

theol

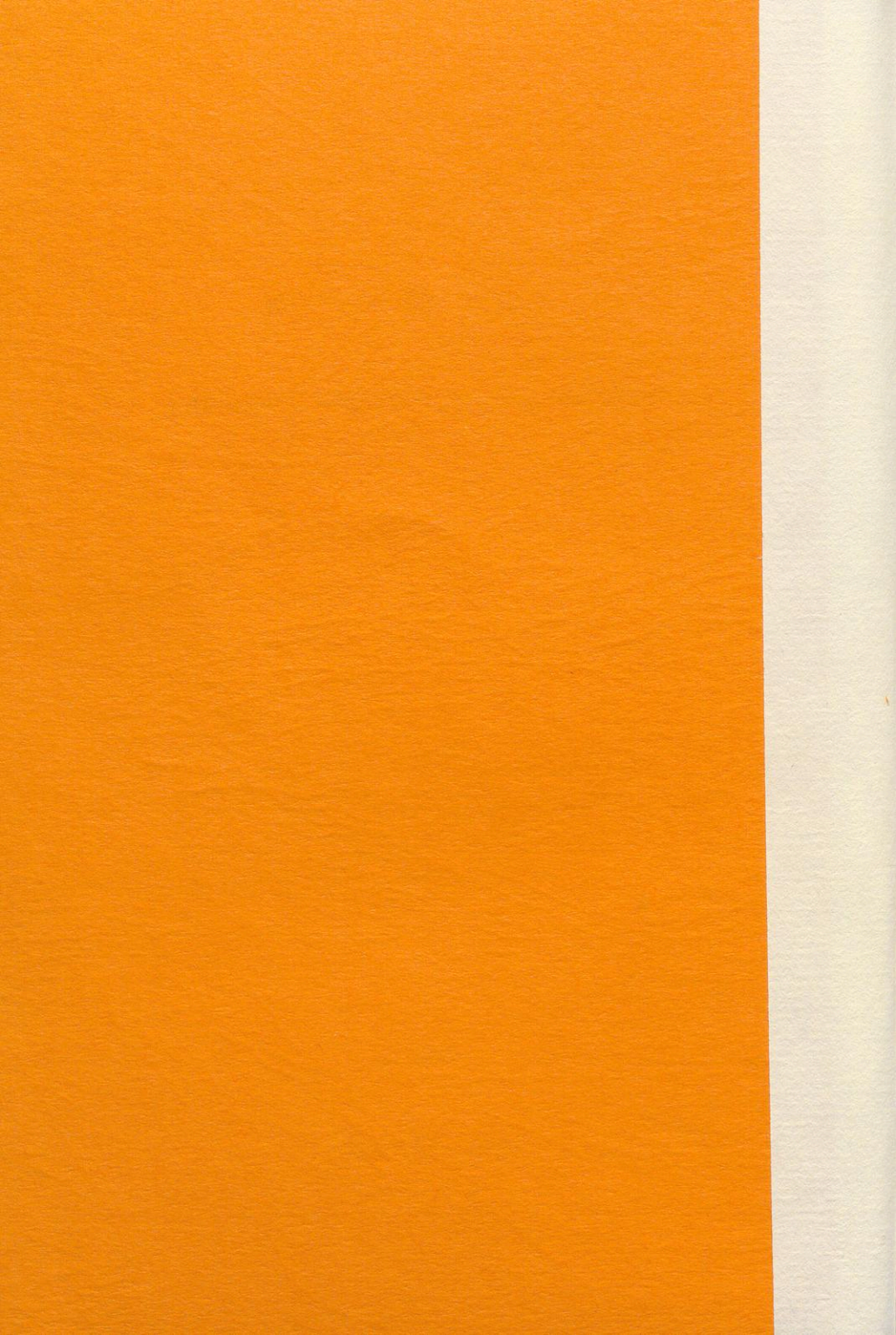
BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 60

München 1991

✓ 21



BIBLISCHE NOTIZEN

Veranstaltungen

Beiträge zur exegetischen Diskussion

INHALT

S. Beck:	Wortstudien zu den Begriffen 'König' und 'Königreich' im Alten Testament	1
P. Galpin:	The Significance of the 'Sons of Man' in the Gospel of Matthew	13
T. Gray:	The 'Sons of Man' in the Gospel of Matthew	25
H. Gunkel:	Die 'Söhne des Menschen' im Evangelium des Matthäus	37
H. W. H. Hunt:	The 'Sons of Man' in the Gospel of Matthew	49
H. J. Pratt:	The 'Sons of Man' in the Gospel of Matthew	61

