näher eingegangen.

Noch nicht hinreichend berücksichtigt habe ich damals den hinter dem metaphorischen Titel "Metaphorische Grammatik" versteckten Entwurf Harald Schweizer⁸, der sich bemüht, Syntax, Semantik und Pragmatik stärker zu trennen.

Zur Rezeption der Anstöße W. Richters vgl. Th. Seidl, Die literaturwissenschaftliche Methode in der alttestamentlichen Exegese. Erträge - Erfahrungen - Projekte. Ein Überblick, in: MThZ 40 (1989) 27-37.

Schon vor Richters Entwurf wurde die Diskussion des Verhältnisses von Exegese und Literaturwissenschaft auf dem Gebiet der Semantik eröffnet. Vgl. dazu J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik, München 1965; G. Friedrich, Semasiologie und Lexikologie, in: ThLZ 94 (1969) Sp 801-816, und ders., Zum Problem der Semantik, in: KuD 16 (1970) 41-57; zur Diskussion nach Richter siehe z.B. K. Koch, Reichen die formgeschichtlichen Methoden für die Gegenwartsaufgaben der Bibelwissenschaft zu?, in ThLZ 98 (1973) Sp 801-814; W. Schenk, Die Aufgaben der Exegese und die Mittel der Linguistik, in: ThLZ 98 (1973) Sp 881-894; R. Kieffer, Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte, in: ThZ 30 (1974) 223-233; W. Schenk, "Wort Gottes" zwischen Semantik und Pragmatik, in: ThLZ 100 (1975) Sp 481-494; E. Güttgemanns, sensus historicus und sensus plenior oder über "historische" und "linguistische" Methode, in: LingB 43 (1978) 75-112; H. D. Preuß, Linguistik - Literaturwissenschaft - Altes Testament, in: VF 27 (1982) Heft 1, 2-28.

⁵ Vgl. G. Fohrer, H. W. Hoffmann, F. Huber, L. Markert, G. Wanke, Exegese des Alten Testaments, Einführung in die Methodik (UTB 267), Heidelberg 1973, 3. geänderte Auflage 1979, 5. durchgesehene Auflage 1989; Angaben im folgenden nach der 3. Auflage.

⁶ Vgl. K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB 658), Heidelberg 1977.

⁷ Vgl. B. Willmes, Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34 - Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament (BET 19), Frankfurt 1984, 1. Kapitel: Reflexion über das methodische Vorgehen 5-34.

⁸ Vgl. H. Schweizer, Metaphorische Grammatik - Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese (ATS 15), St. Ottilien 1981. Siehe auch ders., Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft, in: ThQ 164 (1984) 161-185.

Eine weiterführende Kurzfassung legte Schweizer 1986 vor⁹. Während für die alttestamentliche Exegese im deutschsprachigen Raum keine grundsätzlich neue Methodenlehre folgte, wird der gegenwärtige Stand in der neutestamentlichen Exegese wohl durch das 1987 erschienene Werk von Wilhelm Egger¹⁰ dargelegt. Wenn man jedoch einen Blick auf die Gliederung der Methoden bei Schweizer¹¹ und Egger wirft, ergeben sich Fragen wie, ob sich die einzelnen Schritte der beiden Entwürfe in einer sinnvollen Reihenfolge vereinen lassen, ob beide Autoren nicht manchmal mit differierenden Fachausdrücken den gleichen Arbeitsschritt meinen und inwieweit die bisherigen Methoden berücksichtigt, vielleicht in den Arbeitsablauf eingegliedert wurden.

In beiden Methodenlehren findet man die aus der Sprachwissenschaft übernommene Unterscheidung von Syntax, Semantik und Pragmatik. Die Abgrenzung von Semantik und Pragmatik ist allerdings auch in der Sprachwissenschaft nicht einheitlich¹². Peter von Polenz hat daher "den Weg zu einer weitgehend normal-sprachlich formulierbaren pragmatischen Satzsemantik" gesucht und "Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens" geliefert¹³. Seine Anregungen habe ich in dem folgenden Versuch der Ordnung der zur Zeit von Schweizer und Egger empfohlenen Methoden berücksichtigt¹⁴. Diese Zusammenstellung von Methoden

⁹ Vgl. H. Schweizer, *Biblische Texte verstehen - Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart 1986; Abkürzung im folgenden: BTV.

¹⁰ Vgl. Anm. 3, Rezensionen dazu und zu der knappen Einführung in die Methoden (ohne Textauslegung!) von W. Stenger, *Biblische Methodenlehre (Leitfaden Theologie 18)*, Düsseldorf 1987, von Th. Söding, in: ThRv 84 (1988) 287-291, und G. Steins, in: BiLi 62 (1989) 55-57. Nur mit Eggers Methodenlehre befaßt sich H. Schweizer, in: ThQ 168 (1988) 65-69.

¹¹ Im folgenden beziehe ich mich immer auf die Kurzfassung, Kapitel 3 in BTV; Egger kennt zwar Schweizers *Metaphorische Grammatik*, gibt jedoch "Biblische Texte verstehen" noch nicht an.

¹² Vgl. die Artikel "Pragmatik", "Satzsemantik", "Semantik" in: P.-G. Müller, *Lexikon exegetischer Fachbegriffe (Biblische Basis Bücher, Bd. 1)*, Stuttgart/Kevelaer 1985; abgekürzt im folgenden: LeF.

¹³ Vgl. P. v. Polenz, *Deutsche Satzsemantik - Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens (Sammlung Göschen 2226)*, Berlin/New York 1985.

¹⁴ In diesem Aufsatz ist nur eine Angabe der Reihenfolge der Methoden beabsichtigt. Die Anwendung an einem Beispieltext müßte folgen, wobei vermutlich deutlich werden wird, daß der Aufwand mancher Schritte anscheinend in keinem rechten Verhältnis zum Ertrag steht, was manche am Sinn ausführlicher Exegese zweifeln läßt. Gegen Einwände der Gegner einer ausführlichen Textanalyse wendet sich H. Schweizer, *Motive und Ziele sprachwissenschaftlicher Methodik*, in: BN 18 (1982) 79-85.

kann man im Gegensatz zur "einfachen Schriftlesung" als "extreme Exegese" betrachten, die entweder nur an ganz kleinen Texten durchgeführt werden kann oder bei umfangreicheren Texten sehr ausufert. Natürlich ist innerhalb eines Aufsatzes das Vorgehen bei jedem Einzelschritt nicht darlegbar. Entsprechende Hinweise und auch Beispiele zur Durchführung der einzelnen Methoden sind in der angegebenen Literatur zu finden. Ich hoffe jedoch, mit meinen Ausführungen Anstöße zu einer "integrativen Bibelauslegung"¹⁵ zu geben.

II. Vorüberlegungen zur Reihenfolge der exegetischen Methoden

Die Vorlage eines Entwurfs zur exegetischen Methodik setzt Vorentscheidungen über einige Fragen voraus, die sich beim Vergleich der vorliegenden Entwürfe ergeben:

1. Wo ist die Literarkritik im Rahmen der Arbeitsschritte einzuordnen? - Wie Richter und Fohrer es vorsehen, direkt nach der Textkritik, oder wie Egger empfiehlt, erst nach den "linguistischen" Methoden, die auch als synchrone Methoden von den diachronen, zu denen die historisch-kritischen gezählt werden, abzugrenzen sind?

Einen nur scheinbaren Kompromiß hat Schweizer vorgeschlagen¹⁶. Er will der synchronen Textbeschreibung einen Schritt "Konstituierung des Textes" vorausschicken. Dazu zählt er:

1) Übersetzung aufgrund der bisherigen Sprachtradition, 2) Textkritik, 3) Literarkritik, 4) Definition des zu interpretierenden Stadiums des Textes im Rahmen des Textbildungsprozesses, 5) Gliederung des Textes in Sätze/Äußerungseinheiten, 6) Erste Schreibung des Textes aufgrund der bisherigen Erkenntnisse¹⁷.

¹⁵ Siehe H. Merklein, *Integrative Bibelauslegung? Methodische und hermeneutische Aspekte*, in: BiKi 44 (1989) 117-123.

¹⁶ Siehe H. Schweizer, *Literarkritik*, in: ThQ 168 (1988) 23-43, 26 Anm. 9 mit Rückbezug auf BTV 34 u. 37-41.

¹⁷ Vgl. H. Schweizer, BTV 37.

Kriterium für die Literarkritik ist bei Schweizer die ausreichende Kompetenz des aufmerksamen Lesers, der die Kohärenzen des Textes wahrnehmen kann¹⁸. "Ausreichende Kompetenz" ist aber sicherlich ein vages Kriterium und außerdem ein sehr subjektives. Eine sprachliche Analyse vor der Literarkritik kann doch wohl objektivere Kriterien für die Literarkritik liefern, selbst wenn sie teils auf subjektive Zuordnungen und Klassifizierungen aufbaut.

Damit ist allerdings die Frage nach der Stellung der Literarkritik noch nicht beantwortet. Da es bei der Ermittlung des pragmatischen Gehalts auf die Beziehung Autor bzw. Redaktor und Hörer/Leser ankommt, sollte die literarkritische Analyse vor der pragmatischen erfolgen, um nicht falsche Schlüsse zu ziehen. Dagegen spricht wiederum, daß die pragmatische Analyse selbst Hinweise für literarkritische Entscheidungen liefern kann. Demnach wäre die pragmatische Analyse vor der Literarkritik durchzuführen und später die Verträglichkeit ihrer Ergebnisse mit der Literarkritik zu überprüfen¹⁹. Vorausgehen sollte der Literarkritik demnach wohl die sprachliche Analyse einschließlich der Strukturanalyse und der Textsorten- oder Gattungsbestimmung. Denn schon bei der Strukturanalyse wird sichtbar, ob ein Text aus mehreren Teilen besteht, deren Gattung dann jeweils zu bestimmen ist. Eine literarkritische Analyse ist ja erst dann erforderlich, wenn die Struktur des Textes Brüche, Doppelungen oder Spannungen aufweist, die bei der sprachlichen Analyse deutlich werden.

2. Auch die Anordnung der "Rückfrage nach der Historie" ist zu überdenken. Egger fügt nach der "Lektüre unter synchronem Aspekt" (3. Teil) und der "Lektüre unter diachronem Aspekt" (4. Teil) einen 5. Teil "Lektüre unter historischem Aspekt" ein, der nur aus dem einen Paragraphen "Rückfrage nach der Historie" besteht. Dieser Punkt kam sicherlich in den bisherigen Methodenbüchern zu kurz²⁰, obwohl gerade in der Bibelarbeit in Schule und Gemeinde

¹⁸ Vgl. H. Schweizer, Literarkritik 26 Anm. 9.

