

theol

BIBLISCHE NOTIZEN

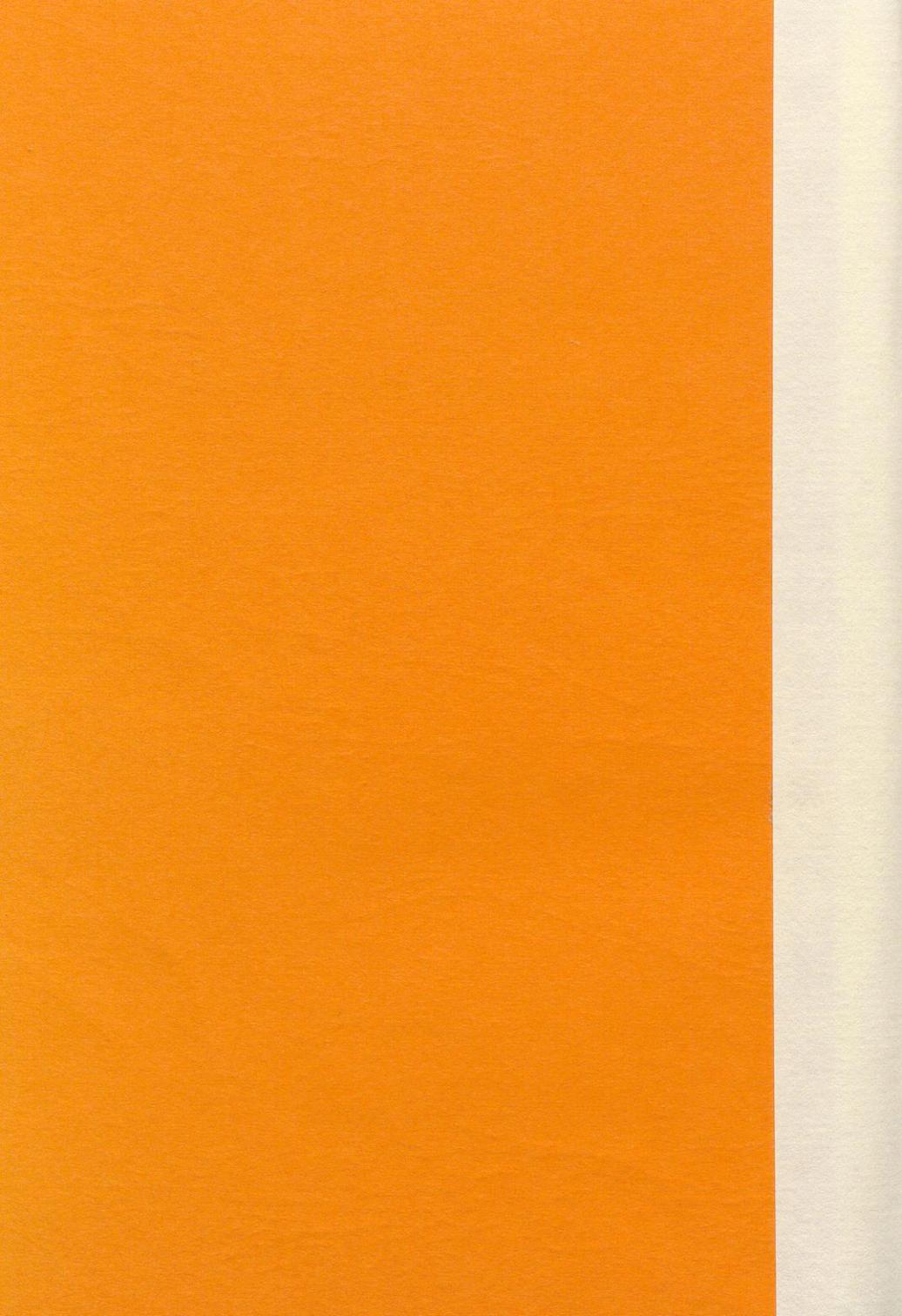
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 55

München 1990

1990

20



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 55

München 1990

Herausgeber: Dr. Werner Zimmermann, München
Redaktion: Dr. Annette K. Müller, München
Verlag: Albrecht-Knaur, München

BIBLISCHE WÖRTZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 33

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

INHALT

Seite

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

M. Görg: Zu einem weiteren Träger des Ortsnamens Gat	7
V. Hirth: Der Wandel des Arbeitsverständnisses in Altisrael beim Übergang zur Königszeit	9
G. Schwarz: ΒΑΕΤΟΥΣΙΝ ΑΝΘΡΑΚΙΑΝ ΚΕΙΜΕΝΗΝ ?	14
G. Schwarz: ΟΙ ΔΕ ΟΥΘΑΛΜΟΙ ΑΥΤΩΝ ΕΚΠΑΤΟΥΝΤΟ ?	16

ABHANDLUNGEN

A. Angerstorfer: Überlegungen zu Sprache und Sitz im Leben des Toratargums 4Q Tg Lev (4Q 156), sein Verhältnis zu Targum Onkelos	18
O.H. Steck: Beobachtungen zu Jesaja 49,14-26	36
B. Weber: "...Jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!" - Beobachtungen zu Ex 1,15-2,10 und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive	47
J. Wehrle: Zur syntaktisch-semantischen Funktion der PV k ^w =m ^w at in Ijob 32,22	77

Vorbemerkungen

In den NOTIZEN dieses Heftes kommen einige Beobachtungen zur Toponomastik und Sozialgeschichte Palästinas, aber auch zur aramäischen Tradition neutestamentlicher Texte zur Sprache.

Die ABHANDLUNGEN widmen sich einerseits sprach- und literaturwissenschaftlichen Aspekten an Beispieltexen des Pentateuchs und der Weisheit, andererseits der Gestalt von Textzeugnissen der Exilsprophetie und des Frühjudentums.

Manfred Görg

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

Zu einem weiteren Träger des Ortsnamens Gat

Manfred Görg - München

Bekanntlich existieren neben dem philistäischen Gat als dem bedeutendsten Namensträger einige weitere Ortschaften gleichen Namens, die im AT mit einem u. a. wohl der Differenzierung dienenden Beiwort gekennzeichnet sind. So gibt es ein Gat-ha-Hefaer (Jos 19,13 2Kön 14,25) und ein Gat-Rimmon (Jos 19,45 21, 24), von der Kombination Moreshet-Gat (Mi 1,10.14) einmal abgesehen¹

Zu den innerbiblischen Belegen für die kombinierten Formen treten einige außerbiblische Belege, wie das keilschriftliche Gitirimunima (EA 250,46) und das sowohl keilschriftlich (EA 288,26 u. a.) wie hieroglyphisch (Amarahliste 98) belegte Gintikirmil². Die letztgenannte Ortschaft kann auch ohne den Zusatz zitiert werden (EA 289,19).

Problematisch wird eine Identifikation mit einem der bekannten Namensträger insbesondere dann, wenn ein Gat ohne Beiwort aus dem Kontext nicht ohne weiteres fixiert werden kann. Dies gilt vor allem von den beiden Orten *kntw*, die in der Palästinaliste Tuthmosis' III. (ETL I,63 und 70) erwähnt werden³. Von diesen beiden *kntw* wird Nr. 70 wohl zu Recht mit Gatt (Ĝett) an der Randzone der nördlichen Küstenebene zu identifizieren sein, während für Nr. 63 in der Regel eine Gleichsetzung mit dem biblischen Gat-Rimmon vertreten wird, das seinerseits nicht zwingend mit dem keilschriftlichen Gitirimunima auch topographisch zusammenzustellen ist⁴.

Dem Problem der Beziehung des tuthmosidischen *kntw* (I,63) auf Gat-Rimmon gelte hier das Interesse, da "die Basis für ein wirklich fundiertes Urteil sowohl für *knt* wie für Gat-Rimmon im Grunde zu schmal" (SCHMITT) erscheint. Das fragliche *kntw* begegnet zwar in den besser bekannten Varianten der Palästinaliste ohne Beiwort, wird dagegen in der wenig beachteten Liste II als *kntṛk* zitiert. Diese Lesung ist seinerzeit von W.M. Müller bekannt gemacht und als "a blending of *K(e)n-tu* (i. e., Gint, Gath), No. 63 with No. 44 *K(e)-n-tu-(e)-s-na* (Gath-Ashna) and 45, *R(e)-ta-ma-ra-ka* (= Biblical Allamelech)" gedeutet worden, womit ein "wonderful specimen of thoughtness or rather ill-directed criticism" gegeben sei⁵. Stattdessen will J. SIMONS eher mit der

¹Zur Dokumentation vgl. zuletzt Ges (18. A.) 233. Auch der ON Gittaim - mit der scheinbaren Dualendung *-aim* (2Sam 4,3 u. a.) - sei hier nur erwähnt.

²Vgl. dazu E. EDEL, 1980, 78f; M. GÖRG, 1989, 7-12.

³Zählung nach der Edition von J. SIMONS (ETL), 1937, 112.

⁴Dazu zuletzt Ges (18. A.) 233. Ausführliche Diskussion bei G. SCHMITT, 1980, 115-119.

⁵W.M. MÜLLER, 1910, 80: "evidently ṭa misread for ma, i. e., owl-with-arm". 7

"possibility of a new name" rechnen¹. M. NOTH findet hier sogar die "einzige nicht nur orthographische Variante, die es in den Thutmoselisten überhaupt gibt". Für S. AHITUV, der die Schreibung für "corrupted" hält, verbindet die Erklärung MÜLLERs "too many uncertain elements"¹¹.

Im Zuge einer Neubearbeitung der Liste II ist mir bei einer Kollation der Schreibungen aufgefallen, daß die jetzige Fassung des Namens offensichtlich eine Palimpsestschreibung darstellt. Nach den vorhandenen Spuren war die Zeichengruppe *tw* ursprünglich untereinander angeordnet, so daß zunächst nur *kntw* dastand und noch Platz für das Fremdlanddeterminativ war¹. Wir haben es also weder mit einer Verschreibung noch mit einer nur orthographischen Variante zu tun, sondern mit einer Ergänzung des bekannten Eintrags um eine bisher nicht belegte Namensspezifikation.

Diese Spezifikation *trk* ist nach wie vor rätselhaft. Vielleicht läßt sich mit den nötigen Vorbehalt an die hebr. Nominalbildung *šārīg* "Weinranke" (HAL 1263)¹² denken, so daß wir eine gewisse Analogie zu den bekannten Kombinationen Gat-Rimmon oder Gintikirmil hätten. Auf jeden Fall wäre es mit der ohnehin zweifelhaften Ineinsetzung mit Gat-Rimmon noch weniger gut bestellt. Es steht darüber hinaus nichts im Wege, von einer Nachbarschaft mehrerer, auch noch nicht belegter Träger des Namens Gat mit oder ohne Spezifikation in der fruchtbaren Scharonebene auszugehen.

Literatur:

- AHITUV, S., Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents, Jerusalem-Leiden 1984.
BORÉE, W., Die alten Ortsnamen Palästinas, Hildesheim 1968.
EDEL, E., Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan: BN 11, 1980, 63-79.
GÖRG, M., Zur Identität der "Seir-Länder": BN 46, 1989, 7-12.
MÜLLER, W.M., Egyptian Researches II, Washington 1910.
NOTH, M., Der Aufbau der Palästinaliste Thutmoses III.: ZDPV 61, 1938, 26-65 (= ABLAK II, Neukirchen-Vluyn 1971, 44-73).

¹J. SIMONS, 1937, 124: Keine der bekannten Listenvarianten gebe Anlaß zu einer Verlesung.

¹¹M. NOTH, 1938, 28f (= 1971, 46f). W. BORÉE, 1968, 115, Anm.4 meint, "der erste Bestandteil" des Namens könnte zwar *gat* sein, "aber der Rest bliebe dann doch unverständlich".

¹²S. AHITUV, 1984, 96, n.188. Auf SIMONS' und NOTHs Beobachtungen geht AHITUV nicht ein, von einer eigenständigen Kontrolle der Schreibung ganz zu schweigen.

¹Während besonders das ehemalige Zeichen *w* (Wachtel) gut zu erkennen ist, geben Bearbeitungsspuren in Höhe des jetzigen *w* die Position des *t* und in Höhe des jetzigen *r* die Position des Determinativs an.

¹¹Vgl. Gen 40,10.12 Joel 1,7. An der Verbindung stört lediglich der Sibilant *š*, der im Ägyptischen in der Regel mit den Zeichen oder der Gruppe für *s/z* wiedergegeben wird. Dies scheint mir jedoch kein unüberwindliches Hindernis zu sein.

Der Wandel des Arbeitsverständnisses in Altisrael beim
Übergang zur Königszeit

Volkmar Hirth - Berlin

Zwei Umbrüche mit enormen gesellschaftlichen und geistlichen Folgen kennzeichnen die Geschichte Israels in der biblischen Zeit: die Landnahme und die babylonische Gefangenschaft. Während das Exil überwiegend dadurch gekennzeichnet ist, daß die bisherigen staatlich und religiös bestimmenden Größen Land, Königtum und Tempel verloren gingen und daraus ein neues Überdenken der Geschichte (DtrG, P) zur Findung der eigenen Identität erforderlich wurde, bedeutet die Zeit der Landnahme den Übergang von der halbnomadischen zur bäuerlichen Lebensweise bis zur schließlichen Herausbildung des Königtums. Wenn nach einem eventuellen Wandel im Verständnis von Arbeit in der Geschichte Israels gefragt werden soll, dann ist dieser am ehesten beim Wechsel von der vorstaatlichen zur staatlichen Zeit zu erwarten.

Wir setzen mit unseren Überlegungen bei Jer 35 ein, der Rekabiterperikope. Dieses Kapitel, das vom Redaktor in die Zeit Jojakims gesetzt wird¹, spiegelt auf jeden Fall Verhältnisse der ausgehenden Königszeit wider, in der die nomadische Lebensweise der Rekabiter unter den Judäern in Jerusalem als Anachronismus erscheint. Mit Häusern, Äckern und Weinbergen lehnt diese Gruppe die typischen Kennzeichen des Kulturlandes ab. Vers 7 formuliert verbal: ein Haus bauen, Samen säen, einen Weinberg pflanzen. Diese Tätigkeiten sind für die Rekabiter undenkbar, sie leben in Zelten inmitten derer, die das alles tun. Jedoch nur eine vordergründige Betrachtungsweise wird dieses Verhalten als faul bezeichnen können, denn es ist ja nicht gesagt, daß die Rekabiter nicht arbeiten, sondern nur, daß sie bestimmte kulturlandtypische Arbeiten ablehnen. Das bestätigt dann aber die eingangs geäußerte Vermutung, daß der Übergang von der nomadischen zur bäuerlichen Lebensweise einen Wandel im Verständnis der Arbeit erwarten läßt. Wenn dabei weiter bedacht wird, mit wieviel Arbeit das nomadische Leben verbunden ist (Zeltherstellung, Brunnengra-

1 J. SCHREINER, Jeremia, 1987, 204.

graben, Viehzucht, Verarbeitung der tierischen Produkte u.v.a.m.), so kann der Wandel nicht so sehr im Bereich körperlicher Arbeit allein liegen, sondern viel mehr bei der Frage, wer was zu tun hat, ob also bestimmte Gruppen vorrangig zugunsten anderer mit körperlicher Arbeit befaßt sind. Das ist in der Tat der Fall.

Die Arbeit ist zur Zeit der Könige in Israel und Juda vor allem körperliche Arbeit, die Abhängige zu leisten haben, die dabei der Willkür der Besitzenden ausgeliefert sind. Hierbei ist zunächst an die Arbeit in den königlichen Kronsgütern zu erinnern. Der Bericht vom Zerfall des davidisch-salomonischen Großreiches 1 Kön 12 verdeutlicht, wie hart und belastend die Dienstverpflichtung empfunden wurde, und wie sehr die Abhängigen dabei der Willkür der Herrschenden ausgesetzt waren (v. 4f. und v. 13f.). Daß solche Verpflichtungen typisch sind für die Königszeit, zeigt auch 1 Sam 8, wo Samuel dem Volk das Recht des Königs vorlegt. Diese Rede enthält bereits die dtr. Kritik am Königtum, indem sie die charakteristischen Abhängigkeitsverhältnisse formuliert: Heranziehung zum Kriegsdienst, zu Feldarbeiten, insbesondere zur Ernte, Waffenherstellung, hauswirtschaftlichen Arbeiten.

Willkür des Besitzenden bzw. des Machtbefugten gegenüber den für ihn Arbeitenden zeigt sich auch im Text des bekannten Ostrakons aus Mešad Ḥaschavjahu (Jabne-Yam)². Ein zum Frondienst herangezogener Erntearbeiter appelliert darin an den Kommandanten des Militärstützpunktes, für die Rückgabe seines Obergewandes Sorge zu tragen, das ein Aufsichtsführender ihm wohl wegen zu geringer Arbeitsleistung als Pfand weggenommen hatte. Wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, so steht im Hintergrund sicher die Bestimmung über die Pfandrückgabe aus Ex 22,25f. bzw. 24,12f. Nur so ist die nachhaltige Beschwerde verständlich, daß das Gewand auch nach Tagen noch nicht zurückgegeben wurde. Dann aber ist es ein Fall von Willkür gegen das Recht, dem der Dienstverpflichtete ausgesetzt ist. Die Erwähnung der betreffenden Bestimmung bereits im Bundesbuch zeigt, daß hier nicht etwa neues, durch das Deuteronomium erst geschaffenes oder doch wenigstens umgeprägtes Recht vorliegt,

2 Zum Text vgl. TUAT I,3, 249f. Zur weiteren Interpretation siehe: K.A.D. SMELIK, Historische Dokumente aus dem alten Israel, 1987, 87-93. F. CRÜSE-MANN, "...damit er dich segne..." (Dtn 14,29). Die Produktionsverhältnisse der späten Königszeit, dargestellt am Ostrakon von Mešad Ḥaschavjahu, und die Sozialgesetzgebung des Deuteronomiums, in: L. u. W. SCHOTTRUFF (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, 1983, 72-103, insbes. 74f.

sondern ein alter Anspruch. Ob die Beschwerde Erfolg hatte, kann nicht festgestellt werden, wenn auch die Tatsache der Beschwerdemöglichkeit als solche Beachtung verdient.

Die Königszeit ist weiter davon gekennzeichnet, daß vielfach alles, so auch die Arbeit, dem Gewinn untergeordnet wurde. Nichts anderes steht im Hintergrund, wenn Amos geißelt, daß die Besitzenden die Ruhe der Feiertage als hinderlich empfinden, wenn es darum geht, den Gewinn zu vermehren, und das möglichst noch auf unredliche Weise (Am 8,5). Dieselbe vom Gewinn bestimmte Haltung steht hinter der von Jeremia kritisierten halbherzigen Sklavenfreilassung (Jer 34,8ff.), gingen hier doch Arbeitskräfte und damit Verdienstmöglichkeiten verloren.

In alledem unterscheidet sich die Königszeit deutlich von der vorstaatlichen Zeit. Wenn die Königszeit von der Tendenz geprägt ist, die Hauptmasse an Arbeit auf bestimmten abhängigen Gruppen lasten zu lassen, so kann demgegenüber in der vorstaatlichen Zeit von einem solidarischen Arbeitsverständnis gesprochen werden, denn "die halbnomadische Großfamilie war eine Familien-, Wirtschafts-, Rechts- und Kultgemeinschaft"³, so daß man von einer "familialen Produktionsweise"⁴ sprechen kann. In dieser Gemeinschaft sind die Verantwortungen gemeinsam wahrgenommen worden, und auch die Sklaven wurden "anscheinend gut behandelt und unterschieden sich wenig von den anderen Gliedern der Großfamilie"⁵. Diese Lebensweise ist es, die die Rekabiter festhalten wollen, und damit auch das von ihr geprägte Arbeitsverständnis. Ob ihr Verhalten effektiv war oder nicht doch an der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbeiging, ist eine andere Frage. In dem betreffenden Jeremiakapitel werden sie nur als Vorbilder an Treue hervorgehoben. Sie stehen aber mit ihrer Kritik an der Lebensart im Kulturland und den daraus erwachsenden Arbeitsbedingungen nicht allein.

Das mit den Verhältnissen im Kulturland zur Königszeit gegebene neue Arbeitsverständnis wird indirekt angegriffen in der Sozialkritik der Propheten (Am 2,7f.; Jes 10,1f.; Jer 22,13 u.ö.), denn hierin geht es um das Recht derer, die die Hauptlast der Arbeit zu tragen hatten, auf die die Arbeit mehr und mehr abgewälzt wurde und die dabei der Willkür ausgesetzt waren. Das

3 W. THIEL, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, 1980, 41.

4 M.D. SAHLINS, Die familiale Produktionsweise, in: Ch. SIGRIST u. H. NEU (Hg.), Ethnologische Texte zum Alten Testament, Bd. 1, 1989, 45-53.

5 THIEL, a.a.O., 45.

macht neben dem o.g. Ostrakon vor allem die Jeremiastelle deutlich, die Jojakim prunksüchtige Baumaßnahmen vorwirft, bei denen er die Arbeiter um den Lohn betrügt. Gleiches kommt auch in den Weherufen Habakuks zum Ausdruck (Hab 2,6bff.).

Gegen solche Willkür will auch die sozialreformerische Gesetzgebung des Deuteronomiums die in der Gesellschaft Schwachen schützen⁶, indem der Zehnte verringert (Dtn 14,22-29) und die sakrale Brache (Ex 23,10f.) zum allgemeinen Schuldenerlaß erweitert wird (Dtn 15,1-11). Das Ganze ist durch ein Netz sozialer Maßnahmen gestützt, von denen für unser Thema die Freilassung hebräischer Sklaven nach sechs Jahren (Dtn 15,12-18), das Asylrecht für entflozene Sklaven (Dtn 23,15f.) und die pünktliche Lohnzahlung an Tagelöhner (Dtn 24,14f.) von Bedeutung sind. In diesen Zusammenhang gehört auch das Sabbatgebot, das in seiner Begründung ausdrücklich an die Sklavenarbeit in Ägypten erinnert. Dabei handelt es sich um eine typisch deuteronomistische und damit dem ansonsten älteren Sabbatgebot gegenüber sekundäre Begründung⁷.

Die Sozialgesetzgebung des Deuteronomiums kann nicht unabhängig von der Theologie gesehen werden, denn es ist doch letzten Endes immer Jahwe, der die entsprechenden Bestimmungen garantiert, indem er seinen Segen verheißt (Dtn 14,29b; 15,10b u.ö.). Theologische Kritik an den sich abzeichnenden Veränderungen im Verständnis der Arbeit bedeutet es, wenn schon der Jahwist in seiner Darstellung der Urgeschichte den Menschen als einen von Anfang an zur Arbeit bestimmten (Gen 2,5.15) kennzeichnet, dessen Auftrag sich nach der Vertreibung aus dem Garten fortsetzt (Gen 3,23), allerdings unter anderen Bedingungen⁸. Überhaupt zeigen die Texte des Alten Testaments eine Hochschätzung der Arbeit, indem sie im Gegensatz zum Alten Orient diese als eine ursprüngliche und auch in der erwarteten Heilszeit bleibende Aufgabe des Menschen verstehen (Am 9,13-15)⁹. Diese theologische Hochschätzung der Arbeit schlägt sich auch nieder in den weisheitlichen Äußerungen zum Thema, etwa Spr 6,1-11 oder 10,4.

So stehen in Israel bzw. Juda zur Königszeit soziale Wirklichkeit und theologische Forderung gegenüber. Es zeigt sich eine ähnliche Spannung wie

6 Vgl. zum Folgenden CRÜSEMANN, a.a.O., 86ff.

7 H. RÜCKER, Die Begründung der Weisungen Jahwes im Pentateuch, 1973, 106.

8 Ob der hier zweifellos vorhandene Bruch mit "zur Leistung verdammt" angemessen beschrieben ist, erscheint fraglich (A.H.J. GUNNEWEG/W. SCHMITHALS, Leistung, 1978, 43ff.).

9 V. HIRTH, Die Arbeit als ursprüngliche und bleibende Aufgabe des Menschen, BZ 33 1989, 210-221.

bei der Stellung der Frau, wo von Partnerschaft gekennzeichnete theologische Grundgedanken der sozialen Realität gegenüberstehen. Ein theologischer Grundgedanke des Jahwisten ist, daß er der von ihm durchaus bejahten menschlichen Leistung, sichtbar geworden am Großreich Davids und Salomos, den Segen Jahwes als die eigentliche Triebkraft entgegensetzt¹⁰. In diese Denkrichtung fügt sich auch seine Bewertung der Arbeit ein. Sie ist eben nicht nur menschliche Kulturleistung, sondern zuerst doch Gottes Auftrag für den Menschen. Neben sozialen Gegebenheiten dürfte diese vom Glauben bestimmte Grundhaltung mitbewirkt haben, daß sich im Gegensatz zur Umwelt eine Massensklaverei in Israel nicht ausbilden konnte und die Behandlung der Sklaven offensichtlich besser war¹¹. Das darf zugleich als Signal für die Chancen theologischer Überlegungen angesichts heutiger sozialer Umwälzungen und der damit verbundenen Veränderung im Arbeitsverständnis betrachtet werden.

10 W.H. SCHMIDT, Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten, BZ 25, 1981, 82-102, insbes. 101f. H.W. WOLFF, Das Kerygma des Jahwisten, in: Ges. Studien, 1964, 345-373.

11 THIEL, a.a.O., 158f.

ΒΛΕΠΟΥΣΙΝ ΑΝΘΡΑΚΙΑΝ ΚΕΙΜΕΝΗΝ?

(Johannes 21,9b)

Günther Schwarz – Wagenfeld

Zunächst, damit der Textzusammenhang klar wird, in dem dieser Satzteil steht, Joh 21,9 insgesamt:

ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν
βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην
καὶ ὄψαριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον.

Die Situation war in Kürze folgende: Nach erfolgreichem Fischfang kehrte Simon-Petrus schwimmend und kehrten die übrigen sechs zum Fischfang hinausgefahrenen Jünger mit dem Boot an Land zurück. Dort sahen sie, als sie an Land stiegen, ἀνθρακιὰν κειμένην, »ein Kohlenfeuer¹ *daliegend*«.

Zu fragen ist dazu: Klingt es nicht merkwürdig, von einem Kohlenfeuer zu sagen, es sei »daliegend«? Ist »daliegen« etwa typisch für ein Kohlenfeuer? R. Schnackenburg² urteilte: »Der zunächst merkwürdige Ausdruck, daß sie ein Kohlenfeuer »daliegen« sahen (κειμένην), wird aus der Situation verständlich: die glühenden Holzkohlen (vgl. zu 18,18) liegen am Boden, darauf Fisch und daneben Brot. Das entzog sich im Boot noch ihren Blicken.« Und zu der v.l. καιομένην, »angezündet, brennend«, fügte er hinzu³: »Die v.l. καιομένην, die in der Wiedergabe der VL incensos vorausgesetzt ist, beruht schwerlich nur auf einem Hörfehler, sondern auch auf Reflexion.«

Wäre Joh 21,9 ursprünglich griechisch formuliert worden, was Schnackenburg offenbar voraussetzte, so könnte man seine Argumentation vielleicht gelten lassen. Wie aber, wenn der Text aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt worden ist? In dem Falle wäre sie falsch.

Dann ließen sich nämlich beide Lesarten – κειμένην, »daliegend«, und καιομένην, »angezündet, brennend« – als verschiedene Wiedergaben des mehrdeutigen aramäischen Äquivalents ܕܠܫ erklären. Folglich beruhte dann »die v.l. καιομένην, die in der Wiedergabe der VL incensos vorausgesetzt ist«, weder auf einem Hörfehler noch auf Reflexion, so Schnackenburg, sondern auf einer Sonderüberlieferung, die auf das aramäische ܕܠܫ zurückgehen muß und daher älter ist als die griechische Überlieferung.

¹ So wird ἀνθρακία meistens übersetzt, obgleich es eigentlich »glühende Kohlen, Kohlenhaufe« bedeutet.

² Das Johannesevangelium III (51986), 425.

³ Ebd., Anm. 38.

Belegt im Sinne von »hinwerfen, daliegen« ist das Verb שָׁרַר zum Beispiel in den Targumim Onkelos und Jeruschalmi zu Deut 28,26: הִתְהַרְרָה בְּכִלְתָּהּ: (wörtlich) »und es wird sein dein Leichnam daliegend«; und in der Bedeutung »anzünden« ist es bezeugt zum Beispiel im Targum Jonathan zu Ez 39,9: וְיִהְיוּ שָׂרָרִים: (wörtlich) »und sie werden sein anzündend«.

Solche und ähnliche Fehldeutungen aramäischer Wörter im uns überlieferten griechischen Evangelientext finden sich häufiger als uns lieb sein kann⁴. Sie lassen darauf schließen, daß die Übersetzer der Jesusüberlieferung nicht etwa dagegen gefeit waren, Fehler zu machen. Wenn aber nicht, dann sollten wir das auch nicht unterstellen, sondern - im Gegenteil - immer damit rechnen.

Zum Beispiel auch in bezug auf die oben (siehe Anm. 1) erwähnte Wiedergabe von ἀνθρακιά mit »Kohlenfeuer«. Im Aramäischen entspricht ihm נִרְמַר דְּנִרְמָא (so belegt im Targum zu Spr 25,22) und im Syrischen נִרְמָא דְּנִרְמָא (so belegt im syr^s und im syr^c zu Joh 21,9b). Das aber bedeutet nicht »Kohlenfeuer«, sondern »Feuerkohlen«.

Der Unterschied ist unübersehbar⁵. Und er bestätigt die Folgerung, daß κειμένην, »daliegend«, durch die v.l. καιομένην, »angezündet, brennend« zu ersetzen ist⁶. Denn im Blick auf »Feuerkohlen« gibt allein »angezündet, brennend« einen guten Sinn, nicht aber »daliegend«. Daher ist Joh 21,9b so zu übersetzen:

»sie sahen brennende Feuerkohlen«⁷.

⁴ Siehe dazu G.Schwarz, »Wenn die Worte nicht stimmen« (1990).

⁵ Von einem »Kohlenfeuer« kann nur die Rede sein, wenn es brennt. »Feuerkohlen« aber können daliegen, ohne zu brennen. Sollen sie brennen, so müssen sie angezündet werden. Darum ist genau dies wesentlich an Joh 21,9b.

⁶ Die handschriftliche Bezeugung, die für κειμένην zu sprechen scheint, ist daneben so gut wie belanglos. Es geht hierbei um den beabsichtigten Sinn. Und der kann auch von vielen Zeugen verfehlt worden sein.

⁷ Gemeint sind Holzkohlen. - Vgl. BHH II (1964), 974; GBL II (1988), 802.

ΟΙ ΔΕ ΟΦΘΑΛΜΟΙ ΑΥΤΩΝ ΕΚΡΑΤΟΥΝΤΟ?

(Lukas 24,16a)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Der Satzteil οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο, »ihre Augen aber wurden gehalten«, steht in der Emmauserzählung (Lk 24,13-35)¹. Er gibt an, warum zwei Jünger, Kleopas und ein Ungenannter, den sie begleitenden Wanderer nicht wiedererkannten².

Was aber heißt in diesem Satzteil ἐκρατοῦντο, »sie wurden gehalten«? P. von der Osten-Sacken³ erklärte den Begriff so: »Von den Emmausjüngern (heißt es), daß ihre Augen (zurück)gehalten, gleichsam gebannt waren (Lk 24,16)⁴.

Diese und ähnlich lautende Erklärungen in den Kommentaren zum Lukasevangelium⁵ sind in der Regel abhängig von P. Billerbeck⁶: »Unter dem ›Halten der Augen‹ אַחַיִּיזַת עֵינַיִךְ versteht das Rabbinische das Täuschen durch zauberisches Augenblendwerk.«

Abgesehen davon, daß das hier unmöglich gemeint sein kann⁷, hat Billerbeck die hebr. Wurzel אָחַז (aram. אָחַד) hier falsch gedeutet. Statt mit »halten«, ist sie hier mit »zuhalten, verschließen« wiederzugeben. Zu vergleichen ist Ps 77,5: אָחַזְתָּ לְפִי שְׂמֵרֹת עֵינַי, »Du hieltest zu die Lider meiner Augen«.

Daß bei der aramäischen Vorlage zu Lk 24,16a tatsächlich das aramäische Verb אָחַד vorauszusetzen ist, wird durch die syrischen Übersetzungen bestätigt. Es lesen:

sy^s: רעינייהורן אחירדין הרר,sy^c: רעינייהורן אחירדין הרר,sy^p: רעינייהורן אחירדין הרר.

¹ Lit. (in Auswahl): J. DUPONT, Les pelerins d'Emmaus: Miscellanea Biblica B. Ubach, (1953), 349-374. - A. EHRHARDT, The Disciples of Emmaus: NTS 10 (1963/64), 182-201. - H.-D. Betz, Ursprung und Wesen des christlichen Glaubens nach der Emmauslegende: ZThK 66 (1969), 7-21. - F. SCHNIDER / W. STENGER, Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope: BZ 16 (1972), 94-114. - J. WANKE, Die Emmauserzählung: ETSt 31 (1973) - ders., . . . wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten: BZ 18 (1974), 180-192.

² So ist es hier gemeint. Anzumerken ist dazu: Das Semitische hat keine Komposita. - Vgl. J. JEREMIAS, Die Sprache des Lukasevangeliums (1980), 314 (zu Lk 24,16).

³ Art. κρατεω: EWNT II (1981), 777.

⁴ Vgl. W. MICHAELIS, Art. κρατεω: ThWNT III (1938), 911.

⁵ Zum Beispiel W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas (21961), 445. Er wagte jedoch zu fragen: ». . . oder will (unser Erzähler) sagen, daß Gott - mit der Passivform wird der Name Gottes verhüllt - ihnen die Augen verschließt?«

⁶ Str.-B. II (1978), 271 (Belege ebd.).

⁷ Wer soll denn dieses »zauberische Augenblendwerk« bewirkt haben? Jesus etwa?

Die passivische Wiedergabe אִתְּאֲחֲרִיךְ (gal. aram. אִיִּתְּאֲחֲרִיךְ), »sie wurden verschlossen«, wäre zwar korrekter gewesen als die mit אֲחִירִיךְ (רִיךְ), »sie waren verschlossen«⁸, aber darauf kommt es hier nicht an. Denn hier geht es vor allem um den Nachweis, daß אֲחֲרַךְ das richtige Verb ist und daß es in Lk 24,16a nicht »halten«, sondern »zuhalten, verschließen« bedeutet. Und diesen Nachweis liefern die oben zitierten syrischen Übersetzungen mit ihrem אֲחִירִיךְ (רִיךְ), »sie waren verschlossen«, zweifelsfrei⁹.

Hinzu kommt: Im aramäischen Alten Testament ist אֲחֲרַךְ in beiden (und in weiteren) Bedeutungen sehr oft belegt¹⁰: im Sinne von »halten« zum Beispiel in den Targumim Onkelos, Jeruschalmi und Neophyti I zu Gen 25,26: ׀ִרְיָהּ ׀ִרְיָהּ אֲחִירְךָ, »und seine Hand hielt«; im Sinne von »verschließen« zum Beispiel in den Targumim Onkelos und Jeruschalmi zu Gen 19,6 ׀ִרְשָׁא אֲחֲרַךְ, »und die Tür verschloß er«.

Mit dem vom Sinnzusammenhang des Verses geforderten »zuhalten, verschließen«, statt des ungenauen, weil falsch gedeuteten »halten«, lautet Lk 24,16 dann (אִיִּתְּאֲחֲרִיךְ als Passivum divinum wiedergegeben):

»Gott aber verschloß ihre Augen,
so daß sie ihn nicht wiedererkannten.«

Bestätigt wird diese Übersetzung - und damit der bloßen Wahrscheinlichkeit enthoben - durch Vers 31, dem antithetischen Gegenstück zu Vers 16:

»Da öffnete Gott ihre Augen,
so daß sie ihn wiedererkannten.«

Befund: Wie »nicht wiedererkannten« und »wiedererkannten« einander antithetisch entsprachen, so entsprechen einander *nun auch* »Gott verschloß« und »Gott öffnete«: ebenfalls antithetisch¹¹. Klar ist, daß »verschließen« und »öffnen« ein natürliches antithetisches Wortpaar ergeben und nicht etwa »halten« und »öffnen«.

⁸ Die Vorlage κρατουvτο ist 3. pers. pl. impf. pass. von κρατεω und überdies ein Passivum divinum.

⁹ Kein syrischer Christ, der es in diesem Satzteil las oder liest, konnte oder kann es anders verstanden haben oder verstehen als im Sinne von »verschließen«.

¹⁰ Aber keineswegs nur dort, wie der lexikalische Befund ausweist.

¹¹ Zum »Öffnen der Augen« vgl. Num 22,31 und 2. Kön 6,17.20.

Überlegungen zu Sprache und Sitz im Leben des Toratargums
 4Q Tg Lev (4Q 156), sein Verhältnis zu Targum Onkelos
 in memoriam Prof. Dr. Werner Stenger (1938 - 1990)

Andreas Angerstorfer - Regensburg

Die beiden Fragmente von 4Q Tg Lev gehören zu verschiedenen Kolonnen einer hasmonäischen Handschrift, sie enthalten Lev 16,12-15.18-21. Der Text wurde um 100 v. Chr. kopiert, ist der älteste Textzeuge eines Toratargums¹, will man nicht frühe LXX-Fragmente wie Pap. Rylands grec 458 (ca. 150 v. Chr.) aus Faijûm² oder 4Q LXX Num³ mit in Erwägung ziehen und die Konzeption "Targum" nicht auf die aram. Sprache beschränken. 4Q Tg Lev enthält außer 25 vollständigen Wörtern bzw. Syntagmen noch 10 Graphemkombinationen, die in dem bekannten Text sicher zu ergänzen sind. Dazu kommt in Fragment I, Z. 2 am Ende ein Terminus für "Räucherwerk", dessen Ergänzung umstritten⁴ ist. 4Q Tg Lev bezeugt zwei Lexeme, die in keinem anderen Tg-Texttyp belegt sind: *jšwh* für *w-ntn* (V.13) und *ksj' k'sājā'* für *kapporet* "Deckel" (der Lade).

Tg ist das Ergebnis eines Sprachwechsels. Die Abnahme der Kenntnis des Hebr. vollzog sich in nachexilischer Zeit in der jüdischen Welt unterschiedlich. In Babylonien übernahmen die Juden das Reichsaram., ebenso wurde es in Ägypten Gebrauchssprache, wie die Elephantinepapyri (495-401 v. Chr.) zeigen. Die spätesten aram. Dokumente in Ägypten sind die Grabsteine und Papyri von

-
- 1 VAUX, R. de - MILIK, J.T. (Hg): Qumrân Grotte 4. II.I. Archéologie II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q 128 - 4Q 157). Oxford 1977, Planche XXVIII (Discoveries in the Judean Desert VI); FITZMYER, J.A.: The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4. Maarav 1 (1978) 5-23; ANGERSTORFER, A.: Ist 4Q Tg Lev das Menetekel der neueren Targumforschung? BN 15 (1981) 55-75 und zuletzt BEYER, K.: Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Göttingen 1984, 278-280.
 - 2 VATTIONI, F.: Storia del testo biblico: l'origine dei LXX. AION 40 (1980) 115-130.
 - 3 SKEHAN, P.W.: 4Q LXX Num: A Pre-Christian Reworking of the Septuagint. HThR 70 (1977) 39-50.
 - 4 Die umstrittene Ergänzung des Terminus "Räucherwerk" in Fragment I, Z. 2 möchte ich demnächst in einem eigenen Beitrag erörtern.

Edfu (3./2. Jhdt. v. Chr.)⁵.