REZENSIONEN

E. Becking:	'They shall also give you' - A Study in the Text of Matthew 23:34	65
J. Williford:	The 'Sons of Man' in the Gospel of Matthew	77
N. Williams:	The 'Sons of Man' in the Gospel of Matthew	89

Heft 60

München 1991

Herausgeber: Prof. Dr. Karlheinz Wess
 Redaktion: Dr. Antonia K. Miller, München
 Druck: Olshausen & Grotenhuis, Hamburg

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

1961

München 1961

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

S. Deck: Wortstatistik - ein immer beliebter werdendes exegetisches
Handwerkszeug auf dem (mathematischen) Prüfstand 7
P. Galpaz: The Reign of Jeroboam and the Extent of Egyptian Influence 13
M. Görg: Ittai aus Gat 20
M. Görg: *sābt* statt *sārt*: eine Revision zu BN 57,14-16 24
N. Mendecki: Deuteronomistische Redaktion von Zef 3,18-20 ? 27
H.D. Preuß: Paradigmenwechsel ? 33

ABHANDLUNGEN

B. Becking: 'They hated him even more':
Literary Technique in Genesis 37,1-11 40
I. Willi-Plein: Heilige Schrift oder Heilige Übersetzung -
Zur theologischen Relevanz hebraistischer Forschung
und Lehre 48
B. Willmes: Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21) 59

Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes berühren Fragen der Sprachidentifikation, des Beziehungsfeldes Israel-Ägypten und der Diskussion um eine Neuorientierung der alttestamentlichen Wissenschaft.

Die ABHANDLUNGEN beschäftigen sich mit literargeschichtlichen Problemen zweier narrativer Textbereiche und mit dem Stellenwert hebraistischer Forschung und Lehre in einer schriftbezogenen Theologie.

Der Herausgeber darf sich den generellen Hinweis erlauben, daß die Aufnahme von Beiträgen in die EN nicht zugleich auch ein dezidiertes Urteil über deren wissenschaftlichen Reflexionsstand bedeutet; in vielen Fällen kann auch eine nicht ausreichend begründete These als Provokation zu einer detaillierten Auseinandersetzung gewertet werden. Die EN möchten weiterhin ein Forum für die offene Diskussion bibeltheologischer Zeitfragen sein. Um freimütige Äußerungen zu kontroversen Themenbereichen wird herzlich gebeten.

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

**Wortstatistik – ein immer beliebter werdendes exegetisches Handwerkszeug
auf dem (mathematischen) Prüfstand¹**

Scholastika Deck – Freiburg

In einer Zeit, in der die biblische Exegese immer mehr auf Methoden anderer Wissenschaften zurückgreift, um die Texte noch gründlicher zu erschließen, der Exeget also sich mit Sprach- und Literaturwissenschaft, Geschichte, Wirtschaftswissenschaften, Soziologie, Psychologie etc. und eben auch mit Statistik beschäftigen muß, wird es immer schwieriger, die Wirkung und Bedeutung der in solchen Wissenschaften verwendeten Methoden abzuschätzen und damit die Gewichtung der Ergebnisse und die Tragfähigkeit der Argumentation zu beurteilen.

In einem in VF 31 (1986) erschienenen Überblick zur Jesajaforschung zieht C Hardmeier gegen eine sich immer mehr verbreitende exegetische Arbeitsweise zu Felde, die er als "Neoliterarkritik" bezeichnet. Er wettet gegen eine positivistische Überschätzung von Sprachbefunden, weil sie sich auf stilkritische und vokabelstatistische Einzelbeobachtungen stütze, die sich bei näherem Zusehen als von geringer Signifikanz erwiesen.² Eines seiner Gegenargumente liegt in dem Hinweis, daß die hebräische Bibel nur ein kleiner, möglicherweise einseitiger Ausschnitt aus dem Althebräischen darstelle, und die von den kritisierten Autoren³ aufgeführten Beobachtungen für ein statistisches Urteil quantitativ unzureichend seien. In der Tat ist die Jesajaexegese ein reiches Beobachtungsfeld für verschiedene Varianten wortstatistischer Argumentation in der Exegese. Man findet beachtenswerte Indizien neben Argumenten, die einem Statistiker "mathematische Gänsehaut" verursachen. Ein anschauliches Beispiel dafür ist J. Vermeylens Analyse des Vokabulars von Jes 1,18ff in seiner zweibändigen Studie zum Jesajabuch.⁴

1)Es handelt bei diesem Artikel um einen für die Veröffentlichung als "biblische Notiz" leicht bearbeiteten Exkurs aus meiner in FzB 67 erschienenen Dissertation "Die Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung", Würzburg 1991.