¹⁹ Aus dem Bemühen um eine methodische Verschränkung von Textwissenschaften und Handlungswissenschaften fordert O. Fuchs den Text auf dem Niveau der "großen Einheit", also vor der literarkritischen Abgrenzung "kleiner Einheiten", zu analysieren; vgl. ders., Textanalyse im Horizont kommunikativer Praxis, in: BN 35 (1986) 37-49, 42f.

²⁰ Vgl. z.B. das in Anm. 2 genannte Werk von O. H. Steck, Exegese, wo im Rahmen der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung (§ 5) ein kurzer Abschnitt "Zugang zu historischen und religionsgeschichtlichen Daten" (ebd. S. 72) zu finden und bei der "Bestimmung des historischen Ortes" (§ 9) ein Arbeitsschritt "Identifizierung der im Text genannten äußeren Gegebenheiten" (ebd. S. 150f) vorgesehen ist.

meist die Frage auftaucht: War das wirklich so? - angefangen beim Paradies bis zur Himmelfahrt Jesu oder den Ereignissen in der Apostelgeschichte. Die "Rückfrage nach der Historie" wird oft ausgespart, da biblische Texte vor allem als Glaubenszeugnisse und erst in zweiter Linie als Berichte oder Erzählungen über historische Ereignisse abgefaßt wurden und daher die Autoren nicht so viel Wert auf genaue historische Angaben gelegt haben. Eine genaue Rekonstruktion der historischen Fakten ist daher meist nicht möglich. Da aber die biblischen Texte oft unsere einzigen Informationsquellen sind, bleibt die historische Rückfrage notwendig.

Die historische Rückfrage hängt zusammen mit der Frage nach der Gattung des zu untersuchenden Textes, die schon zu erkennen gibt, ob der Verfasser beabsichtigte, historische Mitteilungen zu liefern. Sie ist aber auch verknüpft mit der Verfasserfrage und damit mit der Literarkritik. Dabei können sich folgende Konstellationen ergeben:

- a) Erscheint ein Text sprachlich und inhaltlich einheitlich, so daß nur mit einem Autor gerechnet werden muß, so kann die Rückfrage nach der Historie Anhaltspunkte für die Datierung des Textes liefern: stimmt der Inhalt mit der Historie überein, dann ist eine Datierung Kurz nach den geschilderten Ereignissen möglich, setzt der geschilderte Inhalt die Kenntnisse einer späteren Zeit voraus oder verweist er auf eine spätere Entstehungszeit, so ist der Text als ganzer in die spätere Zeit zu datieren, es muß aber nicht mit späteren Erweiterungen gerechnet werden.
- b) Erscheint ein Text jedoch sprachlich und inhaltlich uneinheitlich, dann kann die Rückfrage nach der Historie vielleicht Anhaltspunkte für eine zeitliche Reihenfolge redaktioneller Bearbeitungen liefern.

Die Rückfrage nach der Historie sollte daher nach der Gattungsbestimmung erfolgen und vor der Frage nach dem Autor, da ja die zeitliche Einordnung eines Autors nur aufgrund der Aussagen im Text möglich ist. Die von Egger genannten Kriterien für die Rückfrage nach der Historie²¹ - vor allem die Kriterien des Alters der Quellen und der mehrfachen Bezeugung - sind jedoch bei vielen atl. Texten nur zu berücksichtigen, wenn die literar-, redaktions- und kompositionskritischen Untersuchungen erfolgt sind. Daher kann mit Egger

²¹ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 198-209. Egger geht es dabei um die Klärung des Verhältnisses des Textes zu dem in ihm mitgeteilten Geschehen, um die Frage, ob das im Text Ausgesagte sich wirklich zugetragen hat.

die Rückfrage nach der Historie erst zwischen der diachronen Analyse und der Auslegung des Textes angeordnet werden.

3. Ein weiteres Problem ist die in der Literatur unterschiedlich beantwortete Frage, welche Fragestellungen der Semantik und welche der Pragmatik zuzuordnen sind. Während z.B. Schweizer die "Illokution/Sprechakte" und die "Codes/Wirklichkeitsebenen" zur Semantik zählt²², ordnet v. Polenz diese Punkte, wobei er für "Codes/Wirklichkeitsebenen" die Ausdrücke "Propositionale Einstellungen/Sprechereinstellungen" benutzt, dem "Pragmatischen Gehalt/ Handlungsgehalt" zu, dem außerdem die "Perlokutionen/Bewirkungsversuche" zuzurechnen sind²³, auf die Schweizer nicht zu sprechen kommt.

Egger unterscheidet bei der pragmatischen Analyse "zwischen Aussageinhalt (Proposition), Verwendungszweck (Funktion) und Wirkung eines Textes"²⁴ und fragt bei der "Zusammenfassung der Arbeitsschritte und Arbeitshinweise"²⁵ nach Präsuppositionen ("Welche Normen sprachlichen und sozialen Verhaltens werden im Text vorausgesetzt?"), nach Mitteln der Leserlenkung ("Strategie"), die wohl die Perlokutionen/Bewirkungsversuche des Autors erkennen lassen, und nach den "Sprechakten" (= Illokution), ohne diese Ausdrücke - Präsupposition, Perlokution und Illokution - zu nennen. Die "Implikationen", "Präsuppositionen", die Frage nach der "Textstruktur/Auswertung", nach "Textproduzent - Textrezipient" und nach der "Kommunikationssituation" ordnet Schweizer seiner "Textpragmatik" zu, die der Beantwortung der Fragen dient: "Wer sagt was, in welchem Kanal, zu wem, mit welchem Effekt?"²⁶.

Noch genauer unterscheidet v. Polenz bei der Frage nach "Mitbedeutetem, Mitgemeintem, Mitzuverstehendem" zwischen "aus dem Sprachwissen Mitzuverstehendes (semantische Präsuppositionen und Implikationen)" und "aus dem Handlungskontext Mitzuverstehendes (pragmatische Präsuppositionen und stille Folgerungen)". Diese Unterscheidung leitet v. Polenz aus dem dem Terminus Präsupposition zugrundeliegenden neulateinischen Verb "praesupponere" ab, das einerseits als HANDLUNGS-Verb für eine kognitive Handlung des Sprechers/Verfassers "vorher unterlegen/unterstellen/unterschoben" bedeuten kann, andererseits als EIGENSCHAFTS-Verb "zur Voraussetzung haben/zugrundeliegen". Im ersten Fall handelt es sich um pragmatische, im zweiten um semantische Präsup-

²² Vgl. H. Schweizer, BTv 5 (Inhaltsverzeichnis).

²³ Vgl. P. v. Polenz, Satzsemantik 6.

²⁴ W. Egger, Methodenlehre 136.

²⁵ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 142.

²⁶ Sog. "Lasswell-Formel" nach H. Schweizer, BTv 110.

positionen. Dabei muß v. Polenz jedoch eingestehen: "Die Grenze zwischen automatisch mit der Wahl einer Ausdrucksform übernommener Voraussetzung und bewußtem, über die Sprachkonventionen hinausgehendem VORAUSSETZEN ist allerdings fließend"²⁷.

Wenn P.-G. Müller Proposition, Implikation, Präsupposition, Konnotation, Illokution und Perlokution als Teile der "Satzsemantik" nennt²⁸, so stimmt er mit v. Polenz darin überein, daß auch dieser alles Genannte unter dem Buchtitel "Deutsche Satzsemantik" zusammenfaßt. Für meine Anordnung dieser Arbeitsschritte bevorzuge ich die von v. Polenz gewählte Zuordnung.

4. Angesprochen werden muß wohl auch die Frage verschiedener Untersuchungsebenen. Wenn man davon ausgeht, daß zur Exegese biblischer Texte immer auch die Erstellung einer Übersetzung gehört, muß Exegese auf der "Wortebene" beginnen und nach der Klärung von Wortstamm, -art, -form²⁹ und lexikalischer Bedeutung auf die "Satzebene" aufsteigen. Da ein Satz meist noch keinen Text bildet, ergeben sich bei der Übersetzung eines syntaktisch eindeutigen Satzes dennoch verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten. Vor allem der Zeitaspekt läßt sich, da er durch die Verbformen in der hebräischen Sprache nicht eindeutig festgelegt wird, oft erst auf der darüber liegenden "Textebene" klären. Auf der Textebene wird dann auch deutlich, ob ein Autor die Hörer direkt anspricht (z.B. bei Prophetenworten, auch wenn sie als Wort Gottes durch den Propheten - also direkt von Gott - mitgeteilt werden, bei Weisheitssprüchen, bei Gesetzen, Geboten) oder indirekt, d.h. seine Aussagen z.B. in Form einer Erzählung, einer Fabel, eines Gleichnisses usw. mitteilt. Die "Textebene" kann also mit der "Kommunikationsebene" zwischen Textproduzent und Textrezipient zusammenfallen, oft ist aber auch zwischen der "Textebene" als "Erzählungsebene" und der "Kommunikationsebene" zu unterscheiden.

Daher sind einige Arbeitsschritte auf beiden Ebenen durchzuführen, z.B. die Frage nach der Aussage, nach der Absicht des Sprechers, nach der Art des

²⁷ P. v. Polenz, Satzsemantik 398.

²⁸ Vgl. P.-G. Müller, LeF 215, Art. "Satzsemantik".

²⁹ J. P. Floß, Sprachwissenschaftliche Textanalyse als Konkretion der hermeneutischen Regeln in der dogmatischen Konstitution "Dei verbum" am Beispiel Gen 2,4b-9, in: BN 19 (1982) 59-120, unterscheidet folgende Ebenen: Phoneme, Morpheme, Wortebene, Wortfügungsebene, Satzebene, Satzfügungsebene (= oberste sprachliche Ebene eines Textes). Nach Floß ist die Literarkritik wie die Textkritik Voraussetzung für die sprachliche Analyse auf den genannten Ebenen (ebd. 65). Vom Wort geht auch aus M. Weiss, The Bible From Within - The Method of Total Interpretation, Jerusalem 1984.

Sprechaktes in der Erzählung einerseits und auf der Ebene Autor/Redaktor und Hörer/Leser andererseits.

Da das Studium biblischer Texte meist nicht Selbstzweck ist, sondern Vorarbeit für die Aktualisierung, ist natürlich auch die Ebene Text - heutiger Hörer/Leser zu berücksichtigen.

5. Zu bedenken bleibt dabei, daß wir nach über 2000 Jahren vom Autor Mitgemeintes und Mitbedeutetes oft nur erahnen, aber nicht wissen können. Daher ist das, was wir als Hörer/Leser heute mitverstehen, nicht unbedingt identisch mit dem, was der Autor oder ein Redaktor mitgemeint hat. Gerade die Textkritik und die Literarkritik machen ja deutlich, daß späteren Bearbeitern oder auch nur Abschreibern manches unklar erschien und sie das Mitgemeinte durch Glossen oder Erweiterungen verdeutlichen wollten. Auf die Frage, was mitgemeint ist, gibt es also vielfach nur subjektive Antworten, die vor allem die eigenen Ansichten des Auslegers widerspiegeln, wie in neueren Richtungen der Exegese - z.B. manche Versuche feministischer oder tiefenpsychologischer Schriftauslegung - erkennbar wird.