In diese Zeitepoche gehören auch die aram. Texte aus Qumran, die paläographisch 150 v. Chr. bis 68 n. Chr. datierbar sind, nur 4Q En astr^a datiert MILIK Ende 3./Anfang 2. Jhdt. v. Chr. B.Z. WACHOLDER⁶ versucht aus literarischen Gründen eine "alte jüdische aramäische Literatur" (500-165 v. Chr.) zu beweisen. Ausgehend von J.C. GREENFIELDS⁷ Postulat eines literarischen Stils (Standard Literary Aramaic) weist WACHOLDER diesem Stil aram. Texte aus Mesopotamien/Syrien (Aḫiqar, aram. Behistun-Inschrift, Ezra, "Buch der Riesen" 1Q 23, 2Q 26, 4Q En Giants a-c und 6Q 8), ferner Targume (4Q Tg Lev; 4/11Q Tg Ijjob; Pap. Amherst 63 zu Ps 20,2-6) zu, ebenso die Erweiterungsstoffe von Gen und Ex in Jubiläen, Gen apok, Buch der Leuchter, Noah (1 En 106), Buch der Wächter (1 En 19-36), Buch der Riesen, Test Levi und Test. Qehat. Dazu nimmt er auch Texte, die den Konflikt Juden - Heiden behandeln (Dan 2-6; Gebet des Nabunaid, Jer 10,11) und Materialien mit literarischen Vorstellungen aus vorqumranischer Zeit (neues Jerusalem 1Q 32; 2Q 24; 5Q 15 und 11Q JN ar; 1 En 83-105; 4Q Amran und 4Q Pseudo-Daniel mit 1Q 71 und 71).

Dieser Ansatz arbeitet literatur- und traditionsgeschichtlich, indem er Themen wie Träume - Traumdeutungen, die Allmacht Jahwes in der Geschichte, die Entsprechung von Urzeit - Endzeit in verschiedenen Texten als Ausdruck des gleichen literarischen Stils versteht. Die Wechselbeziehung der Themen in der genannten Literatur erfordert die Annahme einer Schreibkultur (scribal culture) von internationalem Ausmaß. Ihr liegt die gleiche Intention der Verkündigung der jüdischen Religion zugrunde wie den späteren Kompositionen der Makkabäerzeit in hebr. Sprache (Jubiläen; 11Q Tora = Tempelrolle; Dan 8-12; 1 Makk; essenisches Schrifttum und Mischnahebr.). Nur zeigen die aram. Texte aus Qumran noch keine ausgeprägte "Sektenideologie" wie die essenischen Qumrantexte in hebr. Sprache.

5 Siehe dazu die Kontroverse zwischen W. KORNFELD und R. DEGEN; KORNFELD, W.: Jüdisch-Aramäische Grabinschriften aus Edfu. Anzeiger d. ÖAW 110 (1973) 123-137; DEGEN, R.: Zu den aramäischen Texten aus Edfu, in: NESE III (1978) 59-66 und KORNFELD, W.: Zu den aramäischen Inschriften aus Edfu. WZKM 71 (1979) 49-52.

6 WACHOLDER, B.Z.: The Ancient Judaeo-Aramaic Literature (500-164 BCE). A Classification of Pre-Qumranic Texts. in: SCHIFFMAN, L.H. (Hg): Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin. Sheffield 1990, 257-281 (JSOT/ASOR Monographs 2; Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement series 8).

7 So zuletzt GREENFIELD, J.C.: The Dialects of Early Aramaic. JNES 37 (1978) 93-99, hier 97.

WACHOLDER versucht fast die ganze vorchristliche jüdische Literatur in aram. Sprache über das Konzept "Targum" als Tgg oder von Tgg abhängig zu verstehen. Doch aus der Existenz des demotisch geschriebenen Pap. Amherst 63 auf ein aram. Psalmen-Tg der Perserzeit zu schließen, halte ich für genau so kühn, wie wenn man aus der Verwandtschaft von Ps 29 mit ugaritischen Ba^cal-Hadad-Hymnen auf einen ugaritischen "Psalter" schließen würde, der in Form eines hebr. Targums (als Psalter) in die Bibel eingegangen sei. Auch die Fragmente vom Neuen Jerusalem sind trotz ihrer Differenzen zur Tempelrolle kaum als Tg Ez aufzufassen. Niemand würde wegen der Passage vom Neuen Jerusalem in Offb 21,9 - 22,5 auf ein christliches Tg Ez tippen. Ich glaube, daß für solche Argumente die Informationen noch nicht reichen bzw. es andere Erklärungen gibt. Daher ist es nötig, über die Sprache/Sprachstufe bzw. die orthographischen Charakteristika einer Handschrift Daten zu gewinnen, die vom paläographischen Befund unabhängig sind.

Um 300 v. Chr. sind die aram. Passagen im Ezrabuch, ca. 165 v. Chr. das aram. Danielbuch zu datieren. Im 3. Jhdt. v. Chr. wurde in Ägypten die Tora ins Griechische übersetzt, vermutlich gleichzeitig erfolgt in Palästina die Übertragung ins Aram. und ins Samaritanisch-Aram. Während in den beiden Diasporagebieten sich Aram. bzw. Griechisch völlig durchsetzten, lief dieser Prozeß in Israel, v.a. im Raum Jerusalem etwas langsamer ab. Hebr. wird auch nach der Zerstörung des Tempels noch von Bevölkerungsteilen bis zum Bar-Kochba-Aufstand (132-135 n. Chr.) gesprochen.

4Q Tg Lev ist die aram. Übersetzung der Ritualanweisung in Lev 16 für Jon kippur. K. BEYER⁸ argumentiert: "... es ist ganz unwahrscheinlich, daß es sich hier um ein Ritual handelt, dem lediglich einige alttestamentliche Texte in Übersetzung eingefügt wurden, die nun zufällig allein erhalten geblieben sind. Dann sollte man nämlich die hebräische Sprache erwarten oder wenigstens eine freiere Wiedergabe des Alten Testaments, Zitatkompositionen, rahmende oder erläuternde Zwischenbemerkungen ... und weniger Übereinstimmung mit den jüngeren Targumen".

Aber die hebr. Sprache ist für ein Ritual im weiteren Sinne kein zwingendes Argument, denn es wäre denkbar, daß hebr. Ritualanweisungen von Priesterkreisen auch in der Landessprache studiert werden. Dies setzt einen Schulbetrieb für Priester an einer Tempelschule voraus, der so nicht bezeugt ist.

⁸ BEYER, ebd. 278.

"Liturgiewissenschaftliche Arbeit" in diesem Sinne beginnt im Judentum erst mit den Ḥašide 'Askenaz, den deutschen Pietisten des 12./13. Jhdts. und ihren Kommentaren⁹ zur Liturgie. Ältere Maḥzorim geben nur Anweisungen, wann Gebete zu rezitieren oder Einschaltungen vorzunehmen sind.

Tg J II Hs B, C und D der Geniza in Kairo geben den hebr. Vers der Tora abwechselnd mit dem palästinischen Tg im Vers-für-Vers-Prinzip, doch könnte dabei eine spätere Form vorliegen. Hs E enthält nur den Tg-Text, doch wird öfter das Anfangswort des hebr. Verses vor die aram. Übersetzung geschrieben (nach Art von Kommentaren). Dies dürfte für die beiden kleinen Fragmente von 4Q Tg Lev ausscheiden, da sie immerhin den Anfang von V. 13, 14, 15 und 21 enthalten und kein solches Wort bezeugen.

Denkbar ist m.E., daß in 4Q Tg Lev das Relikt eines "Lektionars" vorliegt - ich übertrage einfach einen christlichen *Terminus technicus*. Eine solche Zusammenstellung von Lektionen des palästinischen Tgs für die Festtage ist Hs F der Geniza¹⁰ aus dem 10./11. Jhd. Sie enthält den Text von Lev 22,26 - 23,44; dann folgt mit der Überschrift *Mussaf P'esach Num 28,16-25*, dann mit der Überschrift *laš-šabu'ot Ex 19,1 - 20,23* und mit der Überschrift *Mussaf (š' mini) 'Ašeret Num 28,26-31* und *Dtn 34,5-12*. Dieser Texttyp geht auf eine palästinische Tradition zurück, könnte in 4Q Tg Lev einen frühen Vorläufer haben. Hs F entstammt jedoch einer Epoche, in der das Tg nicht mehr in der Synagogenliturgie gelesen wurde.

Die Erfindung des Lektionars in der alten Kirche könnte ein Erbe der Synagoge sein. Die aram. Übersetzung diente vielleicht zur Vorbereitung des Targumisten, der sein "Targum" in der Liturgie jedoch ohne schriftliches Exemplar vorzutragen hatte. Diese Möglichkeit ist aufgrund des geringen Textumfangs nicht auszuschließen, deshalb habe ich 1981 ohne nähere Erläuterung den Begriff "Ritual"¹¹ benützt.

⁹ DAN, J. - TALMAGE, F. (Hgg): *Studies in Jewish Mysticism*. Cambridge 1982, 85-120; zum ersten liturgischen Kommentatoren R. Jehuda ben Samuel he-Ḥasid (gest. 1217 in Regensburg) siehe ANGERSTORFER, A.: Rabbi Jehuda ben Samuel he-Ḥasid (um 1140-1217), "der Pietist", in: TREML, M. - WEIGAND, W. (Hgg): *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe*. München 1988, 13-20 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur Nr. 18/88).

¹⁰ KAHLE, P.: *Masoreten des Westens*. II. Stuttgart 1930 = Hildesheim 1967 druckt nur die Tgg-Passagen. Zur Publikation siehe KLEIN, M.L.: *Targum Jerušalmi lat-torah 'al pi kitbe-jad mig-g'enizah Qahir*. Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, 2 vol. Cincinnati 1986.

¹¹ ANGERSTORFER, BN 15 (1981) 61.

Aus dem Sof passuq, der nur (!) im Tg Lev als Satztrenner Verwendung findet und vielleicht der griechischen Handschriftentradition des 2. Jhdts. v. Chr. entstammt, folgert BEYER, daß 4Q Tg Lev weder in Qumran noch in Jerusalemer Priesterkreisen geschrieben sei, da dieses "praktische Satzzeichen" in anderen Handschriften keine Verwendung findet. Als Entstehungsort für 4Q Tg Lev vermutet er daher eine "Sondergruppe oder Schule", näherhin die nicht leicht zu fassende Gruppe der "Weisen"¹².

Vielleicht hilft hier die Frage nach dem Sitz im Leben der Tgg etwas weiter, der die Targumforschung lange aus dem Weg ging, wie Y.D. YORK¹³ mit Recht kritisierte. Die Existenz schriftlicher Tgg mindestens seit dem 1. Jhd. v. Chr. ist durch 4Q Tg Lev, 4Q Tg Ijjob (4Q 157) und 11Q Tg Ijjob gesichert. Andererseits ist nach tannaitischen Quellen wie TJ Meg 4,1 (74d) und TB Berakhot 8b die Benutzung schriftlicher Tgg ausdrücklich verboten.

Das Schulsystem hatte ein doppeltes Curriculum, es gab Lehrer der Tora (hebr. *soferim*; aram. *sfrj'*) und Lehrer der Mischna (*mtnjnj'*), der Unterricht fand in den Synagogengebäuden statt. Soferim bedeutet nicht Schreiber oder Kopisten, sondern "Gelehrte". Ihre Aufgabe ist Studium und Interpretation des Textes in Übereinstimmung mit der entstehenden, noch nicht kodifizierten Tradition (mündliche Überlieferung), sie trafen entsprechende Entscheidungen und unterrichteten die Leute¹⁴.

Die beiden Unterrichtsdisziplinen sind Lernen der Schrift (im *Bet has-sefer*) und Lernen der Mischna (im *Bet ham-midraš*). Tg steht dazwischen, als Übersetzung gehört es zur Disziplin der Schrift, als Kommentar (*mfwrš*) gehört es zur Disziplin der Mischna. Kompetenz in Lesung und Verständnis der Schrift waren Voraussetzungen für die Übersetzung des hebr. Textes. So entstanden Gelehrtenkreise. Soferim und *Hazanim* arbeiteten als Lehrer in den *Bate has-sefer*, bildeten Schüler aus und fungierten vermutlich auch in den öffentlichen Versammlungen und Synagogengottesdiensten als "Meturgemanim", sie sind immer da, besitzen schriftliche Tgg (TJ Meg 74d). In der Liturgie konnten zur Synagogenlesung und deren Übersetzung, die ohne Benutzung einer schriftlichen aram. Version zu erfolgen hatte, auch die Schüler (*qtñjm*) des *Bet has-sefer* fungieren.

12 BEYER, Aramäische Texte, 279.

13 YORK, A.D.: The Targum in the Synagogue and in the School. JStJ 10 (1979) 74-86.

14 LEVINE, E. The Aramaic Version of the Bible. Contents of Context. Berlin - New York 1988, 4-7 (BZAW 174).

Wenn in der ägyptischen Diaspora für Philon von Alexandrien die Sabbatbeschäftigung φιλοσοφειν ist, d.h. das Studium der Tora, die das "Naturgesetz" ist, gibt er damit eine mögliche Funktion schriftlicher Tgg, selbst wenn in Alexandrien eher an die LXX zu denken ist. Der Schabbat ist für das Studium der Lehre gegeben, so formulieren es später TJ Schabbat 15a und Pesiqta rab-bati 23. Philon, de Specialibus Legibus II, § 62 rühmt den Schabbat in den Synagogen Ägyptens:

"Ebenso werden am 7. Tag in jeder Stadt Tausende von Schulen (διδασκαλεῖα) des Verstandes, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden eröffnet. In ihnen sitzen die Leute in schöner Ordnung, in Stille, und leihen ihr Ohr mit vollkommener Aufmerksamkeit wegen des Durstes nach erfreulichen Gesprächsgegenständen (λογου), während einer der qualifiziertesten Lehrer aufsteht, die edelsten und nutzbringendsten Lektionen unterrichtet, die ihnen erlauben werden, in allen Belangen des Lebens Fortschritte zu machen"¹⁵.

Der Kolophon im "Lektionar" Hs F der Geniza¹⁶ (Bodl. Library Ms Hebr e 43, fol. 57r) lautet: "Dies ist das Merkheft (dftr) des Jakob ben Josef ben Semah. Der Herr möge sein Herz dem Studium (l-tlmd) seiner Tora öffnen und er möge seine Augen erleuchten durch seine Hilfe, und er zeige ihm den Bau seines Tempels und seiner Wohnung ...". Die Wendung "Studium seiner Tora" ist keine Erinnerung an das *Bet has-sefer*, sondern Ausdruck persönlicher Frömmigkeit. Ebenso spielt der Schreiber mit dem Thema *bōneh Jeruśalajim* aus dem *Šmoneh eśreh* und dem *Birkat ham-mazon*.

In der Synagogenliturgie wird seit dem 2. Jhdt. v. Chr. Tora gelesen; Tg ist ein nicht verpflichtendes Element, dessen Lesung nach strengen Regeln erfolgt¹⁷. ALEXANDER vermutet, der Verzicht auf die Lesung des Tg sei vom Kenntnisstand der Schüler bedingt. Das Tg gehört zur mündlichen Tora.

Tora und Tg sind von verschiedenen Personen zu lesen. Der Vorleser der Tora muß aus der Rolle lesen ohne seine Augen vom Text abzuwenden. Der Metzurgeman darf dagegen auf keinen Fall das Tg von einem schriftlichen Text lesen, ist dem Sofer verantwortlich. Das Verbot schriftlicher Tgg versuchten einige Gelehrte auf privates Schriftstudium und Lernen auszudehnen. Dennoch waren Kopien von Tgg und Sammlungen Haggadot und Halakhot im Umlauf (TB Jem-bamot 22a; TB Temura 14a). Es gibt Regeln für die Übersetzung und den Über-

15 DANIEL, Suzanne (Hg): De Specialibus Legibus I et II. Introduction, Traduction et Notes. Paris 1975, 272-275 (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 24).

16 KLEIN, Genizah Manuscripts I, S. 306f.

17 Siehe dazu ALEXANDER, P.S.: The Targumim and the Rabbinic Rules for the Delivery of the Targum, in: EMERTON, J.A. (Hg): Congress Volume Salamanca 1983, Leiden 1985, 14-28, v.a. 23f und LEVINE, E., The Aramaic Version, 8-13.

setzer, Listen "verbotener Targumim"¹⁸. Rabbinische Legenden verklären das Entstehen von Tgg, z.B. des Prophetentargums von Jonatan ben Uzziel.

P.S. ALEXANDER¹⁹ wertet die exegetische Methode der Tgg als midraschartig, ihre literarische Form zeigt jedoch fünf klare Differenzen zum klassischen Midrasch. Er skizziert den Sitz im Leben der Tgg so: Sie waren ursprünglich liturgische Versionen neben der Lesung der Tora, die sie nie ersetzten. Die Lesung des Tgs erfolgte in Gegenwart der Tora, es wurde öffentlich vor versammelter Gemeinde gelesen. Tgg waren ursprünglich nicht primär an Gelehrte und Leute mit Hebräischkenntnissen gerichtet, sondern an ungelehrte Juden. Für sie sollte die Lesung des Tg eine volle und mehr oder minder "one-to-one" Wiedergabe der Tora sein, während sie gleichzeitig dem Volk die Schrift interpretieren soll. Die Rabbinen brachten die Tgg nie völlig unter ihre Kontrolle.

Dieser doppelte Sitz im Leben des "Targums", seine pädagogische Funktion in der Schule und die liturgisch didaktische Funktion im Synagogengottesdienst prägten die Textformen der späteren Tgg mit, sie sind jedoch als rabbinische Literatur überliefert. Darüberhinaus fanden Tgg in der privaten Frömmigkeit ihre Verwendung, wie der Schluß von TB Berakhot 8a belegt.

In den starken haggadischen und folkloristischen Elementen der späteren schriftlichen Tgg (= Typ B) sieht ALEXANDER ein Indiz dafür, daß sie für die normalen Leute bzw. Leser gedacht sind. Denn erst lange Zeit, nachdem die Verwendung der Tgg in der Synagoge aufgehört hatte, haben mittelalterliche Kopisten diese Texte geschrieben, nachdem sie lange ein rein literarisches Eigenleben und eigene Entwicklung hatten, unabhängig von ihrem alten Sitz im Leben. Die mittelalterlichen Exegeten und Kopisten betrachteten Tgg als midraschische Quellen, vermehrten und änderten sie, sie produzierten die uns heute vorliegende Tg-Literatur.

Targumpassagen mit Wort-für-Wort-Übersetzung (= Typ A) hatten dagegen ihre Funktion im Schulunterricht. Das Tg war das Sprachbuch der Schüler für die Umsetzung von der geläufigen Landes- bzw. Muttersprache Aramäisch in die hl. Sprache Hebräisch. So konnten die Schüler ohne Grammatiken und Lexikas in talmudischer Zeit Hebr. erlernen²⁰. Sie studierten zweisprachige Texte. D. GOLOMB²¹ warnt davor, isolierte und gesprochene Formen zu suchen, Tgg sind

18 ALEXANDER, P.S.: The Rabbinic List of Forbidden Targumim, JJST 27 (1976) 177-191.

19 ALEXANDER, Targumim, 27f.

20 ALEXANDER, ebd. 23.

Literatur, keine gesprochene Sprache. Die literarischen Formen der Tg-Texte dürfen nicht mit der mündlichen Übersetzung der Tora und den Aktivitäten des Meturgeman verwechselt werden. Es gebe kein Indiz, daß das palästinische Tg mit den Tätigkeiten des "Synagogenamtes" Meturgeman verbunden sei.

In der Mischnazeit rezitierte der Meturgeman eine "fixed, traditional, authorized Aramaic version", eine "standard literary translation", die sogar ein Schüler vortragen konnte. Das Tg ist keine Mundartübersetzung, es zeigt Strukturen, literarische Technik, Zusammenhänge (Querverweise), redaktionelle Bezüge und Übersetzungstechnik, ist daher kaum für Ungebildete gedacht. Tg ist eine interpretierende Lesart, ein aramäischer "Kommentar", der die Bedeutung des hebr. Textes ermitteln und vermitteln will. Dafür verweist er auf die Notiz von R. Josef in Meg 3a "wenn es für diesen Vers nicht unser Targum gäbe, wüßten wir nicht, was er bedeutet". Allerdings schließt das Tg als Literatur alles Wissenswerte mit ein²². Es ist kein meditativer Zugang zur Schrift, es zeigt deklarativen Stil mit ideologischer Form. Das Tg will nicht primär Texte analysieren, sondern überzeugen, Schrift verständlich machen und nicht direkt dazugehörige Ideen, Werte und Ansichten unterstreichen.

Der Ort, an dem dies alles sich ereignete, waren die Synagogenräumlichkeiten. Die Synagoge ist ein Erbe der ägyptischen Diaspora der Ptolemäerzeit, wie die beiden Synagogeninschriften²³ von Schedia (bei Alexandrien) und Arsinoe-Krokodilopolis (im Faijûm) aus der Regierungszeit Ptolemaios III. Evergetes (247-221 v. Chr.) belegen. Die Synagoge von Berenike²⁴ wurde nach der Stifterinschrift im Jahr 55/56 n. Chr. renoviert. In Griechenland lassen sich im 1. Jhdt. v. Chr. Synagogen nachweisen, die bekannte Synagoge in Delos²⁵ wurde nach 88 v. Chr. errichtet, im 1. Jhdt. n. Chr. entstand Ostia A.

In Israel lassen sich Synagogengebäude im 1. Jhdt. n. Chr. archäologisch²⁶

21 GOLOMB, D.M.: A Grammar of Targum Neofiti. Chico 1985, 2-11 (Harvard Semitic Monographs 34).

22 LEVINE, The Aramaic Version, 7.

23 Dazu HENGEL, M.: Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. FS Karl Georg Kuhn. Göttingen 1971, 157-184 und GRIFFITHS, J.G.: Egypt and the Rise of the Synagogue. JThSt 38 (1987) 1-15.

24 LÜDERITZ, G.: Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika. Wiesbaden 1983, 155-158 (BTAVO, Reihe B, Nr. 53).

25 WHITE, L.M.: The Delos Synagogue revisited. Recent Fieldwork in the Greco-Roman Diaspora. HThR 80 (1987) 133-160.

26 Auf ausführliche Literaturangaben zu den einzelnen Gebäuden sei hier verzichtet. Fotos siehe bei LEVINE, L.I. (Hg): Ancient Synagogues Revealed. Jerusalem 1981.

fassen: Gamla, Herodium, Magdala, Masada, Kapharnaum (Basaltsynagoge!) und Khorazin (vom Ausgräber abgeräumt, heute nicht mehr sichtbar). Gamla wurde zwischen 23 v. Chr. und 41 n. Chr. an die Stadtmauer integriert, im Jahr 70 zerstört. Herodium und Masada sind Zelotensynagogen, vermutlich erst beim Aufstand 66 - 73 n. Chr. eingerichtet.

Auswärtige Diasporagemeinden unterhielten eigene Synagogen für den zeitweiligen oder dauernden Aufenthalt ihrer Mitglieder in Jerusalem, die zum Tempelkult und den Wallfahrtsfesten²⁷ dorthin gingen. Das bekannteste Beispiel dafür ist die 1913/14 am Ophel gefundene griechische Synagogeninschrift des Theodotos, Sohn des Vetteses, die sich auf die Zeit Herodes des Großen (37 - 4 v. Chr.) und zwei Generationen davor bezieht. Theodotos²⁸ ist wie sein Vater und Großvater Archesynagogos, er baute diese Synagoge zur Lesung der Tora (νόμος) und für das Studium der Gebote (δουαχὴ τῶν ἐντολῶν). Das Gebäude diente als Betsaal, Schule und Herberge.

Der Verlust des Tempels mit der ganzen Kult- und Wallfahrtspraxis im Jahre 70 verstärkte vermutlich die Konzentration auf das Buch. Schriftlesung und -erklärung wurden im 1. Jhdt. so regelmäßig wie das Tamidopfer. Israels Überleben sicherte nicht seine "Theologie" oder eine "religiöse Idee", sondern die Konzentration auf den Schrifttext, ein Dauerdialog mit der Tora bestehend aus Lesung, Interpretation und Schreiben über den Text der Tora²⁹.

In tannaitischer Zeit gab es in Jerusalem eine Synagoge der Alexandriner (TB Meg III 6; TJ Meg III 73d), der Tarser (TB Meg 26a), der Libertiner (= römische Freigelassene), der Leute aus Kyrene, Alexandria, Kilikia und der römischen Provinz Asia (Apq 6,9). In Machosa gab es eine Synagoge der Römer (TJ Joma 44b), in Sephoris eine Synagoge der Babylonier (TB Meg 26b).

In die klassische Epoche der Synagogen in Israel gehört Tg Onkelos³⁰. Er kennt am wenigsten die haggadische Interpretation der palästinischen Tora-targumtradition, dennoch hat er - sicher nicht zufällig - Tausende spitzfindiger Abweichungen vom Masoretentext, die meist durch ein einziges Wort zu-

27 SAFRAI, S.: Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels. Neukirchen-Vluyn 1981, S. 70 (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 3).

28 An den Spekulationen über seine Person möchte ich mich nicht beteiligen.

29 LEVINE, The Aramaic Version, 3-7.

30 Zur Handschriftenlage und -klassen des Tg Onk siehe DIEZ MERINO, L.: Projects and Achievements in the Publication of the Onkelos Targum, in: Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies (13.-19. August 1973). Vol. I. Jerusalem 1977, 77-87.

standekommen, das eine umfangreichere Interpretation im Hintergrund andeutet bzw. verrät. Diese Interpretationen sind so gut in den Text integriert, daß sie nicht als spätere Einschübe erklärt werden können. Tg Onk entspricht noch streng dem hebr. Bibeltext, er hat einen "fixed text" im Gegensatz zu den palästinischen Tgg. Daher deuteten einige Tg Onk als Kompomißtext, als Versuch, im 2. Jhdt. n. Chr. eine verbindliche aram. Bibelübersetzung zu schaffen, vielleicht zum Selbstschutz gegen die christliche Schriftinterpretation, die auf der LXX basiert. Die Erforschung der Sprache des Tg Onk gliederte M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN³¹ in drei Phasen. Die These vom vermuteten Entstehungsort Babylonien bzw. Palästina und die sprachliche Zuordnung standen immer in gegenseitiger Wechselwirkung. Die Annahme eines Proto-Onkelos im 2. Jhdt. in Palästina, geschrieben in der literarischen Standardsprache, mit ostaramäischer Überarbeitung in Babylonien (in Nehardea?) zum "babylonischen" Tg Onk erlaubte eine elegante traditionsgeschichtliche Lösung mit Ansetzung der Endredaktion um 400 n. Chr.

GOSHEN-GOTTSTEIN artikuliert klar das Problem, daß damit in der jüdischen Diaspora in Babylonien im 3./4. Jhdt. n. Chr. Schreiber zwei unterschiedliche literarische Standardidione verwenden konnten: (1) Babylonisch-Talmudisch-Aramäisch und (2) die Sprache des Tg Onk. Nach dem Modell der literarischen Diglossie können Gelehrte zwei oder drei literarische Idione des Babylonischen Aram. beherrschen. GOSHEN-GOTTSTEIN verknüpft die Beobachtungen von S. FRIEDMAN³² zu den "nicht-babylonischen Elementen" im TB mit dem Problem der Sprache von Tg Onk. Es gibt reichsaram. Präfixe und Suffixe in Formulierungen (urkundliche, rhetorische und liturgisch geprägte Wendungen), die nicht zur Morphologie des Aram. im TB passen. Das literarische Idiom des babylonischen Judentums ist nicht völlig einheitlich.

Der bekannte Ansatz von A. DIEZ MACHO³³ von charakteristisch palästinisch-aram. Lexemen und grammatischen Formen im Kontrast zu Tg Onk ergibt eine Wortliste v.a. von Partikeln, die ich um das Material aus dem Bibelaram. und 11Q Ijjob erweitern möchte. Leider sind sie nicht in den Inschriften bezeugt.

31 GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H.: The Language of Targum Onkelos and the Model of Literary Diglossia in Aramaic. JNES 37 (1978) 169-179.

32 FRIEDMAN, S.Y.: S^elos he^cerot ba-diqduq 'aramit bablit. Three Studies in Babylonian Aramaic Grammar. Tarbiš 43 (1973/74) 58-69 (engl. Resumee IVf.).

33 DIEZ MACHO, A.: The Recently discovered Palestinian Targum. Its Antiquity and relationship with the other Targums. SVT 7 (1959) 222-245, hier 242-244.

Bibel-aram.	11Q Tg Ijjob	Tg Onk	paläst. Tgg	Bedeutung
k'°an	k°n	k'°an	kaddūn	"jetzt"
'rw	'rw	'arēj	'arūm	"weil, daß"
'af	'f	'af	'ūf	"auch"
----	----	seḥor seḥor	ḥazor ḥazor	"ringsum"
----	°l m'	°al mā	maṭṭūl mā'	"wegen"
kmh	km'	k'mā	hēk'mā	"wie"
kl qbl	----	qobēl	kol qobēl	"entsprechend"
----	bdjl	b'dīl	min biglal	"wegen"
ḥazēh	hzj	ḥazī	ḥame ⁻³⁴	"sehen"

Auch wenn die charakteristischen Infinitive und Suffixformen in 4Q Tg Lev leider nicht belegt sind, zeigt diese Tabelle deutlich die Zusammengehörigkeit von Bibelaram. 11Q Tg Ijjob und Tg Onk, während die palästinischen Tgg andere Partikeln verwenden. Am Schluß von V. 18 liest das Qumranfragment für "ringsum" *sh* (*wr shwr*), also die Standardformel aus Tg Onk, die sich auch in den Fragmenten über das neue Jerusalem 2Q 24 (FITZMYER Nr. 7, frg. 1, Z. 2) und 5Q 15 (FITZMYER Nr. 8, frg. 1, col. 1, Z. 1 zweimal?) findet. Die palästinischen Tgg gebrauchen dagegen *ḥzwr ḥzwr*. In V. 20 übersetzt 4Q Tg Lev mit dem Kompositum *bjt qdš'* - die anderen Tgg geben das hebr. *h-qdš* mit dem Status determinatus in unterschiedlicher Graphik *qwdš'* (Tg Onk, Tg JI) bzw. *qdšh* (Tg Neof) wieder.

Ein schlagendes Argument für die sprachliche Beurteilung von 4Q Tg Lev sind m.E. die sog. III-He-Formen *w-jšwh* und (*w*)-*jksh*. Verba III-infimae sind im Altaram. III-Jod, mit ihnen fielen die III-Waw-Formen völlig und die III-Alef-Verben weitgehend zusammen. Das Kurzimperpekt zeigt bei den III-infimae in der Regel den 3. Radikal, im Langimperpekt (*w*-Imperf.) wird anstelle des 3. Radikals fast durchgehend die mater lectionis *-h* geschrieben³⁵. Später ist auch *-j* bezeugt, die Schreibung mit *-'* breitete sich von den ursprünglichen III-Alef-Stämmen aus.

Diese findet sich vereinzelt auch im Reichsaram., das den Zusammenfall der III-He/Alef/Jod/Waw verstärkt erkennen läßt. Die Texte aus Elephantine zei-

34 *ḥame* begegnet in der Synagogeninschrift von En-Gedi aus dem Jahr 614 n. Chr. (FITZMYER A 22, Z. 6). *hz'* ist nicht belegt.

35 Belege bei DEGEN, R.: Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v. Chr. Wiesbaden 1969, § 62 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXVII,3).

gen die Umbildung der III-Alef-Formen in III-Jod. III-Alef-Formen erscheinen "nur aus orthographischem Konservativismus"³⁶. Im Imperfekt wird das -ē überwiegend mit He angedeutet, vereinzelt findet sich schon die Schreibung mit Alef (*jbnh* neben *jbn'*)³⁷.

Auf dem Hintergrund dieses Befundes ist die noch sehr deutliche Differenzierung von III-Alef und III-He-Formen im Reichsaram. in Ägypten umso bemerkenswerter. He wechselt in der 2. und 3. Ps. Sg. mask. nur mit Jod: *tbnh* "du baust"; *tb^h* "du wirst suchen"; *tsth* "du wirst trinken" neben *tg^llj* "du enthüllst" und *t^hlj* "du bist süß"; *jlwh* "er begleitet", *j^mnh* "er berechnet", *jšrh* "er wird befreien" neben *j^enj* "er wird antworten".

Auch die Verben *šwh* und *ksh* sind gut bezeugt: *w-tksh* "du magst bedecken" (so geschrieben in Aḥiqar 103)³⁸ und *ks(h)* in Aḥiqar 109. *šwh* "gleich sein" in der Bedeutung "wert sein" steht 5 x im Ehevertrag der Miḥtaḥjah (COWLEY 15) aus dem Jahr 435 v. Chr.³⁹ neben *šwjh* und *šwjn*. Die Form *'štwjn* "wir sind übereingekommen" findet sich in COWLEY 28,12.

Der Zusammenfall der III-Alef- und III-Jod-Formen wirkt ebenso im Bibelaram., es finden sich auch die "etymologischen" Schreibungen bei den III-Alef-Stämmen⁴⁰. Im Imperfekt wird -ē meist durch -h angedeutet, z.B. *jbnh/ jibnē/* (Dan 6,8), doch nimmt die Schreibung mit Alef erheblich zu. BAUER-LEANDER⁴¹ verstanden dies als regellosen Wechsel der *matres lectionis* He und Alef. Die Schreibung von -ā und -ē schwankt zwischen diesen beiden Zeichen. Es begegnen *šawwⁱj* (Dan 5,21) als Passiv *P^oal*, von ROSENTHAL, § 83 als *šawwⁱw* (?) interpretiert, und *jištawwēh* (Dan 3,29).

Die palästinisch-aram. Texte und Inschriften benutzen beide Verben relativ häufig⁴²: *šw'* (12 x belegt) und *ks'* (4 x belegt, davon 3 x in 11Q Tg

36 LEANDER, P.: Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen. Göteborg 1928 = Hildesheim 1966, § 40. Die Belege sind daraus genommen.

37 SEGERT, S.: Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar. Leipzig ²1983, § 5.7.8.3.1.

38 Als Verschreibung für *w-tkwh* < *kw'/h* bei LINDENBERGER, J.M.: The Aramaic Proverbs of Ahiqar. Ph.D. John Hopkins Univ. 1974 = Ann Arbor 1982, 169 und 488.

39 Siehe PORTEN, B. - GREENFIELD, J.C.: Jews of Elephantine and Aramaeans of Syene (Fifth Century B.C.E.). Fifty Aramaic Texts with Hebrew and English Translations. Jerusalem 1974.

40 ROSENTHAL, F.: A Grammar of Biblical Aramaic. Wiesbaden ³1968, § 126 und 144-156 (PLO NS V).

41 BAUER, H. - LEANDER, P.: Grammatik des Bibel-Aramäischen. Tübingen 1927 = Hildesheim - New York 1981, § 47 z'.

42 FITZMYER, J.A. - HARRINGTON, D.J.: A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C. - Second Century A.D.). Rom 1978, S. 323 bzw. 338. Die Belege stammen überwiegend aus 11Q Tg Ijjob.

Ijjob) - jedoch schon als III-Alef. Nur für die 2. Sg. mask. findet sich in 11Q Tg Ijjob *tksh* (Ijjob 40,13) und *w-tšwh* (Ijjob 38,10).

11Q Tg Ijjob⁴³ zeigt in der 3. Sg. Perf. und Imperf. in zwölf Fällen III-Infirmae in der Schreibung als III-Alef im P^{ec}al, die einzige Ausnahme ist *jḥdh* (Ijjob 33,7). Im Pa^{cc}el finden sich in der 3. Sg. (*k*)*sj* (Ijjob 28,8) und *šwj'* (Ijjob 29,6), in der 2. Sg. *tšw'* (Ijjob 35,4) neben *tksh* (Ijjob 34,9). 11Q Tg Ijjob gehört paläographisch in die Zeit zwischen 37 v. und 70 n. Chr., seine Sprache zeigt den Übergang von Alef und He. Sie steht zwischen dem Bibelaram. des Buches Daniel (200 - 150 v. Chr.) und Gen apok (ca. 150 - 100 v. Chr.). Die III-infirmae Verben sind in Gen apok in 15 Fällen mit Alef geschrieben gegenüber 5 Belegen mit He⁴⁴: *'th* (Gen 20,23; 22,1,13), *rmh* (Gen 22,8) und *qnh* (Gen 20,34). Die Sprache von 11Q Tg Ijjob wie von Gen apok zeigt in der Behandlung der III-Infirmae eine spätere Sprachstufe als 4Q Tg Lev.

Der völlige Zusammenfall der Verba III-Jod/Waw/Alef ist nach Ausweis der Spezialgrammatiken zu Tg Neof⁴⁵ und den Fragmenten der Geniza in Kairo⁴⁶, also in den Texten des palästinischen Tg J II abgeschlossen, nur für die III-Alef-Formen findet sich gelegentlich noch die "etymologische Schreibung" mit Alef wie im Reichs- und Bibelaram., die in letzterem auch durch das Bibelhebr. bedingt sein könnte. Die in den Tgg überwiegende Form *h^awāh* gegenüber *h^awā'* ist wohl distinctive Orthographie⁴⁷ zum Pronomen der 3. Sg. mask. *hū'*.

Daher halte ich eine spezielle Benennung dieser Sprache als "Palästinisch-Targumisch-Aramäisch" durch A. TAL gegenüber "Jüdisch-Palästinisch-Aramäisch" (F. ROSENTHAL, J. FITZMYER) für durchaus erwägenswert, sie repräsentiert bei den Verba III-infirmae sicher ein einheitlicheres, späteres Stadium.

43 SOKOLOFF, M.: The Targum to Job from Qumran Cave XI. Ramat Gan 1974, 185f (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture).

44 KUTSCHER, E.V.: The Language of the "Genesis Apocryphon". A preliminary Study, in: RABIN, C. - YADIN, Y.: Aspects of the Dead Sea Scrolls. Jerusalem 1965, 1-34, hier 26f (Scripta Hierosolymitana IV).

45 LEVY, B.B.: The Language of Neophyti 1: A Descriptive and Comparative Grammar of the Palestinian Targum. Ph.D. New York 1974 = Ann Arbor 1974, 160-165 und GOLOMB, Grammar of Targum Neofiti, 154-157.

46 FASSBERG, S.E.: A Grammar of the Palestinian Targum Fragments from the Cairo Genizah. D. Harvard Univ. = Ann Arbor 1984, 278-284.

47 STEVENSON, W.B.: Grammar of Palestinian Jewish Aramaic. Oxford 1962, § 27,1.

Die Formen des Status determinatus der Maskulina auf \bar{a} sind in 4Q Tg Lev konstant mit der Mater lectionis Alef geschrieben: $l\text{-}prkt'$, $\text{'}nn'$, ksj' , dm' , $q\check{a}\check{s}'$ und zmn' . Die palästinisch-aram. Texte und Inschriften zeigen dagegen auch die Schreibung mit He sowohl in literarischen Texten wie 11Q Tg Ijjob (7 x) als auch in Inschriften. Die 1973 gefundene Grabinschrift von H̄irbet Gēmar (2 km nw. von Tell bet Mirsim)⁴⁸ bezeugt $h\check{a}h\ qbwrth$ ($h\check{a}d\bar{a}\ q'_{burt\bar{a}}$) "dieses Grab", das im 4. Jhdt. n. Chr. aus der Grabinschrift I von Bet Sche^Carim (FITZMYER A 45) bekannt ist.

Gen apok schreibt zu 99% die Determination der Maskulina mit Alef (über 150 Fälle), gebraucht jedoch in der gleichen Zeile (!) $hlmh$ neben hlm' "Traum" (in Gen 19,18) und $\text{'}nh$ (Gen 22,2)⁴⁹. Alef dient auch zur Schreibung der Femininendung. Die Grabinschrift von Giv^Cat ha-mivtar⁵⁰ schreibt die Determination durchgehend mit der Mater lectionis He (rbh , knh , $m'njh$, $mr\check{d}ph$, $w\text{-}qbwrth$, $b\text{-}m'rth$ und $b\text{-}g\check{t}\text{-}h$), doch das Verbum glh erscheint als $w\text{-}gl'$. M. SOKOLOFF listet weitere Fälle⁵¹ aus den Inschriften auf.