2)Vgl.C.Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch, 13.

3)Er bezieht seine Kritik vor allem auf O.Kaiser, W.Werner und R.Kilian.

4)Du Prophète Isaïe à l'apoclyptique. Miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, 2 Bde, Paris 1977/78, 59. Auf dieser Seite sind alle Tugenden und Gefahren der wortstatistischen Methode auf engem Raum vereinigt.

Er stellt z.B. fest, daß Jesaja שמע wenig benutze,⁵ daß כירכ und שלנו sonst bei Jesaja nicht mehr vorkämen und versucht, aus dem gestreuten Vorkommen (oft in späteren Texten) der sehr speziellen Verben לכך und ארם oder des Substantivs ררלע irgendwelche Schlüsse zu ziehen.⁶ Wie wenig diese Argumentation trägt, macht man sich schnell klar: Man stelle sich vor, man ziehe aus gehörten Ansprachen eines Predigers über einen Zeitraum von 35 Jahren eine Stichprobe von etwa 40–50 Sätzen und prüfe dann, wie oft wohl das Wort "Schnee" darin vorkommt.⁷ Wenn es sich nicht gerade um einen Gebirgsdorfpfarrer handelt, würde es doch sehr verwundern, wenn dies mehr als einmal der Fall wäre. Der nur einmalige Gebrauch des Wortes "Schnee" sagt mit Sicherheit *überhaupt nichts* über die Jesajanität aus, auch nicht mit irgendeiner Wahrscheinlichkeit.

Aber dies ist ein allgemeines Problem bei der Argumentation mit Wahrscheinlichkeiten, das man bei Arbeiten von Anhängern der Wortstatistik immer wieder beachten muß: Manche Beobachtung erlaubt den Schluß, daß ein Indiz für oder gegen Authentizität vorliegt, bei einer anderen ist ein solcher Schluß nicht vertretbar. Darüber scheinen sich jedoch die Verfechter dieser Methode ganz offensichtlich selten Rechenschaft abzulegen. Es kann hier nicht darum gehen, Möglichkeiten und Grenzen statistischer Tests zu erörtern, aber ich möchte einige grundsätzliche Überlegungen über erlaubte und unerlaubte Schlüsse in der Wortstatistik vorlegen, die sich ergeben, wenn man die (quantitativen) Anfragen eines Biblikers an seine Texte mit den mathematisch-statistischen Gesetzen konfrontiert.⁸

Die Situation, in der sich ein Statistiker befindet, der statistische Verfahren in der Bibelarbeit anwenden will, stellt sich wie folgt dar: Die hebräische Bibel (im Folgenden B) ist eine echte Teilmenge aus der Grundgesamtheit (im Folgenden G), nämlich der gesprochenen und geschriebenen hebräischen Sprache in allen Lebensbereichen über viele Jahrhunderte hinweg. Dieser Ausschnitt ist *nicht* repräsentativ, da die einzelnen Jahrhunderte und die verschiedenen Lebensbereiche unterschiedlich stark vertreten

5) "On le trouve plus de 1100 fois dans l'A.T. Isaïe le connaît mais l'emploie peu ... En revanche, le verbe est très fréquent dans le livre de Jérémie ... et dans la littérature deutéronomienne ...", ebd.

6) Vgl. J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, 59.

7) Das dürfte quantitativ den etwa 100 Versen entsprechen, die Vermeylen auf den Propheten Jesaja zurückführt.

8) Für eine gründliche Information zu Fragen der Statistik und insbesondere zur Testtheorie sei verwiesen auf: R. Hafner, Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik, Wien/New York 1989, (besonders 368–441); für den mathematischen Laien vielleicht leichter zugänglich sind: A. Linder/W. Berthold, Elementare statistische Methoden I, (UTB 796) Basel/Stuttgart 1979 (besonders 157–185) und M.R. Spiegel, Statistik, Düsseldorf u.a. 1976 (besonders 167–200).