Mitgemeintes innerhalb einer Erzählung läßt sich daher nur auf der "Textebene" ermitteln, Mitgemeintes auf der Kommunikationsebene Text - heutiger Hörer ist immer das Mitverstandene des Hörers heute oder dessen, von dem er es übernommen hat. Das zu verschiedenen Zeiten Mitverstandene zu erforschen, ist Aufgabe der Rezeptionsgeschichte als Geschichte der Aktualisierungen des Textes.

6. Egger beendet seine Methodenlehre mit der "Lektüre unter hermeneutischem Aspekt" (6. Teil). Die hermeneutische Reflexion beschränkt sich dabei auf die Frage der Auslegung des Textes und der Aktualisierung: "Die Auslegung eines Textes will den Sinn erheben, den der Text in seiner Ursprungssituation hat"³⁰. Sie baut auf die Analyse des Textes auf und bemüht sich um eine Zusammenfassung der gewonnenen Einsichten. "Auslegen heißt, das Sinnangebot, das ein Kommunikationsvorgang vergangener Zeit enthält, als Sinnangebot für Menschen unserer Zeit darzulegen"³¹. Da im Sinn Eggers die Auslegung die Analyse des Textes voraussetzt, ist seine Anordnung der hermeneutischen Reflexion nach den Schritten der Textanalyse und vor der Auslegung konsequent. Die Hermeneutik kann aber auch in einem weiteren Sinn als "Lehre von den Prin-

³⁰ W. Egger, Methodenlehre 205.

³¹ W. Egger, Methodenlehre 208.

zipien und Methoden der Auslegung und des Verstehens von Sprache, Text und Mitteilung" verstanden werden³². In diesem weiteren Sinn umfaßt die hermeneutische Reflexion bereits die Frage nach Verfahrensweisen, Ansätzen und Methoden der praktischen Exegese und der pastoralen Bibelarbeit und ist daher zu Beginn der exegetischen Arbeit zu stellen.

Da jedoch die Grundfragen nach den exegetischen Methoden meist nicht erst bei der Untersuchung eines Textes gestellt, sondern schon vorher überdacht werden, ist innerhalb einer exegetischen Untersuchung wohl nur die hermeneutische Frage im engeren Sinn als Frage nach der Methode des Auslegens und der Aktualisierung nach der Analyse des Textes zu stellen. Hermeneutische Fragen sind also - wie von Egger empfohlen - nach der Analyse des Textes und vor der Auslegung zu diskutieren.

III. Entwurf einer synchronen und diachronen Methoden verbindenden Methodik für die Arbeit mit biblischen Texten

Ausgangspunkt ist für die hebräischen und aramäischen Teile des Alten Testaments in der Praxis des Studiums meist der Text des Codes Leningradensis B 19A, der als Grundlage der "Biblia Hebraica Kittel" (BHK; ed. Kittel, Stuttgart 1937) und der "Biblia Hebraica Stuttgartensia" (BHS) eds. K. Elliger/W. Rudolph, Stuttgart 1967/77) dient. Für die deuterokanonischen Schriften ist - soweit erschienen - zunächst von der "Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum / Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum" (Göttingen 1932ff.) auszugehen oder die Handausgabe "Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes", ed. A. Rahlfs (Göttingen 1935), zu benutzen.

Grundlage für die Exegese des Neuen Testaments ist im Studium in der Regel der "Standard-Text", der mit Unterschieden im kritischen Apparat in der 3. Ausgabe von "The Greek New Testament", hg. von K. Aland u. andere (o.O. 1975), oder der 26. Auflage des "Novum Testamentum Graece", hg. von E. Nestle - K. Aland (Stuttgart 1979), wiedergegeben wird.

³² Vgl. P.-G. Müller, Lef 132f., Art. "Hermeneutik" mit Literaturangaben.

³³ R. Wonneberger, Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia, Göttingen 1984, 5; ebd. 6f. "Zur Stellung der Textkritik in der Exegese".

A. Vorbereitende Schritte

1. Abgrenzung des Textes

Festlegung von Anfang und Ende des zu untersuchenden Textes unter Berücksichtigung des Kontextes.

2. Textkritik

Als Hauptaufgabe der Textkritik nennt R. Wonneberger: "Textkritik unternimmt den Versuch, unabsichtliche und absichtliche Veränderungen der Texte durch den Prozeß des Abschreibens zu erkennen, zu verstehen und rückgängig zu machen"³³.

2.1 Synchroner Sicherung der Textgestalt sowie Beschreibung und Erklärung der Varianten in anderen Handschriften.

2.2 Diachrone Rekonstruktion der Textentwicklung.

2.3 Vergleich der konkurrierenden Lesarten und Entscheidung für die der Intention des Autors/Redaktors am nächsten stehende aufgrund äußerer Bezeugung und innerer Kriterien³⁴.

Die von Egger anschließend geforderten Schritte³⁵ sind eigentlich bei der ersten Orientierung über den Text noch nicht möglich:

- a) Die Anfertigung einer Rohübersetzung setzt die synchrone Analyse auf der Wortebene voraus.
- b) Die Gliederung des Textes in kleinste Leseinheiten (= Untergliederung der Verse in Sätze oder satzwertige Einzelworte/Wortgruppen) ist nach der synchronen Analyse auf Satzebene vorzunehmen.
- c) Die Sammlung von Beobachtungen, ob der Text einheitlich oder uneinheitlich ist - gemeint ist nicht wie bei Richter, Fohrer, Schweizer der ganze Arbeitsschritt Literarkritik! -, kann erst bei oder nach der synchronen Analyse auf Textebene erfolgen.

B. Sprachliche Analyse (überwiegend synchron)

1. Auf Wortebene³⁶;

1.1 Morphologische Analyse

³⁴ Regeln dazu in den Methodenbüchern und bei E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart ⁴1973, 114-116, bzw. ⁵1988, 130-132; K. u. B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart ¹1982, 282f.

³⁵ Vgl. W. Egger, *Methodenlehre* 58-60.

³⁶ Vgl. B. Willmes, *Bibelauslegung - genau genommen. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen und Kategorien für die sprachliche Analyse hebräischer und griechischer Texte auf Wort- und Satzebene. Biblische Notizen Beihefte 5*, München 1990.

- 1.1.1 Bestimmung der hebräischen Wortwurzeln bzw. der griechischen Worte/
Wortstämme
- 1.1.2 Bestimmung der grammatischen Wortarten
- 1.1.3 Bestimmung der Formen
- 1.2 Lexikalische Semantik
 - 1.2.1 Referenzsemantik
 - 1.2.2 Merkmalssemantik
 - 1.2.2.1 Bestimmung der syntaktischen Valenz
 - 1.2.2.2 Ermittlung der semantisch-denotativen Bedeutung durch Einordnung
der Worte in lexisch-semantische Subklassen der einzelnen Wortarten
und Wortformen
- 2. Auf Satzebene
 - 2.1 Syntaktische Analyse
 - 2.1.1 Bestimmung der syntaktischen Satzgliedrolle der einzelnen Wörter
und Wortgruppen
 - 2.1.2 Erstellung des syntaktischen Satzbauplans
 - 2.1.3 Feststellung syntaktischer Hinweise zur Bestimmung der Tempora im
Satz
 - 2.2 Satzsemantik/Prädikation
 - 2.2.1 Frage nach dem Satzprädikat
 - 2.2.1.1 Feststellung des Satzprädikats
 - 2.2.1.2 Bestimmung der Prädikatsklasse
 - 2.2.1.3 Bestimmung der Aktionsart des Prädikats
 - 2.2.2 Frage nach den semantischen Rollen/"Tiefenkasus"
 - 2.2.2.1 Bestimmung der semantischen Rollen
 - 2.2.2.2 Determination und Quantifizierung
 - 2.2.2.3 Klärung der Funktionen der Zusatzprädikationen
 - 2.2.2.3.1 Einbettungen von Aussagen in Bezugsstellen anderer Aussagen
 - 2.2.2.3.2 Zusätze zu Satzinhalten oder ihren Teilen
 - 2.2.2.3.3 Verknüpfungen von Aussagen mit Aussagen
 - 2.3 Semantischer Aussagerahmen
 - 2.3 Satzpragmatik/Handlungsgehalt eines Satzes
 - 2.3.1 Illokutionen/Sprecherhandlungen
 - 2.3.2 Perlokutionen/Bewirkungsversuche und Satzarten
 - 2.3.3 Propositionale Einstellungen/Sprechereinstellungen

3. Auf Textebene / Erzählungsebene³⁷
- 3.1 Phonemisch-phonetische Analyse³⁸. "Ziel der Lautanalyse ist die Erarbeitung des Klangbildes einer sprachlichen Äußerung"³⁹. Daher wird gefragt:
- 3.1.1 nach der Verteilung der einzelnen Konsonanten und ihrer Häufung im Text bzw. in einzelnen Abschnitten,
- 3.1.2 nach Alliteration = Gleichklang und Anklang von Konsonanten oder Konsonantengruppen⁴⁰,
- 3.1.3 nach dem Reim = Gleichklang von Schlußsilben,
- 3.1.4 nach Paronomasien = lautlicher Gleichklang und Anklang von Wörtern,
- 3.1.5 nach Rhythmus und Metrum, vor allem in poetischen Texten, wobei allerdings im Hebräischen kaum eindeutig gesicherte Aussagen möglich sind, und
- 3.1.6 nach Strophenbildung⁴¹.
- 3.2 Syntaktische Analyse / Textgrammatik. Bei der syntaktischen Analyse auf der Textebene ist natürlich auf den Ergebnissen der morphologischen Analyse (siehe B. 1.1) und der syntaktischen Analyse auf Satzebene (siehe B. 2.1) aufzubauen.
- 3.2.1 Feststellung der Häufigkeit und Verteilung der einzelnen Satzarten (Nominalsatz, Verbalsatz und invertierter Verbalsatz) und von Sonderkonstruktionen (Infinitiv- und Partizipialkonstruktionen) im Text.
- 3.2.2 Syntaktische Satzverknüpfungen durch Konjunktionen (Koordination und Subordination).
- 3.2.3 Verwendung makrosyntaktischer Zeichen⁴².
- 3.2.4 Wiederaufnahmen / Wiederbeziehen, andere Bezeichnungen: Textreferenz oder Textphorik (Anaphorik = Rückbezug und Kataphorik = Vorausbezug), lassen den Text inhaltlich zusammenhängend erscheinen, dienen der Textkohärenz, deren sprachlicher Ausdruck als Textkohäsion bezeichnet wird⁴³.