Ähnlich klare Fälle sind $m\check{a}n\check{h}h$ "Sonnenaufgang" (4Q Tg Lev liest $m\check{a}n\check{h}'$), $bjth\ rbh$, $ksph$, $m\check{p}t\check{h}h$ "Schlüssel" und $\check{a}\check{s}j\check{h}$ "Tor" in der datierten Urkunde über einen Hausverkauf von Kefar Baru⁵² aus dem Jahr 134/135 n. Chr. Die Urkunde Murabba^Cat 25,1.25 (FITZMYER Nr. 44) schreibt dagegen $bt'\ rb'$. Die Schreibung mit der Mater lectionis He, die in den späteren palästinischen Tgg als Kennzeichen des "Westaramäischen" gilt, findet sich inschriftlich auf den vier Grabsteinen von Zoar (Gh̄or es-Sāfieh) südlich des Toten Meeres (FITZMYER A 50-52) im 4./5. Jhdt. n. Chr.⁵³ wie in literarischen und poetischen Texten aus der Geniza von Kairo⁵⁴.

In 4Q Tg Lev begegnet nie die Schreibung mit der Mater lectionis He, es steht immer Alef wie in dem kurzen Gebet des Nabuna'id (FITZMYER Nr. 2). Einen Vergleich der beiden Fragmente von 4Q Tg Lev mit den kurzen, formelhaften

48 MEEHAN, C.: An Aramaic Inscription from H̄irbet Gēmar. ZDPV 96 (1980) 59-66.

49 KUTSCHER, Language of the "Genesis Apocryphon", 26f.

50 SOKOLOFF, M.: The Giv^Cat ha-Mivtar Aramaic Tomb Inscription in Paleo-Hebrew Script and its Historical Implications. Immanuel 10 (1980) 38-46.

51 SOKOLOFF, Giv^Cat ha-Mivtar, 44 Anm. 12.

52 BROSHI, M. - QIMRON, E.: A House Sale Deed from Kefar Baru from the Time of Bar Kokhba. IEJ 36 (1986) 201-214.

53 NAVEH, J.: Another Jewish Aramaic Tombstone from Zoar. HUCA 56 (1985) 103-116. Er publiziert Stein Nr 4 (=Epitaph D).

54 Z.B. der Omentext Cambr. Geniza MS T-S H 11.51; bearbeitet von GREENFIELD, J.C. - SOKOLOFF, M.: Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic. JNES 48 (1969) 201-214.

Grabinschriften ist auf Grund des gleichen Textumfangs durchaus sinnig.

Die Akk-Partikel *jat-* fehlt in 4Q Tg Lev, auch in V. 21, wenn der hebr. Text 'ēt vorgibt. In dem umfangreichen reichsaram. Textcorpus aus Ägypten begegnet sie nur ein einziges Mal (KRAELING 3,22), im Bibelaram. findet sich nur *jt-hwn* (Dan 3,12). In 11Q Tg Ijjob begegnet sie einzig in Kol. 35,9; sie ist jedoch in den palästinisch-aram. Inschriften aus Murabba^Cât und Nahal Hever belegt⁵⁵. Ob deshalb 4Q Tg Lev unabhängige Objektpronomina mit *jat-* meidet, läßt sich nicht sicher sagen.

Das Suffix der 3. Sg. mask. am Imperfekt des Verbums in V. 19 wird *-nh* /*neh*/ geschrieben. *w-jqdš-nh* entspricht in Tg Onk und Neof. die Form *w-jqdš-jnjh* mit doppelter Mater lectionis für die Anbindung des Suffixes und die Vokalisation. (*w-jd*)*k-nh* von *d'kâ'* bzw. *d'kē* Pa^{CC}el "reinigen" (hebr. *zākāh*) hat in den genannten Tgg das Äquivalent *w-jdk-jnjh*.

Beim *w-Imperf.* mit Suffix 3. Sg. mask. und femin. wird schon im Altaram. zwischen Verbform und Suffix ein *-n-* eingeschoben, dessen "energische" Funktion⁵⁶ umstritten ist. Diese erweiterte Form erscheint nicht im Kurzimperf. bzw. Vetitiv. Im Reichsaram. breiten sich diese Formen⁵⁷ aus. Die bibelaram. Belege listet JOHNS⁵⁸ auf. STEVENSON⁵⁹ differenziert sie lautlich. Bibelaram. Verbformen, die auf einen Konsonanten enden, bekommen vor dem Pronominalsuffix ein Element *-inn-*, bei vokalischer Endung eine Variante *-nn-* eingeschoben.

-nh ist graphisch meist das Suffix *-nāh* der 1. Ps. Pl., geschrieben in 11Q Tg Ijjob 8 x mit *-n'* (wie im Bibelaram.) und zweimal mit *-nh*⁶⁰. Letzteres begegnet auch einmal in Gen apok. Für die 3. Ps. gibt es in 11Q Tg Ijjob zwei Belege: Kol. 26,9 *jšt-nh* "er wird darauf hören" und Kol. 23,3 *jšng-nh* "er wird es (= das Feuer) auslöschen". Aus der Form der *w-Imperfekta* in 4Q Tg Lev folgert K. BEYER⁶¹, daß im aram. Text nicht der Jussiv "er soll" ge-

55 TAL, A.: The Dialects of Jewish Palestinian Aramaic and the Palestinian Targum of the Pentateuch. Sefarad 46 (1986) 441-448 versucht die analytische bzw. suffigierte Konstruktion als Dialektkriterium zu benutzen. Dies betrifft jedoch spätere Texte.

56 4 Belege bei DEGEN, Altaram. Grammatik, 80.

57 SEGERT, Altaram. Grammatik, § 5.7.9.4.4 und 5.7.9.4.5.

58 Belege der *-(i)nnēh*-Bildungen siehe JOHNS, A.F.: A Short Grammar of Biblical Aramaic. Berrien Springs 1963 = 1966, 78 (Andrews University Monographs, vol. 1).

59 STEVENSON, Grammar of Palestinian Jewish Aramaic, § 38,2.

60 SOKOLOFF, Targum to Job, 187.

61 BEYER, ebd. 279.

meint sei. Doch legt dies der übersetzte hebr. Text nahe.

In V. 14 faßt 4Q Tg Lev den Text anders auf, er läßt in ϵl pnj $h-kprt$ "auf die Oberfläche des Deckels" das pnj unübersetzt, während alle übrigen Tgg mit ϵl $'pj$ $kp(w)rth/$ umsetzen. Die folgende Richtungsangabe $qdmh$ "nach Osten hin" ist in den Tgg nicht einheitlich: $qdmh$ (Onk), mn $mdnh$ (Neof) und $l-rwh$ $qjdwmmh$ (JI). 4Q Tg Lev läßt sie weg, es verschiebt diese Notiz in den zweiten Teil der Angabe $w-lpnj$ $h-kprt$, die bei ihm $w-qdm$ ksj' $l-mdnh'$ lautet.

In der Synopse der Tgg-Lesarten fällt der Anfang von V. 20 auf, er ist völlig inkonsistent: $w-klh$ (hebr. Text), $w-jšjšj$ (Onk), $w-jšlm$ (Neof) und $w-jpswq$ (JI). Alle zeigen eine Verbform für das Ende der Sühne. 4Q Tg Lev liest $kd...$ - zu ergänzen als Konjunktion $k'dē$ / $kaddī$ "als, nachdem" entsprechend bibelaram. $k'dī$ (5 x in Dan).

Ergebnis

Der Sitz im Leben von 4Q Tg Lev ist irgendein *Bet has-sefer* in Palästina mit seiner Schriftgelehrsamkeit. Der Eingang des Sof $pasuq$ aus der griechischen Handschriftentradition erfolgt entweder über Diasporajuden, die Kontakt zu griechischen Schreibern hatten oder in einer der Städte Palästinas mit griechischem Bevölkerungsanteil. Der Sitz im Leben von Tg Onk ist dagegen die Welt der frühen Synagogen in Israel.

Ein so alter, wörtlicher Tg-typ wie 4Q Tg Lev hat in einer Zeit, in der die hebr. Tora unvokalisiert tradiert wird, wichtige Kommentarfunktion, er legt für mehrdeutige Textpassagen den unvokalisierten Text in seiner Lesart fest. Die Zeit der Tgg ist vorbei, als Jahrhunderte später die Masoreten den vokalisierten und akzentuierten Texttyp schufen, der in mehreren Systemen überliefert ist. Damit entstand wieder eine kommentierte Tora, die über die Masora magna noch unterschiedliche Lesarten tradiert. Die Tgg werden jetzt zu haggadisch angereicherten Texten, wie sie in Tg JI und JII (inclusive Fragmententgg) vorliegen.

Ohne hier die Probleme der Datierung von Tg Neof diskutieren zu können, sei auf eine der Beobachtungen von E. LEVINE⁶² eingegangen, der Datierungskriterien anhand von Ex 15 aufzustellen versuchte. Die Paraphrasen in Tg Neof zeigen gelegentlich "Ongelosismen", d.h. Einflüsse der Sprache des Tg Onk.

62 LEVINE, E.: Neofiti 1: A Study of Exodus 15. Bibl 54 (1973) 301-330.

Dieses Argument betrifft nicht die Midraschim, sondern den Standardtext. Häufig sei Tg Neof kürzer als Tg Onk, ferner habe Neof nicht die juristischen und homiletischen Elemente des Tg Onk.

Auch Tg Neof mag für einzelne Kapitel auf einem älteren oder gleichalten Tg-Text wie Tg Onk beruhen, doch sind in Neof die Passagen in Wort-für Wort-Übersetzung oft streng am hebr. Lexeminventar orientiert, meist sind die hebr. Wörter einfach mit aram. Endungen "umgesetzt". 4Q Tg Lev zeigt dagegen eine hohe Tendenz zur Übersetzung. Allein drei Begriffe in den beiden kurzen Fragmenten unterstreichen dies: *ksj'* (*kprt*), *w-jšwh* (*w-ntn*) und der Terminus für "Räucherwerk", wie er auch immer zu ergänzen ist.

Einen ähnlichen Befund zeigen die beiden samaritanischen Tgg-typen, die zwei unterschiedliche linguistische Strata, zwei Entwicklungsstufen des Samaritanisch-Aram.⁶³ repräsentieren. Die ältere Textform J (Ms Or 7562 im British Museum) steht der aram. Koine der ersten Jahrhunderte nahe, zeigt "Uniformität" im Vokabular, übersetzt die hebr. Lexeme einheitlich, setzt oft einfach die hebr. Lexeme des Toratextes um.

Die jüngere Version A (Ms 3 der Synagoge von Sichem) gibt einen hebr. Ausdruck in einem neueren, volkstümlicheren Samaritanisch-Aram. wieder, benützt dabei den Wortschatz eines lebendigen, gesprochenen Dialekts. Für unsere Verse Lev 16,12.13.18-21 gibt das folgende Abweichungen von den jüdisch-palästinischen Tgg (ohne Berücksichtigung identischer Lesungen von Hs J und A und grammatischen Differenzen):

	Hebr. Text	Hs J	Hs A	Bedeutung
12:	<i>mḥth</i>	<i>mḥtjth</i>	<i>mgmrh</i>	"Kohlenpfanne"
	<i>'š</i>	<i>'š</i>	<i>nwr</i>	"Feuer"
	<i>w-hbj'</i>	<i>w-j'l</i>	<i>w-jndj</i> (<'ndh)	"bringen"
13:	<i>w-ntn</i>	<i>w-jtn</i>	<i>w-jhb</i>	"geben"
	<i>h-'š</i>	<i>'šth</i>	<i>nwrh</i>	"Feuer"
	<i>w-ksh</i>	<i>w-jksj</i>	<i>w-jtṁr</i>	"bedecken"

63 TAL, A.: The Samaritan Targum to the Pentateuch, its Distinctive Characteristics and its Metamorphosis. JSS 21 (1976) 26-38; bestätigt von MACUCH, R.: Grammatik des Samaritanisch-Aramäischen. Berlin-New York 1982, S. LIVf und LXIIIff und MARGAIN, J.: Targum Samaritain. Aspects de la langue du MS. J, in: ROTHCHILD, J.-P. - SIXDENIER, G.D. (Hg): Etudes samaritaines. Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques. Communications présentées à la table ronde internationale: "Les manuscrits samaritains: problèmes et méthodes" (Paris, 7-9 octobre 1985). Louvain-Paris 1988, 123-129 (CREJ 6).

18:	w-ntn	w-jtn	w-jhb	"geben"
19:	bnj jšr'1	bnj jšr'1	brj jšr'1	"Israeliten"
20:	'hl mw'd	'hl mw'd	mškn zjmnh	"Begegnungszelt"
21:	bnj jšr'1	bnj jšr'1	brj jšr'1	"Israeliten"
	ht't-m	ht'-jwn	hwb-jwn	"ihre Sünden"

Während im Samaritanischen das übersetzende Tg (Hs A) jünger ist als das "umsetzende" (Hs J), ist aufgrund der Handschriftenlage bei den jüdischen Tgg das übersetzende (4Q Tg Lev) das ältere. Es repräsentiert das gesprochene frühe Bibelaram., das sprachlich zum Reichsaram. gehört.

Die Graphik grammatischer Formen zeigt v.a. über die sog. III-He-Verben eine deutliche Differenz zu den späteren palästinischen Tg JI und JII, sie ist auch archaischer als die III-Infimae-Formen in Dan, 11Q Tg Ijjob und Gen apok, die schon III-He- und III-Alef-Schreibungen im Wechsel bezeugen. Für sich allein genommen wäre diese Beobachtung wegen des Textumfangs von 4Q Tg Lev nicht so erheblich, käme nicht die einheitliche Schreibung des Status determinatus der Maskulina auf -' dazu. Spätere Tgg strapazieren allgemein das Akk-Morphem *jat-*, das im Reichsaram. Ägyptens und im Bibelaram. jeweils ein einziges Mal begegnet, erst in den palästinischen Tgg überhand nimmt. Die *-neh*-Suffixe der 3. Sg. geben keinen Anhaltspunkt für Datierungen.

4Q Tg Lev ist unter den aram. Qumrantexten in der Graphik der grammatischen Formen ein archaisches Fragment, dessen Charakteristika gebündelt für eine Abfassung im 3. Jhdt. v. Chr. sprechen.

Abkürzungen: Aram. = Aramäisch; Gen apok = Genesis apokryphon; Hebr. = Hebräisch; Meg = Talmudtraktat Megilla; TB = Talmud Bavli; TJ = Talmud Jeruschalmi; Tg = Targum; Tgg = Targume/-im; Tg JI = Targum Jeruschalmi I ("Pseudo-jonathan"); Tg JII = Fragmententargume, Genizatargum aus Kairo und Targum Neofiti 1; Neof = Tg Neofiti 1; Tg Onk = Targum Onkelos/Onqelos.

Beobachtungen zu Jesaja 49,14-26

Odil Hannes Steck - Zürich

Bei dem Deuterjesaja-Abschnitt 49,14-26, der sich als solcher wegen durchgängiger Zion-Orientierung aus seinem Kontext heraushebt, ist nach wie vor umstritten, ob es sich dabei um einen gewachsenen oder um einen ursprünglich einheitlichen Text handelt¹. Nimmt man ihn zunächst, wie er vorliegt, weckt er den Eindruck eines wohlangelegten Ganzen. Auf eine zitierte Zion-Klage (V. 14) folgt eine breite Jahwe-Antwort (V. 15-26). Dieser muß man im vorliegenden Text wohl auch V. 24 zurechnen, da die Aussage im Unterschied zu V. 21 nicht als Zionrede eingeführt ist², und ebenso V. 15a³, an den V. 24 stilistisch anknüpft wie dann V. 25a².β + b an V. 15bα + β. Innerhalb dieser Jahwe-Antwort, die in V. 21 auch ein künftiges Zion-Zitat enthält, sind die Aussagen V. 22f und V. 25f durch Einführung mit der Botenformel und Abschluß mit Erkenntnisaussagen besonders hervorgehoben⁴.

Wie ist die Jahwe-Antwort in sich untergliedert? Einen in sich schier völlig geschlossenen Aussagegang bilden fürs erste V. 15-20. Die Versicherung, daß Jahwe entgegen V. 14b Zion nicht vergißt (V. 15), wird in V. 16-17, durch *hn* eingeleitet und durch Bauterminologie zusammengehalten, dadurch unterstrichen, daß Jahwe Zions Mauern ständig vor sich hat und in Auswirkung dessen Zions - im Text unausgesprochen als Träger des Wiederaufbaus gedachte - Söhne bereits zu ihr eilen, während Zions Zerstörer von ihr ausziehen werden. V. 18a, eingeleitet durch eine ausgeführte Aufforderung an Zion,

¹ Vgl. dazu und zu exegetischen Einzelfragen des Abschnitts neuerdings besonders A. SCHOORS, *I Am God Your Saviour*, VT.S XXIV, Leiden 1973, 104ff; R.P.MERENDINO, *Jes 49,14-26: Jahwes Bekenntnis zu Zion und die neue Heilszeit*, RB 89,1982,321-369; W.A.M.BEUKEN, *Jesaja, deel IIB, Nijkerk 1983*, 51ff.

² Vgl. zur Diskussion SCHOORS, 114-116; BEUKEN, 64f. Die Formel V. 25a *kj kh 'mr jhwh* spricht nicht dagegen; sie kann auch sonst innerhalb einer bereits durch Botenformel eingeführten Jahwerede (49,22) auftreten, vgl. z.B. 2Kön 3,16.17; Jer 22,3.6; 27,16.19; 29,4.8.10; 49,7.12.

Als Frage Zions könnte V. 24 in Betracht gezogen werden, wenn V. 22 wegen "mein Herr" Jahwe zitierende Zionrede wäre, so MERENDINO, 339.363. Doch ist dies sachlich ganz unwahrscheinlich, wenn V. 22ff die Antwort auf ein erst künftiges Zionzitat V. 21 sein soll, von der problematischen Auffassung der Endung -*aj* als Personalsuffix ganz zu schweigen.

³ Vgl. dazu z.B. MERENDINO, 329f.

⁴ Ob schon V. 14 als Zitierung Zions in einer Jahwerede gedacht ist (so MERENDINO, 324.329), ist bei isolierter Betrachtung schwer zu entscheiden. Im Falle einer Einzeleinheit V. 14-20 (vgl. V. 21) ist es möglich. Im Falle einer von vornherein kontextbezogenen Formulierung von V. 14 stellt sich die Frage, was vorhergeht. Im Blick auf Jes 47 könnte es sich um Jahwerede handeln (vgl. 47,7 im Kontext), im Blick auf 48,20f jedoch nicht, denn dann läge Anschluß an die Narrative 48,21b vor, wobei das wechselnde Subjekt Szenenwechsel anzeigt - nachdem die Heimkehrer befreit bereits wohlgeführt auf dem Weg sind (48,21, vgl. 49,17 "deine Söhne sind herbeigeeilt" als Aufnahme dessen), fand in Jerusalem Zions Klage statt.

führt diesen Gedanken sodann fort, indem Zion bereits Sammlung, ja Ankunft all ihrer Söhne vor Augen gestellt wird. V. 15-18a bilden den ersten Teil eines Aussageganges. Sein Thema ist: die Söhne als Erbauer Zions; davon, daß Jahwe Zion als Bauwerk vergessen hat, kann also keine Rede sein. Daran knüpft ein zweiter Teil an. Er beginnt mit V. 18b, gewichtig eingeleitet mit V. 18ba¹, wo Jahwe schwurhaft versichert, daß sich Zion diese heimkehrenden Söhne wie Brautschmuck anlegen wird; damit wird - allerdings ohne Wiederaufnahme des Stichworts - aus V. 14a offensichtlich der andere Aspekt zurückgewiesen, daß Jahwe Zion "verlassen" hat - V. 18b hat dieselbe Funktion wie V. 15b² im ersten Teil. Zu diesem zweiten Teil gehören, wie die Weiterführung von V. 18ba^{2b} durch die anschließenden *kj*-Aussagen V. 19a und V. 19b und der Sachzusammenhang von V. 20 mit V. 19ba zeigen, insgesamt V. 18b-20. Sein Thema ist: die heimkehrenden Söhne in großer Zahl als Bewohner für Zion (und ihr Umland); Zion mit ihren Kindern als Bewohnern ist das Indiz, daß Zion von ihrem Gemahl Jahwe⁵ nicht verlassen ist. Daß dieser zweiteilige Aussagegang 49,15-20 im vorliegenden Text beabsichtigt ist, zeigt die inklusive Abfolge der Aspekte⁶: V. 16 (Maueraufbau), V. 19bf (Zion in ihren Mauern zu eng für die vielen Bewohner), V. 17 (Trümmer; *hrs, hrb*)/V. 19a, V. 18a/V. 18b (Söhne; *klm*).

Mit V. 15-20 ist die Zion-Klage V. 14 in beiden Elementen (*czb, škh*) mit einer Heilsperspektive beantwortet. Doch bietet diese Antwort in ihrem zweiten Teil ein neues Problem für Zion, von dem die Jahwerede im folgenden vorausweißt, daß Zion es stellen wird (V. 21). Es zeigt sich schon an der eigentümlichen Formulierung V. 20 "die Söhne deines der-Kinder-beraubt-Seins", die einen paradoxen Sachverhalt festhält: Wie kann die der Kinder beraubte Frau Zion Söhne haben, die wieder zu ihr kommen? Die scheinbar nächstliegende Antwort, diese Kinder sind fern im Exil und müssen nur wieder heimkommen, ist dem Text offensichtlich verwehrt. Vielmehr besteht das Problem, wie V. 21 ausführt, darin, daß da Zionskinder kommen, die Zion nicht selbst geboren hat, da sie doch kinderlos, ja, wie verschärfend beigefügt wird, sogar empfängnisunfähig⁷ ist; Zionskinder, die Zion auch nicht selbst großgezogen hat, insofern sie allein übriggeblieben ist; Zionskinder, von denen Zion nicht weiß, wo sie sind. Dabei ist also vorausgesetzt, daß die gemäß V. 15-20 kommenden Zionskinder nie zuvor bei Zion waren. Die Kinder, von denen die Mutter Zion weiß, müssen tot sein, gestorben bei der Einnahme der Stadt oder im Exil; hier aber werden offenbar Heimkehrer der zweiten oder späterer Generation angekündigt, die in/von der Stadt weder geboren noch großgezogen wurden⁸.

Liest man weiter im Text, so zeigt sich, daß die Fragen in V. 21 nicht rhetorische Fragen verwundert-beglückten Staunens der Mutter Zion im Blick auf die Jahwerede V. 15-20 sind, sondern echte Fragen, die sich in folgerichtig nacheinanderstehenden Aspekten auf die Herkunft von Kindern (gebären,

⁵ Man beachte den in V. 18b gewählten Vergleich.

⁶ Hinweis meines Assistenten E. BOSSHARD.

⁷ *glmwah*, vgl. dazu z.B. HAL 186f; Ges¹⁸ 219b; J.G. JANZEN, Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion (Isaiah 51:1-3), HAR 10, 1986, 139-155, 141.

⁸ Auch 49,22b impliziert, daß die heimkehrenden Kinder klein sind.

großziehen, wo sein) beziehen und der Antwort bedürfen. Die von Jahwe gegebene Antwort ist V. 22-26⁹. Man sieht es am einfachsten daran, daß die Frage *w'lh mj gdl* V. 21 in unabweisbarer Sachbeziehung zu V. 23a α steht. Folgt man dieser Spur, dann zeigt sich des näheren, daß V. 22-26 in umgekehrter Reihenfolge inklusiv auf die drei Fragen von V. 21 eingeht. "Diese - wo waren sie?" Antwort: bei den Völkern, von ihnen am Busen und auf der Schulter heimgetragen (V. 22b)¹⁰. "Und diese - wer hat großgezogen?" Antwort: Könige als Pfleger und ihre Fürstinnen als Ammen anstelle der Mutter Zion auf diesem Heimweg (V. 23a). Und schließlich - "Wer hat mir diese geboren?" Antwort: Jahwe hat sie aus den Fängen Babels gerettet (V. 25f); dies ist gleichsam ihre Geburtsstunde. Im Text sind diese Antworten nicht lakonisch formuliert, sondern umrahmt von Aussagen, wie es zu diesem Geschehen kommt bezüglich Völker (V. 22a) und bezüglich Babels (V. 26a), und wozu es führt bezüglich einer Erkenntnis bei Zion (V. 23b) und der Völkerwelt (V. 26b) und bezüglich der Völkerhuldigung für Zion als Königin (V. 23a β)¹¹. Daß sich der Text am Ende (V. 24.25a α 2 β) stilistisch an seinen Anfang anlehnt (V. 15), wurde schon gesagt. Die Fragen V. 21 und die Antworten V. 22-26 liegen freilich nicht auf derselben zeitlichen Ebene. Zion wird ihre Fragen dereinst angesichts der vielen Heimkehrer (V. 21 nach V. 20) stellen. Als Antworten werden ihr Jahweworte gegeben, die ihr Jahwe bereits vorher, nämlich jetzt in der prophetischen Redegegenwart des Textes als Ankündigung von Heimkehr und Rettung der Kinder bezüglich Zion sagt (Botenformel, pf.), womit Parallelankündigungen zur Israelheimkehr in Jes *40ff geschaffen werden.

Ist 49,14-26 ein aus kleineren Einheiten gewachsener, teilweise ergänzter oder ein ursprünglich einheitlicher Text? Mit formgeschichtlicher Fragestellung wurde in der neueren exegetischen Diskussion der Nachweis beider Möglichkeiten versucht - ohne schlüssiges Ergebnis. Es gibt aber immerhin Gesichtspunkte, die erwägen lassen, ob es sich hier nicht um einen literarischen Ergänzungstext handelt, der im Zuge einer Redigierung von Deuterocesaja eingeschrieben wurde¹². Wesentlich dafür sind Hinweise, die Stellung, Abfolge und Formulierung des Textes aus der Bezugnahme auf einen älteren literarischen Kontext erklärlich machen¹³. Wie läßt sich ein solcher älterer Kontext ermitteln und auf diesem Feld einigermaßen trittfester Boden gewinnen?

Auszusondern sind in Jes 49-54 zunächst Texte, die mit Jes 49,14-20.21-26 nicht auf dieselbe - vorli-

⁹ Für V. 22f ist dies in der Forschung schon öfter in Betracht gezogen worden, vgl. jüngst BEUKEN, 62f.

¹⁰ Ein Widerspruch zu den perfektiven Aussagen V. 17-18a besteht nicht. Der präteritale Sinn des Nominalsatzes V. 21by ergibt sich analog zu den beiden vorangegangenen, perfektisch formulierten Fragen, vgl. z.B. BEUKEN z.St. - Zur Aufteilung von V. 21 auf die drei Fragen vgl. z.B. BEUKEN, 61f.

¹¹ In V. 23a β handelt es sich um einen Zug der Königshuldigung durch abhängige Völker, vgl. z.B. nur Ps 72,9-11; ähnlich Ps 47,10; 96,7-9, auch 22,28; 86,9; Mi 7,17. Hinter V. 22b steht der damit verbundene Zug, Huldigungsgaben darzubringen (vgl. z.B. noch Ps 68,29f; 76,12), der hier auf die Heimführung der Zionskinder hin umgewandelt wird. Nicht nur die hohe Abkunft des Kinderpersonals, sondern schon die Tatsache, einen Pfleger und eine Amme zu haben, weist den hochgestellten Rang der heimkehrenden Kinder als königlichen aus, vgl. dazu z.B. H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 24.32ff.

¹² Vgl. O.H. STECK, *Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51-54*, BN 46, 1989, 58-90, 83f.

¹³ Vgl. zur Methodik O.H. STECK, *Exegese des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 121989, 88ff.

terarische oder literarische - Ebene gehören können, weil sie entweder 49,14ff bereits benutzen oder zu diesem Text widerstrebende Aussageakzente bieten¹⁴. In 54,11-17 widerstreitet V. 11f 49,16f und V. 14b-17a 49,24-26. In den zu einer Schicht gehörigen Aussagen 51,1-8.10b-11; 52,4-6; 54,2-3.9-10 widerstreitet 51,2 der Vorstellung von den Zionskindern in 49,16ff, die Völkergerichtsaussagen 51,5-8 dem Sachprofil von 49,22-26, wo die Völker im Unterschied zu Babel (V. 24-26a) durchaus positiv gesehen werden (V. 22f.26b), 51,11 dem von 49,22f, 52,4-6 hebt Assur und Ägypten hervor; 54,2-3 berührt sich thematisch zwar mit 49,19f, zeigt aber jüngere Formulierungseinflüsse, die 49,19f noch nicht aufweist¹⁵. Unser Text ist auch nicht auf derselben Ebene wie die Entstehung, Sammlung und literarische Integrierung der *Ebed-Jahwe-Texte* zu situieren; die Sicht der Völker (vgl. 49,26b mit 42,1-4; 49,6; 51,*4f; 52,15) und der Heimkehr der Exilierten (vgl. 49,22f mit 49,5-6) divergiert; auch 49,7-13 widerstreitet 49,14ff (vgl. 49,18-20 (Zions Söhne) mit 49,8bß und insbesondere 49,22f mit 49,10b) und setzt diesen Text (vgl. auch 49,7aßγ mit 49,23a; 52,15) schon voraus. Es hat den Anschein, als seien alle diese Texte der Deuterocesaja-Schrift erst später als 49,14-26 zugewachsen. Dies gilt auch von der Schicht der zusammengehörigen Aussagen 50,1-3; 51,12-15; 52,3; 54,4-8, die ihrerseits unseren Text an seinem literarischen Ort bereits voraussetzen, benutzen und sich von ihm trotz gemeinsamer Thematik (Befreiung der Exilierten aus fremder Gewalt) sachlich unterscheiden: In 49,14ff fehlen die Aspekte und Befürchtungen: Jahwe von seiner Frau Zion geschieden (50,1; 54,4-8)¹⁶, Zion ist durch Schuld der Kinder in ihre Lage gekommen (50,1), Jahwe könnte bezüglich der Exilierten jemand verpflichtet sein (50,1; 52,3 gegenüber 49,24-26).

Hingegen muß man fragen, ob unser Text nicht mit dem verbleibenden, m.E. relativ ältesten Aussagenkomplex von der Frau Zion in Jes 50-54 auf dieselbe Ebene gehört, mit dem Imperativ-Gedicht, dem wir 51,9-10a.17.19-23; 52,1abα.2; 54,1 zurechnen. Auch dieser in sich kohärente Text spricht davon, daß die Zionskinder beim Fall der Stadt umgekommen sind (51,19f, vgl. 49,21), daß die Stadt zerstört ist (51,19, vgl. 49,16f.19) und wieder aufgebaut wird (52,1abα, vgl. 49,16f.19), daß Jahwe den Peinigern der Stadt nun ein Ende bereitet (51,23, vgl.49,24-26, vgl.49,17b.19b), daß Zion Königin ist (52,1f, vgl. 49,22f); ja sogar als Unfruchtbare (allerdings 54,1 *cqrh*, vgl. 49,21), die nicht geboren (*ltd*) hat (54,1 vgl. 49,21), wird sie in ihrem gegenwärtigen Zustand charakterisiert und die künftig größere Zahl ihrer Kinder/Bewohner hervorgehoben (54,1, vgl. 49,19bff). Es dürfen jedoch auch die Unterschiede zwischen beiden Texten nicht übersehen werden. 49,14ff redet nur von der auf Jahwe zurückgeführten Notlage Zions (49,14, vgl. V. 21), nicht aber von Jahwes Gericht (51,17-20), in 49,16f sind die Söhne zur Frage des Wiederaufbaus eingeführt, in 52,1 baut sich metaphorisch Zion selbst, 49,24-26 betont die Befreiung der exilierten Zionskinder, das Imperativ-Gedicht die Befreiung der

¹⁴ Vgl. zum Folgenden den Versuch in BN 46, 1989, 58-90.

¹⁵ S. dazu BN 46, 68ff.

¹⁶ Im Unterschied zu dieser Schicht ist in 49,14-26 wie ebenso im Imperativ-Gedicht (s.unten) Zions Notlage noch nicht als Infragestellung der Ehebindung zwischen Jahwe und Zion gesehen, vgl. gegenüber 50,1; 54,4-8 vielmehr 49,18b; 51,22a.

Stadt selbst (51,20-23; 52,1-2), 49,14ff thematisiert die Heimkehr der Zionskinder, das Imperativ-Gedicht berichtet sie nicht (vgl. vielmehr 54,1), und nicht zuletzt: Völker (49,22f. 26b) spielen in diesem Gedicht keine Rolle. Vergleicht man beide Texte, gewinnt man den Eindruck, daß sie nicht auf derselben Ebene liegen. Für diesen Eindruck spricht auch, daß 49,14ff nicht zwischen 52,2 und 54,1 oder nach 54,1 situiert ist, sondern vor dem Imperativ-Gedicht steht. Vielmehr scheint sich die Hintergrundsituation in 49,14ff erfahrungsmäßig und theologisch verschärft zu haben, so daß das ältere Imperativ-Gedicht durch diesen Text ergänzt werden muß. Die bedrängenden Probleme, die Jahwe klagend angelastet werden (49,14), liegen offenbar an drei Stellen. Erstens: Der sich immer noch hinausziehende Wiederaufbau und die Wiederbesiedelung Jerusalems und ihres Umlandes. In Ergänzung und Bekräftigung zu 52,1; 54,1 (vgl. 52,9) wird diesbezüglich nun ausdrücklich die Heimkehr zahlreicher Zionskinder angekündigt (49,15-20). Zweitens: Die immer noch andauernde babylonische Gewalt, die in der Stadt präsent ist (49, 17.19bß) und in der Ferne Zionskinder gefangen hält. In Ergänzung und Bekräftigung zu 51,9-10a.22-23; 52,2 (vgl. 52,10) wird das Weichen der babylonischen Besatzer aus der Stadt (49,17. 19b), die weltweit sichtbare Vernichtung der Babylonier (49,26) und darin Jahwes Rettung der Zionskinder (49,25) angekündigt¹⁷. Drittens: Daß Zion wieder Kinder hat (54,1), hat sich derart hingezogen, daß die Katastrophengeneration, die 597/587 am Leben war, nicht mehr existiert, wie 51,18 als Zufügung zum Imperativ-Gedicht unterstreicht; man beachte auch die Verschärfung *glmwdh* 49,21. Wenn Heimkehr ihrer Kinder angekündigt wird - um welche Kinder handelt es sich und wie kommen sie heim? Zion ist derzeit kinderlos in Schande und kann Mutterfunktionen nicht ausüben. 49,22f + 24-26 ist angesichts dessen Ergänzung und Bekräftigung zu 54,1. Treffen diese Beobachtungen zu, dann muß 49,14-26 jünger als das Imperativ-Gedicht sein.

Wie ist 49,14-26 entstanden? Eine vordem selbständige Einheit kann man am ehesten für V. 14-20 erwägen. V. 21 ist, wie oben gezeigt, vom Folgenden nicht zu trennen, dieses Folgende aber ist trotz gegenteiligen formgeschichtlichen Eindrucks vom Vorausgehenden nicht unabhängig: für V. 24-26 zeigt es schon die vielfach beobachtete Stilanlehnung von V. 24f an V. 15, bei V. 22-23 liegt es deshalb nahe, weil der Vorgang in dem in Schlußposition exponierten Erkenntniseffekt bei Zion (V. 23b) die Aufhebung der Schande herausstellen will, die die gegenwärtige Kinderlosigkeit Zions bedeutet¹⁸. Ist also eine selbständige Einheit V. 14-20 in sich um V. 21-26 weitergewachsen und erst dann in eine Deuterjesaja-Schrift integriert worden¹⁹? Es läge nahe, wenn sich ausschließen läßt, daß 49, 14-26 im ganzen erst als redaktionelle Eigenformulierung in eine Deuterjesaja-Schrift eingeschrieben wurde.

¹⁷ Zeitlich kommt dafür durchaus eine Situation noch nach 539 v.Chr. in Frage, vgl. BN 46, 1989, 84 Anm.97.

¹⁸ Rückbezug auf *škljk* V. 20. S. zu dieser Verwendung von *bwš* Jer 15,9; 50,12, vgl. M.A.KLOPFENSTEIN, Scham und Schande nach dem Alten Testament, ATHANT 62, Zürich 1972, 52ff.

¹⁹ K. ELLIGER, Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritoesaja, BWANT 63, Stuttgart 1933, 123ff.260 will V. 22-26 auf derselben Ebene wie Jes *60 sehen, vgl. dagegen O.H. STECK, Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau, ZThK 83, 1986, 261-296, passim, besonders 292 Anm.106; beide Texte unterscheiden sich auch darin, daß Jes *60 Verbindungen zu den Ebed-Texten und Jes 55 aufweist, 49,22ff jedoch nicht.

Entscheidend dafür ist die Frage, ob sich der Gesamttext erst literarischen Kontextbezügen verdankt und einen derartigen Horizont für seine Entstehung voraussetzt. Dies ist im Folgenden zu prüfen, wobei wir davon ausgehen, daß als vorgegebener, literarischer Nahkontext nach vorne Jes *47; 48,20-21 und nach hinten 51,9-10a.17.19-23; 52,*1-2.7-10; 54,1 in Betracht kommen²⁰.

Daß 49,14-26 auf den *folgenden*, älteren Nahkontext hin verfaßt ist, ist allein schon wegen der Ergänzungsfunktion gegenüber diesem wahrscheinlich; insbesondere die Heimkehr der in 51,20; 54,1 genannten Zionskinder, die thematisch den gesamten Text 49,14-26 beherrscht, war nachzutragen, während umgekehrt nur 51,17ff sagt, wie Zion in die Lage gekommen ist, die 49,14ff vorausgesetzt ist. Auch einzelne Einflüsse von dort auf die Formulierung legen sich nahe, vgl. Jahwe als 'dwn Zions 49,14. 22/51,22; die Doppelperspektive Stadtzerstörung - Kinder 49, 16-20 (Heilswende)/51,19f (Gericht), das Trümmer-Stichwort *hrb* 49,17.19/52,9; *šmm* 49,19/54,1; die schmückende Bekleidung Zions 49,18/52,1; die Thematik der Kinderlosigkeit Zions (49, 20/ 54,1), die gegenwärtig als eine dasteht, die nicht geboren hat (*jld* 54,1, vgl. 49,21), die bezüglich Kindern allein übriggeblieben ist (49,21/51,20; 54,1); daß Zion als Königin thronen wird (49,23), hat die entsprechende Aufforderung *šbj* 52,2 zur Voraussetzung - vgl. trotz der geprägten Wendung auch *cpr* 49, 23/52,2; schließlich könnte die eigentümliche Zeichnung des Gerichtsvorgangs 49,26 auch von 51,19b.21b.23aα beeinflusst sein; bei 49,26b ist die Sachnähe zu 52,10 offenkundig. - Folgt man dieser Spur, dann werden eine Reihe von Eigentümlichkeiten in 49,14-26 erklärlich. Die verschiedenen Nuancen der Sicht Zions in diesem Text sind dann nicht Anlaß zu überlieferungsgeschichtlichen Trennungen²¹, sondern resultieren aus dem Verfahren, Züge aus dem vorgegebenen Nahkontext aufzugreifen und sie jetzt auf das dominierende Thema der Zionskinder hin weiterzuführen. Gemäß 51,20 hatte Jerusalem als Mutter durch Jahwe ihre Kinder verloren, entsprechend kündigt sich 49,15 Jahwe jetzt metaphorisch in einem alle Mutterliebe überbietenden Tun (Rückkehr der Söhne als Erbauer) an. In 51,22 spricht Jahwe heilswendend als Jerusalems Ehegemaal, entsprechend werden in 49,18b die Kinder Zion wie Brautschmuck zu eigen, wobei zugleich *lbrš* aus 52,1 jetzt ebenfalls auf die Kinderthematik bezogen wird. In 51,19f ist von einer zweifachen Notlage Jerusalems die Rede - Zerstörung und Tod der Bewohner; die Aufhebung dessen bildet die Aspekte der beiden Teile 49,15-20. Was 54,1 im Blick auf die Mutter Zion ankündigt, führt 49,19f im Blick auf die Kinder aus. Auch die Fragen 49,21 sind eine Problematisierung von 54,1 nun bezüglich der Kinder, und die auf den ersten Blick seltsame Vorstellung, daß Jahwes Rettung der Kinder (49,24-26) die "Geburt" dieser Kinder (V. 21aα) ist, wird aus der Vorgabe von *jld* in 54,1 zusammen mit der Binnenlogik der Fragenabfolge 49,21 verständlich. Der vorgegebene Aspekt der - für Jahwe (52,7b.8) - thronenden Königin Zion (52,2) wird zu einem Huldigungs-

²⁰ Vgl. dazu BN 46, 1989, 58-90. - Natürlich ist auch zu prüfen, ob nicht umgekehrt von 49,14-26, positioniert zwischen Jes *47; 48,20f und 52,7-10, das Imperativ-Gedicht abhängig ist; das Aussageprofil von 49,14-26 spricht in zahlreichen Zügen jedoch nicht dafür.