sind.⁹ Man mag auch vermuten, daß in der Bibel eher gehobene als Umgangssprache vorliegt. In dieser Teilmenge (B) gibt es nun weitere Untermengen (im Folgenden U_1, U_2 , etc.) von Wörtern, die dem gleichen Sprecher/Schreiber, z.B. Jesaja, zuzuordnen sind. Die Auswahl dieser Worte aus der tatsächlichen Gesamtpredigt (beispielsweise Jesajas) in der hebräischen Bibel ist wiederum mit Sicherheit nicht repräsentativ, so daß ein weiterer Unsicherheitsfaktor für statistische Überlegungen hinzukommt.¹⁰ Die Frage, ob ein kleines Teilstück der Bibel (= eine Perikope; im folgenden P) einer solchen Untermenge zugehört oder eben einer anderen, etwa der Untermenge deuteronomistischer Autoren (U_b), ist das Problem, das mit statistischen Mitteln einer Lösung zugeführt werden soll.¹¹ Um die Situation korrekt zu beschreiben, muß man sich klar machen, daß U eine unbekannte Größe ist, d.h., daß man nur eine Teilmenge U' kennt – das sind die Perikopen, die mit ziemlicher Sicherheit einem Autor (beispielsweise Jesaja) zuzuordnen sind (also ist U' eine Teilmenge von U: $U' \subset U$). Die Frage, ob eine Perikope einer bestimmten Schicht angehört oder nicht ($P \subset U' ?$), kann nur positiv entschieden werden, wenn irgendwelche Beziehungen (i.d.R. quantitativer Art) zwischen P und U' hergestellt werden. Dabei kommen folgende Grundkonstellationen mit ihren zugehörigen Risiken und Fehlschlüssen vor:

1) Um den ersten Fehlschluß – aus der Tatsache, daß ein Wort (W) aus einer Perikope in U' sonst nicht mehr vorkommt, zu einem Argument zu machen – als solchen zu erkennen, bedarf es eigentlich keiner besonders tieferschürfenden Statistikkennntnisse. Nach dem oben Gesagten leuchtet ein, daß dies reiner Zufall sein kann. Dazu ist U' meist viel zu klein und eben nicht repräsentativ.¹² Auch der Fall des Hapaxlegomenon für die hebräische Bibel für ein Wort $W \in P$ (\in := Element) läßt allein keinerlei Schluß für oder wider $P \subset U'$ zu. Das einmalige Vorkommen kann an der – bezüglich der oben genannten Grundgesamtheit 'hebräische Sprache' – nicht proportionalen und inhomogenen Teil-

9) Beispielsweise ist das achte Jahrhundert mit viel weniger Texten vertreten als z.B. die exilische oder frühnachexilische Zeit, oder ist der kaufmännische Bereich (Verträge) im Vergleich zu seinem realen Vorkommen verständlicherweise unterrepräsentiert.

10) Die von einem Propheten überlieferten Texte sind uns nur gemäß dem Interesse der Tradenten ausgewählt zugänglich, sind also auch unter quantitativem Aspekt durch mehrere "Filter" gegangen (Hörer, Schüler, Situation und Intention von Redaktoren). Eine entsprechend der Themen *proportionsgetreue* Auswahl der realen Prophetenpredigt ist unrealistisch. Von daher sind Argumente, die aus der Tatsache gewonnen sind, daß ein Thema (oder bestimmte Wörter) bei einem Propheten nur einmal oder selten vorkommen (Solche Argumentation kommt vor!), praktisch ohne Gewicht.

11) Also: $\{U_1, U_2, \dots\} \subset B \subset G$. (c := Teilmenge).

12) Das kann z.B. daran liegen, daß das in P behandelte Thema in U' nur einmal vorkommt. Bei Jesaja wäre hier die Kultkritik zu nennen.

menge 'hebräische Bibel' liegen. Man macht sich auch sofort klar, daß aus der Tatsache, daß irgendein Wort *nicht* in dieser Perikope benützt wird, das man hier vielleicht erwartet hätte, ebenso keinerlei Schluß gezogen werden kann. Dazu ist das Teilstück (P) viel zu klein, ebenso die Auswahl U aus der tatsächlichen Gesamtpredigt (z.B. des Jesaja), erst recht U'.

2) Anders gelagert ist die folgende Frage: Wenn in einer Untermenge (z.B. der jesajanischen Texte: U_j) ein Wort mehrmals vorkommt, das in der ganzen sonstigen Bibel gar nicht oder offensichtlich signifikant selten vorkommt, d.h.: der Quotient

$$\frac{\text{Vorkommen eines bestimmten Wortes bei Jesaja}}{\text{Anzahl der Wörter jesajanischer Texte}}$$

muß wesentlich größer sein als der Quotient

$$\frac{\text{Vorkommen dieses Wortes in der übrigen Bibel}}{\text{Anzahl der Wörter in der übrigen Bibel}}$$