³⁷ Zur Textlinguistik vgl. Einführung in die Grammatik der deutschen Gegenwartssprache, von einem Autorenkollektiv unter Leitung von K.-E. Sommerfeld u. G. Starke, Leipzig 1988, Teil 4 "Grammatik des Textes 294-311; Abkürzung im folgenden: Grammatik. B. Sowinski, Textlinguistik (Urban TB 325), Stuttgart 1983.

³⁸ H. Schweizer fragt nach "Besonderheiten der Lautgestalt" im Rahmen der Syntax (vgl. BTv 42).

³⁹ G. Wanke, in: G. Fohrer, Exegese 72.

⁴⁰ Nach der Assonanz, dem Gleichklang von Vokalen, ist bei hebräischen Texten wegen der Unsicherheit der Ausspracheüberlieferung nicht zu fragen.

⁴¹ Vgl. dazu G. Wanke, in: G. Fohrer, Exegese 72-74.

⁴² Vgl. W. Schneider, Grammatik des Biblischen Hebräisch, München 1978, § 54, S. 261-268.

- 3.2.5 Tempora und Aktionsarten im Text. Sie verdeutlichen den Handlungsablauf und weisen auf Neben- oder Begleithandlungen hin⁴⁴.
- 3.3 Stilistische Analyse / Textstilistik⁴⁵. Nach der syntaktischen Analyse kann nun bei der stilistischen Analyse auf eigenartige sprachliche Ausdrucksformen hingewiesen werden. G. Wanke unterteilt auch hier wieder zwischen Satzebene und Wortebene, meint aber die Textebene, denn nur auf dieser läßt sich z.B. die Verteilung von Satzarten oder die häufige Wiederholung eines Wortes feststellen. Zu beachten sind bei der stilistischen Analyse:
- 3.3.1 Stil der Sätze (kurz - weitläufig/kompliziert);
- 3.3.2 Verteilung und Häufigkeit der Satzarten;
- 3.3.3 Verteilung und Häufigkeit der einzelnen Wortklassen;
- 3.3.4 übertragener Gebrauch von Ausdrücken (Bilder, Metaphern);
- 3.3.5 besondere Stilfiguren (Wortpaare, Wiederholungen)⁴⁶;
- 3.3.6 eigentümliche Wendungen wie stehende Ausdrücke, typische Wortverbindungen und Formeln⁴⁷.

⁴³ Vgl. P. v. Polenz, Satzsemantik (vgl. Anm.13) 137; ebd. 137-143 geht v. Polenz auf die mit manchen Wiederaufnahmen verbundenen semantischen Funktionen ein wie z.B. Ausdrucksvariation durch (ironische) Anspielung, Präzisierung, Verfremdung, Verallgemeinerung, Solidarisierung.

⁴⁴ Vgl. zur Syntaktischen Analyse G. Wanke, in: G. Fohrer, Exegese 66-68, eigentlich bezogen auf Satz- und Wortebene, nicht auf Textebene. Stärker auf den Text bezogen H. Schweizer, BTV 42-48: "Syntax = Ausdrucksinterpretation", und W. Egger, Methodenlehre (§ 8 Sprachlich-syntaktische Analyse) 74-92; Egger vermischt syntaktische und stilistische Textanalyse.

⁴⁵ H. Schweizer behandelt die Fragen der Stilistischen Analyse teilweise unter "Syntax = Ausdrucksinterpretation" (vgl. BTV 42-48), wo er u.a. fragt nach "Leitwörtern (= häufigste Wörter)", "Akzentstellen (= Verdichtungen)" und "Gliederungen (= erkennbar sich verändernde Wortwahl)" (ebd. 42).

⁴⁶ Siehe dazu: W. Bühlmann/K. Scherer, Stilfiguren der Bibel (Biblische Beiträge 10), Fribourg 1973.

⁴⁷ Vgl. G. Wanke, in: G. Fohrer, Exegese 68-71; siehe auch B. Sowinski, Textlinguistik: zur Textstilistik 121-124; Sowinski nennt als textstilistische Kategorien Stilzüge, Stilfärbung und Stilprinzipien. Speziell zu Stilfragen im Hebräischen: M. O'Connor, Hebrew Verse Structure, Winona Lake (Indiana) 1980, und zum Parallelismus: St. A. Geller, Parallelism in early Biblical Poetry (Harvard Semitic Monographs. Number 20), Ann Arbor (Michigan) 1979. Siehe auch L. Alonso Schökel, A Manual of Hebrew Poetics (Subsidia Biblica - 11), Roma 1988.

- 3.4 Textsemantik⁴⁸. Die Textsemantik faßt die Ergebnisse der Satzsemantik zusammen und verdeutlicht den Handlungsablauf/Gedankenfortschritt im Text.
- 3.4.1 Semantische Relationen zwischen den Sätzen durch Konjunktionen, Partikel, Wiederholungen. Die Kategorien zur näheren Bestimmung dieser Relationen sind identisch mit denen bei Verknüpfungen von Aussagen mit Aussagen, die bereits im Rahmen der Satzsemantik bestimmt wurden⁴⁹.
- 3.4.2 Prädikationen im Text⁵⁰.
- 3.4.3 Aktanten im Text.
- 3.4.4 Rekonstruktionen des chronologischen Systems (Zeitdeixis): Frage nach dem zeitlichen Zueinander der Sachverhalte im Text.
- 3.4.5 Rekonstruktion des topologischen Systems (Ortsdeixis): Frage nach den Ortsangaben, z.B. normal-erfahrbare Lebenswelt, Projektionen ins "Jenseits" wie Himmel oder Paradies⁵¹.
- 3.4.6 Charakteristik der Akteure, der individuellen Personen und Figuren im Text⁵².
- 3.4.7 Kontrollierende Abstraktionen. Hier sollen einfache Strukturen aufgedeckt werden, die den Gesamttext prägen. Vor allem für erzählende Texte empfiehlt sich die narrative Analyse, für argumentierende Texte ist die Ermittlung des Gedankenfortschritts in einer Thema-Rhema-Kette aufschlußreich.

⁴⁸ Im Bereich der Semantik und Pragmatik sind die von Schweizer empfohlenen Arbeitsschritte neu zu ordnen. Nach BTv 78 unterscheidet sich die Pragmatik von der Semantik erstens dadurch, daß sie die "eigentlich" gemeinte Bedeutung, die hinter der wörtlichen Bedeutung liegt, zu beschreiben versucht, und zweitens dadurch, daß die Pragmatik "den Zusammenhang mehrerer ÄEen (=Äußerungseinheiten; B.W.) in den Blick nimmt, letztlich also den Zusammenhang des ganzen Textes" (BTv 78). Demnach wäre die Semantik auf die Satzebene beschränkt, eine Textsemantik gäbe es nicht. Schweizer selbst geht aber im Rahmen der "Semantik - Inhaltsinterpretation I" (BTv 52-77) über die Satzebene hinaus und interpretiert die in Tabellen zusammengefaßten Ergebnisse auf Textebene.

⁴⁹ Vgl. H. Schweizer, BTv 82-86, der allerdings hier aufgrund seines Semantikbegriffs andere Dimensionen berücksichtigt. Zu den Kategorien der Verknüpfung vgl. P. v. Polenz, Satzsemantik 268-287.

⁵⁰ Vgl. H. Schweizer, BTv 53-56.

⁵¹ H. Schweizer, BTv 54, fordert, explizite Orts- bzw. Zeitangaben in jeder Äußerungseinheit zu suchen. Die Rekonstruktion des topologischen und chronologischen Systems ordnet er der "Pragmatik: Textlinguistik" zu (BTv 99f.)

⁵² Vgl. H. Schweizer, BTv 88.

- 3.4.7.1. Narrative Analyse⁵³.
- 3.4.7.1.1 Konstellation der Textaktanten⁵⁴.
- 3.4.7.1.2 Analyse der Handlungssequenzen⁵⁵.
- 3.4.7.2 Ermittlung des Gedankenfortschritts durch eine Thema-Rhema-Kette⁵⁶.
- 3.4.7.3 Zusammenspiel inhaltlicher Felder: Isotopien. "Unter Isotopie wird ein inhaltlich homogenes Feld verstanden, das denotativ und/oder konnotativ durch einen redundanten inhaltlichen Zug aufgebaut wird, und das wesentlich zur Kohärenz und Verständlichkeit des Textes beiträgt"⁵⁷. Statt von Isotopie sprechen andere von Isotopie- oder Topikketten, die aus durch semantische Äquivalenz verbundenen lexikalischen Elementen (Topiks) bestehen. "Die Gesamtheit aller einen Text durchziehenden und seine Teile (Texteme) verbindenden Isotopieketten nennt man das Isotopienetz des Textes"⁵⁸. Ein solches Isotopienetz verdeutlicht den Textaufbau.
- 3.4.7.4 Denkmodelle, Handlungs- und Empfindungsmuster. Unter dieser Überschrift fragt Schweizer: "Ordnet der Verfasser seine Gedanken und Beschreibungen bzw. die Handlungen der im Text auftretenden Akteure nach einer festen Struktur, die somit die Hintergrundfolie für alle Einzelaussagen abgibt? Und ist diese Folie auch aus anderen Texten bekannt?"⁵⁹. Es geht also um "geprägte Bedeutungssyndrome", zu denen F. Huber Motive, d.h. geprägte Bilder, geprägte Themen und geprägte Züge und Traditionen, die Motive enthalten, zählt⁶⁰. Oft sind verschiedene Motive zu einem mehrfach vorkommenden Denkmodell verbunden. Da Schweizer aber nicht nach dem Überlieferungsinteresse eines Tradentenkreises für ein geprägtes Bedeutungssyndrom fragt, spricht er nicht von Traditionen. Bei der Frage nach

⁵³ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 119-133, der diesen Schritt der "Textsemantik" zuordnet, Egger bietet "Modelle für die Analyse von Handlungssequenzen" (ebd. 123f.) und "Modelle für die Analyse von Handlungsträgern" (ebd. 124-126).

⁵⁴ Vgl. H. Schweizer, BTv 100f.

⁵⁵ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 123f. und Beispiel 131f.

⁵⁶ Vgl. H. Schweizer, BTv 101-106; fünf Typen des Textfortgangs nach Daneš nennt B. Sowiński, Textlinguistik 99f.; vgl. auch K.-E. Sommerfeldt/G. Starke, Grammatik (vgl. Anm. 37) 299f.

⁵⁷ H. Schweizer, BTv 106; zu diesem Punkt vgl. ebd. 106-108.

⁵⁸ K.-E. Sommerfeldt/G. Starke, Grammatik 303; ebd. 302 werden die wichtigsten Arten von Isotopieketten genannt.