²¹ So MERENDINO, 326ff.364ff.

geschehen seitens der wie die Exilierten aus Babels Gewalt entronnenen Völker (49,24-26) ausgebaut und wieder mit dem Kinder-Thema verbunden (49,22f). Ebenso wird der vorgefundene Aspekt der Feindbefreiung Jerusalems (51,22f; 52,2b; vgl. 52,10a) nun um die Befreiung der Kinder ergänzt (49,24-26a) und die Wahrnehmung der Völkerwelt (52,10) nun speziell damit verbunden (49,26b); folgerichtig ist in 49,22 nicht von dem Babel vernichtenden Arm Jahwes (52,10; vgl. 51,9), sondern von der Völker orientierenden Hand Jahwes die Rede. Man kann sogar fragen, ob die Anlage von 49,14-26 nicht auch 52,7 im Auge hat: die mit Mauern erbaute, wieder besiedelte Stadt (V. 15-20): ^všbm, die auf dem Heimzug versorgten Kinder (V. 22f): ^twb, die Rettung der Kinder (V. 24-26): ^jswch.

Aus dem *vorangehenden*, älteren Nahkontext legt sich vor allem Einfluß von Jes *47 - wie schon auf das Imperativ-Gedicht, so auch - auf unseren Text nahe. Von dort stammt ja das Stichwort ^škl (47,8f/49,20f): Was Babel bevorsteht, wird für Zion gewendet werden. Dem auffallenden impf.cons. *wr mr* 49,14 geht in 47,7 eine entsprechende Formulierung für Babel voraus, es scheint sich um eine bewußte Gegenaussage zu handeln: Der ichbewußten Frau Babel steht Zions Klage bezüglich Jahwe gegenüber; während Babel in ihrem Herzen spricht: Ich und sonst niemand (47,8.10), fragt Zion mit derselben Wendung nach dem Woher verheißenen (49,15-20) Heils (49,21). *crš* (49,24) ist vielleicht durch 47,12 veranlaßt. Bemerkenswert ist nicht zuletzt hinsichtlich der Schlußposition in beiden Texten das exponierte Auftreten von ^všc hi. in den Gegenaussagen 47,15 (vgl. V. 13)/49,25fin.26. Schließlich wird auch die in Deuterjesaja singuläre Vorstellung 49,22f, daß die Heimführung nicht durch Jahwe selbst, sondern auf Veranlassung Jahwes von Völkern vorgenommen wird und diese der thronenden Königin Zion huldigen, nicht zuletzt aus dem Einfluß von Jes 47 erklärlich. Es soll ja an dieser Stelle ein Vorgang angekündigt werden, an dem Zion erkennt, daß Jahwe ihre Schande beseitigt (49,23b). Diese Schande ist hier nicht wie 54,4-8 die, ohne Ehemann zu sein, sondern die weltöffentliche (vgl. im Nahkontext 51,23; 52,10, vgl. 49,26b), von Babel geknechtet ohne Kinder zu sein (49,20f). Aufhebung der Schande fordert in diesem Rahmen im Gegenbild zu Babel 47,1-3 und in Anknüpfung an 52,2 die Vorstellung von der thronenden Königin Zion, die weltweite Huldigung empfängt (49,23aß), und sachlich deren Verbindung mit der Wiederausstattung mit Kindern - die Konsequenz ist V. 22b.23aα, aktuelle Abwandlung der Vorstellung vom Völkertribut vor thronenden Königsgestalten auf das Heimbringen von Zionskindern, an dem sich zeigt, daß Zion in alledem Babel als *gbrt mmlkw* (47,5) ablösen wird. - Die Fragen aus V. 21, wo die Kinder waren und wer sie großgezogen hat, hätten sich womöglich auch mit dem Hinweis auf Jahwe allein beantworten lassen. Daß in Deuterjesaja singulär in 49,22ff statt dessen Völker ins Spiel kommen, erwächst aus dem Betreiben, die Zion als Königin statt Babel zukommende, weltweite Huldigung mit dem den Text beherrschenden Kinder-Thema zu verbinden: Die Kinder werden als weltweite Huldigungsgabe gebracht, als königliche Kinder versorgt durch Könige und ihre Fürstinnen als Kinderpersonal der Königin Zion; der traditionelle Höhepunkt der Huldigung V. 23aß wird zugunsten des Kinder-Themas gleichsam bereits in den Anweg dazu ver-

längert; entsprechend ist die Erkenntnis Zions aus dem Vorgang thematisch akzentuiert: Sie ist damit in ihrer Kinderlosigkeit nicht zuschanden geworden. - Orientiert sich 49, 14-26 mit Sachbezügen im Gegenbild sogar an der Textabfolge von Jes 47? Als Kontrastaussage zu 47,1-6 könnte 48,20f aufgefaßt sein²²; anschließend fällt auf: 47,7-10a par. 49,14-20 ('*mr* impf.cons., Unheils-/Heilsankündigung, Stichworte *škwl*, *bw'*); 47,10b-11 par. 49,21-23 ('*mr* + *lb(b)*, Unheils-/Heilsankündigung, Stichworte *bw'*, *jdč*); 47,12-15 par. 49,24-26 (Unheils-/Heilsankündigung, Stichworte *crs*, *jšc*). - Ist diese Beobachtung richtig, dann ist schon ihretwegen 48,20f in die Frage des einflußnehmenden literarischen Nahkontextes von 49,14ff einzubeziehen, ein Text, der nach unseren Vermutungen bei der Entstehung von 49,14ff die unmittelbar vorangehenden Aussagen darstellt. Gibt es in 49,14ff auch zu diesem Text plausible Beziehungen? Auffallend sind einerseits thematische Entsprechungen: Beide Male ist unmittelbar nacheinander von Heimkehr die Rede, von der Weltöffentlichkeit dieses Geschehens, das sich theologisch in *g'l* verdichtet, und die Versorgung durch Jahwe beim Heimzug (48,21) könnte in 49,23aα weitergeführt sein und auch das Gegenbild göttlichen Gerichtshandelns in 49,26a beeinflusst haben²³; 49,26b nimmt der Sache nach 48,20f (Kunde an die Völker aufgrund von Befreiung und Wüstenheimzug der Exilierten) auf (Völkererkenntnis aufgrund von Befreiung zur Heimkehr nach Zion). Auffallend ist andererseits, daß sich das impf. cons. 49,14 direkt an impff.cons. 48,21b anschließt, ohne daß 49,14 noch Inhalt der weltweiten Heimkehrerkunde (48,20b.21) wäre. Vielmehr findet Sprecher- und Szenenwechsel (Abmarsch und Wüstenzug der Exilierten/Zion als Ankunftsart) statt. Sub specie Dei hat Jahwe beschlußresultativ bereits durch die Wüste geführt, was schon jetzt weltweit auszukünden ist (48,20f). Daheim aber klagte dann Zion (49,14), worauf ihr Jahwe jetzt versichert, daß er sie nicht vergißt (V. 15bβ), insofern er sie auf die Heilsperspektive eines beschlußresultativ bei ihm bereits gegebenen Zustands hinweist, demzufolge die Heimkehrer entsprechend 48,20f (pf., impf.cons.) bereits zu ihr geeilt und angekommen sind (49,17-18a, pf.)²⁴, was die 49,18b-21 genannten Heilsfolgen bei Zion haben wird (impf.; pf.cons.).

Einige Beispiele mögen zeigen, daß es sogar Anlaß zu der Annahme gibt, daß 49,14-26 auch auf *Aussagen in Jes *40-46* Bezug nimmt. 49,26b, wo Zions Erkenntnis *kj' nj jhwh* (V. 23b) nun auf nichtisraelitische Völker ausgedehnt sowie mit *mwsjčk* V. 24-26a und mit *g'lk* V. 15-20.22f als Aufhebung der Schande Zions zusammengefaßt wird, bezeichnet die Weltöffentlichkeit für das Wendegeschehen anders als 48,20; 52,10 mit *kl-bšr*. Ist damit außer einem Vorverweis auf 52,10b nicht auch ein Rückverweis auf 40,5 angestrebt, den weltweiten Effekt der Heilswende für Zion, bezüglich der 40,1-4 im Sinne der Abfolge 48,20f (Volk; 40,1); 49,14ff (Zion; 40,2); vgl. 48,21; 49,22f mit 40,3f (Heimkehr-

²² Vgl. z.B. 47,1ff Erniedrigung Babels/Aufbruch der Exilierten 48,20; 47,1.7ff Ende der Weltherrschaft Babels/weltweite Kundgabe der Befreiung der Exilierten 48,20; *g'l* 47,4/48,20; vgl. auch 47,2/48,21.

²³ Vgl. auch *jš'* 48,20/49,17fin; *brh* 48,20 mit *mhr* 49,17.

²⁴ Vgl. oben Anm. 4 und unten Anm.29. - Ist die Klage Zions so akzentuiert, daß Jahwe zwar mit den Exilierten ist (48, 20f), Zion aber "verlassen" (Gegenrückbezug über 48,20f auf 41,17bβ) und "vergessen" (Opposition zu *nh* 41,17bα, vgl. Ps 13,2.4) hat?

weg), jetzt verstanden wird? Diese Absicht kann auf die Verwendung von *bšr* in 49,26a Einfluß gehabt haben, um die Babylonier aus diesem weltweiten Erkennen-Kreis auszuschließen²⁵. Jahwes Heilswende wird in V. 25ba mit dem Stichwort *jrjb/rjb* gefaßt; der Rückbezug auf 41,11 legt sich schon wegen der Sachparallelität (vgl. mit 49,26a.23bß) nahe; zu *gbwr* 49, 24f ist 42,13 zu beachten. Eine entsprechende Übertragung von Israel-Aussagen am Anfang von Deuterojesaja auf Zion am Ende der Schrift zeigt sich in der schon öfter beobachteten Beziehung von 49,14 zu 40,27, von 49,15 zu 40,30f, von 49,18 zu 40,26, von 49,23 zu 40,31. Auch die Erkenntnis-Aussagen 49, 23b.26b (du - sie wie 45,3.6) lassen an solche Rückbeziehungen denken, vgl. mit V. 23b 41,20; 43,10; mit V. 26b 45,3. 6. Bemerkenswert ist schließlich noch die Beziehung, die 49,18.23.25 zu 45,20a.21-23 aufweist²⁶: vgl. *qbs* + *bw* 45,20/49, 18; *jšc* hi. 45,21.22/49,25.26; *šbc* ni. 45,23/*hj* 'nj ... *kj* 49,18f; sachparallel 45,23b/49,23b; die Aussagen aus Jes 45 werden jetzt auf die Zionskinder (49,18f.25) und die "Entronnenen der Völker" (vgl. 49,26b nach 26a; *gwjm*, *cmjm*, *mlkjm* 49,22f ohne Artikel) angewendet, die im Blick auf das Geschehen 49,26a gemeinsam als "Entronnene" verstanden werden können²⁷.

Überblickt man diese Verbindungen, die Jes 49,14-26 insbesondere zum literarischen Nahkontext, aber auch zu Jes *40-46 aufweist, so gewinnt man nicht den Eindruck, daß V. 14-20 oder gar V. 22f.24-26 einmal selbständige Einheiten waren, deren Beziehungen zu anderen Texten in Deuterojesaja lediglich daher rühren, daß alle Texte vom selben prophetischen Verfasser stammen. Die Beziehungen zum stilistisch wie sachlich in sich geschlossenen, einheitlichen Imperativ-Gedicht sind eher ergänzende eines jüngeren auf einen früheren Text und erstrecken sich auf 49,14-26 im ganzen; auch die Verbindungen zu Jes *47 oder zu 40,27-31 etwa betreffen 49,14-26 und nicht nur einzelne Abschnitte dieses Textes. Dieser Befund ermutigt dazu, 49,14-26 als redaktionelle Einschreibung in einen vorgegebenen literarischen Zusammenhang anzusehen.

Sprechen auch *Stellung* dieser Einschreibung und die zeitlich gleichsam rückwärts schreitende *Abfolge der Heilsvorgänge* (V. 15-20 Ankunft und Ansiedlung der Kinder, V. 22f Heimführung der Kinder und Huldigung der Völker, V. 24-26 Befreiung der Kinder) in 49,14-26 dafür? In dem vorgegebenen literarischen Nahkontext-Zusammenhang ist das Imperativ-Gedicht bis auf 54,1 zwischen 48,20f und 52,7-10 eingeschaltet, um im Blick auf Babel (Jes 47) und die Jerusalem-Aussagen 52,7-10 die Bereitung Zions als Heilsziel ergänzend näher ins Auge zu fassen²⁸. In diesen Rahmen erscheint nun die abermalige Ergänzungseinfügung 49,14-26 durchaus überlegt situiert. Sie schaltet, herausgefordert von den oben ermittelten Problemen, Klage wendende Weissagungen zum Thema Kinder Zions vor die vorgefundenen Folgeaussagen *51-54, die es mit der Heilswende für Zion selbst zu tun haben, und knüpft damit unmittelbar an das Heimkehr-Thema an, das in 48,20f direkt vorhergeht und nun in dem

²⁵ Hinweis von R.G. KRATZ. Im übrigen steht im Hintergrund von V. 26a eine geläufige Vernichtungsvorstellung, vgl. SCHOORS, 118; im AT: Num 23,24; Jes 9,19; Ez 38,21; Hag 2,22; Sach 9,15; 11,9; 14,13.

²⁶ Zur Literarkritik in 45,20ff vgl. H.-J. HERMISSON, Deuterojesaja, BK XI/7, Neukirchen-Vluyn 1987, 54ff.

²⁷ Die Frage von Einflüssen aus KlgI und Ez auf Jes 49,14-26 sei hier übergangen.

²⁸ S.dazu BN 46, 1989, 81f.

Doppelaspekt Auszug aus Babel (48,20f)/Ankunft in Zion (49,14ff) erscheint. In diesem Bestreben, im Anschluß an 48, 20f das Heimkehr-Thema vor der Weissagung des Zion-Heils selbst zu bringen und ein Gegenbild zur Kinderlosigkeit Babels im vorangehenden Text Jes 47 zu erstellen, wird der Grund liegen, warum der für 49,14ff verantwortliche Ergnzer positionell nicht in nächster Nähe zu 54,1 tätig geworden ist. Durch die Einfügung von 49,14-26 an seiner Stelle erhält der ältere Folgetext neue, sinnvolle Akzente. Die von Zion gesprochene Bitte 51,9-10a ist jetzt die erste Reaktion nach der auf die Kinder bezogenen Klage, der die Heilsaussicht v. 15-26 geworden ist, und sachlich jetzt nicht nur auf Zions Lage (51, 17ff) gerichtet, sondern auf Jahwes Eingreifen zur Rettung dieser Kinder, von der nun unmittelbar zuvor die Rede ist (49,24-26); von der Befreiung der Stadt selbst handelt anschließend 51,17ff. Die Aufforderung "thronen" (52,2) erhält über den Bezug auf 52,7ff hinaus jetzt in der v. 23 angekündigten Vlkerhuldigung vorweg ein zusätzliches Motiv, und nicht zuletzt folgen die direkten und indirekten Aufforderungen an Zion überlegt aufeinander - in 49,14-26 sind es solche zu rezeptiver Wahrnehmung im Blick auf die Kinder, in *51-54 sind es solche zu Handlungen Zions im Blick auf sich selbst. Und die rückwärts schreitende Abfolge der Heilsvorgänge in 49, 14-26? Auch in dieser Hinsicht wird die Anlage und die chiasmisch-inklusive Beantwortung der drei Fragen von v. 21 in v. 22-26 aus der dem Text zugewiesenen Kontextposition verständlich: Daß zunächst von Ankunft und Ansiedlung der Kinder die Rede ist, hängt mit dem Ort des Textes nach 48,20f zusammen, daß zuletzt von der Befreiung der Kinder gesprochen wird, mit seiner Stellung vor 51,9-10a (v. 17f)²⁹; die Mittelposition des Aspekts Heimführung ergibt sich bei rückwärts schreitender Perspektive angesichts der festliegenden Eck-Aspekte von selbst. Ja, man kann sogar in Erwägung ziehen, ob durch die Stellung von 49,14-26 nicht thematische Inklusionen zum Folgenden angestrebt sind: 49,15-21/54,1; 49,22-23/52,7-10.2; 49, 24-26/51,17-23.9-10a. Dieselbe Erwägung läßt sich auch für das Vorangehende in dieser Deuterocesaja-Schrift anstellen, vgl. im Blick auf Sachinklusionen: 40,1-5/52,7-10; 54,1; 40,*12ff (Völker und Feinde)/51,9-10a.17-23; 52,*1-2 (Feindbefreiung Zions); *40,27-48,20f (Ermutigung und Heimkehr Jakobs)/49,14-26 (Ermutigung und Heimkehr der Zionskinder).

Fazit: Zur Frage, ob 49,14-26 vom Propheten Deuterocesaja, dessen Logien den Grundstock von Jes 40-55 bilden, selbst stammt, ob der Prophet sich mit diesen Aussagen selbst ergänzt und sie sogar selbst in eine bereits von ihm geschaffene literarische Größe plazierte hat, läßt sich allein auf Grund un-

²⁹ Der Gebrauch von pf. und impf. etwa im Blick auf die Heimkehr muß nicht gegen die Einheitlichkeit von 49,14-26 sprechen; er kann vielmehr ein weiteres Indiz für die von vornherein maßgebliche Orientierung des Textstcks an vorgefundenen Kontexten sein. 49,16-18a reden von der Ankunft der Heimkehrer in pf. im Blick auf die vorangehenden Aussagen 48,20b.21, während die Heilsfolgen dessen bei Zion in 49,18b-21 im impf./pf.cons. entfaltet werden, was wiederum mit dem impf. 49,15b konvergiert. v. 22aa²-23.25aa²-26 reden von Heimkehr, Feindvernichtung, Zion- und Vlkererkenntnis im impf., pf. cons. im Blick auf die nachfolgende Bitte 51,9-10a. Man muß in diesem Zusammenhang beachten, daß hier wie sonst in Deuterocesaja die Heilsperspecta nicht einfach schon den empirisch realen, sondern einen theologisch höherwertigen, sub specie Dei bereits gegebenen Zustand bei Gott definitiv beschlossener Vorgänge (vgl. 49,22aa¹. 25aa¹, pf.) ausdrücken.

serer Beobachtungen selbstverständlich nicht Stellung nehmen. Diese Beobachtungen geben jedoch Anhaltspunkte zu bezweifeln, daß sich der Text aus ursprünglich selbständigen Einzellogien zusammensetzt und die gegebenen Beobachtungen erst für eine sekundäre, redaktionelle Ebene gelten. Diese Anhaltspunkte sind: 1) Die Aussagenabfolge 49,14-26 und die Stellung des Textstücks erscheinen von vornherein durch einen vorgegebenen literarischen Kontext bedingt - sowohl auf einen Nahkontext wie auf einen Großkontext in einer Deuterocesaja-Schrift gesehen; 2) den Textteilen von 49,14-26 ist eine durchgängige (!) Orientierung an Texten eigen, die im Nahkontext stehen - Imperativ-Gedicht; 52,7-10; 47; 48,20f, die in 49,14-26 durchgängig um das Problem der Zionskinder ergänzt werden (Ausdruck einer speziell stadtzentrierten Prophetie gegenüber dem Israel / Jakob / Land-Aspekt in *40-48?); 49,14-26 erscheint damit auch jünger als diese Texte; 3) 49,22f.24-26 setzen mit literarischem Deuterocesaja-Horizont 49,14-21 voraus; 49,14-20.21(?) könnten an sich älter und erst nachträglich um 49,22ff ergänzt worden sein; doch sprechen die Befunde zu Punkt 1) und 2) gegen diese Beurteilung und gegen die Annahme, V. 14-20 sei ehemals ein selbständiges Einzellogion gewesen. Es scheint uns demnach des Bedenkens wert, Jes 49,14-26 als literarisch einheitlichen Text anzusehen, von vornherein formuliert zur Einschreibung in den literarischen Kontext einer Deuterocesaja-Schrift.

Wenn dem so ist, repräsentierte 49,14-26 in dem von uns vermuteten Werden von Jes 49-54 eine neue Nuance der Heilsverwirklichung für Jerusalem. Am Anfang dieses Werdens steht 52,7-10 - Jahwes Rückkehr auf seinen Königssitz Zion im Rahmen der Heimkehr Israels/Jakobs; die mit diesem Logion schließende Deuterocesaja-Schrift ist unter dessen Einfluß (und Threni-Einfluß?) durch 40,1-5 eingeleitet. Angesichts ausbleibender Wende in Jerusalem wird in einer zweiten Stufe das Imperativ-Gedicht hinzugeschrieben. Auf diesen beiden Stufen sind die Heilsvorgänge in Zion noch ohne aktive Mitwirkung von Menschen gesehen - Jahwe (und Zion) handeln; diese Perspektive hätte im Grundbestand von Sach 1-6.8 eine Entsprechung. Erst auf einer dritten Stufe tritt in 49,14ff zum Wirken Jahwes (und Zions) auch eine Mitwirkung der von Völkern huldigend gebrachten Kinder Zions bei der Heilsrestitution Zions hinzu; eine Entsprechung bestünde zu Haggai, der freilich darüber hinaus noch die Unwilligkeit der Bewohner zur Mitwirkung berücksichtigt. Trifft diese Entsprechung zu Haggai zu, so kommt man für 49,14ff in eine Zeit, in der die erste Generation von Exilierten nicht mehr am Leben ist (vgl. Hag 2,3 und Komm.z.St.) - eben das Problem, das 49,14ff bewegt.

**"...JEDE TOCHTER ABER SOLLT IHR AM LEBEN LASSEN!" -
BEOBACHTUNGEN ZU EX 1,15-2,10 UND SEINEM KONTEXT AUS
LITERATURWISSENSCHAFTLICHER PERSPEKTIVE¹⁾**

Beat Weber - Basel

In liebendem Gedenken an meine kürzlich verstorbene Mutter

LEINFÜHRUNG

Die vorliegende Studie ist ein Versuch, Ex 1,15-2,10 mittels der neueren, von der Linguistik befruchteten literaturwissenschaftlichen Methodik zu betrachten und zwar primär unter einer synchronen Perspektive.¹ Unser Interesse richtet sich also auf den Text selber in seiner uns vorliegenden und wirkungsgeschichtlich relevanten (End-)Gestalt. Textentstehung und -überlieferung sowie religionsgeschichtliche Überlegungen werden hier nur marginal berücksichtigt.² An Erörterungen unter diachronen Fragestellungen fehlt es ja nicht, zumal in den letzten 20 Jahren eine stattliche Zahl von Exodus-Kommentaren erschienen ist.³

¹⁾ Die folgende Studie wurde angeregt durch eine Arbeitsgruppe an der Theologischen Fakultät der Universität Basel (SS '90), in der es darum ging, die neueren linguistisch-literaturwissenschaftlichen Methoden zu erproben. Unser "Übungstext" war dabei der hier zu untersuchende Text. Es versteht sich daher, dass ich manche hier vorgelegten Erkenntnisse meinen Kommilitonen/Innen verdanke. Auch Ausführungen von Frau PD Dr. I. WILLI-PLEIN anlässlich ihrer "Exodus-Vorlesung" (Basel, WS '89/'90) haben hier anregend mitgewirkt (vgl. auch I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 1988).

¹ An Arbeiten, die dasselbe Textsegment (Ex 1,15-2,10) aus einer ähnlichen Perspektive betrachten, bin ich auf die folgenden gestossen: C. ISBELL, *Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14: Story Lines and Key Words*, in: D.J.A. CLINES/D.M. GUNN/A.J. HAUSER (Eds.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JSOTS 19), 1982, 37-61; D.W. WICKE, *The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10*, JSOT 24 (1982) 99-107 und namentlich die ausgezeichnete Studie von (Frau) J.C. EXUM, "You Shall Let Every Daughter Live": A Study of Exodus 1:8-2:10, *Semeia* 28 (1983) 63-82; (der Aufsatz von J.S. ACKERMAN, *The Literary Context of the Moses Birth Story* [Exodus 1-2], in: K.R.R. GROS LOUIS/J.S. ACKERMAN/T.S. WARSHAW [Eds.], *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, 1974, 74-119, war leider bis zum Abschluss der Arbeit nicht erreichbar).

² Zu den textkritischen Problemen hinsichtlich העברית למידת (1,15), האבנים (1,16), אהבת-לוי (2,1) vgl. die Erörterungen (mit Lit.) bei W.H. SCHMIDT, *Exodus* (BKAT II/1), 1988, 4-7.49-51. Die Volkszugehörigkeit der Hebammen lässt sich vom (konsonantischen) Text her nicht sicher entscheiden. Wir geben der Deutung als "hebräische" (mit א) den Vorzug (EXUM, *Daughter*, 72ff., spielt beide Möglichkeiten hinsichtlich der Auswirkungen auf die narrative Interpretation durch). האבנים interpretieren wir als eine Art Gebärstuhl aus zwei "Steinen" (= Ziegeln? Vgl. dazu W. WESTENDORF, Art. "Geburt", in W.HELCK/W. WESTENDORF [Hrsgg.], *Lexikon der Ägyptologie* II, 1977, 459-462; W. BEYERLIN [Hrsg.], *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* [Grundrisse zum Alten Testament. ATD.E 1], 1985², 50.61.65). Die Determination bei אהבת-לוי ist m.E. zu belassen; eine Emendation in מבנות (אשה) (so mit א, SCHMIDT, *Exodus*, 49) ist aus stilistischen Gründen ("Parallelismus"/Inclusio von בדלוי ובדלוי, siehe unten) abzulehnen.

³ Pars pro toto seien hier die wichtigen und doch so unterschiedlichen Kommentare von U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967 (hebr. 1951); B.S. CHILDS, *Exodus* (OTL), 1974, und W.H. SCHMIDT, *Exodus* (BKAT II/1), 1988 (einzelne Lieferungen bereits früher) genannt (SCHMIDTs

Die folgenden Ausführungen können daher diesbezüglich manches ungenannt voraussetzen.⁴

Ex 1,15-2,10 ist der Textsorte "Erzählung"⁵ zugehörig und Teil einer grösseren Erzählkomposition. Verschiedentlich ist auf die poetische Gestalt dieses Abschnittes und seine weisheitliche Diktion hingewiesen worden, Kennzeichen also, die geradezu zu einer literaturwissenschaftlichen Analyse einladen.⁶

In den letzten Jahren hat auch im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft eine starke Hinwendung zu dieser Methodik stattgefunden.⁷ Die Zahl der Aufsätze und Monographien, die über bzw. mit diesen Methoden verfasst wurden, ist kaum mehr überschaubar.⁸ Die diesbezügliche methodologische Reflexion und Diskussion ist allerdings noch keineswegs abgeschlossen, schon gar nicht im Anwendungsbereich der Bibelwissenschaften.⁹ So ist denn auch im Hinblick auf

Kommentar ist wie die Mehrheit primär diachron orientiert, CASSUTOs primär synchron; CHILDS behandelt beide Fragestellungen nacheinander).

⁴ Vgl. etwa die häufig angeführte (und verschieden gewichtete) Analogie der Geburtserzählung Moses mit der akkadischen Sargon-Legende (wiedergegeben nun in W. BEYERLIN, Textbuch, 123f.) bzw. generell die Topik der "Kindsaussetzung" in der antiken Literatur (vgl. D.B. REDFORD, The Literary Motif of the Exposed Child, Numen 14 [1967] 209-228).

⁵ Der offenere Begriff "Erzählung" ist bewusst anstelle der meist üblichen Bezeichnungen wie "Saga", "Legende" oder "Märchen" gewählt worden. Abgesehen davon, dass diese Begriffe oft auch nicht präziser sind (vgl. aber den Neuversuch einer sachgerechten Bestimmung in G.W. COATS [Ed.], Saga, Legend, Tale, Novella, Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature [JSOTS 35], 1985), besteht die Gefahr darin, dass allzu schnell ein spezifisches Verständnis des Verhältnisses von (gestalteter) Textwirklichkeit und Realwirklichkeit in biblische Texte eingetragen wird. Die wichtige Frage nach Art und Ausmass des Wirklichkeitsbezugs soll hier aber nicht zur Debatte stehen. Der diesbezüglich neutralere Begriff "Erzählung" hält die Frage nach dem Grade des Realitätsbezuges offen, von der reinen Fiktion auf der einen bis zur Geschichtsschreibung auf der anderen Seite der Skala. Zur Problematik vgl. u.a. R. WINKLER, Über Deixis und Wirklichkeitsbezug in fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten, in: W. HAUBRICHS (Hrsg.), Erzählforschung 1 (LiLi-Beiheft 4), 1976, 156-174; J. ANDEREGG, Fiktionalität, Schematismus und Sprache der Wirklichkeit, in: W. HAUBRICHS (Hrsg.), Erzählforschung 2 (LiLi-Beiheft 6), 1977², 141-160; A. BERLIN, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative (BiLi 9), 1983, 13ff.; R.W.L. MOBERLY, Story in the Old Testament, Themelios 11 (1986) 77-82.

⁶ Vgl. dazu CASSUTO, Exodus, 12; CHILDS, Exodus, 13.

⁷ Im deutschen Sprachraum ist allerdings das Zögern hinsichtlich der Rezeption dieser Methodik noch recht stark, was nicht zuletzt damit zusammenhängen mag, dass hier der Primat der diachronen Methoden wohl die stärkste Tradition aufweist (vgl. aber die Arbeiten der "RICHTER-Schule").

⁸ An neueren Arbeiten, namentlich was die biblische Erzähltheorie und narrative Analysen betrifft, sind u.a. zu nennen: R. ALTER, The Art of Biblical Narrative, 1981; D.J.A. CLINES/D.M. GUNN/A.J. HAUSER (Eds.), Art and Meaning in Biblical Literature (JSOTS 19), 1982; A. BERLIN, Poetics and Interpretation of Biblical Narrative (BiLi 9), 1983; D.C. GREENWOOD, Structuralism and the Biblical Text, 1985; M. STERNBERG, The Poetics of Biblical Narrative, 1985; T.L. THOMPSON, The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23 (JSOTS 55), 1987; S. BAR-EFRAT, Narrative Art in the Bible (JSOTS 70/BiLi 17), 1989 (hebr. 1979). M. WARNER (Ed.), The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility, London 1990. Hinzuweisen ist auch auf die Zeitschriften "Journal of the Study of the Old Testament" (JSOT), "Semeia", "Linguistica Biblica" und "Sémiotique et Bible", welche dieser Fragestellung besondere Aufmerksamkeit schenken. Was die deutschsprachigen Arbeiten betrifft, ist auf den Bericht von H.D. PREUSS, Linguistik - Literaturwissenschaft - Altes Testament, VF 27 (1982) 2-28, zu verweisen. Zur Frage historisch-kritische und/oder linguistisch-literaturwissenschaftliche Methode(n) vgl. W. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, 1987; A. BERLIN, Poetics, 111-134.

⁹ Unterschiedlich wird u.a. die Frage beantwortet, inwieweit sich der Sinn des Textes aus diesem selbst erheben lässt (Strukturalismus) und inwiefern textexterne Faktoren der Kommunikationssituation

diese Textuntersuchung die Methodik heuristisch angewandt worden - sie hat sich am Gegenstand selbst zu bewähren.

Die Anlage der Studie sieht so aus, dass der Textabschnitt analytisch dreimal durchschritten wird. Im ersten Durchgang wird die sprachlich-stilistische Struktur eruiert, im zweiten wird das Augenmerk auf die Personen der Erzählung und ihre Interaktionen gerichtet und im dritten schliesslich steht der Handlungs- und Redeverlauf im Blickpunkt. Nach einer Situierung von Ex 1,15-2,10 in seinem Kontext schliesst die Arbeit mit einigen Beobachtungen zur Wirkabsicht des Abschnittes.

II. ANALYSE VON EX 1,15-2,10

1) Textabgrenzung

Mit וַיֵּאמֶר in 1,15 (aufgenommen in 1,16) wird formal (Subjektwechsel, neues Objekt; Übergang von Bericht zu Redeeinleitung) wie inhaltlich (Variation des Themas, Szenenwechsel) eine neue Textsequenz eingeführt. In 2,11 wird mittels einer zeitraffenden Markierung (וַיְהִי בַיּוֹמִים הָהֵם) und einer neuen Szenerie (in Rückgriff auf 1,8-14) der Beginn einer neuen Erzähleinheit angezeigt. Strittiger ist die Abgrenzung und Verhältnisbestimmung zwischen den Erzählstücken, die sich mit den Stichworten "Hebammen" und "Mosegeburt/-adoption" bezeichnen lassen.

Die beiden Episoden werden z.T. auf verschiedene Quellen verteilt (NOTH: Ex 1,15-21 zu E; 1,22 und 2,1-10 zu J; ähnlich SCHMIDT), formkritisch als ursprünglich einzeln tradierte Einheiten aufgefasst (P. WEIMAR; fragend G.W. COATS), oder die Hebammen-Erzählung wird als Hinführung zur Mosegeburt-Erzählung verstanden, wobei letztere die Entstehung der ersten angeregt habe. (Auf H. GRESSMANN verweisend B.S. CHILDS; beide Abschnitte zu E?). Generell ist ein Schwanken in der Beurteilung der Verse 1,20 bis 1,22 festzustellen. Oft sieht man darin einen späteren, interpretierenden Zusatz (evtl. mehrere Zusätze) bzw. ein redaktionelles Verknüpfungselement der beiden Erzählungen. Manchmal wird auch eine Aufteilung vorgeschlagen, die von der masoretischen (Setuma) abweicht, etwa die Gliederung der beiden Einheiten in 1,15-20(21) und 1,22(21)-2,10.¹⁰

Wir meinen an der Setuma-Gliederung (1,15-22/2,1-10) festhalten zu können, denn 1,21 wie 1,22 sind syntaktisch-semantic stärker anaphorisch nuanciert, wengleich namentlich 1,22 erzählerisch 2,1-10 vorbereitet und beeinflusst und die Verzahnungsstruktur sehr eng ist.¹¹ Wir gehen also von zwei semi-indepen-

(Textpragmatik u.a.), also etwa der Hörer/Löser mit seiner jeweiligen Sprachkompetenz, den Sinn des Textes mitkonstituieren.

¹⁰ Vgl. dazu M. NOTH, Das zweite Buch Mose/Exodus (ATD 5), 1959, 12-14; W.H. SCHMIDT, Exodus, 19f.22; B.S. CHILDS, Exodus, 7-11; G.W. COATS, Moses - Heroic Man, Man of God (JSOTS 57), 1988, 45.48; P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), 1977, 26-33 (vgl. auch DERS., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 [OBO 32], 1980, 16-18.215 - WEIMAR vertritt eine sehr komplexe Textwerdung); THOMPSON, Origin Tradition, 134.

¹¹ Vgl. die parallelen, verstärkenden Elemente (1,21 mit 1,17.20; 1,22 mit 1,16).

dentem Erzähleinheiten aus (1,15-22/2,1-10), die wir "Episoden" nennen und je für sich sowie in ihrem Zueinander analysieren wollen.¹²

2) Leitwörter. Sprachstil und Struktur

a) Die Leitwurzel ילד und das semantische Feld "Geburt/Kind(er)"

Bei der Analyse eines literarischen Textes hat sich die Regel bewährt, beim Auffälligen zu beginnen. Dazu gehört sicher die Wurzel ילד, die in Ex 1,15-2,10 insgesamt 21x¹³ erscheint und sich auf die folgenden Lexeme (Sememe) verteilt:¹⁴

מילדה	VN (pi) ¹⁵	7x	1,15.17.18.19bis.20.21	
ילד	V pi	1x	1,16	
	V qal	2x	1,19	2,2
ילד	N	10x	1,17.18	2,3.6bis.7.8.9bis.10
ילוד	VN ¹⁶	1x	1,22	

Mit dieser Wurzel wird einerseits durch die hohe Rekurrenz eine dominante Isotopie aufgebaut, andererseits werden durch die Distribution der Lexeme auch Nuancierungen deutlich. Die Leitlexeme מילדה und ילד (Nomen) dominieren je eine Episode. Fokussiert die erste Episode das Geburtsgeschehen, so die zweite das "Geborene", womit auch der chronologisch-logische Aspekt angezeigt ist.¹⁷ Die vorherrschende Pluralisierung in der ersten (Hebammen, Hebräerinnen, Kinder) gegenüber den Singularen in der zweiten Episode (Kind/Sohn, Einzelpersonen: Tochter Pharaos etc.) zeigt auch die sich vollziehende Partikularisierung an: In der ersten Erzählung ist die politisch-nationale Dimension im Vordergrund, in der zweiten wird auf ein (sehr bedeutendes) Einzelschicksal daraus gezoomt. Es scheint, dass die erste Episode nicht (nur) als Hintergrundfolie und Vorbereitung zur zweiten anzusehen ist. Vielmehr wird durch die Paarung "Generelles/Individuelles" bzw. "nationales Ergehen/Einzelschicksal" auch eine plerophore Gestaltung erreicht, das Ergehen des Mosekindes in das nationale Geschehen eingebunden und erzähltechnisch ein Effekt der Dramatisierung und Emphase auf die zweite Episode hin erzielt. Die Wirkung dieses die Gesamtstruktur der beiden Episoden bestimmenden Wortfeldes (ילד) wird dadurch noch verstärkt, dass die Lexeme nicht nur se-

¹² Als (provisorische) Definition einer Episode soll die Einheit von Szenerie (Orte, Zeiten, Personen) und Thematik sowie ein kontinuierlicher Erzählfaden gelten. In welchem Umfang dieses Textsegment mit den nachfolgenden und v.a. den vorlaufenden Versen bzw. Episoden verbunden ist, wird uns noch zu beschäftigen haben (siehe unten).

¹³ In Ex sonst nur noch 10x (im Stammbaum der Leviten: 6,16.19.20.23.25; ausserdem: 2,22; 21,4bis.22; 28,10). In der Übersetzung ins Deutsche könnte dies dadurch bewusst gemacht werden, dass man statt "Hebamme" bzw. "Kind (Sohn)", "Geburtshelferin" und "Geborenes" liest.

¹⁴ N=Nomen, V=Verb, VN=Verbalnomen.

¹⁵ Formal ein substantiviertes Ptz pi (aktiv).

¹⁶ Wohl ein Verbaladjektiv im Sinne eines Ptz pass (vgl. W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, 1962 [= repr. 1909²⁸], § 84e [=GK]; W. GESENIUS/F. BUHL, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1962 [=repr. 1915¹⁷], 301 [= GB]).

¹⁷ Beim ersten ist die Beteiligung indirekt (vgl. das faktitive Pi), beim zweiten direkt.

mantisch gekoppelt, sondern auch auf der morpho-syntaktischen und phonologischen Ebene vielfältig verknüpft sind.