was in Anbetracht des im zweiten Quotienten riesigen Nenners bei den genannten Voraussetzungen ohne statistischen Test sofort als gegeben erkannt werden kann.¹³ Das klassische Beispiel bei Jesaja ist der קירש ישׂאל.¹⁴ In einem solchen Fall kann das Vorkommen in einem Teilstück (Perikope) als *ein* Indiz für die Zugehörigkeit zur Untermenge, in der dieses Wort signifikant häufig ist, gewertet werden, wenn nicht besondere inhaltliche Gründe das häufigere Vorkommen plausibel machen, d.h. wenn z.B. Themen verhandelt werden, die sonst in der Bibel selten oder gar nicht mehr vorkommen. Bei Wörtern, die auch in der ganzen Bibel häufig vorkommen, ist ein statistischer Test erforderlich (der hier wegen der fehlenden Proportionalität zwischen U, B, G mit großem Fehlerisiko verbunden ist), um zu klären, ob die Häufigkeit des Wortes in der Untermenge nicht doch noch im *Zufallsbereich* des Ereignisses 'Vorkommens in der Perikope' liegt. Allerweltswörter sind daher für eine wortstatistische Argumentation sehr unergiebig, wenn nicht besondere Redewendungen oder typische Kombinationen hinzukommen.

3) Der umgekehrte Fall – ein Wort, das in der hebräischen Bibel häufig vorkommt, ist in einer Untermenge relativ selten – macht viel mehr Schwierigkeiten, vor allem, wenn dann als Argument für Nichtzugehörigkeit zur Untermenge herhalten soll, daß dieses Wort in einem Teilstück häufiger vorkomme. Wenn man die unter 2) definierten Quotienten heranzieht und vergleicht, wird einem rasch klar, daß für das Urteil 'mit Wahrscheinlichkeit signifikant abweichend' ein objektives Kriterium erforderlich ist. Schließlich wird hier eine kleine Stichprobe mit einer sehr großen verglichen, wobei man

¹³)Um im Folgenden vereinfachen zu können, führe ich die Abkürzungen W (=Wort) und |W| (=Vorkommen eines Wortes) ein. Zusätzlich gebrauche ich das mathematische Symbol # für Anzahl.

¹⁴)Da eben der Anteil jesajanischer Stücke im Jesajabuch nicht geklärt ist und dieser Ausdruck auch von späteren Autoren, die die jesajanische Tradition aufgegriffen oder verarbeitet haben, verwendet wurde, kann in diesem Fall nicht ausgeschlossen werden, daß diese den Ausdruck an für sie wichtigen Stellen plaziert haben. Der oben geführte Schluß gilt nur für die ganze Schicht, in der das Wort signifikant häufig vorkommt, und das ist in diesem Fall eben das ganze Jesajabuch.

erst noch klären muß, wie sich das auf die jeweiligen Quotienten auswirkt (kleiner Nenner und kleiner Zähler bei der Untermenge und im Vergleich zum riesigen Nenner doch kleiner Zähler beim Quotienten, der sich auf den Rest der Bibel bezieht). Was heißt hier 'relativ selten'? Es gibt statistische Testverfahren, bei denen man die Irrtumswahrscheinlichkeit vorgeben kann (in der Regel 2,5 % oder 5 %) und dann ein Kriterium erhält, ob ein Quotient aus einer Stichprobe signifikant vom entsprechenden Quotienten einer anderen Stichprobe oder dem der Grundgesamtheit abweicht. Die Intuition allein führt hier leicht in die Irre, wie jeder Statistiker bestätigen wird.¹⁵ Hier wäre beim Beispiel Jesaja zu vergleichen:

$$\frac{|W| \text{ bei Jesaja}}{\# \{ \text{Wörter in } \bar{U} \}} \quad \frac{|W| \text{ im Rest von B (bzw. ganz B)}}{\# \{ \text{Wörter im Rest von B (bzw. ganz B)} \}}$$

und dann ein Quotiententest (oder Anteilstest) durchzuführen. Vermeylens Argumentation zum Verb עָשָׂה gehört beispielsweise in diese Schlußkategorie. Um dann bei ein- oder mehrfachem Vorkommen dieses in der Untermenge nachgewiesen signifikant seltenes Wortes in einer Perikope zu schließen, diese Perikope gehöre einer anderen Untermenge zu (in unserem Beispiel: ist nicht jesajanisch), muß eine weitere statistische Überlegung hinzukommen: Wenn der Quotient

$$\frac{|W| \text{ in } P}{\# \{ \text{Wörter in } P \}}$$

signifikant verschieden ist vom obigen Quotienten

$$\frac{|W| \text{ in } U'}{\# \{ \text{Wörter in } U' \}}$$

kann eine ähnliche Situation wie im Fall 2) vorliegen, doch je kleiner der Anteil sicher authentischer jesajanischer Texte ist, desto eher kommt man in den in der dortigen Schlußanmerkung dargelegten Grenzfall. Außerdem können auch inhaltliche Gründe die Ursache sein, daß ein bestimmtes Wort in einer Perikope häufiger benützt wird. Hier kommt die Einseitigkeit der Auswahl jesajanischer Worte in der hebräischen Bibel als Schwierigkeit noch dazu, so daß selbst die mit einer korrekten statistischen Methode errechnete Signifikanz noch einmal relativiert werden muß.