⁵⁹ H. Schweizer, BTv 109.

⁶⁰ Vgl. F. Huber, in: G. Fohrer, Exegese 99-116.

geprägten "Handlungsmustern" stellt sich sicherlich auch schnell die Frage nach der Gattung. Schweizer erörtert diese Frage in BTV aber nicht, da ihm keine akzeptable Gattungsdefinition bekannt ist⁶¹. Wenn man die Frage der Gattung nach der Textpragmatik im Rahmen der Strukturanalyse des Textes behandelt, so entspricht dieser Punkt hier der "Motiv- und Traditionskritik" in den Lehrbüchern. Anknüpfen kann man dabei an die Feststellung eigentümlicher Wendungen bei der stilistischen Analyse (siehe B 3.3.6).

3.5 Textpragmatik. Der Pragmatik-Begriff ist in der Linguistik nicht eindeutig. Die Pragmatik untersucht "Sprache als besondere Form sozialen Handelns und als Interaktion zwischen Kommunikationspartnern in ganz konkreten Kommunikationssituationen"⁶². Sie fragt daher nach den Gesprächspartnern und deren Sprechakten, Bewirkungsversuchen und Einstellungen. Die Pragmatik erforscht alle nichtsprachlichen Voraussetzungen und Bindungen der Kommunikation, baut dabei auf die vorausgehenden Arbeitsschritte auf, kommt allerdings nicht immer zu eindeutigen Ergebnissen⁶³. Nach W. Egger beschäftigt sich die Textpragmatik "mit der dynamischen Funktion von Texten: also der Handlungsanweisung und Leserlenkung durch Texte"⁶⁴. Bei der pragmatischen Analyse unterscheidet Egger zwischen Aussageinhalt, der schon bei der semantischen Analyse ermittelt wurde, Verwendungszweck/Funktion des Textes, der natürlich mit den Absichten der Verfasser zusammenhängt, und der Wirkung eines Textes, die nicht immer mitgeteilt wird. H. Schweizer fragt bei der "Textpragmatik"⁶⁵

- 1) nach Implikationen, also Annahmen, die nicht eigens genannt werden, aber für die Produktion und Rezeption des Textes bedeutsam sind,
- 2) nach Präsuppositionen, womit er Annahmen meint, "die der Sprecher über etwas macht und die der Hörer ohne Widerstreben zu akzeptieren geneigt ist"⁶⁶,
- 3) nach der Textstruktur und ihrer interpretativen Auswertung, einem Arbeitsschritt, den ich lieber der Textpragmatik anfügen möchte, da bei ihm alle bisherigen Ergebnisse zu beachten sind,

⁶¹ Vgl. H. Schweizer, BTV 109 Anm. 103.

⁶² P.-G. Müller, LeF 201, Art. "Pragmatik".

⁶³ Vgl. H. Schweizer, BTV 110.

⁶⁴ W. Egger, Methodenlehre 134.

⁶⁵ Vgl. H. Schweizer, BTV 110-116.

⁶⁶ H. Schweizer, BTV 112.

- 4) nach Textproduzent - Textrezipient und
5) nach der Kommunikationssituation, die bei der Frage nach kommunikativen Handlungsspielen auf Textebene (KHS_I) zu klären ist.

Folgende Arbeitsschritte ordne ich der Textpragmatik zu, die bei Schweizer teils unter dem Stichwort "Textlinguistik"⁶⁷ zu finden sind, die der Frage nachgeht, "ob die Art der sprachlichen Formung denn den mitgeteilten Inhalten entspricht, oder ob neben den Inhalten noch ganz andere Motive mitschwingen (die aber nicht explizit angesprochen sind)"⁶⁹:

3.5.1 Frage nach übertragenem, methaphorischem Sprachgebrauch⁶⁹.

3.5.2 Textlinguistische Relationen zwischen Äußerungseinheiten, d.h. Klärung der Frage, "ob mehrere Prädikationen erkennbar im Dienst einer weiteren stehen, wobei erst mit dieser einen die ganze Bewegung zu ihrem Ziel kommt"⁷⁰.

3.5.3 Kommunikative Handlungsspiele auf der vorliegenden Textebene (KHS_I): KHS finden auf verschiedenen Ebenen statt, nämlich auf der Ebene einer Erzählung (KHS_I), auf den Ebenen Autor - Hörer/Leser und eventuell verschiedenen Redaktoren - Hörern/Lesern (KHS_{II,1-n}), wobei KHS_{II,1} die erste Stufe der Textbildung (je nach Text auf der Ebene mündlicher oder schriftlicher Überlieferung) betrifft und KHS_{II,n} die Endfassung des schriftlichen Textes, den sog. Urtext, auf jeder weiteren Rezeptionsstufe, da sich die Adressaten und die Kommunikationssituation jeweils ändern (KHS_{III,1-n}), bis zur jeweils letzten Stufe (KHS_{III,n+1}): Text - Aktualisierung - heutiger Hörer/Leser.

Auf der Stufe der Textpragmatik geht es nur um die KHS_I, die auf der Ebene der Erzählung - falls eine solche indirekte Ebene der eigentlichen Kommunikationsebene Autor - Hörer/Leser vorgeschoben wurde - stattfinden. Dabei ist wie bei allen bisherigen Arbeitsschritten vom Urtext auszugehen, obwohl dieser möglicherweise schon das Produkt mehrerer Überarbeitungen (KHS_{II,1-n}) ist. Nach Schweizer sind an jedes einzelne KHS vier Fragen zu stellen:

"a. In welchen sozio-kulturellen Rahmen ist die Kommunikation eingebettet?"

⁶⁷ H. Schweizer, BTV 89-110.

⁶⁸ H. Schweizer, BTV 89.

⁶⁹ Vgl. H. Schweizer, BTV 92-96.

⁷⁰ H. Schweizer, BTV 97.

- b. Wie verläuft der Kommunikationsakt (verbal, nonverbal, dialogisch, monologisch)?
- c. Wie ist die Kommunikationssituation (Raum - Zeit; besondere Umstände; kopräsente Objekte)?
- d. Welche sind die Partner der Kommunikation (Zahl, Status, Art der Beteiligung)?⁷¹.

Aufgrund der Ergebnisse der Satzpragmatik lassen sich die Sprecherhandlungen der Textaktanten noch genauer angeben. Damit ergeben sich folgende Untersuchungspunkte:

- 3.5.3.1 Darstellung des sozio-kulturellen Rahmens der Erzählsituation
- 3.5.3.2 Ablauf der Kommunikation
- 3.5.3.3 Kommunikationssituation in der Erzählung
- 3.5.3.4 Partner der Kommunikation/Textaktanten
 - 3.5.3.4.1 Illokutionen/Sprecherhandlungen der Textaktanten
 - 3.5.3.4.2 Perlokutionen/Bewirkungsversuche der Textaktanten
 - 3.5.3.4.3 Propositionale Einstellungen der Textaktanten.
- 3.6 Strukturanalyse des Textes. Unter verschiedenen Gesichtspunkten wurde im Rahmen der Analyse des Textes nach der Struktur des Textes gefragt. Hier sollen diese Einzelergebnisse zusammenfassend ausgewertet werden, um dann ähnlich gebaute Texte suchen und die Textsorte/Gattung bestimmen zu können. Dieser Punkt entspricht weitgehend der Formen- und Gattungskritik in den exegetischen Lehrbüchern und läßt sich gliedern in:
 - 3.6.1 Zusammenfassende Beschreibung der Textstruktur,
 - 3.6.2 Interpretative Auswertung⁷²,
 - 3.6.3 Analyse der Textsorten/Gattungen⁷³.

⁷¹ H. Schweizer, BTV 98. Zum KHS siehe auch Ch. Hardmeier, Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie (Beiträge zur evangelischen Theologie. Bd 79), München 1978, 71-105, und H. Frankemölle, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, 11-49: Einführung.

⁷² Vgl. H. Schweizer, BTV 113f.

⁷³ Vgl. W. Egger, Methodenlehre, § 11 Analyse der Textsorten, S. 146-158, und die entsprechenden Kapitel in anderen Methodenbüchern; besonders zu erwähnen sind: K. Koch, Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese, Neukirchen-Vluyn, 5., durchges. u. erg. Aufl. 1989 (ein von anderen Methodenbüchern stark abweichender Entwurf), und K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, sowie ders., Einführung in die Formgeschichte (UTB 1444), Tübingen 1987, der in Formen und Gattungen "die wichtigsten Brücken zwischen Erwartungen und Rezeption, zwischen Autor und Empfängern" (ders., Einführung 89) sieht.

C. Sprachliche Analyse (diachron)

Nach der ausführlichen Analyse des abgegrenzten und durch die Textkritik vorläufig gesicherten Textes ist, wenn der Text sich nicht als einheitlich erwiesen hat, nach schriftlichen und mündlichen Vorstufen des Textes zu fragen. Mit dem Nachweis kleinerer Einheiten und Erweiterungen im Text befaßt sich die Literarkritik. Stufen in der mündlichen Überlieferung eines Textes versucht die Überlieferungskritik (nicht: Traditionskritik!) zu ermitteln.

Jede so vermittelte Stufe kann als ein kommunikatives Handlungsspiel aufgefaßt werden, für das nach der jeweiligen Kommunikationssituation und den Kommunikationspartnern zu fragen ist. Dabei kann der Autor selbst seinen Text mehrmals überarbeitet haben, es können aber auch Redaktoren den Text bearbeitet oder mehrere Texte zu einer Komposition zusammengefaßt haben. Die Entstehung eines erweiterten oder zusammengesetzten Textes zu erklären, ist Aufgabe der Redaktions- und Kompositionskritik.

1. Literarkritik

Nach O.H. Steck befaßt sich die Literarkritik mit zwei Fragen, nämlich 1. der "nach der literarischen Integration des Textes oder - anders gesagt - nach seiner ursprünglichen Kohärenz und Konsistenz" und 2. der "nach den größeren literarischen Zusammenhängen, zu der auch die Frage nach der Anlage dieser Zusammenhänge und der Stellung des untersuchten Textes in ihnen gehört"⁷⁴. Die Literarkritik fragt deshalb zunächst nach Anzeichen literarischer Uneinheitlichkeit und kann dabei auf die Ergebnisse der synchronen Textanalyse aufbauen, bei der spätestens bei der Strukturanalyse Brüche und Spannungen im Text aufgefallen sein dürften⁷⁵. Die 2. Frage nach den größeren literarischen Zusammenhängen ist wohl eher der Kompositionskritik zuzuordnen.

Mit den Fragestellungen der Literarkritik hat Schweizer sich in einem Aufsatz befaßt⁷⁶. Er empfiehlt folgende Vorgehensweise, wobei allerdings zu be-

⁷⁴ O. H. Steck, Exegese 51f.