Auffällig ist etwa die Formgleichheit bzw. -ähnlichkeit, verbunden mit gleicher syntaktischer Funktion und Position (z.T. in betonter Pausalstellung) hinsichtlich der repetitiven Elemente הילדים (1,18//1,19) und הילד (2,7//2,8), die zudem auch interepisodisch parallel stehen. Der Leitklang des Nomens ילד/ in der Geburtserzählung wird durch Lautähnlichkeiten (Assonanzen, Alliterationen u.ä.) wie וְהִלֵּל / וְהִלֵּן, וְהִלֵּן / וְהִלֵּן, וְהִלֵּן / וְהִלֵּן, וְהִלֵּן / וְהִלֵּן (2,1.5.7.8.9) noch verstärkt. Auch in der Hebammen-erzählung ist möglicherweise eine Klanganspielung auf die Leitvokabel הַלֵּל (ל) / (ל) (ausser 1,19b stets im pl) mittels der /m/ + /l/ - Laute (1,15a.18a) bzw. des betonten *cholem* - Auslautes in 1,19 intendiert.

Auffällig ist die hohe Konzentration des Nomens ילד - gemeinsam mit dem Verb אָמַר das häufigste Lexem des Abschnittes - gegen Ende der Geburts-Adoptions-Erzählung hin.¹⁸ Das könnte damit zusammenhängen, dass der Erzähler um die ägyptische Herkunft des Mose-Namens weiss. Dann bereitet die Kumulierung der ילד-Belege auf den Ausgang der Episode hin, neben der expliziten hebräischen, auch eine implizite ägyptische Etymologie vor, nämlich die Gleichsetzung: ילד (hebr.) = מִשָּׂה (äg. Transkription; "Kind", von äg. *msj* = "gebären").¹⁹ Die Struktur und Handlungssequenz der Episode mit der Zweigleisigkeit der beiden Mose-Bezugspersonen ("Mütter") unterstreicht die doppelte Herkunft und unterstützt die hier vermutete doppelte Namensgebung, auf die der Erzählverlauf zuläuft.²⁰

Man kann im Blick auf die Person des Mose daher von einer doppelten, ja einer dreifachen Herkunft sprechen. Neben der genealogischen aus Israel (Levi), die in der Folge dominant gesetzt wird (vgl. auch Ex 6,14-25), steht die adoptive aus Ägypten (vgl. auch Ex 2,19), der er Erziehung und Bildung verdankt.²¹ Als dritte "Herkunft" (im weiteren Sinne) ist diejenige von Midian zu erwähnen, die zur Begegnung mit יְהוָה (und seiner Frau) führt (Ex 2,16ff.).

Mittels der Lexeme der Wurzel ילד wird das semantische Feld von "Frau/Familie/Geburt" abgesteckt. Dazu gehören einige weitere Lexeme, namentlich die Nomina בַּת (8x) und בֵּן (4x) und das Verbum הִיף/hif (4x).²² Besonders um die beiden geschlechts- und familienspezifischen Nomina בַּת (Leitwort der zweiten Episode) und בֵּן, die mit dem Nomen ילד ja semantisch eng gekoppelt sind, "baut" der Erzähler die kunstvolle und facettenreiche Struktur der beiden Episoden.²³

¹⁸ Im Gegensatz zu den verwandten Personenbezeichnungen (בן etc.) ist dieses Lexem geschlechtsspezifisch "offener". Die Kernbedeutung ist "Geborenes", meist im Zusammenhang mit Menschen gebraucht (= "Kind"). Dass das Kind ein Knabe ist, ist gewissermassen die "linguistische Regel" und wird meist auch durch den Kontext verdeutlicht. Ist es ein Mädchen, muss dagegen das (seltene) ילדה verwendet werden.

¹⁹ Zu beachten ist, dass auf der Erzählebene, die ägyptische Person die hebräische Etymologie induziert, währenddem - wenn unsere Vermutung richtig ist - der hebräische Erzähler in nuce die ägyptische Etymologie mitgibt. Zur Diskussion um die ägypt. Ableitung vgl. SCHMIDT, Exodus, 73-75; J.G. GRIFFITHS, The Egyptian Derivation of the Name Moses, JNES 12 (1953) 225-231.

²⁰ Ob man zugleich sagen kann, dass die Geburts-Adoptions-Erzählung (und mit ihr auch die Hebammen-erzählung) von dieser Namensgebung und Herkunftsangabe "herkommt", d.h. sich ihr verdankt (Ätiologie), scheint mir fraglich (vgl. neuerdings P.J. van DYK, The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives, ZAW 102 [1990] 19-33).

²¹ Letzteres wird in der (späteren) jüdischen Überlieferung (Philo, Josephus, Midraschim) und auch im NT (Acta 7,22) mehrfach betont; vgl. B.S. CHILDS, The Birth of Moses, JBL 84 (1965) 114.

²² בַּת: 1,16.22 / 2,1.5.7.8.9.10; בֵּן: 1,16.22 / 2,2.10; הִיף/hif: 2,7bis.9bis.

²³ In beiden Episoden wird ילד im Textinnern gerahmt durch das bestimmtere בן (bzw. בת), einmal sogar (1,22) emphatisch zu einem Syntagma kombiniert (vgl. auch EXUM, Daughter, 67).

b) Sprachstil und Struktur in Ex 1,15-22

Achten wir zuerst auf Verzahnungs- und Rahmenstrukturen in 1,15-22, so lässt sich eine Inklusio ausmachen durch die einander je zugeordneten Lexempaare בן/בת und המית-השליך/חיה (1,16²⁴//1,22). Diese Rahmung umklammert nicht nur die Episode, sondern markiert zugleich eine gradatio im Erzählverlauf, ersichtlich auch an weiteren steigenden Elementen. Die Repressionsmassnahme gegen die Israeliten wird nach dem Misserfolg erneut und verschärft angeordnet (vgl. bereits ähnlich 1,11//1,13f.).

Man vergleiche die Verstärkung von אמר gegenüber צוה , die totalisierende Markierung durch das dreimalige כל- (weiter verstärkt durch die häufigen *cholem* - Laute) in 1,22 gegenüber 1,16.²⁵ Wenn man die masoretische Lesung (*hebräische* Hebammen!) annimmt, ergibt sich auch hinsichtlich der Befehlsadressaten eine Verschärfung (vgl. auch das suffigierete עם im Gegenüber zu dem mit Artikel [!] versehenen עם in 1,20 sowie die jeweilige Kontiguierung mit quantifizierenden Ausdrücken [כל/רבה]).

Die genannte Rahmenpaarung ist jeweils in sich semantisch antonymisch (reziprok) gestaltet: die Knaben sollen sterben, die Mädchen leben! Mit dieser auf der Erzähloberfläche akzentuierten Opposition wird eine semantische "Grundstimmung" induziert, die beide Episoden prägt. Die Struktur der Opposition wird auch inhaltlich aufgenommen. Es stehen sich der Pharao und die Hebammen - und damit indirekt auch der Pharao und אלהים -, die עברית und die מצרית (1,19; die Kontiguität steigert noch den Kontrast) und העם (1,20) und עמו (1,22) gegenüber.

In sprachlicher Hinsicht lässt sich in dieser Episode noch eine Reihe weiterer Charakteristika beobachten, abgesehen von der bereits genannten Binarität der Personen(gruppen).²⁶ Neben der Inklusio 1,16//1,22 (Tötungsbefehl) lässt sich eine innere, am Verbpaar ירא/עשה haftende Verknüpfung (1,17//1,21) erkennen, was zusammen mit der genannten Inklusio eine ABBA-Struktur ergibt.²⁷ Zu erwähnen ist auch die häufige Wurzel חיה (1,16.17.18.19.22), die zusammen mit anderer Begrifflichkeit das dominante Wortfeld "Leben" aufbaut, das die Gegenbegrifflichkeit gewissermassen (auch) linguistisch "überwindet" und das "letzte Wort" der Episode stellt (Pausa mit *nun-paragodicum*).²⁸

Das starke oppositionelle Gefälle dieser Episode, das sich um die Gegensätze Tod gegen Leben bzw. Söhne versus Töchter rankt, dürfte deutlich geworden sein. Die antithetischen Strukturen sind aber vieldeutig nuanciert. Der Sieg des Lebens und

²⁴ 1,15 ist dem eigentlichen Erzählverlauf vorgeordnet und vermittelt zusätzliche Detailinformation (vgl. die Wiederaufnahme des identischen Prädikats, Subjekts und Objekts in 1,16).

²⁵ Ähnlich der Gebrauch von כל- in 1,6.14 (Episodenschluss), vgl. WICKE, Exodus, 102.

²⁶ Neben den oppositionellen Paaren erscheint die Zweizahl explizit in 1,15. Auch die parallelisierten syntaktischen Strukturen (Aufsplittung) in 1,15b.16b.22b sind zu erwähnen.

²⁷ Vgl. auch die Verknüpfung von 1,17 und 1,18, u.a. die Alternierung der Lexeme עשה und דבר (Verb/Nomen). Mit dem dreimaligen עשה (1,17.18.21) verknüpfen sich auch drei syntaktische Modi: negative Aussage - Frage - positive Aussage.

²⁸ Zum semantischen Feld "Leben" gehören auch die Lexeme der Wurzel ילד und die Begriffe עצם , רבה , עם , בן , בית .

der mit ihm assoziierten Töchter ist durch die sprachlich-stilistische Formgebung schon vorbereitet, in der nächsten wird er vollends evident.²⁹

c) Sprachstil und Struktur in Ex 2.1-10

2.1-10 weist ebenso wie die vorhergehende Episode eine Rahmenstruktur auf. Die Inclusio wird gebildet mittels der Lexeme **בן/בת** (wie in der ersten Episode, aber invertiert und semantisch gesehen generationenverschoben) sowie dem Paar Episodenklammer eine kunstvolle doppelsinnige Erzählstruktur: Auf der Textoberfläche und von der Einfärbung durch die Hebammenerzählung her vermitteln die Begriffe **בן/בת** (Wortsemantik; Verbindung mit Leben bzw. Tod in 1,15-20) und **בת-לוי/בת-פרעה** (Erzählsemantik; Gegnerschaft zwischen Pharaon und den Hebräerinnen in 1,15-20) Gegensätze, die jedoch im Erzählgeschehen der zweiten Episode unterlaufen und transponiert werden: Beide "Töchter" werden zu "Müttern" des gleichen "Sohnes"! Die Prägnanz der weiblichen Personen und die Variation der Bezeichnungen (siehe unten) ist auffällig und die Geschlechter-, Familien- und Generationenzuordnung ist fokussiert. Kunstvolle Anordnungen wie **אשה/בת/בית/אש/בית/אשה** (phono-semantisch: abba; Genus-Paarung³¹: aabb) bzw. **בן/אש/בת/אשה/בן** ([phono-]semantisch: abab; Genus-Paarung: abba)³² in 2,1f. unterstreichen das Gesagte.³³ Ein ähnliches Muster lässt sich im phono-morphologischen Chiasmus **זפת/ותשם/ותשם/שפת** (vgl. die Häufung der Sibilant- und Labial-Laute; dazu auch **סוף/ף**) in 2,3 erkennen, der die mittleren, repetitiven Elemente betont, wohl nicht zuletzt darum, um den Gegensatz zwischen dem rohen und gewalttätigen **השליך** (1,22) und dem liebevollen und sorgsamem **שים** herauszustellen.³⁴ Im Erzählfluss von 2,3 wird im Übrigen durch zunehmende Detaillierung (Adverbialisierung) und Redundanz (vgl. etwa die Doppelung von **שים** und die *figura etymologica* **בחמר בחמר**) ein *ritardando* erreicht und im Erzählzusammenhang ein dramatisierender Effekt bewirkt. Die stärker handlungsorientierte Anlage dieser Episode (im Vergleich zur Hebammen-Erzählung) wird durch die Art der Verben deutlich (siehe unten). Die

²⁹ Was die Verknüpfung von 1,20 und 1,21 betrifft, so ergäbe sich unter der Annahme, dass es sich bei den Hebammen um Hebräerinnen handelt und dem diskutierbaren Bezug von 1,21 auf das Volk (nämlich Israel; **לדם** dann anaphorisch zu **הדם** in 1,20b), eine Alternierung (Hebammen-Volk-Hebammen-Volk), die nicht nur diese beiden Größen, sondern auch deren Zuordnungsaussagen (Gottesfurcht und Wohltat Gottes als Lohn/Wachstum) miteinander stark verknüpfen und parallelisieren würde.

³⁰ **בת** ist beidemale definit (*die* Tochter), was die Stellung der Pharaon-Tochter noch betont (vgl. SCHMIDT, Exodus, 60). Zu erwähnen ist noch die dreimalige Verfolge **הלך/לקח** (2,1.5.9); dazu siehe unten.

³¹ Zum Stilmuster (Genus[paar]-Parallelismus) vgl. W.G.E. WATSON, Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques (JSOTS 26), 1986², 53.

³² Vgl. auch ähnlich die Beziehungen zwischen **זה מילדי העברים** (2,6b) und **העברית אשה מינקת מן** (2,7a).

³³ Man beachte auch die häufigen, "femininen" (und klagenden?) **/o/-Laute** (v.a. in 2,2-7).

³⁴ Vgl. EXUM, Daughter, 75. Auch die syntagmatischen Relata sind analog (direktes Objekt: Pronominalsuffix, anaphorisch zu **הילוד** bzw. **את-הילוד**; Ortsadverbiale: **היארה** bzw. **בה**, anaphorisch zu **סוף/חבה נבא**). Ob die Doppelung von **שים** diejenige von **המית/השליך** aufnimmt?

episodenrahmenden Verben אָמַר/חִיהַּ bzw. הֵלֵךְ/בָּשָׂה³⁵ sind typisch für die jeweiligen Akzente.

d) Episodenverknüpfungen zwischen Ex 1.15-22 und 2.1-10

Auch interepisodische Verknüpfungen lassen sich anhand linguistischer und stilistischer Merkmale aufweisen.³⁶

Wie bereits gesehen, weisen die beiden Episoden eine בן/בת- bzw. בת/בן-Inclusio auf. Die Umstellung und Neukontextualisierung der Paarung im Wechsel von der Hebammen- zur Geburts-/Adoptionsepisode (von der Kind-Kind zur Mutter-Kind-Relation) dürfte intendiert sein und mit struktural-stilistischen Mitteln andeuten, dass gerade die bei der Geburt am Leben gelassenen "Töchter" ihrerseits zu "lebenskräftigen" Müttern (vgl. חיות in 1,19) werden und Söhne (wie Töchter) gebären - exemplifiziert am Beispiel einer levitischen Familie.³⁷ Die konstatierte Inversion der Lexeme בן und בת führt denn auch an der Nahtstelle der Episoden (1,21f./2,1f.) zum Muster בן/בת//בת/בן sowie der verwandten Sequenzparallelität בן-יֵלֶד/דֵּן-בֵּן. Mit diesen Chiasmen (abba) sowie den weiteren Verknüpfungselementen טוֹב/הַטִּיב (1,20/2,2)³⁸ und בֵּית (1,21/2,1; pl-sg) wird die interepisodische Vernetzung hergestellt und die angesprochene Umkehrung der Pharao-Intention (vgl. 1,22) angezeigt. Das lässt sich - frei formuliert - etwa folgendermassen ausdeutschen: Das Interesse wendet sich von den israelitischen Häusern hin zu dem einen Haus (siehe oben).³⁹ In der Situation der Krise ist das weibliche Geschlecht das gerettete wie das rettende: Die "Töchter" werden leben gelassen und eine "Tochter" schenkt, bewahrt und nährt das Leben ihres Sohnes, des bedrohten Geschlechts. Auf das Geheiss, alle geborenen Söhne in den Nil zu werfen (oder auszusetzen) (Tod), wird ein Sohn geboren und am Nil gerettet (Leben) - durch eine zweite Frau!⁴⁰ בת, neben dem Nomen יֵלֶד die Leitvokabel der zweiten Episode, wird auch noch phonologisch nachgeahmt und so über die semantische hinaus eine klangliche Dominanz aufgebaut.⁴¹ Damit noch nicht genug. Es lässt sich auch eine Verknüpfung der beiden Episoden hinsichtlich ihres jeweiligen Anfanges und Schlusses erkennen. Am

³⁵ Das Verb הֵלֵךְ ist überhaupt sehr häufig in dieser Episode (2,1.5.7.8bis.9).

³⁶ Zum Wortnetz, das beide Episoden umspannt, gehören - neben dem Paar בן/בת und der Wurzel יֵלֶד - u.a. auch עָבַר/עָבַר, יָרָא, רָאָה, עָשָׂה (vgl. auch den ähnlichen Frage-Zusammenhang in 1,18 und 2,4), קָיָא, אָמַר. Man beachte auch das zweimalige Lohn-Motiv (1,20; 2,9 mit betontem אָנִי).

³⁷ Die Verklammerung beider Episoden wird auch dadurch unterstützt, dass in der ersten Episode die syntaktischen Konstruktionen so gewählt sind, dass jeweils בַּח im Singular erscheint - obwohl es semantisch gesehen um eine Mehrzahl geht - und so mit בַּח in der zweiten Episode auch hinsichtlich des Numerus übereinstimmt.

³⁸ Der Rückbezug auf 1,20 (Gott als Subjekt) verstärkt noch im Blick auf 2,2 die Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte (רִיאוּהוּ + כִּרְמוֹב דּוּאָ), vgl. SCHMIDT, Exodus, 50.68.

³⁹ In doppeltem Sinne: Stamm Levi und konkretes Elternpaar des Mose.

⁴⁰ Der Mann aus dem Hause Levi spielt in der Erzählung gegenüber der Levi-Tochter eine untergeordnete Rolle. Man beachte übrigens in 2,1f. auch die Figur אִשָּׁה-בַּת-אִשָּׁה בֵּן, alternierend (abab: Wortstamm, Eltern-Kinder) als auch chiasmisch (abba: Genus-Paarung, männlich-weiblich).

⁴¹ Vgl. die Phoneme bzw. Phonemgruppen בַּח/חַבְחָה (2,3); וַחַבְחָה/חַבְחָה (2,4); וַחַבְחָה/חַבְחָה (2,5); וַחַבְחָה/חַבְחָה (2,6).

Episodenanfang steht dem מלך מצרים (und seiner "Todesinitiative") der אש מבית לוי (mit seiner "Lebensinitiative") narrativ gesehen antithetisch gegenüber (1,15f./2,1), andererseits erscheinen die beiden explizit genannten Hebammen (שפרה/פועה, שם/שם) und die beiden Leviten (לוי/לוי) (אש/אשה, לוי/לוי) gewissermassen "synthetisiert" (1,15/2,1f.).

Die Struktur der Paarung und Dreieck innerhalb der beiden Episoden ist auffällig. Abgesehen von syntakto-semantischen Doppelungen (u.a. 1,15b.16b.22b) sind die Personen(gruppen) gepaart (2 Hebammen, Pharao - Hebammen, Hebammen - Kinder, Pharao-Tochter - Levi-Tochter, Levi - Levitin, Sohn - Tochter) bzw. in Dreiergruppen (Mose-Mutter und -Schwester - Pharao-Tochter, 2 Hebammen - Pharao, Hebammen/Gott - Pharao, Hebammen - Söhne/Töchter, Pharao und Levi-Tochter - Mose, Mose - Mutter/Schwester) angeordnet.

Die Episodenschlüsse in ihrem Zueinander vermitteln Antithese bzw. Polarisierung. Neben den semantischen Paaren בת/בן und בן/בת (1,22/2,10) stehen die Syntagmen הלאה שליך (פרעה) und משה (בת-פרעה) in Wechselbeziehung zueinander: Der Pharao will die hebräischen Knäblein in den Nil werfen, aber seine eigene Tochter(!) zieht eines dieser Knaben selbst aus dem (Nil-)Wasser.

Die Klammer um beide Episoden (1,15/2,10) wird hergestellt durch die Eigennamen und Personbezeichnungen, nämlich einerseits durch מלך מצרים (שם) und שפרה/פועה (שם), andererseits durch בת-פרעה (שם) und משה.⁴² Auch hier ist Synonymie und Antonymie ineinander verweben: Der Todesinitiative des Königs von Ägypten steht das Rettungshandeln seiner Tochter gegenüber, dem König Ägyptens als (künftiger) Kontrahent der Führer Israels. Die Rettenden und der Gerettete, der selbst zum Retter werden wird, sind mit Namen genannt und ihre Namen - der "grosse" Name "Mose" und die "kleinen" Namen "Schifra" und "Pua" - bleiben bekannt und stehen für das Leben und die Zukunft.⁴³

Die Erwähnung der insgesamt vier Eigennamen (שפרה/פועה, משה, לוי/לוי), namentlich die sonst in der Bibel nicht bezeugten Namen der beiden Hebammen, verleiht der Erzählung Authentizität. Sie stehen alle an hervorgehobener Stelle im Erzählverlauf. Was die dargebotene Etymologie zum Mose-Namen betrifft, haben Kommentatoren darauf hingewiesen, dass - entgegen der Erwartung - hier das aktive ("Herauszieher") und nicht das passive Partizip ("Herausgezogener" = משי) geboten wird. Eine etymologische "Präzision" muss aber nicht angestrebt worden sein, zumal Klangassoziationen und vielleicht sogar eine bewusste Oszillierung mitgespielt haben mag.⁴⁴ Was die Hebammen-Namen betrifft ist erzählsemantisch פועה besonders interessant. Meist wird der Name als hebräisches Äquivalent zum ugaritischen *pgt* (= "Mädchen") bzw. als Eigenname gebraucht; ug. *g* > hebr. *ע*) interpretiert. Damit wird - vorausgesetzt diese Bedeutung war damaligen Hörern/Lesern einsichtig - das semantische Wortfeld (Mädchen, Tochter, Frau, Kind etc.) verstärkt und die Hebamme inhaltlich in die Nähe der an der Lebensrettung des Mose mitbeteiligten *עלמה* (1,8; die Schwester Moses - vgl. auch die *ענרה* in 1,5) gerückt, ja eventuell in eine gewisse Relation mit der verborgenen ägyptischen Deutung von "Mose" (ילד, "Geborener/Knabe/Sohn") gebracht (Mose verdankt ja in gewisser Weise sein Leben auch den Hebammen in ihrer Gottesfurcht). שפרה dürfte die Bedeutung "Schönheit" haben.⁴⁵ Zu "Levi" (und der Mose-Verwandtschaft) vergleiche u.a. Ex 1,2; 4,14; 6,16-26; 15,20f.; Nu 12,14.

⁴² In 1,15 erscheint das Lexem שם 2x, in 2,10 lediglich 1x, aber "ergänzt" durch die Klangparallellismen משה/משה und משה/משה. In 2,10 werden überhaupt die Lexeme שם, משה, מים und חנה kunstvoll semantisch-sonantisch assoziiert (Paronomasie).

⁴³ Vgl. auch EXUM, Daughter, 70.

⁴⁴ Vgl. zum Problemkreis vgl. EXUM, Daughter, 79f. (Lit.); CASSUTO, Exodus, 20f.

⁴⁵ Vgl. W.F. ALBRIGHT, Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C., JAOS 74 (1954) 229.233; C.H. GORDON, Ugaritic Textbook (AnOr 38), 1965, 469

Das abgebildete Schema beschränkt sich auf die auf der Erzähloberfläche dargestellten "familiären" Beziehungen, die verschieden dicht vom Erzähler aktualisiert werden. Der Sachverhalt ist allerdings noch um einiges komplexer, da noch mehr als die eingezeichneten Interaktionen zumindest hintergründig virulent sind. Auch durch Analogien, sei es der Struktur oder der Bezeichnungen, können auf der Erzählebene Beziehungen suggeriert werden. Im Übrigen ist stets auch mitzubeobachten, welche (naheliegenden) Beziehungen vom Erzähler nicht aktualisiert werden.

So wird z.B. die *Schwester Moses* im Bezug zu Mose dargestellt, nicht aber im Bezug zu ihrer (gemeinsamen) Mutter. Die Bezeichnung עלמה legt ihr der Erzähler im Zusammenhang mit der Begegnung mit der Pharaotochter (2,8) im Rahmen einer Frage/Antwort-Sequenz zu. Ausserdem besteht eine gewisse Analogie zur אמה der Pharao-Tochter (Lautähnlichkeit der Namen, helfende Stellung, Geschlecht, Status?).

Die das *Mosekind* betreffenden Beziehungen sind komplexer. Der Bezug zwischen ihm und seiner Mutter wird als einziger lexemisch beidseitig angezeigt (beidemal durch den Erzähler vermittelt): Von der Mutter zum Kind durch die Bezeichnung בן (vgl. auch die Verfolge: הרה, ילד, וינק, umgekehrt durch das Syntagma אם הילד אה. Die Benennungen בן (via Erzähler) und ילד (Erzähler und direkte Rede) werden ihm auch von der Adoptivmutter (zusätzlich mit der Namensgebung) beigelegt, erscheinen also bei beiden "Müttern". Überdies erscheint aus der Perspektive der Pharao-Tochter her die Bezeichnung נער. In der Erzählbewegung vom נער (vgl. die Assoziation zum suffigierten [ן] נערותה) zum בן ist wohl auch eine gesteigerte Wertschätzung der Pharao-Tochter gegenüber dem Kind impliziert. Auffällig ist eine gewisse "Vaterlosigkeit" des Mosekindes. Der Mose-Vater erscheint in der Erzählung nur als Randfigur und ist fast noch schwächer akzentuiert als die "Grossväter", Levi und der Pharao(!).

Was die Skizze herauszustellen vermag, ist die Parallelisierung und Synchronisierung der beiden "Mütter" und ihr Bezug auf das "gemeinsame" Kind, das sie - von der Volkzugehörigkeit eigentlich Feindinnen - zu Partnerinnen werden lässt. Diese Doppelläufigkeit wird unterstrichen durch die "Mädchen" der beiden Frauen, deren Auftreten bis zu einem gewissen Mass ebenfalls vergleichbar ist.

K. ENGELKEN hat kürzlich in einer begriffsgeschichtlichen Monographie auch den Begriff עלמה (im AT 9x sicher belegt und 2x als maskuline Form) näher untersucht und ist zum Schluss gekommen, dass der Terminus in königliches Milieu führe und mit עלמות weibliche Palastangehörige ((Hof-)Damen) mit hohem Sozialstatus bezeichnet wurden (oft sich als Musikerinnen, Tänzerinnen, Sängerinnen betätigend). Sie meint nun, dass die Mose-Schwester, die mit diesem Ausdruck bezeichnet wird (2,8), zum Hofpersonal der Pharao-Tochter gehörte und den in der Erzählung dargestellten Ablauf (mit)inszeniert habe, da sie durch die Beziehungen zum Hof die Gewohnheiten der Prinzessin kannte (Insiderwissen). Der Hörer erfährt aber erst in 2,8, also nachträglich, vom Status der Mose-Schwester, was ihm (und der Autorin der Monographie) die Geschichte plausibel macht (z.B. das Ansprechen der Prinzessin; selbstständiges Handeln). Sollte diese Deutung zutreffen, bekäme die ganze Erzählung eine andere Nuancierung: die List von Mutter und Tochter würde zu einem bestimmenden Moment, das Element des Wunderbaren und die Dramatisierung zurückgedrängt. Die Sachlage wird diskutiert werden müssen, doch scheint mir diese Einfärbung vom Duktus der Erzählung her eher abwegig, zumal die geringe Zahl an Belegen für עלמה eine präzise Bestimmung nicht erleichtert (in der Tora nur noch Gen 24,43, gerade der Beleg, wo die vorgeschlagene Deutung nicht so recht zu passen scheint). Es bleibt auch zu fragen, ob in dichterischer Gestaltung wie hier, die Bezeichnungen semantisch so präzise sind und ob nicht durch die Variation ähnlicher Ausdrücke eine pleonastische Wirkung erzielt werden soll.⁵⁰

Eine Fokussierung der Erzählung auf die Gestalt des künftigen Retters Mose hin, ist erst vom Makrokontext her legitim, da die Person des Mose im Erzählverlauf

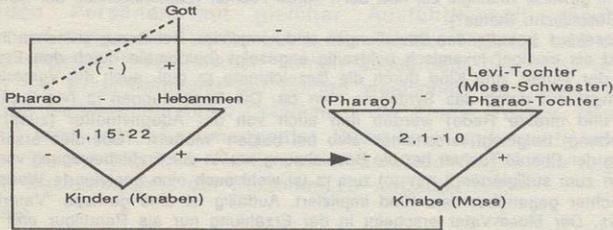
⁵⁰ K. ENGELKEN, Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament (BWANT 130), 1990, v.a. 44-46, 71-73. Sollte die Autorin Recht behalten, könnte das auch neues Licht auf die führende Rolle der Mirjam und ihr musikalisch-dichterisches Engagement werfen.

immer mehr Gewicht bekommt. Betrachtet man die Episoden für sich, stellen sie zumindest so stark den "Lebensdienst" der Frauen heraus. Es ist letztlich müßig zu streiten, ob die Betonung auf dem Mose-Kind oder auf den Frauen liegt. J.C. EXUM hat es folgendermassen auf den Punkt gebracht:

"It is a women's story in so far as their action determines its direction. But while narrative attention focuses on the activity of women, their attention centers on Moses."⁵¹

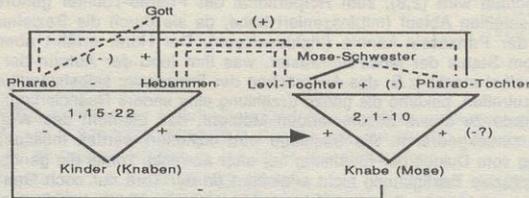
b) Die Personenverhältnisse auf der Ebene der Doppel-Episode

Der Einbezug beider Episoden lässt hinsichtlich der Figurenkonstellation einen Vergleich zu, den man etwa folgendermassen darstellen könnte:⁵²



Die Strukturhomologie der beiden Episoden scheint deutlich. In der ersten Episode wird der Konflikt zwischen dem Pharaos und zwei Frauen (Hebammen) um die Knäblein eröffnet. Dieser wird in 1,22 verschärft und bestimmt als Hintergrund die zweite Episode. Wieder stehen sich der Pharaos (implizit, wird in der Episode selber nicht mehr genannt) und zwei Frauen (Levi-Tochter, Pharaos-Tochter!) um eines der Knäblein willen gegenüber. Die Zuordnungsverhältnisse (+/-) der möglichen Beziehungen sind je analog.

Die eben skizzierte Darstellung kann man als narrative Tiefenstruktur bezeichnen, auf der Erzähloberfläche zeigt sich jedoch die folgende Beziehungskonstellation:



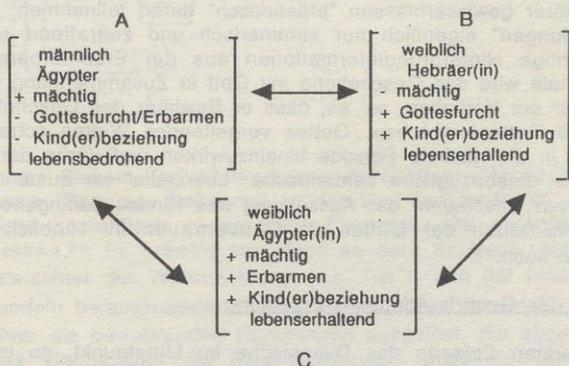
Beide Episoden operieren auf der Erzählebene mit zwei bzw. drei Hauptakteuren (Pharaos - Hebammen/[Gott] bzw. Levi-Tochter/[Mose-Schwester] - Pharaos-

⁵¹ EXUM, Daughter, 75.

⁵² Die Angaben +/- bezeichnen grob die Beziehungsverhältnisse: positiv bzw. negativ, miteinander bzw. gegeneinander. Abgesehen von den beiden analogen "Episoden-Dreiecken" markieren die Bezugslinien die m.E. primären (ausgezogen) bzw. sekundären (gestrichelt) Personenrelationen.

Tochter).⁵³ Die Rolle des Patiens nehmen die bzw. der Knabe ein. In der zweiten Episode wird der - auf der Ebene der Tiefenstruktur präsent bleibende Pharao - erzähltechnisch ersetzt durch seine eigene Tochter, die allerdings erst in der zweiten Episodenhälfte auf den Plan tritt. Als dem Unheil des Pharaos Entgegentretende wirkt nun nicht mehr die Geburtshelfende(n), sondern die Gebärende selbst. Entgegen der Hörererwartung erfolgt aber in der Mitte der zweiten Episode eine Umkehrung: Die Pharao-Tochter entpuppt sich, in krassem Gegensatz zu ihrem Vater, als Retterin - und zwar gerade in dem Moment, wo die Mutter ihr Kind dem Schicksal bzw. der Fügung Gottes preisgeben muss und selbst nicht mehr "retten" kann. Durch diese z.T. synchrone, z.T. gegenläufige Anordnung der beiden Episoden erreicht der Erzähler überraschende und vielgestaltige Interaktionen zwischen den Personen, wie sie in obiger Skizze anzudeuten versucht wurden.

Beiden "Lesarten" gemeinsam sind die interepisodischen Verhältnisse zwischen dem Pharao und Mose einerseits - den kommenden Konflikt proleptisch vorwegnehmend - und zwischen dem Pharao und seiner Tochter andererseits (verdeutlicht durch die rekurrente Bezeichnung בת־פרעה). Man kann überdies, was die Gesamtstruktur der Doppel-Episode betrifft, anhand der Bedeutungsmerkmale die folgenden binären Äquivalenzen bzw. Sinnlinien erkennen (Synthesen bzw. Oppositionen):



Deutlich ist die totale Opposition zwischen A, repräsentiert durch den Pharao, und B, repräsentiert durch die Hebammen bzw. die Levi-Tochter. C, repräsentiert durch die Pharao-Tochter, steht hinsichtlich der Seme zwischen A und B, hat mit beiden überlappende Merkmale. Die mit A synchronen Seme sind zuerst aktualisiert, im Erzählverlauf werden dann jedoch die mit B gemeinsamen Seme generiert und dominant gesetzt, was die eigenartige "Zwischenstellung" der Pharao-Tochter bewirkt. Diese Verschiebung wird jedoch erst vom Handlungsverlauf der Erzählung her deutlich, dem wir uns nun zuwenden wollen.

⁵³ "Gott" wird zwar als derjenige dargestellt, der wirklich mächtig ist und das Schicksal der Menschen in den Händen hält (auch in der zweiten Episode diesbezüglich im Hintergrund "gegenwärtig"), erzähltechnisch wirkt er aber nicht im Handlungsvordergrund (Dialoge), sondern wird aus der (allwissenden) Hintergrundoptik des Erzählers eingebracht.

4) Der Handlungs- und Redeverlauf der Erzählung

a) Der Aufbau der Hebammenerzählung

Die Hebammen-Erzählung zeigt hinsichtlich Rede- und Handlungsablauf eine chiasmische Struktur:⁵⁴

15	Rede (Anweisung)	Pharao an Heb.
16		
17	Handlungsablauf: Summarischer Bericht mit Angabe des Grundes (Zuwerhandlung der Anweisung)	(Heb./Gott)
18		
19	Rede (Dialog: Frage + Antwort)	Pharao + Heb.
20		
21	Handlungsablauf: Summarischer Bericht mit Angabe von Folge und Grund (Wachstum des Volkes)	(Heb./Gott/Volk)
22	Rede (Anweisung, verschärft)	Pharao an Volk

Dem logisch-chronologischen, syntagmatischen Erzählverlauf ist eine Struktur der Alternierung von Rede- und Handlungselementen unterlegt, die je miteinander verknüpft sind. Das Hauptgewicht liegt auf den Redeteilen. Hier lässt der Erzähler den Hörer gewissermassen "präsentisch" daran teilnehmen, währenddessen die "Handlungen" eigentlich nur summarisch und zeitraffend skizziert werden, aber wichtige Hintergrundinformationen aus der Erzählerperspektive beibringen. Beidemale wird das Geschehene mit Gott in Zusammenhang gebracht, sei es als Grund für ein Verhalten, sei es, dass er Bewirker des Geschehens ist. Der Hinweis auf die Gottesfurcht bzw. Gottes vergeltendes Wirken scheint mir auch als Hintergrund in die nächste Episode hineinzuwirken und dürfte den Hörer dazu veranlassen, die diesbezügliche semantische "Leerstelle" im Zusammenhang mit dem dramatischen Geschehen der Aussetzung des Kindes dahingehend zu füllen, dass er das Verhalten der Mutter als Gottvertrauen im Hinblick auf dessen Fürsorge deuten kann.⁵⁵

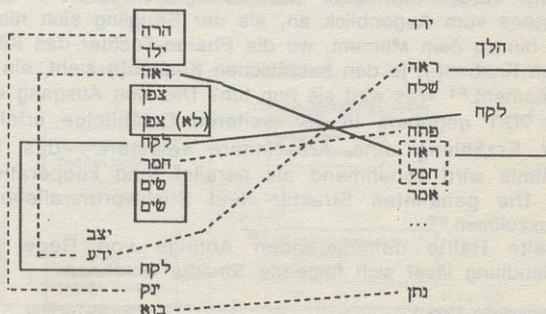
b) Der Aufbau der Geburts-Adoptions-Erzählung

Steht in der ersten Episode das Dialogische im Mittelpunkt, so ist die zweite Episode komplexer aufgebaut: Der Handlungsablauf bekommt hier mehr Raum und bestimmt die erste Hälfte der Erzählung; erst im zweiten Teil tritt das dialogi-

⁵⁴ Die Struktur wird auch von EXUM, Daughter, 71-74, und WICKE, Exodus, 101-103, wahrgenommen, aber je leicht unterschiedlich akzentuiert (EXUM geht nicht von der narrativen Rede-/Handlungsstruktur, sondern von der syntakto-semantischen Evidenz aus und zieht 17aßb zu 18f., WICKE tilgt Vers 20 als Glosse).

⁵⁵ Erwähnenswert ist noch eine "Zweiteilung" der Episode, was die Bezeichnung für den Pharao angeht: In den ersten vier Versen wird er als מלך מצרים (3x) bezeichnet, in den zweiten vier Versen mit dem Titel פרעה (2x) - letztere Bezeichnung bereitet erzählerisch das Spiel um Identifikation und Abgrenzung vor, das der Hörer (Leser) um die Personen פרעה/בת-פרעה wahrnimmt.

sche Moment stärker hervor, bleibt aber vermischt mit Handlungssequenzen.⁵⁶ Man kann diese Episode in drei Subeinheiten⁵⁷ untergliedern: a) 2,1-4: Erzählhandlung, ausgerichtet auf die Levi-Tochter; b) 2,5-6: Erzählhandlung, ausgerichtet auf die Pharao-Tochter; c) 2,7-10: Erzähl- und Redehandlung (Dialog), die levitische Familie (Mose-Schwester und -Mutter) und die Pharaotochter betreffend, kulminierend in Adoption und Namensgebung des Kindes (Mose).⁵⁸ Eine gewisse Parallelisierung ergibt sich hinsichtlich der Handlungs- und Wahrnehmungsabfolge zwischen der Levi-Tochter (mit der Schwester Moses) einerseits und der Pharao-Tochter (mit ihrer/ihren Zofe[n]) andererseits, wenn man die Verbabfolge (Verben der Bewegung und der Wahrnehmung) vergleicht.



Hervorheben an diesem (unvollständigen) Paradigma möchte ich neben der Ordnungsstruktur (Paarung, Rahmung) in der Levi-Tochter-Reihe, namentlich die repetitiven (und semantisch verwandten) Elemente, die zwischen den beiden Reihen bestehen.⁵⁹ Es scheint mir, dass es dem Erzähler wesentlich ist, die Verbindung zwischen der Wahrnehmung (v.a. ראה) und der inneren Einstellung bzw. dem Handeln herauszustellen.⁶⁰ Das "Sehen", dass der Knabe טוב ist, hat bei der Levi-Tochter die bewahrenden Handlungen ausgelöst, die abgeschlossen werden durch das "Beobachten" der Mose-Schwester. Umgekehrt führt das "Sehen" (des Kästchens im Schilf) die Pharao-Tochter dazu, eine Reihe von - aus der Retrospektive gesehen - bewahrenden Handlungen auszuführen (ausführen zu las-

⁵⁶ Szenisch gesehen haben wir eine Überkreuzung der "Orte": Haus (Leviten) - Nil/Nil - Haus (Hof des Pharao bzw. seiner Tochter).