4) Am häufigsten wird in der Redaktionskritik bei wortstatistischen Überlegungen mit Lieblingswörtern oder bevorzugten Redewendungen bestimmter Redaktionsschichten gearbeitet (z.B. das sogenannte 'deuteronomistische Vokabular'). Die Sachlage ist ähnlich gelagert wie in 3). Zu vergleichen sind:

$$a) \frac{|W| \text{ in der Redaktionsschicht } U_1 \text{ (z.B. } U_1)}{\# \{ \text{Wörter dieser Schicht} \}} \quad c) \frac{|W| \text{ in } U_1 \text{ (z.B. Jesaja)}}{\# \{ \text{Wörter in } U_1 \}}$$

¹⁵Jeder, der mit wortstatistischen Methoden arbeiten will, mache sich einmal die Mühe, in Lehrbüchern bei Aufgaben zu Quotiententests erst einmal zu raten, ob eine Abweichung signifikant ist oder nicht und sie dann erst durchzurechnen. Es wird ihn für die Zukunft von der Neigung zu vorschnellen intuitiven Vermutungen heilen.

$$b) \frac{|W| \text{ in der restlichen Bibel}}{\# \text{ W\u00f6rter in der restlichen Bibel}}$$

$$d) \frac{|W| \text{ in } P}{\# \text{ W\u00f6rter von } P}$$

Dazu sollte als Kontrolle noch der Quotient

$$e) \frac{|W| \text{ in } B \setminus \{U_1, U_2\}^{16}}{\# \text{ W\u00f6rter in } B \setminus \{U_1, U_2\}}$$

herangezogen werden. Die fragliche Wendung ist durch Vergleich der Quotienten a) und b) als signifikant f\u00fcr diese Schicht zu erweisen. Die M\u00f6glichkeiten, Grenzen und Risiken sind unter 2) genannt. Am sichersten ist es, die Quotienten a) und e) zu ben\u00fctzen. Dann ist auch ein Quotiententest \u00fcber das signifikant seltene Vorkommen in der einen gegen\u00fcber dem signifikant h\u00e4ufigen in der anderen Untermenge sinnvoll, d.h. Quotienten a) und c) sind zu vergleichen. Die entscheidende Frage ist aber, ob tats\u00e4chlich Quotient c) und d) signifikant voneinander abweichen, d.h. das Wort kommt in der Perikope gegen\u00fcber dem sonstigen Vorkommen in der Untermenge (U_i) signifikant h\u00e4ufig vor, also die unter 3) beschriebene Situation mit all ihren Unw\u00e4gbarkeiten und Risiken. Nur wenn all' das positiv beantwortet wird und anderweitige - etwa inhaltliche - Erkl\u00e4rungen in jedem Fall ausscheiden, kann man mit einigerma\u00dfen guten Gr\u00fcnden zumindest einen Teil der Perikope der anderen Untermenge (U_i) zuweisen. F\u00fcr die Praxis erhebt sich hier, abgesehen von den umstrittenen Datierungen und Zuordnungen der Redaktionsschichten das Problem, da\u00df es f\u00fcr Redaktionsschichten keine Konkordanz gibt und auch die Wortanzahlen jeweils erst festgestellt werden m\u00fcssen.

Da durch die nichtrepr\u00e4sentativen Auswahlen aus Grund- bzw. Teilmenge selbst die korrekt ermittelten statistischen Ergebnisse mit gr\u00f6\u00dferer Unsicherheit belastet und somit nur mit einer geringeren Wahrscheinlichkeit g\u00fcltig sind, erscheinen mir die ohne statistische Fundierung vorgenommenen Schl\u00fc\u00dfe nach 3) und 4), wie man sie heutzutage fast landl\u00e4ufig antrifft, wenn nicht gewichtige zus\u00e4tzliche Beobachtungen hinzukommen, abenteuerlich. Schl\u00fc\u00dfe nach 1) sind peinlich.