⁷⁵ Bei O. H. Steck fehlt ein eigener Schritt "Sprachliche Analyse", obwohl er auf von H. Schweizer gestellte Fragen hinweist (vgl. O. H. Steck, Exegese 9-12), die Literarkritik folgt daher gleich der Textkritik. Vgl. zur Einordnung der Literarkritik nach der Sprachlichen Analyse vorher II. 1. Bei W. Egger folgt die "Literarkritik (Suche nach der schriftlichen Vorgeschichte der Texte)" als 1. Teil der "Lektüre unter diachronem Aspekt" der "Lektüre unter synchronem Aspekt" (vgl. ders., Methodenlehre § 12).

⁷⁶ Siehe H. Schweizer, Literarkritik, in: ThQ 168 (1988) 23-43.

rücksichtigen ist, daß bei ihm die Literarkritik der sprachlichen Analyse vorausgeht:

1. Beobachtungen sammeln als erstes Suchen nach literarkritischen Schnitten⁷⁷.
2. Gegenprobe zur Ermittlung der kohärenten Textteile, d.h. der zusammenhängenden minimalen Leseeinheiten, die "nacheinander, intern, fraglos gelesen und verstanden werden können"⁷⁸.
3. Identifizierung der Bruchstellen, "die nicht mehr im Sinn stilistisch legitimer und verständlicher Kontraste akzeptiert werden können"⁷⁹. Die gefundenen literarkritischen Textfragmente bezeichnet Schweizer als Teiltex-te.
4. Die Literarkritik zweiter Stufe fragt nach dem ursprünglich intakten Text, der später erweiternd verändert wurde, und untersucht, welche Teiltex-te problemlos zu einer Schicht aneinandergesetzt werden können, so daß sich eventuell mehrere Schichten ergeben⁸⁰.
5. Die Gegenkontrolle versucht nun für die unter 1 gesammelten Beobachtungen eine Erklärung zu bieten⁸¹.

2. Überlieferungskritik

Die Überlieferungskritik fragt nach der Gestalt und dem Werdegang eines Textes in der hinter dem ältestreichbaren, schriftlichen Stadium des Textes liegenden mündlichen Überlieferungsphase, was meist nur in begrenztem Maße möglich ist⁸². Egger bezeichnet die "Suche nach der mündlichen Vorgeschichte der Texte" als "Traditionskritik", meint aber die Überlieferungskritik⁸³, denn die Traditionskritik oder Traditionsgeschichte "fragt für jede einzelne Wachstumsstufe nach dem besonderen Gepräge eines Textes durch geistes-, theologie- oder religionsgeschichtliche Zusammenhänge"⁸⁴. Unter Überlieferungskritik wird hier also die Untersuchung des vorliegenden Textes nach Anzeichen, die auf eine mündliche Überlieferungsphase hindeuten, verstanden. Die Fragen

⁷⁷ Vgl. H. Schweizer, Literarkritik 25 und 30-32.

⁷⁸ H. Schweizer, Literarkritik 32.

⁷⁹ H. Schweizer, Literarkritik 33.

⁸⁰ Vgl. H. Schweizer, Literarkritik 34.

⁸¹ Vgl. H. Schweizer, Literarkritik 35. Meist nicht so ausführlich sind die Hinweise zur Literarkritik in den verschiedenen Methodenlehrbüchern.

⁸² Vgl. O. H. Steck, Exegese 62-74.

⁸³ Vgl. W. Egger, Methodenlehre § 13, S. 170-183.

⁸⁴ O. H. Steck, Exegese 126, zur traditionsgeschichtlichen Fragestellung ebd. § 8, S. 124-147.

der Traditionskritik sind dagegen schon synchron im Rahmen der "Textsemantik" (siehe B. 3.4) bei der Ermittlung von "Denkmodellen, Handlungs- und Empfindungsmuster" (siehe B. 3.4.7.4) zu stellen und diachron bei der Untersuchung des sozio-kulturellen Rahmens der einzelnen Stufen der Textentstehung (siehe C. 4). Schweizer siedelt bei der "Konstituierung des Textes" die Literarkritik an⁸⁵, fragt aber anscheinend nicht nach Stufen der mündlichen Überlieferung.

3. Kompositions- und Redaktionskritik

Nachdem die Literarkritik zusammenhängende Schichten im Text herausgearbeitet hat, ist es Ziel dieses Arbeitsschrittes, "das Zusammenwachsen der lk. gesonderten Materialien als Überlieferungsvorgang zu erfassen, die jeweils bezeichnenden Merkmale der Verarbeitung zu erheben und die sachlichen Antriebe und Absichten in diesem redaktionellen Verarbeitungsvorgang aufzuspüren"⁸⁶. Die dritte Aufgabe weise ich dem folgenden Arbeitsschritt zu, bei dem jede Stufe der Textentstehung als kommunikatives Handlungsspiel zu betrachten ist.

4. Untersuchung der kommunikativen Handlungsspiele auf den einzelnen Stufen der Textentstehung und redaktionellen Bearbeitungen (KHS_{II,1-n})

Für jede bei der Literarkritik und Überlieferungskritik ermittelte Stufe der Textentstehung von der ersten mündlichen Verkündigung (KHS_{II,1}) bis zur Endfassung eines Textes (KHS_{II,n}) ist die Kommunikationssituation zu klären, d.h. folgende Punkte sind jeweils zu beachten:

- 1) Darstellung des sozio-kulturellen Rahmens (historische, soziale, religiöse Situation),
- 2) Ablauf der Kommunikation oder Änderung des Ablaufs,
- 3) Kommunikationssituation oder Änderung der ursprünglichen Kommunikationssituation,
- 4) Partner der Kommunikation: Textproduzent - Textrezipienten (Autor/Redaktoren - Hörer/Leser),

⁸⁵ Vgl. H. Schweizer, BTV 37.

⁸⁶ O. H. Steck, Exegese 81; zur Redaktionsgeschichtlichen Fragestellung 75-95; zur Unterscheidung von "Komposition" und "redaktioneller Bearbeitung" vgl. G. Fohrer, Exegese 135-138.

- 5) Illokutionen/Sprecherhandlungen,
- 6) Perlokutionen/Bewirkungsversuche,
- 7) Propositionale Einstellung des Sprechers,
- 8) Reaktionen der Hörer/Leser werden meist nicht mitgeteilt, zeigen sich aber z.B. in den Änderungen/Überarbeitungen des Textes.

Mit der Klärung der Kommunikationssituationen wäre auch die in den traditionellen Lehrbüchern gestellte "Ort-, Zeit- und Verfasserfrage" beantwortet. Die Frage nach den Bewirkungsversuchen der Redaktoren soll dazu dienen, Gründe für Textveränderungen aufzudecken.

Eine ungerechtfertigte Verkürzung des exegetischen Arbeitsablaufs stellte wohl die Untersuchung nur eines dieser KHS dar. In früheren Untersuchungen interessierte oft der literarkritisch ermittelte "älteste Text" besonders. Heute wird manchmal empfohlen - wohl als Gegenreaktion zu einer übertrieben erscheinenden Literarkritik - nur die kanonische Endform, den sog. Urtext (KHS_{II,n}) auszulegen. Die in einem Text deutlich werdende theologische Entwicklung bliebe dann weitgehend unberücksichtigt⁸⁷.

D. Rückfrage nach der Historie

Als eigener Abschnitt zwischen der sprachlichen Analyse und der Auslegung des Textes ist hier, wie anfangs (siehe II. 2.) begründet, die Rückfrage nach der Historie einzuordnen. Hauptfrage dabei ist, ob sich die berichteten Ereignisse wirklich zugetragen haben. Zur Beantwortung dieser Frage nennt Egger - aus der Sicht des Neutestamentlers - fünf Kriterien:

1. Das Kriterium des Alters der Quellen. Das Alter des auszulegenden Textes wurde im Rahmen der Untersuchung der einzelnen kommunikativen Handlungsspiele mit der Frage nach dem Verfasser zu bestimmen versucht. Falls es über das geschilderte Ereignis noch weitere Texte gibt, ist nun deren Alter und die Entstehungsfolge der Texte zu untersuchen, wobei der älteste

⁸⁷ Vgl. dazu folgende Beiträge in ThQ 167 (1987) Heft 4: B. S. Childs, Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes (S. 242-251), H. Gese, Der auszulegende Text (S. 252-265), F.-L. Hossfeld, Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9-10 (S. 266-277), N. Lohfink, Psalm 6 - Beobachtungen beim Versuch, ihn >kanonisch< auszulegen (S. 277-288) und M. Oeming, Gericht Gottes und Geschehnisse der Völker nach Zef 3,1-13. Exegetische und systematische Erwägungen zur Frage: In welchem Sinne ist der kanonische Text normativ? (S. 289-300).

- Text als in der Regel eher historisch zuverlässig gilt als spätere Bearbeitungen.
2. Das Kriterium der mehrfachen Bezeugung. Ein Ereignis ist besser bezeugt, wenn die Texte darüber aus voneinander unabhängigen Quellen stammen. Bedeutsam ist auch, wenn über ein Ereignis in verschiedenen Gattungen etwas mitgeteilt wird. Die Berücksichtigung dieses Kriteriums setzt bei manchen Texten die diachronen Arbeitsschritte voraus.
 3. Das Kriterium der Analogielosigkeit. Bei diesem Kriterium geht es um die Unerfindlichkeit des Geschilderten. Daher ist nach der Einmaligkeit, zumindest dem Besonderen des Textes im Vergleich zu ähnlichen Texten aus der Umwelt zu fragen.
 4. Das Kriterium der Kontinuität und Kohärenz. Bei biblischen Texten ist hier zu fragen, inwieweit das Geschilderte in den Rahmen des sonst Geschilderten in einem biblischen Buch oder im Kontext einer Erzählquelle (wie z.B. Jahwist, Elohist) paßt. Durch Vergleich mit anderen biblischen und außerbiblischen Texten kann das Übereinstimmende und das Neue des Textes ermittelt werden. Hier könnte man also auch den religionsgeschichtlichen Vergleich⁸⁸ einordnen. Zu berücksichtigen wären die Ergebnisse der Archäologie, Orientalistik, Ägyptologie und Judaistik.
 5. Das Kriterium des hinreichenden Grundes. Hier ist die Frage zu stellen: "Wieweit läßt sich ohne die Annahme der Historizität des Berichteten die Entstehung des Textes erklären?"⁸⁹.

E. Auslegung des Textes⁹⁰

Basis der Auslegung ist der kanonische Text in der Abfassungssprache, der sog. Urtext. Der Ausleger muß sich mit dem Text und dem Kommunikationsgesche-

⁸⁸ Vgl. M. Görg, Religionsgeschichtliches Vergleichen, in: MThZ 40 (1989) 63-69; J. Kügler, Die religionsgeschichtliche Methode. Anmerkungen zu Karlheinz Müllers methodologischer Konzeption, in: BN 38/39 (1987) 75-84.