⁵⁷ So auch COATS, Moses, 43-48.

⁵⁸ Zur Diskussion, ob und inwieweit eine Adoption vorliege, vgl. EXUM, Daughter, 78 (Fussnote).

⁵⁹ Mit dem dreimaligen Verbpaar לקח/הלך wird je die Handlungsweise der Randfiguren "Levit" und "Zofe(n)" beschrieben (2,1; 2,5), ausserdem die Entsprechung zwischen Anweisung der Pharao-Tochter und Ausführung derselben durch die Levitochter (2,9). Die Paarung bildet so auch ein Strukturelement dieser Episode (Anfang, Mitte, Schluss). הלך ist übrigens das häufigste verbum movendi der (Doppel-)Episode (6x).

⁶⁰ Vgl. dazu bereits in der ersten Episode die phono-morphologische und positionelle Parallelisierung von וראיתו/ (1,16) und ותיראו/ (1,17; vgl. 1,21).

sen), die schliesslich im "Sehen" des Kindes, des Knaben gipfeln,⁶¹ was bei ihr mitleidvolle Schonung (חמל)⁶² auslöst und zur Rettung und Adoption des Knäbleins führt.⁶³

Die Parallelität der Handlungen der beiden Frauen wird durch das dramatisierende Spannungselement, das der Geburts-Adoptions-Erzählung innewohnt, noch unterstrichen. Der Hörer/Leser wird nämlich vorerst zwischen der Levi-Tochter und der Pharao-Tochter ein Gegensatzverhältnis empfinden, denn nach allem was er bisher über diesen Pharao erfahren musste, ist das Verhältnis des vermeinten Hörers der Erzählung zu ihm ganz und gar negativ... und sollte das nun bei seiner Tochter anders sein?! Es ist damit zu rechnen, dass bei der Entdeckung des Kindes die Pharaotochter mit ihm gleich wie ihr Vater verfährt, oder zumindest kann er nicht im voraus mit ihrer Barmherzigkeit rechnen. Dies gibt der Erzählung spätestens vom Augenblick an, als der Säugling sich nicht mehr verbergen lässt, bis hin zu dem Moment, wo die Pharao-Tochter das Kästchen öffnet und das Kind, den Knaben(!), ja den hebräischen Knaben(!) sieht, ein anschwellendes Spannungsmoment.⁶⁴ Was wird sie nun tun? Das den Ausgang entscheidende Stichwort ist mit חמל gegeben. In der weiteren Erzählfolge erfolgt nun beim Rezipienten der Erzählung eine Art "innere relecture": das vermeintliche Oppositionsverhältnis wird zunehmend als parallel (und kooperativ-synthetisch) wahrgenommen. Die genannten Struktur- und Stichwortparallelen tragen mit dazu bei, dies auszulösen.⁶⁵

In der die zweite Hälfte dominierenden Abfolge von Rede (Dialog) und (ausführender) Handlung lässt sich folgende Struktur erkennen:

	Feststellung (אמר)	Pharao-Tochter	6bβ
	Frage (אמר ; Redehalt: קרא)	Mo-Sw an Ph-T	7
	Antwort (אמר ; Redehalt: הליך)	Ph-T an Mo-Sw	8a
	Ausführende Handlung (הליך/קרא)	Mose-Schwester	8b
	Anweisung (אמר ; Redehalt: הליך/ינק/נתן)	Ph-T an Mo-M	9a
	Ausführende Handlung (ליקח/ינק/בוא)	Mose-Mutter	9b.10aα
	Ausführende Handlung (היה לבן/קרא)	Pharao-Tochter	10aβ.bα
Feststellung (אמר ; Redehalt: משה)	Pharao-Tochter	10bβ	

*) Vgl. die semantische Kette ("Identitätserzeugung"): Levi-Tochter: (schwangers.) - (gebären) - stillen; Pharao-Tochter: adoptieren - Namen geben

⁶¹ Das Wahrnehmungsgeschehen ist syntakto-semantisch stark akzentuiert, einerseits durch den perceptiven Anzeiger דונה, mit dem hier ein neuer Blickwinkel, nämlich die subjektive Perspektive der Pharao-Tochter eingeführt wird, andererseits durch die variiierende und fokussierende Nennung des Kindes in 2,6a (Personalsuffix am Verb, ילד, נער); vgl. dazu CASSUTO, Exodus, 19; BERLIN, Poetics, 83ff. (zu den Funktionen von דונה).

⁶² Man beachte auch die Lautparallele von חמל/ mit dem pleonastisch verdoppelten חמר/ (2,3).

⁶³ Vgl. EXUM, Daughter, 80 ("compassion and recognition are linked").

⁶⁴ Zur Struktur von 2,6(a) siehe oben. Als Hinweis der Emphase kann auch das Verhältnis von "realer" und "erzählter" Zeit dienen. Werden Anfang und Ende der Erzählung eher summarisch berichtet, ist in der "Erzählmittle" eine deutliche "Verlangsamung" zu bemerken.

⁶⁵ Die von C. BREMOND entwickelte Analyse der Knotenpunkte der Erzählung (mit ihren Handlungsalternativen) kann hilfreich sein, den Spannungsbogen einer Erzählsequenz aufzuweisen (vgl. dazu EGGGER, Methodenlehre, 123-133).

Nach einer *Ausgangskonstellation* (Anwachsen der Hebräer) - im Abschnitt selbst nicht genannt, aber vom vorlaufenden Kontext her vorausgesetzt (vgl. 1,20) - ordnet der König Ägyptens eine (erneute) Massnahme I an (Tod den neugeborenen Knäblein). Diese führt im Erzählverlauf zu einer mehrgliedrigen *Komplikation* (mit jeweiliger [partieller] Überwindung) des Geschehens. Die mit der angeordneten Massnahme ausgelöste Krise 1 evoziert bei den betroffenen Hebammen eine Gegenmassnahme A (Gehorsamsverweigerung aus Gottesfurcht, gegenüber Pharao aber anders begründet!). Das Scheitern seiner Bedrückungspolitik (Volk der Hebräer wächst weiter) führt auf Seiten des Pharao zu einer (verschärften) Massnahme II an neue Adressaten (sein Volk) - hier endet die erste Episode. Die Massnahme II bleibt "im Raum stehen", das in der zweiten Episode geschilderte Geschehen (Einzelschicksal) bedrohend (= Krise 2). Als Gegenmassnahme B wird das Knäblein von seiner Mutter versteckt (zeugen-gebären-sehen-verstecken). Aus in der Erzählung selbst nicht genannten Gründen stellt sich nach drei Monaten eine Krise 3 ein: das Kind lässt sich nicht mehr verborgen und ist daher in akuter Lebensbedrohung. Dies führt zur (mehrteiligen) (Gegen-)Massnahme C (Legen des Knäbleins in ein verpichtes Kästchen, Aussetzen im Schilf des Nils, Beobachten-lassen durch die Schwester). Damit ist das Kind dem "Schicksal Gottes" preisgegeben, die letzte menschliche Möglichkeit der lebensrettenden Fürsorge ist ausgeschöpft. Es kommt (scheinbar!) zu einer weiteren, dramatischen Krise 4, als die Pharao-Tochter mit ihrem Gefolge an eben diesem Ort in den Nil zum Baden hinabsteigt, das Kästchen sichtet, es holen lässt und öffnet und das darin befindliche Knäblein als hebräisches identifiziert. Damit scheint der Tod dieses Kindes eine beschlossene Sache! Da tritt das Unerwartete ein: Mitleid ergreift die Pharao-Tochter - die Krise 4 wandelt sich zur "Gegenmassnahme" D, die in sich - wie C - mehrteilig ist und in "Zusammenarbeit der Frauen" geschieht: Lebensbewahrung durch Pharao-Tochter, Vermittlungs- und Hilfsangebot durch Mose-Schwester, Eingehen der Pharao-Tochter auf Hilfsangebot(e) der Mose-Schwester und -Mutter, Stillen und Aufziehen des Kindes bis zur Entwöhnung und "Zurück"bringen an die Pharao-Tochter, Adoption und Namensgebung (= Integration in den ägypt. Hof). Mit der Rettung des neugeborenen Knäblein ist die *Endkonstellation* (Lösung) der Erzähleinheit erreicht. Die Massnahme(n) I+II des Pharaos erweisen sich - zumindest bis auf weiteres - als gescheitert.⁷⁰

Bevor wir uns nochmals zusammenfassend mit der Intention von 1,15-2,10 auseinandersetzen, wollen wir versuchen, das Erzählsegment in seinem Kontext zu situieren.

⁷⁰ Die Frage, ob - abgesehen von Mose - nicht viele hebräische Knäblein ihr Leben verloren haben, wird in der Erzählung selbst nicht beantwortet (vgl. aber Acta 7,18-22).

III. EX 1.15-2.10 IM ENGEREN UND WEITEREN KONTEXT

1) Der engere Kontext (Ex 1.1-2.25)

a) Einführende Überlegungen

In der Erzählforschung, namentlich im Anwendungsbereich der Bibel, fehlt es bisher an klaren Kriterien, wie die Textsegmentierung zu bestimmen ist und wie sich die Makrostruktur von grossen Erzähleinheiten strukturiert.⁷¹ Die Erforschung von Indikatoren, Art und Funktion narrativer Makrostrukturen im Alten Testament ist ein Desiderat.⁷² Das Manko hängt u.a. auch damit zusammen, dass man sich im Rahmen formgeschichtlicher Fragestellungen auf kleine Einheiten konzentriert und den grösseren Textverbund oft lediglich in redaktioneller Hinsicht und zuwenig in kompositorischer Hinsicht betrachtet hat. Das zeigt sich auch in unserem Fall: Kommt man hinsichtlich der Abgrenzungen der kleinen narrativen Einheiten (Episoden) noch weitgehend zu einem Konsens, so ist die Bestimmung der Verknüpfungsstruktur derselben zu grösseren Erzähleinheiten oft strittig. Der Blick in einige Kommentare hinsichtlich ihrer Gliederung von Ex 1-2 mag dies verdeutlichen:⁷³

NOTH:	1,1-22 / 2,1-10 / 2,11-4,23
CASSUTO:	I: 1,1-22 (1-7.8-14.15-21.22) / II: 2,1-22 (1-10.11-15.16-22)
CHILDS:	1,1-7 / 1,8-2,10 / 2,11-25
SCHMIDT:	A: Ex 1-2: 1,1-22 / 2,1-10 / 2,11-25
DURHAM:	I: Ex 1-2: 1,1-7 / 1,8-14 / 1,15-22 / 2,1-10 / 2,11-15 / 2,16-22 / 2,23-25

In dieser Situation können die folgenden Überlegungen nicht mehr als ein Versuch auf dem Weg sein, die narrativen Verknüpfungen weiter zu bedenken, um allmählich zu konsistenteren Ergebnissen zu gelangen.

Die ersten beiden Kapitel des Ex-Buches bestehen m.E. aus fünf Episoden (1,8-14.15-22; 2,1-10.11-15.16-22) und zwei Rahmen- bzw. Verzahnungsstücken (1,1-7; 2,23-25). Ex 1-2 bildet die erste grössere Erzähleinheit (plot) im Zusammenhang der Exodus-Überlieferung (Ex 1-14/15). Es ist das Eingangsstück, in dem das folgende Geschehen durch den Aufbau des örtlich-zeitlichen und situativen Hintergrunds und der Nennung der wesentlichen am Erzählgeschehen beteiligten Personen(gruppen) vorbereitet wird. Während der Beginn mit Ex 1,1

⁷¹ Zur Bestimmung der Makrostruktur von Erzähltexten vgl. E. GÜLICH, Ansätze zu einer kommunikationsorientierten Erzähltextanalyse in: W. HAUBRICH (Hrsg.), *Erzählforschung 1* (LiLi-Beiheft 4), 1976, 241-254; T.A. van DIJK, *Textwissenschaft. Eine interdisziplinäre Einführung* (dtv-Wissenschaft 4364), 1980 (niederl. 1978).

⁷² Ansätze dazu finden sich in der kürzlich erschienenen Habilitationsschrift von C. HARDMEIER, *Prophezie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40* (BZAW 187), 1990, 23-86 (v.a. "Kriterien der Erzähltextgliederung", 60-76). Was die Bestimmung der Makrostrukturen in der lyrischen Dichtung betrifft (Strophen/Stanzas in den Psalmen), liegt ausserdem eine eingehende Untersuchung von P. van der LUGT vor (*Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poëzie*, 1980).

⁷³ NOTH, *Exodus*, 229; CASSUTO, *Exodus*, XI; CHILDS, *Exodus*, vii; SCHMIDT, *Exodus*, VII; J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3), 1987, vii.

keine ernsthaften Schwierigkeiten bietet, wird diskutiert, ob die nächste grössere Erzähleinheit mit 2,23 oder mit 3,1 beginnt. Das letztere ist m.E. richtig.

Mit 3,1 (... ומשה; betontes Voranstellen des Subjekts mit absetzendem *waw*) setzt die neue Erzähleinheit ein (Beginn einer neuen Dreieheit von Ort, Zeit und Handlung), anknüpfend an den Handlungsfaden von 2,16f., fokussiert auf das Theophanie-Geschehen hin (Leitwort ראה). Die Situation der Zwangsarbeit (vgl. 1,8-14) hält an - trotz dem Tod des Pharao (Klammer mit 1,8) - und führt zu einem Seufzen und Schreien der Bedrückten zu ihrem Gott. Der Verbstaffel der "Bedrückung" steht im zweiten Teil der drei Verse eine solche des (beginnenden) Gewährwerdens und Eingreifens Gottes (אלהים, insgesamt 5x!) gegenüber (Bundesgedenken; ראה). Eine Art doppeltes *crescendo* wird erzeugt, um die Aufmerksamkeit des Hörers auf das nun Kommende zu richten, unterstützt durch das abrupte Ende (offener Ausgang, vgl. ähnlich 1,22).⁷⁴ 1,23-25 hat also deutlich eine janusköpfige Struktur (vgl. ähnlich 1,1-7). Dies dürfte der Grund dafür sein, dass die einen die Verse als Abschluss der laufenden, die andern als Beginn der neuen Erzähleinheit ansehen.

Die innere Strukturierung von Ex 1-2 ist wie gesagt strittig, wobei sich ein Konsens dahingehend abzuzeichnen scheint, diese erste grössere Erzähleinheit in zwei Sub-Einheiten zu strukturieren, nämlich 1,1-2,10 (bzw. 1,7/8-2,10) und 2,11-25 (bzw. 2,11-22).

b) Die Erzähleinheit Ex 1,1-2,10

Der unmittelbar vorausgehende Kontext ist hinsichtlich der Einordnung von Ex 1,15-2,10 von besonderem Gewicht, da eine enge Verzahnung besteht. Das janusköpfige Verbindungsstück (zu Gen zurück- und nach Ex vorausblickend) von 1,1-7 (bzw. -6) induziert den Übergang von der Väter- zur Volksgeschichte, von den Jakob-Söhnen zum Volk Israel. Die Nahtstelle wird gewissermassen durch drei Aussagen gebildet: Sterben der Jakobsöhne und ihrer Generation (1,6) - starkes Wachstum der Israeliten im Lande Ägypten (1,7) - Aufstehen eines neuen Königs in Ägypten, der Josef nicht kannte (1,8). Nach diesem Prolog beginnt dann (spätstens) mit 1,8 die erste Erzählepisode des Ex-Buches (1,8-14), die Bedrückung der Israeliten durch harte Sklavenarbeit (Leitlexem *עבד*). Die erzählerische Verbindung von 1,7/8-14 mit 1,15-2,10 ist - wie mehrfach beobachtet wurde - besonders eng, sodass man nicht nur im Hinblick auf 1,15-2,10 von einer Doppel-Episode, sondern im Bezug auf 1,7/8-2,10 von einem episodischen Triplet sprechen könnte.⁷⁵ Einige Beobachtungen dazu sollen dies verdeutlichen:

In 1,1-14 wird die Grundsituation (Israel als Volk, Konflikt Pharao/Ägypten - Hebräer) aufgebaut, auf der nicht nur die weiteren Abschnitte in Ex 1-2, sondern die ganze Auszugsüberlieferung aufruh. Der Übergang zwischen Prolog und erster Episode geschieht gestaffelt, was eine genaue Abgrenzung schwierig macht. Entscheidend für den Zusammenhang mit dem Textabschnitt, den wir behandelt haben, ist das Wachstums-Motiv, das auf die Patriarchenverheissung zurückbezogen ist und unausgesprochen den Hintergrund von 1,15-2,10 bildet. In 1,7 wird es stilistisch ausgesprochen *plerophon* gestaltet und dadurch unterstrichen. Um die Stichworte רבה (1,7.9.10.12.20) und עצם (1,7.9.20) wird dieses Motiv rekurrent aufgebaut und bildet so ein wichtiges Verknüpfungselement zwischen 1,15-2,10 und den vorangegangenen Versen.⁷⁶ Dem Wachstum des Volkes wird nun die Bedrückung durch den Pharao und die Ägypter gegenübergestellt - das zweite wesentliche Element, das 1,8-14 und 15ff. verbindet. Unterstützt

⁷⁴ Vgl. namentlich G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*(OBO 91), 1989, 21-28.

⁷⁵ Vgl. namentlich EXUM, *Daughter*, 63-68; vgl. auch THOMPSON, *Origin Tradition*, 134; WICKE, *Exodus*, 99-107.

⁷⁶ In Ex 1 erscheint רבה/רבה in 1,7.9.10.12.20 und עצם in 1,7.9.20 (vgl. auch verwandte Lexeme und das verstärkende מאד in 1,7bis.20).

wird die Episodenverknüpfung zudem durch die Struktur analogie zwischen 1,8-14 und 1,15-22, bestehend aus (Rede-)Handlung des Pharaos jeweils am Anfang und Schluss der beiden Episoden (Bedrückungsmassnahmen) sowie der dazwischen geschobenen Misserfolgsmeldung (Wachstum der Hebräer).⁷⁷ Die Anordnung hat eine klimaktische Intention und hat ihren Skopus in 1,22. Möglicherweise soll dadurch, dass durch die Repressionsmassnahmen sowohl die hebräischen Männer (Frondienst) als auch die Frauen und Kinder (Hebammenerzählung/Geburts-/Adoptionserzählung) betroffen sind, die Totalität dieser Unterdrückung herausgestrichen werden. Die erzählerische Sub-Einheit Ex 1,1-2,10 wird gerahmt durch die Lexeme **בן/בין** (verbunden mit Eigennamen) und **בן/בנות**. Der Erzählfaden führt von den "Söhnen" zum "Sohn" (Numerus-Parallelismus); die Inclusio markiert stilistisch gesehen die Verbundenheit des künftigen Führers und Retters mit seinen Volksgenossen.⁷⁸ Die innere narrative Struktur von Ex 1,1-2,10 lässt sich m.E. am besten als Verkettung oder Überlappung der vier Einheiten (1,1-7/1,8-14/1,15-22/2,1-10) beschreiben. Es wird jeweils an die vorherige Einheit angeknüpft und im Episodenverlauf die Verbindung zur nächsten Episode vorbereitet, wobei die Nahtstelle erzähltechnisch und stilistisch variierend gestaltet ist. Abgesehen von dieser syntagmatischen Dimension lassen sich aber auch Verknüpfungsrelationen auf der paradigmatischen Achse erkennen. Mittels dieser wird die Antithese zwischen "Tod" (Lebensbedrückung) und "Leben" aufgebaut, die dann in der Gesamterzählung des Exodusgeschehens (Ex 1-14/15) bis hin zum "Finale" des Schilfmeerdurchzuges immer wieder neu aktualisiert wird.

Die syntagmatische Verkettung der vier Einheiten ist bereits erörtert worden. Was die paradigmatische Verknüpfung betrifft, will D.W. WICKE eine Parallelität von Ex 1,1-14 und 2,1-10 aufweisen, die antithetisch (Unterdrückung - Leben) eingefärbt ist, wobei 1,15-22 gewissermassen die "Brücke" zwischen den beiden oppositionell gestalteten Episoden bildet.⁷⁹ Tatsächlich scheint beim Episoden-Triplett 1,(1/1)8-2,10 nicht nur eine gradatio ("increasing concentration"⁸⁰) vorzuliegen, sondern es wird auch die Makro-Antithese "Lebensbedrohung contra Leben(sgewinn)" vermittelt. Dominieren These bzw. Antithese die beiden äusseren Episoden, so findet in der mittleren (1,15-22) eine Verknüpfung statt. Die Gegenüberstellung beider Pole anhand der Personen Pharaos und Hebammen sowie die chiastische Gesamtstruktur der Episode (siehe oben) sind Indizien dafür, obgleich die Struktur von 1,8-2,10 leicht asymmetrisch ist - zum "Leben" hinneigend -, wie unsere Analyse gezeigt hat. Dem entspricht, dass die Hebammenerzählung stärker nach vorn als nach hinten verknüpft ist. Die Repression durch die Fronarbeit und die Gestalt des Mose bleiben im weiteren Erzählverlauf aktualisiert, währenddessen der (versuchte?) Genozid und die Hebammen-Erzählung insgesamt sprichwörtlich eine "Episode" bleibt.⁸¹

⁷⁷ Eine (direkte) Folge oder Reaktion auf die wiederholte Nennung der Bedrückungsmassnahme fehlt beidemale.

⁷⁸ Diese wird dann gleich in der nächsten Episode thematisiert (2,11ff.). Vgl. auch WICKE, Exodus, 99f. EXUM schreibt (Daughter, 66): "2:1-10...shows the increase of the people by one, who, though only one, is the most important of all."

⁷⁹ Exodus, 99f. (die von ihm genannten Parallelen sind aber nicht alle schlüssig). Zu erwähnen ist die Wiederaufnahme des homographen **דובר** in 2,3bis von 1,14 her; gewisse Parallelen bzw. Oppositionen lassen sich unter die Stichworte Volk-Einzelschicksal (**בני ישראל/בן**), Pharaos/Bedrückung-Tochter des Pharaos/Leben, jeweiliger Beginn mit Aktion eines Mannes (ägyptischer König-Levit), handelnde Männer-handelnde Frauen, Sterben der Josefgeneration/neuer Pharaos-Geburt des neuen Führers, fassen.

⁸⁰ EXUM, Daughter, 67.

⁸¹ Vgl. EXUM, Daughter, 66.

c) Die Erzähleinheit Ex 2,11-25

Es bleibt die Aufgabe, die zweite Sub-Einheit 2,11-22/25 kurz in sich und dann v.a. in ihrem Bezug zur ersten zu betrachten, um so ein Bild der Gesamterzählstruktur der ersten beiden Kapitel des Exodus-Buches zu erhalten.⁸² 2,11-25 besteht aus zwei Episoden und einem, die Erzähleinheit als Ganzes abschliessenden Epilog (2,11-15/2,16-22/2,23-25).⁸³ 2,11-22 wird durch die Hauptperson, den jungen Mann Mose, zusammengehalten. Der Erzählfaden führt von Ägypten nach Midian und endet analog zur vorherigen Sub-Einheit, aber eine Generation weiter, mit Geburt und Namengebung des Mose-Sohnes (vgl. 2,22 mit 2,[1.]10; auch Stichwortverknüpfung durch בנת/בנות).⁸⁴ Die beiden Episoden sind paradigmatisch konträr aufgebaut: In der ersten herrscht "Todesgeruch", aber in der zweiten obsiegt neuerlich das "Leben".

Dem Leitlexem ילד in 1,15-2,10 (in 2,1-10 v.a. das Nomen "Kind") steht in 2,11-22 dasjenige von אָמ gegenüber (2,11bis.12.13.14.19.20.21). Die "Männer" sind auch präsent in den beiden Eigennamen משה und מִדְיָן⁸⁵ und einer Reihe weiterer Bezeichnungen. Atmosphärisch ist die Totschlag-Episode deutlich "bedrückend" eingefärbt, die sich dann lichtet in der Midian-Szene bis hin zu neuem Leben und Glück (neue, wengleich fremde Heimat, Heirat, Geburt).⁸⁶ Die beiden Vorgehensweisen Moses im Konflikt und ihre jeweiligen Folgen (beim Frondienst in Ägypten bzw. am Brunnen in Midian) sind deutlich kontrastiv dargestellt: Das erste Mal negativ (Totschlag, Ablehnung durch Volksgenossen, Flucht vor Pharao), das zweite Mal positiv (offensichtlich gute, helfende Konfliktlösung, die Akzeptanz findet und gute Folgen zeitigt; vgl. 2,19: הוציל מיד הרעים). Auch in dieser Erzählfolge ist die Atmosphäre von Heil und Leben beziehungsweise mit Frauengestalten verbunden (בה in 2,16.20.21[צפורה]).⁸⁷

Die zweite Sub-Einheit wird beschlossen durch die epilogischen Verse 2,23-25, in denen der Erzähler selbst zu Worte kommt und rückblickend bilanzierend das Geschehen bündelt und zugleich ein Neues ankündigt (siehe oben).

⁸² Zum Einschnitt zwischen 2,10 und 2,11 siehe oben. Die Episodentrennung scheint mir namentlich durch den Zeitsprung deutlicher markiert als zwischen den anderen Episoden, was dazu berechtigt, die folgende Erzählung als zweite Sub-Einheit zu bestimmen. Zur Diskussion um das Ende der Erzähleinheit (2,22/2,25) siehe oben.

⁸³ 2,11-15 ist in sich nochmals gehäuft (2,11f./2,13f., Schlussvers als Verknüpfung), 2,16-22 ist wohl gedrittelt (2,16.17a/2,17b-20/2,21f.). Beide Erzählstücke zusammen bilden auch eine Art Doppel-Episode und zeigen insgesamt strukturelle Ähnlichkeiten mit der Doppel-Episode 1,15-2,10.

⁸⁴ In 2,22 liegen Geburt und Namensgebung beieinander, in 2,1/2,10 ist das sachlich zusammengehörende erzähltechnisch "aufgebrochen" (Rahmen).

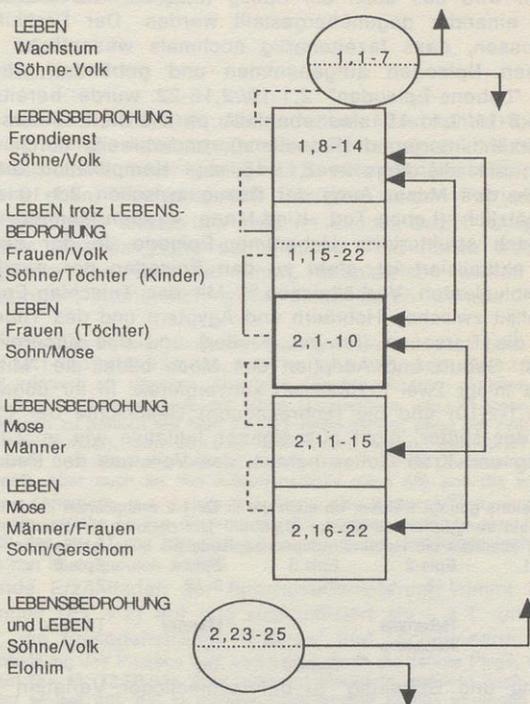
⁸⁵ Der Name des Priesters aus Midian, der in eine Art "Vaterbeziehung" zu Mose gerückt wird, ist nicht nur von seiner Bedeutung mit dem אָמ-haltigen Element und der unterschiedlichen Namensgebung her interessant, sondern auch erzähltechnisch (Polysemie/Wortspiel) durch den phono-semanticen Bezug zu רעה/רעה/רעה (וּ רעה) in der Mose-Frage (2,13) und zu רעים/רעים (וּ רעה) in 1,17.19 (vgl. auch 3,1f.). Man beachte wie subtil die beiden Episoden aufeinander bezogen werden.

⁸⁶ CASSUTO (Exodus, 22f.; ähnlich DURHAM, Exodus, 19f.) zeichnet die Szene 2,11-15 m.E. zu positiv, auch wenn der Erzähler die Solidarität des Mose mit seinen "Brüdern" gewiss positiv anzeigen will (und im späteren Erzählverlauf daran wie auch an die Vorwürfe aus den Reihen der Israeliten anknüpft). Dennoch: Moses ist in dieser Episode eher der Anti-Held als der Held. Auch der von ihm notierte Bezug zu den Plagen (vgl. die gemeinsame Wurzel נכה) sowie zur Theophanie-Szene (3,11f.; vgl. das Verb ראה) dürfte kontrastiv gestaltet sein.

⁸⁷ Vgl. auch "Lebenselemente" wie das Wasser (schöpfen, tränken) und das Einladen zum Essen.

d) Die Gesamtstruktur Ex 1-2

Die Gesamtstruktur der ersten beiden Kapitel des Exodus-Buches stellt sich m.E. also folgendermassen dar:⁸⁸



Schematische Darstellungen vermögen die Komplexität literarischer Erzählstrukturen zugegebenerweise nur unzureichend abzubilden. In der Skizze sind denn auch nur die wesentlichsten Bezüge eingezeichnet. Die Relationen der Sub-Einheiten Ex 1,1-2,10 und 2,11-25 in sich wurden bereits aufgezeigt, sodass wir unser Augenmerk nun v.a. auf die Beziehungen *zwischen* diesen Erzähleinheiten (bzw. deren Episoden) und auf das Gesamte richten wollen. Es fällt auf, dass in beiden Sub-Einheiten semantisch gesehen die Bewegung von der "Lebensbedrohung" zum "Leben" (stets mit weiblichen Personen verknüpft)

⁸⁸ Eingezeichnet sind nur die wichtigsten Relationen. Die Pfeile auf der rechten Seite markieren die episodenspringenden Bezüge, die Linien auf der linken Seite die Verknüpfungen zwischen benachbarten Episoden. Ausgezogene Linien bezeichnen primär synonyme, gestrichelte primär kontrastive Beziehungen. Wo Kontrast und Analogie etwa gleich stark erscheinen, sind die Klammern ausgezogen-gestrichelt.

durchlaufen wird. Die beiden Sub-Einheiten stehen damit insgesamt parallel zueinander, wenngleich die Struktur jeweils verschieden ausgestaltet ist (dreigliedrig bzw. zweigliedrig).

Die Polarität von Leben und Lebensbedrohung/Tod prägt also auch Ex 1-2 als Ganzes. Deutlich wird das auch am Epilog (2,23-25), wo diese beiden Seiten stark kontrastiv einander gegenübergestellt werden. Der Erzählfaden wird dadurch abgeschlossen, dass fazettenartig nochmals wesentliche Stichworte der vorausgegangenen Episoden aufgenommen und gebündelt werden.⁸⁹ Auf die Parallelität der "Lebens-Episoden" 2,1-10//2,16-22 wurde bereits hingewiesen. Die Episoden 1,8-14//2,11-15 sind ebenfalls parallelisiert, einerseits durch den gemeinsamen Erzählhintergrund (Fronddienst), andererseits durch die Opposition: Ägypter-Hebräer, die allerdings in 2,11-15 eine Komplikation erfährt durch die ambivalente Rolle des Mose. Auch der Bezug zwischen 2,1-10 und 2,11-15 ist deutlich gegensätzlich (Leben-Tod, Kind-Mann, Frauen-Männer etc.).⁹⁰ Die verknüpfend-chiastisch strukturierte Hebammen-Episode, in der der Grundkonflikt innerepisodisch aktualisiert ist, steht zu den Episoden der zweiten Sub-Einheit (2,11-25) in ambivalenten Verhältnissen.⁹¹ Mit der Totschlag-Episode verbindet sie u.a. der Konflikt zwischen Hebräern und Ägyptern und das Todesmotiv, mit der Midian-Episode die Personen (Frauen, Kinder) und das fürsorgliche Motiv. Die Episode von der Geburt und Adoption des Mose bildet die "Mitte" der ganzen Erzähleinheit, da in ihr zwei Erzähllinien konvergieren. In ihr überlappen sich das Volksergehen (1,1-2,10) und die (anbrechende) Geschichte der Einzelgestalt des Mose (2,1-22), der später, nicht aus eigener Initiative wie in 2,11-15, sondern aus der Berufung und Kraft Gottes heraus, das Volk aus der Bedrückung herausführen wird.⁹²

Es darf mindestens gefragt werden, ob auch die in Ex 1-2 enthaltenen Zahlenangaben (1,5.15bis; 2,2.13bis.16) ein verknüpfendes Muster abgeben. Die dadurch vermittelte chiastische Struktur (abcba) würde ebenfalls die Geburts-/Adoptionsepisode als Mitte fokussieren.

Prolog	Epis.1	Epis.2	Epis.3	Epis.4	Epis.5	Epilog
70	-	1/2.	3	2./2	7	-
Seelen		Hebamme Hebamme		Männer	Töchter	
			Monate	Tag		

Wie "Bedrückung und Befreiung" in unterschiedlicher Variation und Zuspitzung das Makrothema von Ex 1-15 bildet, so auch das Thema seiner ersten Erzähleinheit (Episodenkette).⁹³ Mit der Geburt des "Retters" wird die Situation der Bedrückung durch die Ägypter aber bereits vorentscheidend durchbrochen. Dass dabei Frauen eine entscheidene Rolle spielen, wurde bereits mehrfach gesagt. J.C. EXUM, die diesen Aspekt besonders herausgearbeitet hat, formuliert treffend:

⁸⁹ Vgl. etwa עֶבֶר (1,13.14), מִוֶּחַ (1,6.16; vgl. 2,14), אֱלֹהִים (1,17.20.21), רָאָה (1,16; 2,3.5.6.11.12) etc.

⁹⁰ Stichwortanschluss durch ויגדל/משה.

⁹¹ Diese Bezüge wurden der Übersichtlichkeit halber nicht eingezeichnet.

⁹² Man beachte die diagonale Verknüpfung von 2,1.10 mit 2,21.22 und 1,7 ("Wachstum/Leben").

⁹³ ISBELL (Exodus 1-2, 39.56) weist auch auf die Ähnlichkeiten zwischen der eröffnenden (1,1-2,25) und der schliessenden (13,17-14,31) Erzähleinheit innerhalb der Exodus-Überlieferung hin.

"All the women knowingly take positions over against the king of Egypt: all make choices for life, and not death. They do not appear to think of the consequences their disobedience might have for themselves ... The midwives' fear of God, the princess's compassion, the resourcefulness of Moses' mother, and the quick-thinking of his sister, all work together to overcome the evil designs of the king of Egypt. In the refusal of women to cooperate with oppression, the liberation of Israel from Egyptian bondage has its beginnings."⁹⁴

2) Der weitere Kontext

Zur Einordnung von Ex 1,15-2,10 in den narrativen Makrokontext (v.a. Ex 3-15 und Gen 12-50) wären manche interessanten Beobachtungen zu machen. Einige kurze Andeutungen müssen hier aber genügen. Bereits die konstatierte Häufung der Wurzel לָד (siehe oben) lässt uns nach Bezügen zu den Patriarchenerzählungen fragen, wo das Wortfeld - anders als etwa im Exodus-Buch - ausgesprochen häufig erscheint. Das diesbezügliche semantische Feld dürfte also innerhalb der Makroerzählung, die von Gen herkommt, anaphorisch wirken und im Hörer Assoziationen abrufen, namentlich wenn diese durch weitere Analogien unterstützt werden.⁹⁵

Zu denken ist einmal an die wiederholte Verheissung an die Väter, aus ihnen ein grosses Volk zu machen: Gen 12,1-3; 15,1-6; 17,6 u.a. (vgl. Ex 1,7.9.20f.). Auch Gen 12,10-20 (Gefährdung der Ahnfrau) erinnert an unseren Abschnitt (Ägypten/Pharao, Szenenabfolge, Antithetik: Schwester/Bruder in Korrespondenz mit leben lassen/töten, etc.).⁹⁶ Dann ist an Frauen- und Geburtserzählungen zu denken wie Gen 21,1-21 (Isaakgeburt; Zwist der Frauen Sara und Hagar [Ägypterin]), Isaak/Ismael), Gen 25,19-28 (Jakob und Esau), Gen 29,31-30,22 (Geburt der Lea-, Mägdesöhne und des Rahel-Sohnes Josef), Gen 35,16-20 (Benjamins Geburt und Rahels Tod; Hebamme), aber auch an das Adoptionsmotiv (Gen 48) und die weisheitlich geprägte Josefserzählung (Antithetik, u.a. Leben-Tod, Bedrohung-Rettung).⁹⁷ Auch zur Sintfluterzählung ergibt sich durch ähnliche Motive (Rettung durch's Wasser hindurch) eine Konnotation, die namentlich durch das im AT nur hier (Ex 2,3.5) und in der Sintflutgeschichte (> 20x) vorkommende Lexem תָּבָה hervorgerufen wird.⁹⁸

Der weiterlaufende Erzählfaden der Auszugsüberlieferung nimmt Elemente seiner ersten Erzähleinheit (Ex 1-2) auf und reaktualisiert sie - z.T. unter einem neuen Blickwinkel (vgl. die Episodenstränge "Plagen" und "Schilfmeerdurchzug").⁹⁹

Die Tötungsanordnung des Pharaos wird kontrastiert durch die zehnte Plage, den Tod der männlichen Erstgeburt (Ex 11; 12,29-34). Aber nicht nur die letzte, sondern auch die erste Plage (Ex 7,14-25) nimmt Motive auf, die in unserer Erzähleinheit bereits vorliegen (Herabsteigen des Pharaos an den Nil, Wasser in Blut [vgl. die in den Fluss zu werfenden Knäblein]). Motiv-Verbindungen von Wasser und Tod erscheinen auch im Zusammenhang des Schilfmeer-Durchzugs (Ex 13,17-15,21; zu יָרָךְ vgl. auch 2,3.5).¹⁰⁰ Der (weisheitliche) Schluss drängt sich geradezu

⁹⁴ EXUM, Daughter, 81.

⁹⁵ Es stellt sich die Frage, welche Faktoren gegeben sein müssen, dass es beim Hörer zu assoziativen Verknüpfungen über längere Erzählpassagen hinweg kommt. Hier wären eine Reihe weiterer Fragestellungen der Wissensoziologie, Lernpsychologie und Psycholinguistik hinsichtlich Erzähltechnik, Memorierfähigkeit, Gedächtnisleistung, Rezeptionsbedingungen u.ä. mitzubedenken.

⁹⁶ Vgl. auch CASSUTO, Exodus, 14; WEIMAR, Untersuchungen, 26-30.33f. (Erzählkranz "ägyptisierender" Kurzgeschichten [Gen 12,10-20; Ex 1,15-20; 2,1-10], die aus gebildeten Kreisen am Jerusalemer Hof stammen sollen).

⁹⁷ Vgl. WEIMAR, Untersuchungen, 26-30.

⁹⁸ Vgl. C. COHEN, Hebrew *יָבָה*: Proposed Etymologies, JANES 4 (1972) 36-51; CASSUTO, Exodus, 18f.

⁹⁹ Vgl. auch ISBELL, Exodus 1-2, 44ff.