Ob diese \u00dcberlegungen f\u00fcr einen Nichtmathematiker hilfreich sein k\u00f6nnen, wei\u00df ich nicht. Es w\u00e4re aber schon viel gewonnen, wenn der eine oder andere Exeget daraus die Motivation mitn\u00e4hme, das Handwerkszeug "Wortstatistik" ganz vorsichtig und behutsam zu benutzen, weil sonst Fehlschl\u00fc\u00dfe geradezu vorprogrammiert sind. Hilfreicher als Beobachtungen zum rein quantitativen Gebrauch eines Wortes, sind sicher inhaltliche und am jeweiligen Kontext orientierte Beobachtungen zum Sprachgebrauch eines Wortes in verschiedenen Zeiten oder literarischen Schichten.

¹⁶Vorkommen des Wortes in der Bibel au\u00dfer der beiden fraglichen Untermengen; '\ ' ist mathematisches Symbol f\u00fcr 'au\u00dfer'.

The Reign of Jeroboam and the Extent of Egyptian Influence

Prina Galpaz - Jerusalem

Jeroboam rebelled against King Solomon, escaped to Egypt and spent sixteen years in the Egyptian court, until Solomon's death (1Kgs 11:40). After becoming king of the Northern Kingdom, Jeroboam did not imitate the Judean Kingdom's administrative model with which he was familiar. Instead, he created new patterns of government. From what source did Jeroboam derive the inspiration to reorganize the Northern Kingdom?

According to most scholars, Jeroboam's rebellion and his escape to Egypt took place in the twenty-fourth year of Solomon's rule, that is 945 B.C.E., or during the first year of the reign of Shoshenq I as Pharaoh of Egypt (945-924 B.C.E.)¹.

With regard to Jeroboam's rebellion and his period of residence in Egypt, another version is offered in the Septuagint². In that version, when Jeroboam requests to return to his native land, Shoshenq prevents him from doing so and gives him a wife: Ano, the sister of Tahpenes. The offspring of that marriage was Avia³. This addition in the Septuagint's version has created a controversy as to the version's reliability as an historical source.

-
- 1 A. MALAMAT, *Israel in Biblical Times* (Jerusalem 1983), pp. 191-192, nn. 49-51 (in Hebrew); W.F. ALBRIGHT, *Further Light on Synchronisms between Egypt and Asia in the period 935-685 B.C.E.*, *BASOR* 141 (1956) 16ff., and *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible*, *BASOR* 140 (1955) 4-8; B. HALPERN, *Sectionalism and the Schism*, *JBL* 93 (1974) 519-523; K.A. KIT-CHEN, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, 2nd ed. (Warminster, UK 1986), p. 294, n. 286.
 - 2 J.W. WEVERS, *Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings II 12-XXI 43*, *Oudtestamentische Studien* 8 (1950) 300-322; J. DEBUS, *Die Sünde Jeroboams* (Göttingen 1967), pp. 55ff.
 3. It is difficult to identify the names mentioned in this passage. One Greek letter has several parallels in Egyptian. The name Ano appears as Anna in the Latin version and can be found in the corpus of Egyptian names; see H. RANKE, *Die Ägyptischen Personennamen* (Glückstadt 1935) pp. 62ff. The Egyptian sources do not refer to any queen or princess with the name Tahpenes. The attempts by MONTET and ALBRIGHT to interpret Tahpenes as a

The present study supports the view expressed by such scholars as SKINNER and OLMSTEAD⁴, who are of the opinion that the version offered by the Septuagint should not be ignored and should instead be considered as a reliable historical source. The Septuagint's author utilized a Northern Kingdom tradition concerning Jeroboam's residence in Egypt. Before being incorporated in the Septuagint, the tradition was altered by a Judean editor, who took care to present Jeroboam's character in a negative light, as can be seen in the Septuagint and in the original Biblical version. Despite the numerous editorial efforts to tarnish Jeroboam's name, his charismatic character still manages to shine forth. Basing himself on SMEND, COATS maintains that Jeroboam was considered by the tribes of the North as another Moses and that parallels can be made in the Bible between the two⁵.