⁸⁹ W. Egger, Methodenlehre 200; zu den fünf Kriterien ebd. 198-200.

⁹⁰ Siehe auch H. Ritt, Gegen die verkopften Methoden der Bibelwissenschaft?, in: BiLi 61 (1988) 210-216; J. Marböck, Bibelauslegung in Kirche und Theologie, in: ThPQ 137 (1989) 135-141; J. Ratzinger (Hg), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg 1989, sowie die Rezension dazu von H.-J. Klauck, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 41 (1989) 156-158; W. Langer, Die lehramtlichen Weisungen zur katholischen Bibelauslegung, in: BiLi 62 (1989) 2-9.

hen zwischen dem Verfasser und den ersten Hörern befaßt haben, um die Aussagen des Textes möglichst so zu verstehen, wie sie die ursprünglichen Adressaten verstanden. "Auslegung wird verstanden als Objektivierung des durch die Analyse erreichten Textverständnisses. Diese Objektivierung ist allerdings offen für neues Verstehen"⁹¹. Man kann mit Egger den Ausleger als "Zeugen" eines Kommunikationsvorganges einer vergangenen Zeit ansehen, der den heutigen Lesern zu vermitteln versucht, "was sich damals zugetragen hat, um welche 'Sache' es ging, welche 'Botschaft' der Verfasser durch den Text den Adressaten zukommen ließ und zu welchem Denken und Handeln er sie führen wollte"⁹². Der Ausleger steht also als Vermittler zwischen dem Text und dem Hörer/Leser und sollte sich um eine objektive Auslegung bemühen, nicht um eine nur Teilaspekte beachtende voreingenommene Interpretation.

Da aber jeder Text neben dem explizit Bedeutetem auch Mitbedeutetes enthält und der Adressat auch manches mitverstehen, was vielleicht nicht mitgemeint war, sollte der Ausleger zunächst nach hintergründigen Inhalten des Textes fragen und sich so auch bewußt machen, was er selbst mitverstanden hat. Anschließend kann die eigentliche Auslegung in der Form der Einzelauslegung und der mehr systematischen zusammenfassenden Exegese folgen.

1. Frage nach hintergründigen Inhalten des Textes als Frage nach dem Mitverstandenen. In Anlehnung an v. Polenz, der sich mit "hintergründigen Satzinhalten" befaßt⁹³, ist zu unterscheiden:
 - 1.1 Aus dem Sprachwissen Mitzuverstehendes:
 - 1.1.1 Semantische Präsuppositionen,
 - 1.1.2 semantische Implikationen.
 - 1.2 Aus dem Handlungskontext Mitzuverstehendes (= pragmatische Präsuppositionen und stille Folgerungen):
 - 1.2.1 Verletzung von Kommunikationsprinzipien:
 - 1.2.1.1 Mitzuverstehendes nach Quantitätsprinzipien,
 - 1.2.1.2 Mitzuverstehendes nach Qualitätsprinzipien,
 - 1.2.1.3 Mitzuverstehendes nach dem Relevanzprinzip,
 - 1.2.1.4 Mitzuverstehendes nach Ausdrucksprinzipien⁹⁴,
 - 1.2.2 Polysemie/Mehrdeutigkeit und Vagheit/Unbestimmtheit als absichtlich unklar formulierte Ausdrucksweisen⁹⁵.

⁹¹ W. Egger, Methodenlehre 207.

⁹² W. Egger, Methodenlehre 208.

⁹³ Vgl. zu den folgenden Einzelschritten P. v. Polenz, Satzsemantik 298-327.

⁹⁴ Eine ergänzungsbedürftige Aufzählung der Prinzipien bei P. v. Polenz, Satzsemantik 311.

⁹⁵ Auch H. Schweizer, BTV 110-113, kommt im Rahmen der Textpragmatik auf "Implikationen" und "Präsuppositionen" zu sprechen.

2. Einzelauslegung des Textes, d.h. nicht der einzelnen Verse, sondern des ganzen Textes und ggf. der literarisch getrennten Schichten.
3. Erstellung einer Übersetzung. Voraussetzung für die Übersetzung ist nicht nur die Textkritik, sondern auch die Textinterpretation. Da das Übersetzen auch nicht nur auf Wort- und Satzebenen erfolgen kann, sondern Gegenstand der Übersetzung eigentlich der ganze Text ist, ordne ich diesen Arbeitsschritt der Einzelauslegung nach⁹⁶.
4. Zusammenfassende Exegese unter systematischen Gesichtspunkten.
Theologisch bedeutsame Aussagen zum/zur
 - 4.1 Gottesbild,
 - 4.2. Menschenbild:
 - 4.2.1 Mensch als Individuum
 - 4.2.2 Mensch in der Gemeinschaft
 - 4.2.3 Volk und Königtum,
 - 4.3 Beziehung Gott - Mensch im Hinblick auf Weltbild - Schöpfung - Ethos - Geschichte - Zukunft (Tod/neue Schöpfung) - Kult⁹⁷.
5. Stellung des Textes und seiner Aussagen im Kontext: in einer Quellschrift oder einem biblischen Buch, im Alten Testament, im Neuen Testament.
6. Bibelauslegung unter besonderen Gesichtspunkten:
 - 6.1 Sozialgeschichtliche und politische Bibelauslegung⁹⁸.

⁹⁶ Vgl. J. Holz-Mänttari, K. Reiß, H. J. Vermeer, W. Wilss, Thesen zur Übersetzung, in: J. Gnlika/H. P. Rüger (Hg), Die Übersetzung der Bibel - Aufgabe der Theologie. Stuttgarter Symposium 1984 (Texte und Arbeiten zur Bibel. Bd 2), Bielefeld 1985, 271f. Zur Problematik des Übersetzens allgemein: W. Koller, Einführung in die Übersetzungswissenschaft (UTB 819), Heidelberg/Wiesbaden 1987. Zur Problematik der Bibelübersetzungen: S. Meurer (Hg), Eine Bibel - viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? (Die Bibel in der Welt. Bd 18), Stuttgart 1978, sowie S. Brügger, Die deutschen Bibelübersetzungen des 20. Jahrhunderts im sprachwissenschaftlichen Vergleich. Studien zum Metaphergebrauch in den Verdeutschungen des Neuen Testaments (EHS I/707), Bern/Frankfurt/New York 1983.

⁹⁷ Zur Situation der Biblischen Theologie vgl. J. Scharbert, Die Biblische Theologie auf der Suche nach ihrem Wesen und ihrer Methode, in: MThZ 40 (1989) 7-26.

⁹⁸ Vgl. P.-G. Müller, LeF 226f., Art. "Soziologische Exegese"; S. Heine, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung in: W. Langer (Hg), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 142-147. Vgl. auch die Beiträge von L. Schottruff, R. Hinz, G. Hasenhüttl und D. Sölle in: V. Hochgrebe/H. Messmann (Hg), Warum versteht ihr meine Bibel nicht?, Freiburg 1989, 91-126 u. 142-156; H.-J. Venetz, Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments, in: Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte XIII), Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 87-121; F. Laub, Sozialgeschichtliche Exegese, Anmerkungen zu einer neuen Fragestellung in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament, in: MThZ 40 (1989) 39-50; Th. Schmeller, Soziologisch orientierte Exegese des Neuen Testaments, in: BiKi 44 (1989) 103-110.

6.2 Materialistische Bibelauslegung⁹⁹.

6.3 Feministische Bibelauslegung¹⁰⁰.

F. Rezeptionsgeschichte des Textes

Unter der Rezeptionsgeschichte eines biblischen Textes ist die Geschichte der bisherigen Aktualisierungen des Textes zu verstehen¹⁰¹. Rezipiert wurden die Texte des AT im Judentum, im Christentum und im Islam.

Folgende Wirkungsbereiche biblischer Texte lassen sich unterscheiden:

1. Christentum (ähnlich: Judentum und Islam):

1.1 Theologie: Exegese, Dogmatik, Moraltheologie ...

1.2 Verkündigung: Predigt, Katechese, Religionsunterricht, theologische Erwachsenenbildung.

1.3 Liturgie.

1.4 Leben aus dem Glauben.

2. Literatur (z.B. zu Hiob, Joseph, David)¹⁰².

⁹⁹ Vgl. P.-G. Müller, LeF 172, Art. "Materialistische Exegese"; K. Füssel, Materialistische Bibellektüre, in: Handbuch der Bibelarbeit 147-151; ders., Materialistische Lektüre der Bibel, in: Methoden der Evangelien-Exegese, 123-163.

¹⁰⁰ Vgl. P.-G. Müller, LeF 103, Art. "Feministische Exegese"; M. Kassel, Feministische Bibelauslegung, in: Handbuch der Bibelarbeit 151-156; ausführlicher: E. Schüssler Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988, sowie dies., Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988. Rezensionen zu beiden Büchern von S. Schroer, in: BiKi 44 (1989) 91-93, nur zum zweiten von H.-J. Lauter, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osna-brück 41 (1989) 188f.

¹⁰¹ Zu diesem Thema vgl. J. Gnilka, Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel, in: MThZ 40 (1989) 51-62. O. B. Knoch weist in BiKi 42 (1987) 91f. auf folgende 1984 erstmals erschienene Bibliographie hin: H. v. Schade, Bibliographie zur Wirkungsgeschichte der Bibel, in: Vestigia Biblicae 6 (1984) 321-364 und 7 (1985) 141-197.

Allgemein zur Geschichte der Bibelauslegung:

R. Schäfer, Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche (Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte), Gütersloh 1980; K.-H. Michel, Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung, Wuppertal 1985; H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1988; H. J. Genthe, Mit den Augen der Forschung. Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Berlin 1977; F. G. Untergaßmair, Neubeginn und Durchbruch der kritischen Bibelexegese in der katholischen Kirche, in: W. Eckermann/J. Kuropka (Hg), Neubeginn 1945 zwischen Kontinuität und Wandel (Vechtaer Universitätsschriften. Bd 4), Cloppenburg 1989, 151-163.