¹⁰⁰ Man vergleiche auch die Doppelung: Fragepartikel + עָשָׂה in Ex 1,18; 2,4 und 14,5.11.

auf: Weil der Pharao und die Ägypter die hebräischen Knäblein in den Tod getrieben haben, kommen auch ihre Knäblein, ja schliesslich sie selber um - durch's Wasser!
Zuletzt ist auf die Geburt dessen hinzuweisen, der grösser ist als Mose (und Elia), Jesus Christus. Da das Leben des göttlichen Gesalbten durch den irdischen König bedroht ist - es kommt dann auch zum Tod der männlichen Säuglinge in Betlehem -, muss Josef und Maria mit dem Kind fliehen und zwar ausgerechnet nach Ägypten (Mt 2,13-23), an den Ort, der in der Bibel wie kaum ein anderer, ambivalente Metapher für Tod und Leben ist.¹⁰¹

IV. ABSCHLIESSENDE ÜBERLEGUNGEN ZUR INTENTION VON EX 1.15-2.10

1) Allgemeine Überlegungen zur semiotischen Kommunikation

Strukturalistischen Betrachtungsweisen sind immer wieder - z.T. zu recht - Ungeschichtlichkeit und Textimmanenz vorgeworfen worden. Die Literaturwissenschaft hat diese Kritikpunkte aufzunehmen versucht im Rahmen eines Grundmodelles literarischer Kommunikation, das multifaktoriell bedingt und konstituiert ist. Das hat u.a. dazu geführt, dass dem Umstand, dass Texte eine Intention haben und eine bestimmte Wirkung beim Rezipienten bezwecken, vermehrt Rechnung getragen wird (Textpragmatik). Die Wirkabsicht, auf die hin ein Text verfasst wird, ist wiederum verknüpft mit der Wahl einer adäquaten, aus der Tradition sich anbietenden Textsorte (Gattung). Dabei sind natürlich auch Mischformen und kreative Abwandlungen von Textsorten (Gattungen) möglich.¹⁰² Die Applikation solcher Fragestellungen auf antike Kulturen und Sprachen, zu denen wir nur einen historisch vermittelten Zugriff haben, bieten die gewohnten Schwierigkeiten. Manche der Kommunikation konstituierenden Faktoren (Autoren, Rezipienten, Kommunikationshintergrund) können nur unvollständig erschlossen werden, bleiben hypothetisch oder sind uns einfach nicht bekannt. Im Alten Testament spiegelt sich zudem ein vielgestaltiger und komplexer Traditionsprozess, im Zuge dessen die überlieferten Texte in veränderten Situationen andere Hörer/Leser gefunden, neue Wirkungen ausgelöst und Neuaktualisierungen (relecture) erfahren haben. Je ungewisser aber einzelne Faktoren sind bzw. je grösser der Einbezug hypothetischer Annahmen ist, desto zirkulärer und damit auch brüchiger wird bekanntlich das darauf abgestützte Theoriegebäude.

Trotz der genannten Schwierigkeiten möchten wir wenigstens *einen* Aspekt aufnehmen und textpragmatisch fragen, welche Kommunikationsabsichten und Intentionen der Text selber uns enthüllt. B.S. CHILDS hat im Hinblick auf die Geburtsepisode ein weisheitliches Überlieferungsmilieu plausibel gemacht und

¹⁰¹ Eine ähnlich doppeldeutige Real- und Bildwirklichkeit haftet - gerade auch im Ex-Buch - an der Begrifflichkeit "Wasser".

¹⁰² Vgl. dazu u.a. E. GÜLICH/W. RAIBLE, Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten (UTB 130), 1977; H.F. PLETT, Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik (UTB 328), 1979²; van DIJK, Textwissenschaft, 1980.

hat damit weitgehende Akzeptanz gefunden.¹⁰³ Diese Spur können wir aufnehmen, wobei uns aber im Rahmen unseres Ansatzes weniger das Herkunftsmilieu des Textes, sondern gewissermaßen seine "Zukunft" interessiert. Es geht um die Frage, mit welchen Mitteln welche Wirkabsicht ausgelöst werden soll.

2) Die Wirkungsfunktionen von Ex 1.15-2.10

a) Die weisheitlich-didaktische Wirkabsicht

Manche Stilmittel (Figuren) sprachlicher Reliefgebung enthüllen auch die Wirkabsicht des Textes (Erzählers) auf die Hörer hin. Als wesentliches Rezeptor-orientiertes Stilmittel darf die *Ironie* gelten. Sie spielt in unserem Textabschnitt eine prägnante Rolle. Ihr Gehalt wird allerdings teilweise erst durch Rückkoppelung im weiteren Erzählverlauf wahrgenommen.¹⁰⁴

Die Rezeptionsperspektive wird mit der Erzählperspektive in Kongruenz gebracht, indem der Erzähler den Hörer gewahr werden lässt, wie die *בת-פרעה* die Anweisung ihres eigenen Vaters unterläuft und ins Gegenteil kehrt. Damit kommt ein hebräischer Knabe in die Familie, an den Hof dessen, der mit seinem Befehl gerade dies zu verhindern trachtete. Die beabsichtigte antithetische Parallelisierung von *בן מדינות משה* bzw. *בן מדינות משה* je am (betonten) Episodenende führt denn auch zu einer ironische Färbung mit sich.¹⁰⁵ Ebenso hat das durch die Mose-Schwester inszenierte und von der Pharao-Tochter veranlasste Engagement der leiblichen Mutter als Amme einen amüsierenden Effekt.¹⁰⁶ Der Umstand, dass die Bedrückungsmassnahmen des Pharaos wiederholt fehlschlagen, hat eine ironisierende Konnotation, zumal der Erzähler ihn explizit sagen lässt, dass er "weise" (1,10) vorgehen wolle. Der Umstand, dass seine Massnahmen immer neu unterlaufen werden bzw. fehlschlagen, legt dem Hörer aber eher die gegenteilige Einschätzung als "Dummkopf" nahe. Die Gott-ähnliche Macht des ägyptischen Königs wird - trotz andauernder Bedrückung - recht "vermenschlicht", ja manchmal beinahe in Ohnmacht gewendet, und damit (auch) ins Lächerliche gezogen. Man bedenke etwa, wie die Hebammen mit ihrer Antwort den Pharao "austricksen" (1,19) - und dies geschieht gerade durch die sozial am Schwächsten und Ohnmächtigsten: ausländische Frauen und Kinder! EXUM gibt Pharao diesbezüglich den "weisen Rat", dass das Problem der Überbevölkerung logisch eigentlich nur zu lösen gewesen wäre durch die Dezimierung der (allein geburtsfähigen) Frauen, der neugeborenen Mädchen also anstatt der Knaben.¹⁰⁷ Pharaos "letzte Worte" - es sind die letzten Worte der Episode und die letzten, die von ihm überhaupt kundgetan werden (er stirbt 2,23) - sind: "Jede Tochter sollt ihr leben lassen!"...und unmittelbar darauf führt die Erzählung die *Tochter* Levis ein und kurz darauf die *Tochter* Pharaos selbst, die beide den Erfolg seines Planes untergraben.¹⁰⁸ Zu den Aspekten der rhetorischen Funktion der Ironie und des Sarkasmus, die erst im weiteren Erzählverlauf aktualisiert werden, gehört die Gegnerschaft zwischen dem Pharao und Mose. Der durch die Pharao-Familie selbst Gerettete und in der ägyptischen Weisheit erzogene Mose wird immer mehr zum direkten Gegenspieler des Pharaos. Im Gefolge der zehnten Plage widerfährt dem ägyptischen König im Übrigen selbst, was er hier als Unterdrückungsmassnahme angeordnet hat - er und sein Volk wird

¹⁰³ CHILDS, *Birth*, 118-122, nennt die Episode a "historicized wisdom tale" (119) und vergleicht sie namentlich mit dem Josef-Zyklus.

¹⁰⁴ Vgl. dazu PLETT, *Textwissenschaft*, 139-142; WATSON, *Poetry*, 306-312; L. ALONSO SCHÖKEL, *A Manual of Hebrew Poetics* (subsidia biblica 11), 1988, 156-166; vgl. auch die von mir nicht beigezogene Monographie von E.W. GOOD, *Irony in the Old Testament* (BILit 3), 1981².

¹⁰⁵ Möglicherweise bewirkt auch die phonologische Äquivalenz zwischen den Lexemen *אש/ל* (1,22) und *אש/ל* (2,5) eine erzählsemantische (antithetische) Parallelisierung.

¹⁰⁶ Vgl. COATS, *Moses*, 43-48.

¹⁰⁷ Vgl. EXUM, *Daughter*, 68f. (wo sie auch darauf hinweist, dass ironischerweise der Gedanke an einen Auszug der Israeliten erstmals beim Pharao selbst auftaucht).

¹⁰⁸ Diese Feinheit hat (widerum!) EXUM treffend herausgearbeitet (*Daughter*, 74f.).

in die Knie gezwungen mit einem ähnlichen Widerfahrnis, das er hier auf's Ganze gesehen erfolglos den Hebräern gegenüber angeordnet hat (10. Plage).¹⁰⁹ Schliesslich kommt der Ägypterkönig und sein Heer gerade durch den um, den seine Tochter gerettet hat. Der aus-dem-Wasser-Gezogene "wirft" den ins Wasser, der ihm einst dieses Schicksal zugebracht hat. Israel aber wird durch's Wasser hindurch gerettet.

Die lange und keineswegs vollständige Beispielliste der Ironie und mit ihr verwandter Mittel (Humor, Satire, Sarkasmus) haben nicht nur den Zweck, den Hörer zu unterhalten - das auch! Ironie hat überdies den Effekt, die Einstellung des Hörers zu modulieren und eine Distanz zu der betreffenden Person und Situation zu schaffen. Mittels der ihr innewohnenden Doppeldeutigkeit gelingt es dem Erzähler, die Bedrückungssituation zu relativieren und in ein neues, vom Ende her fokussiertes Licht zu stellen. Es liegt nahe, dass damit Hörern bzw. Lesern, die unter ähnlich bedrückenden Umständen leben müssen, gerade durch die Ironie dazu verholfen wird, auch zu ihrer Bedrängnis (und dem Bedränger) Distanz zu bekommen und auf "das Ende" zu sehen (vgl. Ps 73). Ein verwandtes didaktisches Mittel ist die *Antithese*, die in den beiden Episoden und darüber hinaus sehr häufig eingesetzt wird, ja m.E. die ganze Erzähleinheit strukturiert.

Bereits an den (z.T. chiasmatischen) Rahmenstrukturen wurde deutlich, wie der Erzähler sprachlich sensitiv und mit hoher Poetizität die Umkehrung der "Todesinitiative" zur "Lebensinitiative" mehrfach unterstreicht: Die am Leben gelassenen hebräischen "Töchter" werden zu Lebensstiftern - den Töchtern verdankt Mose sein Leben und Israel seinen Führer.¹¹⁰

Sie löst verbunden mit andern Stilmitteln Identifikation und Abgrenzung aus. In der Erzählung können so Werte, Verhaltensmuster und ihre jeweiligen Konsequenzen aufgezeigt werden, wobei der Hörer durch die angestrebte Identifizierung ermutigt und zum Durchhalten motiviert werden soll. Das Mittel der Polarisierung hat in der Komplexität des Lebens den Zweck der Sinnorientierung und -stiftung. Ein Verhalten wie das der Hebammen illustriert beispielhaft die Spruchweisheit: "Die Furcht Gottes ist der Anfang der Erkenntnis." (Prov 1,7) Oder die andere: "In der Furcht Gottes liegt starke Zuversicht, und für die eigenen Kinder ist sie eine Zuflucht." (Prov 14,26) Eine deliberativ-didaktische Gattungsfunktion können auch Wort- und Klangspiele, Fragen und Dialoge sowie andere Stilmittel einnehmen.

Manche dieser Muster wurden im Verlauf der Textanalyse erörtert. So vermag etwa der Dialog, der eine starke Unmittelbarkeit und "Präsenz" bewirkt, eine Verschränkung der in der Erzählung agierenden Personen mit der Hörersituation zu bewirken. Auf diesem Hintergrund ist u.a. an die listig-überlegene Antwort der Hebammen auf die Pharaon-Frage zu denken.

Wenngleich die angezeigten rhetorischen Figuren sich in verschiedenen Textsorten der althebräischen Literatur finden, so ist ihnen doch gemeinsam, dass sie gerade in der weisheitlich geprägten Literatur verbreitet sind. Die Affinität zur Weisheit wird auch durch eine Reihe weiterer Beobachtungen gestützt. Zu nennen sind die Berührungen mit anderen, weisheitlich eingeschätzten Erzähltexten (Joseferzählung), aber auch das Agieren der einzelnen

¹⁰⁹ Der von EXUM (Daughter, 73) notierte (vielleicht etwas weit ausgedeutete) Hinweis zu 1,22 lässt sich eventuell als Anspielung auf die letzte Plage verstehen: "We should understand 'every son born to the Hebrews' here... Its omission in the Hebrew text [BW: gemeint ist das Attribut "Hebrews"] produces the humorous result that, in his anxiousness to include 'all' (כָּל: 'all his people, 'every son, 'every daughter'), the pharaoh forgets the most important thing of all, to exclude Egyptian male infants."

¹¹⁰ Man beachte einerseits den redundanten Gebrauch von וְיָיָה in der ersten Episode (2x mit der weiblichen בָּת, zweimal mit den männlichen יְלָדִים und יָאָ mit den gebärenden hebräischen Müttern verknüpft), andererseits die Aufnahme des in der ersten Episode zweimaligen בָּת in der zweiten Episode durch die beiden "Töchter-Mütter".

Erzählpersonen wie das der Hebammen (praktische Frömmigkeit, Gottesfurcht und Klugheit), der Schwester (Funktion des weisheitlichen Beraters), der Pharaotochter (gottesfürchtige Ausländerin), aber auch das der Mutter (Aussetzen als Vertrauen auf Gottes Fürsorge und Letztverantwortung) nach geprägten Mustern, die uns auch sonst bekannt sind. Man hat immer wieder auch das ägyptische Lokalkolorit der Episoden hervorgehoben, was bedeuten könnte, dass sich die Erzählung einem "internationalen", höfisch geprägten Milieu verdankt. Dieses ist ja auch mit dem Erzählten selber kompatibel: Der ägyptische Hof mit seinem Bildungs- und Erziehungswesen wird mit Mose in Zusammenhang gebracht (vgl. Acta 7,22). In einem solchen Hintergrund gedeihen politische Führer wie Dichter.¹¹¹

Eine wichtige, wenn nicht die hauptsächliche Intention der Erzählung dürfte also darin gelegen haben (und noch liegen), die Hörer zu einem gottesfürchtigen und darin auch in Bedrängnissen gelassenen Verhalten zu motivieren. Der Aspekt dieser konative-didaktischen Funktion ("Moral" der Geschichte) lässt sich etwa in folgende Maximen zusammenfassen: Gottesfurcht lohnt sich! Fürchte Gott mehr als die Menschen, die Mächtigen, die Bedrücker! Wer andern eine Grube gräbt...! Wer Gott vertraut, bekommt seinen Lohn.¹¹²

b) Weitere Wirkabsichten

Die Episoden dürften eine Reihe weiterer textpragmatischer Funktionen auszulösen vermögen.¹¹³ Die emotive Textfunktion weckt und erhält Interesse (Dramatisierung etc.), führt auf seiten des Hörers zu einer auch emotionalen Identifizierung bzw. Abgrenzung mit den handelnden Erzählpersonen und bildet so auch die Basis der genannten unterweisenden Funktion. Die Referenzfunktion ist nicht leicht zu erheben und bedürfte einer genauen Kenntnis, inwieweit die einzelnen Erzählzüge durch historisches Geschehen abgedeckt sind. Es kann angenommen werden, dass den Hörern (auch) die "doppelte Herkunft" der historischen Gestalt des Mose erklärt werden soll. Der (doppelten?) Namensetymologie kommt zudem eine metalinguistische Funktion zu. Als kontextuelle Funktionen wären weiter der Aufbau der beiden Gegenspieler Pharaos und Mose zu nennen und die Tatsache, dass Gott die Väterverheissung eingelöst hat, Israel zum grossen Volk werden liess und diesem immer wieder neu in Bedrohungssituationen beigestanden ist. Das Wunderbare - eingebettet in Alltäglichkeit und Ohnmacht - soll herausgestellt werden.

2) Schluss

Nicht alle linguistischen Beobachtungen lassen sich funktional für die Interpretation gewinnbringend ummünzen. Die neuere literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise alttestamentlicher Texte ist zudem noch recht jung und es

¹¹¹ Vgl. auch CHILDS, Birth, 118-122; WEIMAR, Untersuchungen, 26-30.33f.; SCHMIDT, Exodus, 57-59.

¹¹² Vgl. die Doppelung des Lohnmotivs (1,21; 2,9).

¹¹³ Zu den von K. BÜHLER und R. JAKOBSON eingeführten Sprachfunktionen vgl. u.a. EGGER, Methodenlehre, 136-138.

bedarf weiterer Forschungen und Aneignung von poetischer Kompetenz, um die verschiedenen Stilmuster sachgerecht zu erkennen und ihre Funktion adäquat zu bestimmen. Das Element der Subjektivität wird auch bei diesem Ansatz, ähnlich wie beim historisch-kritischen, sich nicht gänzlich eliminieren lassen, zumal Dichtung ihre Wirkung oft auch der "Fähigkeit zur Mehrdeutigkeit" verdankt und so in gewandelten Umständen neu gelesen werden will. Mehr analytische Präzision könnte daher auch weniger sein.

Der literaturwissenschaftlichen Methodik kommt m.E. der Verdienst zu, zu genauem Beachten des vorliegenden Textes anzuleiten und den Kohärenzkriterien den Primat vor den Inkohärenzkriterien zuzugestehen. Die traditionelle, diachron orientierte Methodik wird dadurch befruchtet, aber auch herausgefordert. Wer etwa auf dem Erklärungsmodell parallel laufender Pentateuchquellen bestehen will, muss den Prozess von den einzelnen Quellen und Überlieferungen bis hin zu der durchgestalteten Dichtung aufzuweisen vermögen. Die Annahme eines Redaktors im Sinne eines Kompilators divergierender Quellen lässt sich in unserem Textzusammenhang auf jeden Fall kaum aufrecht erhalten. Hier liegt kreative Dichtung vor, die eine hohe Kunstfertigkeit und Gestaltung aufweist.¹¹⁴

114 Vgl. auch BERLIN, Poetics, 111-134.

Zur syntaktisch-semantischen Funktion der PV $k'=m^{\circ}a\ddot{t}$
in Ijob 32,22

Josef Wehrle - München

1. Gegenstand und Aufgabe

"Eine interpretative Hypothese ist letztlich ein Wahrscheinlichkeitsurteil, das durch Beweismaterial gestützt wird"¹. Das Beweismaterial liefert in unserem Fall der schriftlich tradierte hebräische Text Ijob 32,22. Die Komplexität seines Inhaltes entschlüsselt sich nur mit Hilfe einer detaillierten Analyse. Sie beginnt bei der äußeren sprachlichen Gestalt (Oberflächenstruktur/Form) und kommt dann zum Inhalt (Tiefenstruktur/Semantik). Die Deskription und Bewertung folgt der festgelegten und bewährten Hierarchie von Beschreibungsebenen²: Morphologie, Morphosyntax, Satz-Textsyntax, Wort-Satz-Textsemantik und Pragmatik (Sprechakttheorien u.a.)³.

In diesem Zusammenhang interessieren vor allem syntaktisch-semantische Fragen, die sich bei einer Übersetzung des hebräischen Textes Ijob 32,22 stellen. Dabei soll die Funktion der PV $k'=m^{\circ}a\ddot{t}$ innerhalb des komplexen Satzes möglichst präzise bestimmt werden⁴.

1 E.D. HIRSCH 1972, 228.

2 Erstmals konsequent für das Bibelhebräische durchgeführt von W. RICHTER 1979ff. Vgl. W. RICHTER 1979, 36ff.

3 In der Sprachwissenschaft gibt es eine Fülle von theoretisch-praktischen Ausführungen und Modellen, vgl. etwa die Übersicht bei H. GROSS 1988.

4 Die PV setzt sich zusammen aus: Präp k' und Sub $m^{\circ}a\ddot{t}$. Die berechnete Annahme eines originären Sub steht hier nicht zur Diskussion (vgl. H. BAUER - P. LEANDER 1922, § 60; 61j').

2. Textzeugen

Die wichtigsten Textzeugen zeigen auffällige Divergenzen.

Ijob 32,22

MT⁵: 22a: *kī lō(') yada°tī*

22b: *'kannā*

22c: *k'=m°at yiśśa'-i=nī °ō*ś-i=nī*

LXX: οὐ γὰρ ἐπίσταμαι θαυμάσαι πρόσωπον.
εἰ δὲ μή, καὶ ἐμὲ σῆτες ἔδονται.

S: *ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ*

T: ארום לא ידעית לאשתמודעא
זועיר פון יסבר לי אפיון דעבר יווי

V: nescio enim quandiu subsistam
et si post modicum tollat me
factor meus.

Die Textzeugen variieren. Die Abweichungen betreffen in der Hauptsache V 22b und *k'=m°at* am Anfang von V 22c. LXX gibt das Vollverb in V 22b mit dem Inf. Aorist wieder und ergänzt zusätzlich ein Obj. Ähnlich findet sich im T *l' = + Inf.*, aber ohne Obj. Wie im MT wird *YD°* als Modalwort wiedergegeben. S übersetzt V 22b nominal⁶. V weicht vom MT ab.

Unterschiede zeigen sich auch bei der Wiedergabe von *k'=m°at*. LXX läßt mit *εἰ δὲ μή* erkennen, daß sie in V 22c eine konditionale Relation interpretiert, in der das Antezedens nicht ausgeführt ist. Syndetische Verbindung (*καὶ*) besteht in V 22c. Die PV wird nicht berücksichtigt. Anders ist es bei S: Kopula O + Präp *ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ* + *ⲛⲓⲛⲁⲛⲓ*.

Von inhaltlichen Abweichungen abgesehen, bietet das T die Übersetzung der PV, fügt aber noch die Partikel *pwn* hinzu. Zum Vordersatz herrscht Asyndesis. Nicht so in der Version der V (et). Die Präp *post* hat temporale Bedeutung. Für

5 Ich danke Herrn Prof. W. RICHTER für die Erlaubnis, den hebr. Text nach der Transkription und Einteilung der in Kürze erscheinenden BH^t übernehmen zu dürfen.

6 Der wiederholte Hinweis, daß mit V 22b eine mehr syrisch-aramäische Konstruktion vorliege (so S.R. DRIVER - G.B. GRAY 1950, 238), wird gerade durch die syrische Version von Ijob 32,22 nicht bestätigt (H. BOBZIN 1974, 412). Ansonsten vgl. zur analogen Konstruktion im Syrischen T. NÖLDEKE 1977, § 267. Ähnliche Phänomene treten - wenn auch selten - im Altarabischen und im Äthiopischen auf. Im Aramäischen werden mehr und mehr Partikel bevorzugt (vgl. C. BROCKELMANN GvG II, §§ 337a; 338; 339a; 340).

die Konj *si* stehen mehrere Möglichkeiten offen (ob/wenn).

Fazit: Die Textzeugen weisen Divergenzen zu V 22b auf. Das Vollverb wird nicht als Vollverb übersetzt. LXX und T lassen jedoch durch die Inf Formen erkennen, daß sie *YD*^o entsprechend dem MT als Modalverb verstehen. S, T und V geben die PV wieder, aber nicht die LXX. Die LXX hat den syntaktisch/semantischen Anschluß zum vorhergehenden Satzgefüge (V 22a+b) am klarsten verdeutlicht. Die Asyndese zwischen V 22b und c wird nur vom T übernommen⁷.

Die festgestellten Divergenzen und Unsicherheiten bezüglich des MT Ijob 32,22 kehren auch in deutschen und anderssprachigen Übersetzungen wieder⁸.

- K. BUDE: "Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln: Gar bald würde mein Schöpfer mich fortzun"9.
- G. RICHTER: "Denn wenn ich meinem Nächsten schmeicheln wollte, würde ich leicht bei meinem Schöpfer in Ungnade fallen"10.
- N. PETERS: "Denn ich verstehe zu umschreiben nicht, ein wenig wird mein Schöpfer mich ertragen"11.
- E. KÖNIG: "Denn ich verstehe nicht, Komplimente zu machen: gar leicht würde mein Schöpfer mich sonst weggraffen"12.
- S.R. DRIVER - G.B. GRAY: "For I cannot give flattering titles; My Maker would soon take me away"13.
- F. STIER: "Denn das Schöntun kenn ich nicht, sonst rafft mich rasch mein Schöpfer weg"14.
- G. FOHRER: "Denn ich verstehe mich nicht aufs Schmeicheln, sonst raffte mich mein Schöpfer leicht hinweg"15.
- A. GUILLAUME: "For I know not to give flattering titles; Else would my maker soon take me away"16.
- J. LÉVÉQUE: "Car je ne sais point donner de titre: en rien de temps m'enlèverait mon créateur!"17.
- M.H. POPE: "I know not how to flatter, else would my Maker soon dispatch me"18.

7 Zur Bedeutung des T vgl.: L.L. GRABBE 1975, 215.

8 Die folgende Auswahl zielt keineswegs auf Vollständigkeit. Sie dient lediglich der Veranschaulichung.

9 K. BUDE 1896, 193.

10 G. RICHTER 1927, 69 mit erheblichen Konjekturen im MT.

11 N. PETERS 1928, 364.

12 E. KÖNIG 1929, 333.

13 S.R. DRIVER - G.B. GRAY 1950, 283. Vgl. S.R. DRIVER 31969, 206: "I know not how to give flattering titles".

14 F. STIER 1954, 159.

15 G. FOHRER 1963, 449.

16 A. GUILLAUME 1968, 60.

17 J. LÉVÉQUE 1970, 577.

18 M.H. POPE 1973, 241.

- H. BOBZIN: "Denn ich verstehe mich nicht auf das Schmeicheln, da mich mein Schöpfer dann im Nu dahinraffen würde"¹⁹.
- R. GORDIS: "For if I were skilled in flattery, my Maker would speedily carry me off"²⁰.
- F. HESSE: "Denn ich verstehe mich nicht auf Schmeicheleien; sonst raffte mich mein Schöpfer bald hinweg"²¹.
- A. de WILDE: "Denn ich verstehe mich nicht aufs Schmeicheln, gar bald würde mich mein Schöpfer hinwegraffen"²².
- L. ALONSO-SCHÖKEL/"Porque no sé adular y porque me eliminaría mi Hacedor"²³.
J.L. SICRE-DÍAZ:
- NEUE ECHTER BIBEL: "Denn ich versteh' mich nicht aufs Schmeicheln, sonst raffte mich mein Schöpfer bald hinweg"²⁴.

Von den Divergenzen der Semantik einzelner Lexeme abgesehen, treten verschiedene Interpretationsauffassungen vor allem zwischen V 22b und c auf. Die syntagmatische Stellung der PV und ihre semantische Funktion werden z.T. sehr verschieden aufgefaßt.

3. Syntax

22a: $k\bar{i}-l\bar{o}(')$ - P (implizites 1. Sy = 1. c sg).

22b: P (mit implizitem 1. Sy). In Verbindung mit P (22a) = 7. Sy.

22c: PV - P + 2. Sy (= ePP 1. c sg) - 1. Sy (= Ptz) + 2. Sy (= ePP 1. c sg ab-
a = negierter Deklarativsatz (iVS). hängig vom Ptz).

b = asyndetischer VS.

a und b sind als ein Satzgefüge zu betrachten (= konstative Äußerung), wobei dann YD° die Funktion eines Modalverbs²⁵ annimmt und 'kannā als 7. Sy²⁶ ein-

19 H. BOBZIN 1974, 412.

20 R. GORDIS 1978, 360.

21 F. HESSE 1978, 177.

22 A. de WILDE 1981, 307.

23 L. ALONSO-SCHÖKEL/J.L. SICRE-DÍAZ 1983, 460.

24 Text in der NEB nach der Einheitsübersetzung. Kommentiert wird Ijob von H. GROSS 1986.

25 Zu den Kriterien s.u.! In deutschen Grammatiken wird oft differenziert zwischen Modalitätsverben (zu + Inf: wissen, verstehen) und Modalverben (Inf; z.B. können, müssen usw.). Vgl. H. BUSSMANN 1990, 491; U. ENGEL 1988, 477. Diese Differenzierung erübrigt sich im Hebräischen, da es mit ziemlicher Sicherheit keine bloßen Modalverben gibt. Vgl. dazu W. RICHTER 1980, 184f. Eingehende und vollständige Analysen zu YKL und 'HB fehlen. Die Schwierigkeiten einer differenzierten Kategorisierung der syntaktisch-semantischen Eigenschaften von sog. 'Modalverben' in der deutschen Sprache stellt ausführlich G. ÖHLSCHLÄGER 1989 dar. ÖHLSCHLÄGER weist dar-

zuordnen ist. Unter anderem ist hierfür die Kongruenz der S maßgebend. Wichtig ist auch die Frage nach dem Valenzträger in V 22a+b. Als solcher kann nicht das Modalverb (YD°) angesehen werden, weil es eben nur das im Vollverb (= 22b) ausgedrückte Geschehen modifiziert²⁷. Valenzträger ist das Vollverb. Die Neg $l\bar{o}(')$ negiert somit das Vollverb *KNY* bzw. '*kannā in V 22b.

In der Relation des Modalverbs YD° zum Vollverb *KNY* lassen sich morphologische Unterschiede erkennen. YD° zeigt SK (G-Stamm). Die SK ist bedingt durch $k\bar{i} l\bar{o}(')$ ²⁸. Das Vollverb *KNY* hat die Form PK-LF (D-Stamm)²⁹. Die Kongruenz im S wurde bereits festgestellt³⁰.

Aus syntaktisch/stilistischen Gründen ist die PV im vorliegenden Text V 22c zuzuordnen³¹. Aufgrund der asyndetischen Stellung und wegen inhaltlicher Überlegungen muß aber die Möglichkeit eines Rückbezuges zum Vortext (= V 22a+b) offen bleiben.

4. Kriterien für YD° /G als Modalverb

Die Kriterien liegen nicht primär im syntaktischen Bereich. Denn Modalität ist vor allem eine semantische Größe³². In den meisten Textbelegen ist YD° kein Modalverb³³. Das trifft auf alle Texte zu, die wie in Ijob 32,22a mit $k\bar{i} l\bar{o}(')$ die verschiedenen Formen von YD° einleiten.

auf hin, daß die 'Modalverben' keine homogene Klasse sind, und daß man ihnen nicht gerecht wird, wenn man sie als Nichtvollverben behandelt (a.a.O., 128). Wir halten an der vorgenommenen Differenzierung Modalverb/Vollverb fest, da sie für die syntaktisch-semantische Deskription genügt. Im übrigen ist die Sprachwissenschaft weit davon entfernt, eindeutige und allgemein akzeptierte Ergebnisse bezüglich Modus/Modalität vorzuweisen. Es gibt dazu mehr Fragen als Antworten (G. ÖHLSCHLÄGER, a.a.O., 252).

26 Vgl. W. RICHTER 1980, 93 (Anm. 252).

27 Vgl. M.D. STEPANOWA/G. HELBIG 1981, 159.

28 Vgl. R. MEYER III, § 101,3a.

29 Zur modalen Abstufung der PK vgl. R. MEYER III, § 100,2c. Zur Funktion und Bedeutung der LF vgl. W. RICHTER 1978, 143.

30 Weitere Satzkonstruktionen dieser Art führt GesK § 120c auf. Basismorpheme, die Inf-Komplemente bei sich haben, nennen B.K. WALTKE - M. O'CONNOR 1990, 36.2.1d. Unabhängig davon muß die modale Funktion bei jedem Basismorphem im je spezifisch-konkreten Text gesondert analysiert und definiert werden.

31 Dies wird durch die angenommene metrische Einteilung (3+3) unterstützt. Vgl. G. FOHRER 1963, 449.

32 Sie drückt die Stellungnahme des Sprechers zur Geltung des Sachverhalts aus, auf den sich die Aussage bezieht (vgl. H. BUSSMANN 1990, 490). Siehe ausführlich bei J. WEHRLE 1991.

33 Untersucht werden nur die Belege im G-Stamm. Sie treten verglichen mit den anderen Stämmen (D akt/pass; tD; H akt/pass) am häufigsten auf.

Übersicht: Struktur: $kī$ $lō(')$ + $YD^σ$

Gen 38, 16:	Fortführung mit $kī$ + NS	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Pi 13, 16:	Fortführung mit $kī$ + NS	$YD^σ$: SK (Vollverb)
1 Sam 22, 15:	Fortführung mit Präp $b' = kul(l)$ $zō(')$ t (7. Sy)	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Ijob 20, 20:	Fortführung mit 2. Sy ($šiw$) + ($b' = b'tn$ + epp 3. m sg) asyndet. PS (mit S als Nullstelle)	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Jes 63, 16:	[$kī$ + 1. Sy [$'BRHM$] + $lō(')$ + P] (= epp 1. c pl)	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Num 22, 34:	Fortführung mit $kī$ + iNS	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Ps 71, 15:	Fortführung mit 2. Sy ³⁴	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Ex 16, 15:	Fortführung mit mah + $hū(')$ = nominaler Fragesatz	$YD^σ$: SK (Vollverb)
2 Kön 4, 39:	keine direkte Fortführung (2. Sy ist aus dem Kontext zu ergänzen) ³⁵	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Jer 5, 4:	direkte Fortführung 2. Sy (2 mal als Csv)	$YD^σ$: SK (Vollverb)
Spr 27, 1:	indirekte Fortführung indirekter Fragesatz einge- leitet mit mah	$YD^σ$: PK (Vollverb)
Sir 8, 18 ³⁶	"	$YD^σ$: PK (Vollverb)
Sir 9, 11	"	$YD^σ$: PK (Vollverb)

Ergebnis: Diese Satzstruktur ist nur im G-Stamm von $YD^σ$ bezeugt. Dem Deiktikon $kī$ + Neg $lō(')$ folgt $YD^σ$ in SK, außer in Spr 27, 1; Sir 8, 18; 9, 11 (= PK).

34 Zur textkritischen Problematik vgl. H.-J. KRAUS, 1978, 651.

35 BHS und E. WÜRTHWEIN 1984, 295.

36 Die Zählung des hebr. Sir-Textes erfolgt nach F. VATTIONI 1968.

Weitere Formationen, die YD^σ/G als Vollverb ausweisen:

$l\bar{o}()$ - YD^σ - $k\bar{i}^{37}$, viel häufiger ist bezeugt: $YD^\sigma - (1.Sy) - k\bar{i} [l\bar{o}()]^{38}$.

- 37 Gen 31,32; Ex 34,29; Jos 8,14; Ri 16,20; 1 Sam 14,3; Spr 7,23; 9,18; Ijob 12,9 [$l\bar{o}()$ - YD^σ ... $k\bar{i}$]; Hos 2,10; Ri 15,11; [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; 2 Sam 2,26 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; 1 Sam 20,30 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; 2 Sam 19,23 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; Jer 13,12 (ha + Inf abs); Jer 11,19; Gen 42,23; Ri 14,4; 20,34; Hos 11,3; Gen 44,15 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; 2 Sam 3,38 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; Spr 28,22; 1 Kön 14,2.
- 38 Ri 13,21; 1 Sam 3,13; 20,3; 2 Sam 14,22; 19,21; 2 Sam 1,5 (mit einleitendem 'ēk); 2 Sam 11,16 (YD^σ im RS); 2 Sam 14,22; Ijob 15,23; Num 11,16 (im RS); 2 Sam 1,5 ('ēk vor YD^σ); 1 Kön 5,20; Ijob 38,21; Neh 9,10; Dtn 7,9; ($k\bar{i}$ ka'āšr); Dtn 9,3,6; Ex 3,19; 1 Sam 20,30 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; 2 Sam 1,10 ($k\bar{i}$ vor YD^σ); 2 Sam 19,7 ($k\bar{i}$ vor YD^σ); 2 Sam 19,23 [$ha=l\bar{o}()$ vor YD^σ]; 1 Kön 17,24; 2 Kön 4,9; 5,15; Jer 10,23; Ijob 9,28; 2 Chr 25,16; 1 Sam 22,17; Jos 23,13; 1 Kön 5,20; 2 Kön 4,1; Neh 9,10 (mit vorangehendem $k\bar{i}$); 1 Kön 20,13; Ez 25,7; 35,4,12; Sach 4,9; Ijob 5,24f; 2 Kön 2,3,5; 1 Kön 2,15; Jes 49,23; 60,16; Ez 16,22; 22,16; Sach 2,15; Gen 12,11; 20,6; 22,12; Ex 4,14; 9,30; 18,11; Dtn 3,19; Jos 2,9; Ri 17,13; 1 Sam 22,22 (... $k\bar{i}$); 1 Sam 24,21; 1 Sam 29,9; 1 Kön 17,24; 2 Kön 4,1,9; 5,15; Jona 1,10; 4,2; Ps 20,7; 41,12; 56,10; 119,75; 135,5; Ijob 9,2; 10,13; 13,18; Koh 3,12,14; Ps 140,13; Ijob 42,2; Ri 6,37; 1 Chr 29,17; 1 Sam 22,17 (mit $w'=k\bar{i}$ vor YD^σ); 2 Kön 7,12; Jes 49,26; Jer 16,21; Ez 2,5; 33,33. In der formelhaften Erkenntnisaussage: Sie sollen erkennen ... Ez 5,13; 6,10,14; 7,27; 12,15f; 24,27; 25,11,17; 26,6; 28,22,23,26; 29,9,16,21; 30,8,19,25f; 32,15; 33,29; 34,27,30; 35,15; 36,38; 38,23; 39,6,28. Vgl. auch: Ez 36,23; 37,28; 39,7; 17,24; 28,24; 29,6; 21,10; 28,24; 36,23; 37,28; 39,7; 39,22f; Gen 44,27; Ri 18,14; 1 Kön 22,3; Ex 6,7; 10,2; 16,6,12; Num 16,30; Ex 7,5; 14,4,18; 29,46; Ez 36,36; 39,22f; Formelhafte Erkenntnisaussage: Ihr sollt erkennen: 1 Kön 20,28; Ez 6,7,13; 7,4,9; 11,10,12; 12,20; 13,9,14; 14,8; 15,7; 17,21; 20,38,42,44; 22,22; 23,49; 24,24; 25,5; 35,9; 36,11; 37,6,13f. Zur formelhaften Erkenntnisaussage und ihrer Varianten vgl. ThWAT III, 506f. Joël 2,27; 4,17; Sach 2,13; 6,15; Mal 2,4; Gen 31,6; Ez 13,21,23; Jos 22,31; Gen 3,5 (mit $k\bar{i}$ vor YD^σ); 33,13; 2 Sam 17,10 ($k\bar{i}$ vor YD^σ); Jona 1,12 ($k\bar{i}$ vor YD^σ); Gen 15,13; 33,13; 1 Sam 20,3,9; 28,1; 1 Kön 2,37,42; Jer 42,19,22; Gen 43,7; Jer 40,14; Ex 31,13; Ez 20,12,20; 2 Chr 13,5; 1 Kön 8,43; 2 Chr 6,33; Jes 48,4; Gen 20,7; 1 Sam 20,7; Ijob 11,6; Koh 11,9; Ps 100,3; Ijob 19,6; Ps 4,4; 46,11; Gen 15,8; 24,14; 42,33; 1 Sam 20,9; Rut 4,4; Jer 32,8; Ez 10,20; Neh 13,10; Gen 15,13; Ex 7,17; 8,6,18; 9,14,29; 10,7; 1 Sam 28,1; 1 Kön 2,37,42; Jes 45,3; 2 Kön 5,8; Gen 8,11; 1 Sam 3,20; 18,28; 20,3,33; 23,9; 26,4; 28,14; 2 Sam 5,12; 14,1; 1 Chr 14,2; 2 Chr 33,13; Gen 43,7; Jes 41,23; Dtn 29,5; Jer 26,15 ($k\bar{i}$ 'im); Dtn 11,2; Ez 14,23; 1 Sam 6,9; Jer 42,19,22; 44,29; Num 16,28; Jos 3,10; 1 Sam 17,46; 1 Kön 18,37; Ps 59,14; 83,19; 109,27; Gen 3,7; 1 Sam 4,6; Neh 6,16; Jos 3,7; Rut 3,11 ($k\bar{i}$ vor YD^σ); Jer 44,15; 9,23; 1 Kön 8,60; Dtn 4,35; Jer 24,7; 2 Chr 13,5; Ijob 10,7; 2 Kön 10,10; Jer 3,13; Jes 50,7; Gen 42,34; Dtn 20,20; Jer 40,14; 2 Chr 6,30; Gen 38,9; (Hos 14,10: $k\bar{i}$ = nicht in Abhängigkeit zu YD^σ). Jer 13,12; Lev 23,43; Jes 45,6; ($k\bar{i}$ 'aps); 2 Chr 6,33; 1 Sam 17,46f; 1 Kön 18,37; 2 Kön 19,19; Jes 37,20; 2 Sam 3,37; 1 Kön 8,43; Sir 36,17; 46,10.

Als Vollverb³⁹ wird *YD°* außerdem gebraucht, wenn ein 2. Sy mit 'at⁴⁰ bzw. ohne 'at (verschiedene Nominalformen)⁴¹ folgt oder eine PV anschließt⁴². Dasselbe trifft zu für die Fortführung durch 'äšr-Sätze⁴³ und Fragesätze⁴⁴. Das gleiche läßt sich bei *YD°* mit dem 1. Sy (explizit/implizit) + weiteren Syntagmen (meistens das 2. Sy) beobachten, die aus dem Kontext zu komplettieren sind⁴⁵. Vereinzelt kommt auch *YD°* + w' (= daß)⁴⁶ vor.

- 39 Die folgenden Stellen sind nur eine Auswahl. Eine vollständige Untersuchung zur Valenz von *YD°* würde das anvisierte Ziel dieser Abhandlung bei weitem übersteigen. Hier interessieren vorab die Kriterien, die formal und funktional *YD°* als Modalverb erkennen lassen. Bei den Belegstellen wird vermerkt, ob der Satz mit *YD°* negiert ist (= Neg) oder nicht (= kein Vermerk).
- 40 Gen 4,1; Ex 1,8 (Neg); Dtn 33,9 (Neg); 1 Sam 3,7 (Neg *ṭarm*); 1 Kön 2,32 (Neg); Ijob 28,23; Est 4,1 ('at kul(1) 'äšr); Gen 30,26; 30,29 ('at 'äšr); Ex 32,22; Num 20,14; 1 Chr 17,18; Jos 14,6; 1 Sam 28,9 ('at 'äšr); 2 Sam 3,25; 7,20; 17,8; 1 Kön 2,5 ('at 'äšr); 1 Kön 2,44 (Text?); 1 Kön 5,17; 8,39; Jer 18,23; 1 Kön 2,9 ('at 'äšr); Hos 2,22; Rut 3,4; Ex 3,7; 5,2; Dtn 31,21; 31,27 (2 mal 'at); 1 Sam 17,28 (2 mal 'at); 2 Kön 8,12 ('at 'äšr); Jer 29,11; 2 Sam 24,2; 1 Sam 2,12; 2 Kön 17,26; 2 Chr 6,30.
- 41 Dtn 2,7 (Inf cs + ePP); 1 Sam 20,39 (Neg); Jes 1,3; Jes 59,8 (CsV/Neg); Ps 103,14 (Ptz); 104,19; Ijob 11,11; 18,21 (asyndet. RS/Neg); 23,10 (CsV); 28,13 (Neg); Koh 7,22; Dtn 34,10 ('äšr - *YD°* - 2. Sy); Ijob 28,7 (Neg); Gen 24,16 (Neg); 1 Kön 1,4 (Neg); Ri 11,39 (Neg); 21,12 ('äšr - Neg); Jer 8,7; Spr 9,13 (Neg bal); Num 10,31; Dtn 7,15 (2. Sy = 'äšr); 8,3 (2. Sy = 'äšr/Neg); 9,2 (2. Sy = 'äšr); Jer 15,14 (Neg/zu denkendes 'äšr = 2. Sy); Jer 17,4 (Neg/'äšr) vgl. Jer 15,14; Ps 69,20; 139,2,4; 142,4; Spr 14,7 (Neg bal); Ijob 20,4; 34,33 (*mah* = 2. Sy); 38,4.18.33; 39,1,2; Jes 45,4,5 (2. Sy = ePP 1. c sg); Jer 12,3; Dtn 22,2 (Neg); 13,3 (Neg 'äšr = 2. Sy); Ez 32,9 (Neg 'äšr = 2. Sy); Gen 27,2 (Neg); 2 Sam 22,44 (Neg asyndet. RS); Hos 5,3; Am 5,12; Ps 18,44; (Neg asyndet. RS); Ps 50,11; Ijob 21,27; 29,16 (Neg asyndet. RS); 2 Sam 15,11 (Neg); Jes 59,8 (Neg); Jer 5,4 [*kī lō'*]); Jes 55,5 (Neg asyndet. RS); Jes 47,8 (Neg); Jes 29,11 (mit Q ohne Art!); Jes 29,12 (2 mal/Neg); Koh 8,1; Sir 12,8.11; 16,14 ('äšr-Satz + Neg); 16,19; 37,12 ('äšr = 2. Sy + Objektsatz); 42,18; 47,5 (Ptz; asyndet. RS).
- 42 Gen 19,33 (2 mal mit Präp b'=/Neg) par Gen 19,35; 39,6.8 (Präp 'it/Neg); Jona 4,11 (Präp *bên*/Neg); Ijob 35,15 (b'=/Neg); Ps 31,8 (b'=); 69,6 (l'=.).
- 43 1 Kön 2,44 (= 'äšr-Satz; 'äšr = 2. Sy: Text?); 2 Chr 2,7; Sir 36,5 (*ka*='äšr).
- 44 2 Sam 18,29 (*mah...dir* O = 2. Sy); 2 Kön 2,3.5 (*ha*); Ex 16,15 (*mah*); Neh 2,16 ('*anah*); Ez 17,12 (*mah*); Gen 43,22 (*mī*); Ex 32,1.23 (*mah*/Neg); Ex 2,4 (*mah*); 1 Sam 22,3 (*mah*); Ex 33,5 (*mah*); Sach 4,5 (*mah*; *ha=lō'*) vor *YD°*); 4,13 (*mah*; *ha=lō'*) vor *YD°*); Dan 10,20 (*lamah/ha* = FrPtk vor *YD°*); Gen 21,26 (*mī*); Jos 2,4 (*mi[n]*='*ayn*); 2,5 ('*anah*); 1 Sam 25,11 ('*ē mi[n]*='*zā*); Sir 8,18 (*mah*); 9,11 (*mah*); 11,17 (*mah*); 37,8 (*mah*).
- 45 Lev 5,1.3.4; 5,17 (nach Pendens/Neg), vgl. W. GROSS 1987, 172; 5,18 (nach Pendens/Neg); 2 Sam 3,26 (Neg); 1 Kön 1,11 (Neg); Jes 42,25 (Neg); Jer 41,4 (Neg); Hos 7,9 (2 mal/Neg); Ps 73,11; Ijob 22,13 (*YD°* im Fragesatz); Koh 6,5 (Neg); Jes 40,28 (eingeleitet mit *ha=lō'*); 48,8 (*gam lō'*); Ps 40,10; Hos 8,4 (Neg); Jes 48,7 (*hinn*' vor *YD°*); 1 Kön 1,18 (Neg); Jer 15,15; 17,16; Ez 37,3; Jer 50,24 (Neg); Gen 4,9 (Neg); 28,16 (Neg); 48,19; Num 22,6; 1 Sam 17,55.
- 46 Gen 47,6; Ijob 15,9.

Folgende Textbelege lassen *yd°/G* eindeutig als Modalverb definieren

Stelle	Neg <i>lo(°)</i>	SK	<i>yd°/G</i>	PK	Inf cs <i>l' = + Inf</i>	Inf	Basismorphem/Stamm
Ex 36,1	-	<i>l' = + Inf</i>			x		<i>°SY</i>
1 Sam 16,16	-	Ptz			[x]	Ptz	NGN
1 Sam 16,18	-	Ptz				2 MSS <i>l' = NGN</i>	D
1 Kön 3,7	x			x		x } x }	NGN
1 Kön 5,20	-	Ptz			x		<i>YS°</i> <i>BW°</i>
2 Chr 2,6	-	Ptz			x		KRT
2 Chr 2,7	-	Ptz (=P im NS)			x		<i>PTH</i>
2 Chr 2,13	-	Ptz			x		KRT
Spr 29,7	-	Ptz				(3 mal)	<i>°SY</i>
Koh 4,13	x	x			x		<i>PTH</i> <i>HSB</i>
Koh 4,17	<i>'ēn +</i> epp 3. m pl	Ptz			x		DYN
Koh 6,8	-	Ptz			x		ZHR
Koh 10,15	x	x			x		<i>°SY</i>
Jes 7,15	-	<i>l' = + Inf</i> + epp 3. m sg			x ⁴⁷		HLK
Jes 7,16	-[<i>kī b' = tarm</i>]			x			HLK
Jes 8,4	-[<i>kī b' = tarm</i>]			x			M'S BHR
Jes 47,11	x			x			M'S BHR
Jes 50,4	-	<i>l' = + Inf</i>			x		QR'
Jes 56,11	x	x			x		<i>SHR</i> <i>°WT</i>

Stelle	Neg $\bar{1}0(,')$	SK	YD°/G	PK	Inf cs $l' = + \text{Inf}$	Inf	Basismorphen/Stamm
Jer 1,6	x	x				x	DBR D
Jer 4,22	x	x			x Inf + l' = steht vor Neg + SK		YTB H
Jer 6,15	x	x			x gam + Inf steht vor Neg + SK		KLM N
Jer 8,12	x	x			x w' = + Inf steht vor Neg + SK		KLM N
Am 3,10	x	x			x		°SY G

47 Der Inf cs mit l' = ist in direkter Abhängigkeit zum vorausgehenden Ptz zu verstehen (vgl. A. LAUHA 1978, 107f; D. MICHEL 1988, 146. Anders N. LOHFINK 1980, 48 nach der Einheitsübersetzung).

5. Ergebnis

YD°/G nimmt Charakter und Funktion eines Modalverbes an, wenn ihm ein Inf zugeordnet ist. Numerisch halten sich die Inf mit $l'=$ gegenüber den Inf ohne $l'=$ die Waage⁴⁸. Textbelege mit einer beigeordneten (syndet./asyndet.) Verbform (meistens PK) sind selten. Die entsprechenden asyndetischen Konstruktionen in Jes 55,5, Ps 81,6 und in Ijob 29,16 lassen sich ohne weiteres als asyndet. RS⁴⁹ erklären.

In Ps 103,14 liegt ein Objektsatz vor⁵⁰. YD° ist nicht Modal-, sondern Vollverb.

Ein anderer Sachverhalt ergibt sich aus der syndetischen ($w'=$) Konstruktion von Ijob 23,3. Syntaktisch und semantisch ist hier YD° am ehesten als Modalverb denkbar. Es ist dies der einzige Textbeleg bei YD°/G , der - wenn auch mit $w'=$ und ePP - ähnliche Strukturen wie Ijob 32,22 aufweist⁵¹. Die Konstruktion in Ijob 32,22a+b ist singulär.

Um zwischen Modalverb und Vollverb zu differenzieren, gebraucht die hebr. Sprache bei YD°/G den Inf (mit oder ohne $l'=$). YD° als Vollverb ist im Vergleich zu YD° als Modalverb viel häufiger vertreten⁵². Die Bestimmung der genauen Funktion von YD° ist in jedem Text gesondert durchzuführen⁵³. Bei der Bestimmung des Modus müssen zusätzlich über den morphologisch/syntaktischen Bereich hinaus semantische Komponenten miteinbezogen werden, wie z.B. die subjektive Stellungnahme des Sprechers zu dem im P bezeichneten Sachverhalt. Ferner sind die verschiedenen Satztypen (Behauptung, Frage, Aufforderung) und deren Funktionen zu berücksichtigen.

48 Es ist allenfalls ein geringfügiges Übergewicht der Inf mit $l'=$ zu vermerken.

49 Vgl. R. MEYER III, § 115,1b.

50 Bei entsprechender Konj von $Y\dot{S}R$ wäre ein asyndet. RS bzw. ein 2. Sy denkbar.

51 "Kopulative Anknüpfung des Objektsatzes" nach E. KÖNIG 1929, 233. Vgl. ferner: E. KÖNIG III, § 361i; C. BROCKELMANN 1956, § 143a. Von einer logischen Unterordnung eines zweiten Verbums unter ein erstes spricht R. MEYER III, § 108. Zum Syrischen siehe: T. NÖLDEKE 1977, § 361.

52 Zur Problematik der Terminologie und zur Frage der syntaktisch-semantischen Eigenschaften von Modalverben im Deutschen vgl. ausführlich: G. ÖHLSCHLÄGER 1989, bes. die Zusammenfassung und Übersicht S. 243ff.

53 Dies gilt insgesamt für die in GesK § 120 beschriebenen Eigenarten diverser Verben. Hinweise auf ähnliche Zu- und Unterordnungen in anderen Sprachen (Syr., Aram., Arab.) erklären nicht die im hebr. Sprachsystem eruierten Eigenarten. Diese müssen zuerst analysiert werden, bevor ein Sprachvergleich möglich und sinnvoll ist. Nicht jedes Verb, dem ein Inf zugeordnet ist, ist ein Modalwort.

6. Kriterien für eine Tilgung in Ijob 32,22

Die verschiedenen Textzeugen und die Beispiele der Übersetzungen in die deutsche Sprache haben gezeigt, daß besonders V 22c unterschiedlich eingeordnet und interpretiert wird. M.E. ist keiner der bisherigen Lösungsvorschläge zufriedenstellend. Besonders die syntaktische Position der PV und ihre satzsemantische Funktion sind nur teilweise oder überhaupt nicht erfaßt worden. Manchmal wird in der PV ein gewisser Gegensatz gesehen ('sonst') oder sie wird als temporales Adverbiale (im Nu, bald) interpretiert oder es finden sich beide Komponenten zusammen⁵⁴. Die durchgängige asyndet. Konstruktion in V 22 erschwert eine präzise Zuordnung der PV.

Formal und inhaltlich scheint nur V 22c in Betracht zu kommen. Aber mit dieser Fügungsbestimmung entstehen auch die bekannten Schwierigkeiten.

Es fällt nun auf, daß $k^{\prime}=m^{\prime}a\dot{t}$ einerseits V 22c eröffnet, andererseits am Ende von V 22a+b steht. Die syntaktischen Strukturen werden transparenter, wenn man die Reduktionsprobe anwendet und die PV zunächst nicht beachtet. Dann ergibt sich folgende Konstellation:

Negierter Deklarativsatz (V 22a+b), der einen realen gegenwärtigen Sachverhalt konstatiert. Demgegenüber steht der potentielle/irreale zukünftige Sachverhalt von V 22c (ohne PV!)⁵⁵. V 22c schildert somit eine Konsequenz, die sich so unmöglich direkt aus dem Sachverhalt von V 22a+b deduzieren läßt. Dafür spricht die Negierung des Satzes V 22a+b durch $\bar{w}(\prime)$ ⁵⁶.

Das bedeutet: Zwischen V 22a+b und V 22c fehlt ein Bindeglied, das syntaktisch und semantisch passend zu komplettieren ist. Anders formuliert: es liegen Kriterien vor, die auf eine elliptische Konstruktion bzw. auf eine Tilgung hinweisen⁵⁷. Die Tilgung betrifft nicht nur ein einzelnes Syntagma, sondern einen ganzen Satz.

54 S. oben die zitierten Beispiele!

55 Die PK von NS' weist auf einen möglichen/zukünftigen Sachverhalt hin. Vgl. GesK § 158d.

56 Deshalb ist auch ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen V 22a+b und V 22c in Form einer kausalen Relation, markiert durch 'weil', nicht gegeben. Zur Möglichkeit der asyndet. Konstruktion eines Kausalsatzes im Hebr. vgl. R. MEYER III, § 120,1; GesK § 158. Im Deutschen werden nicht-eingeleitete Kausalsätze stets nachgestellt (vgl. U. ENGEL 1988, 269).

57 In der GTG bedeutet Tilgung eine syntaktische Operation, bei der auf dem Weg von der Tiefenstruktur zur Oberflächenstruktur einzelne Elemente getilgt werden. Grundsätzliche Bedingung für die Anwendung der Tilgungstransformationen ist die Rekonstruierbarkeit der getilgten Elemente (vgl. H. BUSSMANN 1990, 791f). Mit 'Ellipse' wird die Aussparung von syntak-

Die Art des zu ergänzenden Satzes läßt sich aus dem unmittelbaren Kontext syntaktisch/semantisch erheben⁵⁸. Das Konsequens (V 22c zunächst ohne PV!) verlangt nach einem Antezedens⁵⁹. Das Antezedens kann aber nur aus einem bekannten Sachverhalt (direkt/indirekt) rekonstruiert werden. Dieser ist in der negierten Aussage von V 22a+b gegeben. Da aber nach den Prinzipien der Logik ein Sachverhalt unter denselben Voraussetzungen nicht bejaht und zugleich negiert werden kann⁶⁰, muß sich dies bei der Rekonstruktion des getilgten Satzes entsprechend auswirken. Im Hinblick auf den 'Realis' in V 22a+b kann die Wiederherstellung der zugrundeliegenden Struktur nur im Irrealis/Potentialis erfolgen. Unter dieser Bedingung ist eine positive Formulierung des V 22a+b möglich. Bezieht man die als Konsequens formulierte Aussage V 22c (ohne PV) ein, dann läßt sich eine konditionale Relation herstellen, bei der im vorliegenden MT das Antezedens getilgt ist.

tisch notwendigen sprachlichen Elementen bezeichnet, die aus dem Kontext oder aus der Redesituation rekonstruierbar sind. Man unterscheidet zwischen grammatischer Ellipse, die durch Tilgungstransformationen aus vollständigen zugrundeliegenden Strukturen abgeleitet wird, und lexikalischer Ellipse, die notwendige, von der Valenz abhängige Ergänzungen betrifft (vgl. H. BUSSMANN 1990, 207f; dort sind noch weitere Differenzierungen genannt). Tilgung und 'Ellipse' werden auch als austauschbare Begriffe verwendet, wobei nach H. ORTNER 1987 'Ellipse' weit überdehnt gebraucht wird (a.a.O., 6). Bei der Ellipse dürfte es sich um ein Grundphänomen der Sprache handeln (vgl. den Forschungsüberblick von H. ORTNER 1987, besonders das zusammenfassende Kap. IV: Konsequenzen aus den axiomatischen Überlegungen und aus der Geschichte der Ellipsenforschung, S. 197ff). Was sich ändert, sind die Frequenzen, nicht so sehr die Typen (H. ORTNER a.a.O., 165). Von Ellipse spreche ich vor allem im Zusammenhang mit der Interpretation stilistischer Phänomene. Ansonsten wird - im Gegensatz zu oben - der Begriff Tilgung benutzt. Die Realisierungsmöglichkeiten von Tilgung beschreibt ausführlich W. RICHTER 1980, 23f.48ff. C. BROCKELMANN 1956 hat die Bezeichnung "Ellipse", vgl. § 127; 137.

- 58 Damit ist die syntaktische Umgebung der sprachlichen Einheit, also Ijob 32,22, wie auch ihr semantischer Zusammenhang im Rahmen der Gesamtäußerung gemeint.
- 59 Mit Antezedens (Protasis) bezeichnet man in der konditionalen Relation den bedingenden Sachverhalt, während die Konsequenz oder das Konsequens oder auch Sukzedens (Apodosis) den bedingten Sachverhalt ausdrückt (näheres bei P. EISENBERG 1989, 362).
- 60 Zum Satz des Widerspruchs als dem sichersten Prinzip vgl. Aristoteles, *Metaphysik*. Viertes Buch Kap. 3: Τὸ αὐτὸ ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. αὐτῆ δὲ πασῶν ἐστὶ βεβασιότητα τῶν ἀρχῶν. ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτον ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Zitiert nach: *Elemente der aristotelischen Logik*, neu herausg. von R. BEER, RK, Griechische Philosophie, Bd. 11, S. 14).

"... wenn ich schmeicheln könnte/würde (schmeichelte ich aber), (dann) würde mich mein Schöpfer hinwegnehmen"⁶².

Der Bedingungssatz in abgekürzter Gestalt ist in den traditionellen Hebräisch-Grammatiken teilweise beschrieben⁶³. Die verschiedenen Möglichkeiten von Tilgungen in konditionalen Satzgefügen wurden noch nicht systematisch und vollständig untersucht⁶⁴.

7. Funktion und Semantik der PV $k^*=m^{\circ}at$

Die Bedeutung der Präp k^* = wie/gemäß liegt im semantischen Bereich von 'Vergleich' und 'Entsprechung'⁶⁵. Das Sub $m^{\circ}at$ = Weniges/Wenigkeit bezeichnet eine Quantität, die nicht präzise fixierbar ist. Die Grenzen lassen sich aufgrund der $m^{\circ}at$ inhärenten semantischen Merkmale (+ wenig/- viel) nur vage definieren.

Die eigentliche Funktion der PV zeigt sich darin, daß sie in Relation zu anderen Syntagmen tritt und so satztypisierende Auswirkung hat. In den herkömmlichen Lösungsvorschlägen konnte die syntaktisch/semantische Ambiguität der PV nicht zufriedenstellend disambiguiert werden.

Eine textgerechte Lösung ergibt sich m.E. aber, wenn man die PV auf das - im MT getilgte - Antezedens bezieht⁶⁶. Die PV weist dann im jetzigen Text

61 Steht in einer konditionalen Relation, das Antezedens vor dem Konsequens, dann können die Korrelate 'dann/so' vor dem Konsequens eingefügt werden. (Beispiel: dieses Satzgefüge! Vgl. auch P. EISENBERG 1989, 363).

62 R. GORDIS 1978, 371 spürt das Fehlen der vollständigen konditionalen Relation. Er bemerkt aber nicht die Indizien, die auf eine Tilgung hinweisen. Statt dessen ändert er die Neg $l\bar{o}(')$ in $l\bar{u}(')$ und interpretiert V 22a+b als Antezedens. Ein solcher Eingriff ist ein überzeugender Beweis dafür, in welche Irre eine Analyse führt, die sich ausschließlich von eigenen Vorstellungen und Prämissen leiten läßt, die jedoch in keinster Weise vom Text legitimierbar sind. Hinweise auf ähnliche Satzstrukturen in Jes 1,9, wie sie GORDIS ebenfalls vornimmt, halten einer Überprüfung nicht stand. Prinzipiell muß die Maxime gelten, daß ein Text zunächst aus sich selber analysiert und verstanden werden muß, bevor man zu sog. 'ähnlichen' Strukturen als Beweismaterial greift.

63 GesK § 159dd; §167a; C. BROCKELMANN 1956, §170 (mit der Bezeichnung 'Ellipse').

64 Getilgte Antezedens in konditionalen Satzgefügen nach der Art von Ijob 32,22 (negative Aussage ist vorhanden - die entsprechende positive Aussage ist getilgt) bespricht C. van LEEUWEN 1973, 31 (1 Sam 13,13); vgl. S. 30ff: Ellipsen im Bedingungssatz.

65 Siehe B.K. WALTKE - M. O'CONNOR 1990, 11.2.9. M. LAMBERT 1972, § 1201f.

66 Das steht in keiner Spannung zu der Tatsache, daß sich die PV im jetzigen MT am Anfang von V 22c befindet. Keine Indizien lassen sich aus dem Kontext deduzieren, die erlaubten, $k^*=m^{\circ}at$ als temporales Adverbiale zu interpretie-

nicht nur auf das zu komplettierende Antezedens hin, sie dient zudem als unentbehrlicher Indikator für den Satztypus.

Übersetzt man $k^{\text{m}^{\text{a}}\text{t}}$ "gemäß Wenigem" = nur ein wenig, dann ist die PV als ein Adverb (mit Gradpartikel) interpretierbar. Dadurch enthält das Antezedens konzessiven Charakter. Die konzessive Relation stellt eine Sonderform der konditionalen Relation dar⁶⁷. Typisch für die Aussage mit 'auch wenn', 'selbst wenn' ist, daß das Geschehen kein Faktum ist⁶⁸. Außerdem liegt hier durch den satztypischen Konjunktivgebrauch, der mit dem des irrealen Konditionalsatzes identisch ist, eine spezielle Form des Konzessivsatzes im Irrealis vor. Der Unterschied zum irrealen Konditionalsatz besteht lediglich in der Verschiebbarkeit der Partikel 'auch', 'sogar', 'selbst'⁶⁹.

Die Funktion und die Bedeutung der PV $k^{\text{m}^{\text{a}}\text{t}}$ lassen sich somit genau deskribieren. Sie ist einziger Indikator für das Antezedens, das im vorliegenden Text wegen Tilgung komplettiert werden muß. Zugleich ist sie ein unentbehrlicher Faktor, um den Satztypus (= konzessiver Subjunktivsatz) zu bestimmen. Auf der syntaktischen Ebene fungiert die PV als adverbiale Näherbestimmung des P im Antezedens⁷⁰. Semantisch hat sie graduiative/konzessive Auswirkung auf das gesamte Satzgefüge V 22c.

Die PV + Antezedens bilden einen Gegensatz zu V 22a+b, weil auf den negierten Sachverhalt eine partielle Bejahung desselben erfolgt (wenn auch in Form des Irrealis). In Wirklichkeit trägt die eingeräumte Möglichkeit zu einer Verstärkung der Aussage von V 22a+b bei (Kontrastierung!). Dies wird vollends

ren (Fehlen eines temp Lexems in einer CsV zusammen mit der PV oder einer temp Pröp. Vgl. ausführlich J. WEHRLE 1991). Man könnte auch an eine Ergänzung $k^{\text{m}^{\text{a}}\text{t}} \check{s}$ = "kaum, daß" denken wie z.B. in Hld 3,4 (siehe E. KÖNIG III, § 387d). Aber in Hld 3,4 liegen die Dinge anders. Es handelt sich um kein konditionales Gefüge, die temp Bedeutung der PV wird bestätigt durch die Pröp ^ad.

67 Vgl. P. EISENBERG 1989, 358. C. van LEEUWEN sieht in den Konzessivsätzen eine Modalität von den Bedingungssätzen (a.a.O., 28). A. SCHOORS 1981 bezeichnet den Konzessivsatz als eine spezielle Kategorie des Konditionalsatzes, nennt aber keine Kriterien dafür (a.a.O., 271f).

68 U. ENGEL 1988, 278.

69 G. HELBIG/J. BUSCHA 1989, 203f.

70 Zu den Wortformen und Fügungsmöglichkeiten hebr. Adv vgl. W. RICHTER 1978, 181ff. Als Adv (temp/mod) steht $k^{\text{m}^{\text{a}}\text{t}}$ bevorzugt in satzeröffnender Position (2 Sam 19,37; Ps 2,12; 81,15; 94,17; 119,87; berücksichtigt werden nicht die Texte mit $k^{\text{m}^{\text{a}}\text{t}}$ = Modalpartikel: beinahe). Die syntaktisch/semantische Funktion muß in jedem Text nach den dort analysierten Kriterien definiert werden. Bei der Rekonstruktion des Antezedens in Ijob 32,22 ist eine Erststellung der PV aufgrund ihrer Satzart bestimmenden und den Modus prägenden Funktion sinnvoll. Für welche Positionsmöglichkeit der PV im Antezedens man sich auch entscheiden mag, die inhaltliche Aussage wird dadurch nicht geändert.

offenkundig, wenn man das Konsequens mitberücksichtigt⁷¹.

Der Grund für die 'elliptische' Sprachform liegt in der poetischen Struktur der direkten Rede. Die Ellipse führt zu einer textuellen Redundanz. Die dadurch erzielte sprachliche Ökonomie hängt mit dem Parallelismus zusammen, der ein strukturbestimmender Faktor sein kann⁷². Für die Rekonstruktion des getilgten Satzes/Satzteiles ist die Einbeziehung des Kontextes von großer Wichtigkeit. Denn Sätze können nur als Einheit ihres jeweiligen Kontextes analysiert werden⁷³.

8. Übersetzung und Schema

Übersetzung von Ijob 32,22

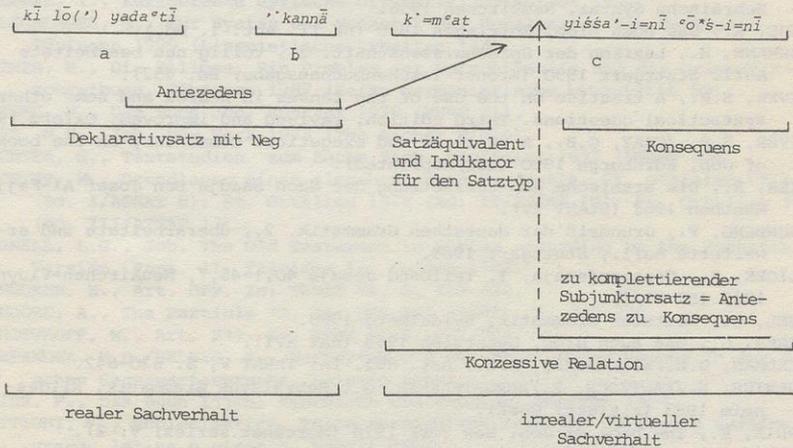
V 22a+b: Fürwahr, ich kann nicht schmeicheln⁷⁴
....., ich vermag nicht zu schmeicheln
....., ich weiß nicht zu schmeicheln
....., ich verstehe nicht zu schmeicheln

- 71 Fügt man zur Verdeutlichung in V 22c die Proformen 'trotzdem', 'desungeachtet' bzw. das Adverb 'dennoch' ein, wird das adversative Verhältnis zwischen Antezedens und Konsequens deutlich. Die konzessive Relation kann durch *kī*, 'im, gam, gam kī = wenn auch, Präp 'a^l, b' = und k' = (vgl. E. KÖNIG III, § 405a-c) angedeutet werden (R. MEYER III, § 119; GesK § 160; JOÜON § 171). Im Einzelfall ist es oft schwierig, die Polyfunktionalität von Konj; Präp; Modalwörtern und komplexen Sätzen zufriedenstellend aufzulösen, besonders, wenn sämtliche Hinweise fehlen. Allerdings kann eine nach methodologischen Prinzipien vorgehende Textanalyse manches aufhellen, was in der bisherigen Forschung schon längst ad acta gelegt wurde.
- 72 Vgl. J. WEHRLE 1987, 146f. Mit der Bezeichnung Ellipse wird hier vor allem auf das stilistische Phänomen abgehoben und nicht so sehr auf die möglichen Aussparungen von syntaktisch notwendigen sprachlichen Elementen (vgl. H. BUSSMANN 1990, 207).
- 73 Vgl. H. ORTNER 1987, 195f. Eine interessante Aufgabe wäre es, die für die Ellipsenproduktion relevanten Faktoren einmal näher zu untersuchen (bezüglich Satzarten - Stile - spezifische Typen von Sprechakten u.a.m.).
- 74 In der deutschen Sprache sind mehrere Varianten möglich. Das hebr. *KNY* (im D-Stamm) bedeutet, 'jem. einen Ehrennamen geben', 'schmeicheln' (Jes 45,4; Ijob 32,21.22; Sir 36,12 (V 17 in der deutschen Übersetzung); 44,23; 45,2 (margo); 47,6. Jes 44,5 wird meistens konjiziert in das D pass (nach S, T, V vgl. E. JENNI 1968, 247) oder N (vgl. K. ELLIGER 1978, 364. Zur Bedeutung des Lexems vgl. K. ELLIGER a.a.O., 247). S von *KNY* kann sein: Gott (Jes 45,4; Sir 36,12; 44,23: erkennbar aus dem aktuellen Kontext einer Sprechsituation); Frauen (Sir 47,6); Menschen (Jes 44,5; Ijob 32,21f). Die arabische Version bietet das Lexem *كس* = einen Ehrennamen geben (vgl. R. ECKER 1962, 222).

V 22 [c]: auch wenn ich nur ein wenig schmeichelte
 Ellipse: selbst wenn ich nur ein wenig schmeichelte/schmeicheln könnte
 konzessiv: täte ich es auch nur ein wenig

d : würde mich hinwegnehmen⁷⁵
 mein Schöpfer⁷⁶

Ijob 32,22 - Schema



- 75 Die Bedeutung des Lexems NS'/G kann durch Ijob 30,22(23) (= Gottes Präsenz als vernichtende Macht im Sturm) und Ijob 27,21 (Bestrafung durch Gott wegen frevelhaften Verhaltens; THAT II, 732) erhellt werden. Der jeweilige Kontext ermöglicht eine eindeutige Monosemierung von NS'. Sie konzentriert sich auf den Bereich der Vernichtung als Strafe. Diese wird durch das Bild eines gewaltigen Sturmes demonstriert (vgl. auch Jes 40,24; 41,16; 64,5; ThWAT V, 631).
- 76 Zu Gott als Schöpfer, sprachlich ausgedrückt durch Ptz von °SY + ePP, vgl.: Ijob 4,17; 31,15; vgl. auch: Ps 95,6; Jes 17,7; 27,11; 44,2; 45,18; 51,13; Hos 8,14; Spr 14,31; 17,5; Jer 33,2. Ohne ePP vgl.: Ijob 9,10; 37,5. Gott ist Schöpfer des/der Menschen: Ijob 4,17; 31,15; Ps 44,2; 51,13; 95,6; Jes 17,7; 27,11; Hos 8,14; Spr 14,31; 17,5; der Erde: Jes 33,2 (Text?); 45,18; von 'Großem': Ijob 9,10; 37,5. Vgl. THAT II, 367; ThWAT VI, 417ff.

Literatur:

- ALBERTZ, R./WESTERMANN, C., Art. 117. In: THAT II, S. 726-753.
- ALONSO-SCHÖKEL, L./SICRE DÍAZ, J.L., Job, Madrid 1983 (Nueva Biblia Española).
- BAUER, H./LEANDER, P., Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments, Halle a.S. 1922.
- BOBZIN, H., Die "Tempora" im Hiobdialog, Marburg/Lahn 1974 (Inaugural-Dissertation).
- BOTTERWECK, G.J., Art. 177. In: ThWAT III, S. 486-512.
- BROCKELMANN, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. Bd. II: Syntax, Berlin 1913.
- Lexicon Syriacum. Editio secunda aucta et emendata, Halis Saxorum 1928.
- Hebräische Syntax, Neukirchen 1956.
- BUDGE, K., Das Buch Hiob, Göttingen 1896 (HK II. Abt. 1. Bd.).
- BUSSMANN, H., Lexikon der Sprachwissenschaft. 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Stuttgart 1990 (Kröner Taschenbuchausgabe; Bd. 452).
- DRIVER, S.R., A treatise on the use of the tenses in Hebrew and some other syntactical questions. Third edition, revised and improved, Oxford 1969.
- DRIVER, S.R./GRAY, G.B., A critical and exegetical commentary on the book of Job, Edinburgh 1950 (ICC/Reprinted).
- ECKER, R., Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja Ben Josef Al-Fajjūmi, München 1962 (StANT IV).
- EISENBERG, P., Grundriß der deutschen Grammatik. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., Stuttgart 1989.
- ELLIGER, K., Deuterjesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1-45,7, Neukirchen-Vluyn 1978 (BK XI/1).
- ENGEL, U., Deutsche Grammatik, Heidelberg 1988.
- FOHRER, G., Das Buch Hiob, Gütersloh 1963 (KAT XVI).
- FREEDMAN, D.N./WILLOUGHBY, B.E., Art. 101. In: ThWAT V, S. 630-642.
- GESENIUS, W./KAUTZSCH, E./BERGSTRÄSSER, G., Hebräische Grammatik, Hildesheim 1983 (zitiert: GesK).
- GORDIS, R., The book of Job, New York 1978 (Moreshet series; V. 2).
- GRABBE, L.L., Comparative Philology and the text of Job. A Study in Methodology, Claremont 1975 (Microfilm).
- GROSS, H., Ijob, Würzburg 1986 (NEB Lfg. 13).
- GROSS, H., Einführung in die germanistische Linguistik, München 1988.
- GROSS, W., Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch, St. Ottilien 1987 (ATSAT 27).
- GUILLAUME, A., Studies in the book of Job, Leiden 1968 (Supplement II to the Annual of Leeds University oriental society).
- HELBIG, G./BUSCHA, J., Deutsche Grammatik. 12. unveränd. Aufl., Leipzig 1989.
- HESSE, F., Hiob, Zürich 1978 (ZBK 14).
- HIRSCH, E.D., Prinzipien der Interpretation, München 1972 (UTB 104).
- HIRZEL, L., Hiob, Leipzig 1852 (KEH).
- JENNI, E., Das hebräische Pi^cel. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
- JOÜON, P., Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rome 1947.
- KÖNIG, E., Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897 (zitiert: E. KÖNIG III).
- Das Buch Hiob, Gütersloh 1929.
- KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament Lief. I-IV, Leiden 1967-1990.
- KRAUS, H.-J., Psalmen. 1. Teilband; 2. Teilband. 5., grundlegend überarbeitete und veränderte Aufl., Neukirchen-Vluyn 1978 (BK XV/1 u. 2).

- KROEZE, J.H., Het boek Job, Kampen 1961 (COT).
- LAMBERT, M., *Traité de Grammaire Hébraïque*. Deuxième édition ... par G.E. Weil, Hildesheim 1972.
- LAUHA, A., Kohelet, Neukirchen-Vluyn 1978 (BK XIX).
- LEEUWEN, C., VAN, Die Partikel *וְ*. In: OTS XVIII (1973), S. 15-48.
- LEVÉQUE, J., Job et son Dieu. Tome II, Paris 1970 (EtB).
- LEVY, J., Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des Rabbinischen Schrifthums. Bd. I, Leipzig 1866. Bd. II, Leipzig 1867.
- LOHFINK, N., Kohelet, Würzburg 1980 (NEB).
- MEYER, R., Hebräische Grammatik, Berlin 1966ff, Bd. I-IV.
- MICHEL, D., *Qohelet*, Darmstadt 1988 (EdF 258).
- NÖLDEKE, T., Kurzgefaßte syrische Grammatik, Darmstadt 1977.
- ÖHLSCHLÄGER, G., Zur Syntax und Semantik der Modalverben des Deutschen, Tübingen 1989 (Linguistische Arbeiten 144).
- ORTNER, H., Die Ellipse. Ein Problem der Sprachtheorie und der Grammatik-schreibung, Tübingen 1987 (Reihe germanistische Linguistik 80).
- PETERS, N., Das Buch Job, Münster 1928 (EHAT 21).
- POPE, M.H., Job, New York 1973 (The Anchor Bible).
- RICHTER, G., Textstudien zum Buche Hiob, Stuttgart 1927 (BWANT 43).
- RICHTER, W., Grundlagen einer althebräischen Grammatik, St. Ottilien 1978 (Bd. I/ATSAT 8); St. Ottilien 1979 (Bd. II/ATSAT 10); St. Ottilien 1980 (Bd. III/ATSAT 13).
- RIGNELL, L.G., Job. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version. Part. II, fascicle 1a, Leiden 1982.
- RINGGREN, H., Art. *וְ*. In: ThWAT VI, S. 413-432.
- SCHOORS, A., The Particle *וְ*. In: OTS XXI (1981), S. 240-276.
- SCHOTTROFF, W., Art. *וְ*. In: THAT I, S. 682-701.
- STEPANOWA, M.D./HELBIG, G., Wortarten und das Problem der Valenz in der deutschen Gegenwartssprache, Leipzig ²1981.
- STIER, F., Das Buch Ijob. Hebräisch und Deutsch, München 1954.
- VATTIONI, F., *Ecclesiastico*. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca, Napoli 1968.
- VOLLMER, J., Art. *וְ*. In: THAT II, S. 359-370.
- WALTKE, B.K./O'CONNOR, M., An introduction to biblical Hebrew syntax, Winona Lake 1990.
- WEHRLE, J., Prophetie und Textanalyse. Die Komposition Obadja 1-21 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen, St. Ottilien 1987 (ATSAT 28).
- Die PV *k^c=m^caṭ* als Indikator für den Satzmodus in Sprechakten (wird 1991 publiziert).
- WILDE, A., DE, Das Buch Hiob, Leiden 1981 (OTS XXII).
- WÜRTHEIN, E., Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25, Göttingen 1984 (ATD 11,2).
- ZIEGLER, J., Iob. Septuaginta, Göttingen 1982 (Vol. XI, 4).