3. Musik (z.B. Oratorien, Passionen, Kirchemusik).

4. Kunst (z.B. Malerei, Plastik, Sakralkunst).

G. Aktualisierung des Textes als Fortführung der exegetischen Arbeit

Die Bemühungen, durch Aktualisierung einen biblischen Text heutigen Hörern/Lesern näherzubringen, sind nicht mehr den exegetischen Methoden im engeren Sinn zuzurechnen. Durch die Aktualisierung des Textes soll ein existentielles Verständnis der Schrift erreicht werden. Der Bibeltext wird als ein "aktueller" Text gelesen, "der heute seinen Anspruch an den Leser erhebt, indem er Orientierung, Weisung und Impulse für unsere Zeit gibt, und hilft, das eigene Leben und die Aufgaben unserer Zeit zu deuten und zu bewältigen"¹⁰³. Orte der Aktualisierung der Schrift sind z.B. Predigt, Unterricht, persönliche Schriftlesung, Meditation. Aktualisierung des Textes setzt allerdings nicht nur das rechte Verständnis der Aussagen des Textes voraus, wie die Auslegung als Erschließung des Sinnangebots des Textes, sondern auch die Reflexion über die Lebenssituation des heutigen Menschen als Adressat der Auslegung. Egger bemerkt daher: "Der Text kann nur dann heutige gewandelte Weltsituation deuten und gestalten helfen, wenn die neuen Erfahrungen mit Welt, Gesellschaft und Kirche (die sich u.a. im jeweiligen Stand von Naturwissenschaften, Psychologie und Gesellschaftslehre dokumentieren) in den Verstehensprozeß eingearbeitet werden"¹⁰⁴. Der Bibeltext ist also in neuen Zusammenhängen zu lesen. Die Aktualisierung des Textes wird auch als Amplifikation des Textes verstanden, da der Leser durch die Berücksichtigung neuer Zusammenhänge sein Textverständnis erweitert¹⁰⁵. Neben der vor allem in Gottesdiensten praktizierten Weise der Aktualisierung durch die Schriftpredigt lassen sich einige andere Formen nennen, die teils schon von den Kirchenvätern entwickelt, teils im Rahmen der Bibelarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen erprobt wurden.

1. Frage nach dem vierfachen Schriftsinn (littera, allegoria, tropologia, anagogia)¹⁰⁶. Bei dieser Methode wird sowohl nach dem wörtlichen Sinn des

¹⁰² Vgl. z.B. K.-J. Kuschel, Erzähle etwas anderes, deine Bibel ist kalt. Die Bibel im Spiegel gegenwärtiger Literatur, in: V. Hochgrebe/H. Meesmann (Hg), Warum versteht ihr meine Bibel nicht?, Freiburg 1989, 17-36.

¹⁰³ W. Egger, Methodenlehre 209. Zum Verhältnis von Exegese und Praktischer Theologie vgl. O. Fuchs, Textanalyse im Horizont kommunikativer Praxis, in: BN 35 (1986) 37-49, und ders., Kontext und Bedeutung sprachanalytischer Zugänge zur Bibellektüre, in: BiKi 44 (1989) 98-103.

¹⁰⁴ W. Egger, Methodenlehre 211.

¹⁰⁵ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 212.

- Textes gefragt, als auch nach seiner Aussage vor dem Hintergrund der heutigen Sinn- und Zukunftsfragen der Menschen.
2. Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte. Die Wirkungsgeschichte eines Textes kann neue Einsichten in die Bedeutung des Textes vermitteln (z.B. das Streben, nach dem Evangelium zu leben, bei Heiligen)¹⁰⁷.
 3. Aktualisierung anhand strukturalistischer Modelle. Hierbei ist an Arbeitsschritte der Textsemantik, genauer an die Modelle der "narrativen Analyse" (siehe B. 3.4.7.1) anzuknüpfen¹⁰⁸. An die einzelnen Rollen in einem Text knüpft auch die "interaktionale Bibelauslegung" an¹⁰⁹.
 4. Psychologische Methoden der Aktualisierung
 - 4.1 Emotionale Aneignung von Texten. Egger weist dazu auf eine von Walter Wink entwickelte Methode der Bibelarbeit hin, die zur gefühlsmäßigen Aneignung des Textes führen soll¹¹⁰.
 - 4.2 Tiefenpsychologische Auslegung. Biblische Texte werden bei dieser Form der Aktualisierung als eine Art Spiegel verstanden, "in dem der Leser Etappen des menschlichen Reifungsprozesses ablesen kann"¹¹¹. Die Gefahr bei der tiefenpsychologischen Auslegung besteht darin, daß die eigentliche Botschaft des Textes zu wenig berücksichtigt wird¹¹².

¹⁰⁶ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 213 und 218f.; J. Schildenberger, Art. "Schriftsinne", in: LThK. Bd IX (2. Aufl.) Freiburg 1964, Sp 491-493; A. Höfer, Predigt und heutige Exegese, Freiburg 1968, 50-65.

¹⁰⁷ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 214.

¹⁰⁸ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 219.

¹⁰⁹ Vgl. D. Dormeyer, Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung, München/Göttingen 1978. Siehe auch: D. Marguerat, Strukturelle Textlektüren des Evangeliums, in: Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte XIII), Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 41-86.

¹¹⁰ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 220f. und 214-216, wo Egger ein weiteres Modell vorstellt, das von den Erfahrungen des Lesers ausgeht und die Fragen des Menschen an den Text beachtet.

¹¹¹ W. Egger, Methodenlehre 221.

¹¹² Weitere Literatur bei: P.-G. Müller, LeF 245f., Art. "Tiefenpsychologische Exegese". Ausführlicher befaßt sich mit dem Thema: M. Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung, München 1987; dies., Tiefenpsychologische Bibelauslegung, in: W. Langer (Hg), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 156-162; vgl. auch dies., Auf den Spuren des Menschwerdens. Die tiefenpsychologische Auslegung, in: V. Hochgrebe/H. Meesmann (Hg), Warum versteht ihr meine Bibel nicht?, Freiburg 1989, 78-90, und H. Haag, Die Bibel als Lebenshilfe. Die exegetische Position Eugen Drewermanns, ebd. 167-184 u. 189 Literaturangaben. Zur Auseinandersetzung mit den bei P.-G. Müller genannten Werken Eugen Drewermanns siehe G. Lohfink/R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (SBS 129), Stuttgart 1987; E. Drewermann, "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen". Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks "Tiefenpsychologie und keine Exegese", Olten/Freiburg 1988; A. Görres/W. Kasper (Hg), Tiefenpsychologische Deutung des

5. Geistliche Schriftlesung. In der Reihe "Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung"¹¹³ beigefügten Anleitung wird als Ziel der geistlichen Lesung genannt, "durch geduldiges Hören auf die Aussage des Alten Testaments und durch das Nachdenken über die darin aufgeschriebene Geschichte Gottes mit Israel, Christus und die Kirche auf dem Hintergrund ihrer Vorgeschichte besser verstehen". Daher sind fünf Punkte zu beachten: 1. Gott verstehen, 2. Christus verstehen, 3. Die Kirche verstehen, 4. Die Welt verstehen und 5. Uns selber verstehen. Die Beachtung dieser Punkte soll dem besseren Verständnis der Aussagen biblischer Texte dienen.
6. Freie Formen des Umgangs mit Bibeltexten¹¹⁴. Außer der schon erwähnten interaktionalen Bibelauslegung, die schon als freie Form des Umgangs mit Bibeltexten anzusehen ist, sind hier zu nennen: 1. Das Erzählen, das für die Vermittlung an kleine Kinder sehr bedeutsam ist, 2. die Meditation und 3. die Verfremdung/Übertextung.
7. Kreativ-gestalterische Formen der Bibelarbeit¹¹⁵. Bibel und Spiel, Tanz/Pantomime, Malen/Zeichnen, Bibliodrama, biblisches Lied und Spiellied¹¹⁶.

Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg 1988, sowie die Rezension dazu von R. Schaeffler, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 40 (1988) 378-382; U. Mann, Rezension zu Eugen Drewermann, >Tiefenpsychologie und Exegese<, Bd. 1 u. 2, in: Materialdienst der EZW 52 (1989) 22-32; J. Eckert, Die tiefenpsychologische Schriftauslegung Eugen Drewermanns - ihre Anliegen und Grenzen, in: TThZ 98 (1989) 1-20. Siehe auch W. Rebell, Psychologische Bibelauslegung - Möglichkeiten und Grenzen, in: BiKi 44 (1989) 111-117.

- ¹¹³ Die noch nicht vollständige Kommentarreihe erscheint im Patmos-Verlag, Düsseldorf.
- ¹¹⁴ Vgl. dazu die Beiträge im Handbuch der Bibelarbeit, hrsg. von W. Langer, München 1987, von D. Steinwede, Erzählen (S. 257-262), J. Thiele, Meditation (S. 262-270), G. Baudler, Verfremdung/Übertextung (S. 270-274) und D. Dormeyer, Gespräch mit dem Text / Interaktionale Bibelauslegung (S. 274-279), jeweils mit weiterer Literatur.
- ¹¹⁵ Vgl. dazu folgende Beiträge im Handbuch der Bibelarbeit: W. Longardt, Bibel und Spiel (S. 296-304), G.M. Martin, Bibliodrama (S. 305-310), H. M. Lander/M.-R. Zohner, Bibel und Tanz/Pantomime (S. 311-320), G. Martini, Bibel und Malen/Zeichnen (S. 320-327). E. Unkel, Biblisches Lied und Spiellied (S. 327-337), jeweils mit weiterer Literatur (außer bei E. Unkel).
- ¹¹⁶ Weitere Methoden nennen: W. Erl/D. Gaiser, Neue Methoden der Bibelarbeit. Vom Anti-Gleichnis zum Zeitungsbericht, Tübingen 1981.

IV. Schlußbemerkung

Da manche Arbeitsschritte an verschiedenen Punkten - oder eventuell an mehreren Stellen - eingeordnet werden können, bietet die hier vorgestellte Methodik sicherlich manchen Ansatzpunkt zur Kritik. So gilt für den Schritt "Aktualisierung" auch die von Schweizer an Egger geübte Kritik¹¹⁷. Da jedoch die meisten Menschen sich nicht selbst nach dieser Methodik mit einem biblischen Text befassen können, bleibt für den Theologen - vor allem für Exegeten und praktische Theologen - doch die Frage, wie die selbst durch den Umgang mit dem Text gewonnenen Einsichten anderen vermittelt werden können. Es gehört wohl zum Gesamtauftrag des Exegeten, "die Texte für heute auszulegen"¹¹⁸.

¹¹⁷ Vgl. H. Schweizerers Rezension der Methodenlehre von W. Egger, in: ThQ 168 (1988) 65-69, 69.

¹¹⁸ E. Zenger, Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese. Am Beispiel des 46. Psalms, in: BiLi 62 (1989) 10-20, 12.

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 Arq 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, Etude 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,--

Heft 5: B. Willmes, Bibelauslegung - genau genommen. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen und Kategorien für die sprachliche Analyse hebräischer und griechischer Texte auf Wort- und Satzebene. 100 Seiten, broschiert, München 1990, DM 8,--

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)

Zuletzt erschienen:

AAT 17 St. Timm, Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten, Wiesbaden 1989.

AAT 18 U. Worschech, Die Beziehungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit, Wiesbaden 1990.

AAT 19 G. Fecht, Metrik des Hebräischen und Phönizischen, Wiesbaden 1990.

Anfragen und Bestellungen an:

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