The verses in the Septuagint describing Jeroboam's residence in Egypt and his marriage to the Pharaoh's sister have been understood as being a paraphrase of the story of Hadad the Edomite (1Kgs 19-20)⁶. In the description of Hadad's experiences in Egypt, one finds conceptual motifs and linguistic phrasing that are parallel to those in the various episodes of Moses' life⁷.

first name have been rejected as unlikely. It is currently accepted by scholars that GERDSELOFF's explanation appears correct, namely, that Tahpenes is the Hebrew transliteration of an Egyptian title: *t3 hp(t)n - 3st*. See B. GERDSELOFF, *Edom d'après les sources égyptiennes*, *Revue de l'histoire juive en Egypte* 1 (1947) 89ff.; ALBRIGHT, *New Light on Early Reconstructions*, p. 32, nn. 22-26; J.R. BARTLETT, *An Adversary against Solomon: Hadad the Edomite*, *ZAW* 88 (1976) 211-212; M. GÖRG, *Namen und Titel in 1Kön 11,19f, BN 36 (1987) 22-26*; S. AHITUV, *Tahpenes*, *Encyclopaedia Biblica* 8, pp. 518-520 (in Hebrew).

- 4 See DEBUS, pp. 55ff.; B. ODED, *Jeroboam*, in *Encyclopaedia Judaica* 9, p. 1372; H. TADMOR, *Jeroboam, the son of Nabat*, *Encyclopaedia Biblica* 3, pp. 771-772 (in Hebrew); J. SKINNER, *The Century Bible. I and II Kings*. (1904) pp. 443-446; A.T. OLMSTEAD, *Source Study and the Biblical Text*, *AJSL* 30 (1913) 1-47.
- 5 G.W. COATS, *Moses: Heroic Man of God*, *JSOT* 57 (1988) 23, 86; R. SMEND, *Yahweh-War and Tribal Confederation: Reflections upon Israel's Earliest History*, trans. M.G. ROGERS (Nashville 1970), pp. 120-127. Thus, SMEND compares 1Kgs 11:29 with Exod 2:15, 1Kgs 12:2 with Exod 4:15, and 1Kgs 11:29 with Exod 3:13.
- 6 A.R. SCHULMAN, *The Curious Case of Hadad the Edomite*, *Egyptological Studies in Honor of R.A. PARKER*, ed. L.H. LESKO (Hannover and London 1986), pp. 122-135; BARTLETT, pp. 217-218; J. GRAY, *I and II Kings*, 2nd ed. (1970), p. 311; D.W. GOODING, *The Septuagint's Rival Version of Jeroboam's Rise to Power*, *VT* 17 (1967) 187.
- 7 The Hadad account includes a reference to Midian: see 1Kgs 11:18. Whereas Moses escaped to Midian because of the threat of retribution at the hands of Pharaoh and returned only after the Pharaoh's death (Exod 3:1), Hadad

Therefore, it can be assumed that there are parallels between the accounts given of Hadad and Jeroboam, as reflected in the Septuagint and in the Masoretic text, which vividly recalls the description given of Moses' character. We are of the opinion that the story of Hadad was originally written about Jeroboam and this fact explains the textual and chronological difficulties in the Hadad account⁸. In order to play down Jeroboam's respected position in the Egyptian court, the Judean editor transfers the description of Jeroboam's residence in Egypt to a secondary figure, namely, Hadad the Edomite. This Biblical process of transferring the role of protagonist from primary to secondary characters has already been noted by ZAKOWITCH⁹. According to the Septuagint, Jeroboam returns to the Holy Land together with his wife Ano and his son Avia. The Judean editor tried to obscure Jeroboam's previous connection with Egypt and therefore, instead of mentioning Ano by name, merely referred to her as "Jeroboam's wife" (1Kgs 14:2,5,6).

Shoshenq's policies reflected careful, long-range planning, and it is therefore quite likely that Jeroboam's marriage to the Egyptian queen's sister had the character of a diplomatic act¹⁰. Jeroboam's prolonged residence in the Egyptian court and his ties to the Egyptian royal family had an impact on his political outlook and, at a subsequent stage, on his rule of the Northern Kingdom.

escaped in fear of David and returned only after David's death. Like Moses, who was raised in the Egyptian court ("she [Pharaoh's daughter] nursed him", Exod 2:19), Hadad was a ward of the Davidic court ("she raised him", 1Kgs 11:20). See also D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible* (Oxford 1963), pp. 34-36.

- 8 Z. TALSHIR, *The Image of the LXX-Edition of the Book of Kings*, Tarbiz 59 (1989/90)/290-298 (in Hebrew); SCHULMAN, pp. 126-133; A. LEMAIRE, *Hadad l'Edomite ou Hadad l'Araméen?* BN 43 (1988) 14-18; BARTLETT, pp. 206-210; C.F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text of the Book of Kings* (1903), pp. 157-163.
- 9 Y. ZAKOWITCH is of the opinion that the account of Peretz' and Zerah's births (Gen 38) is actually a transfer of the traditional account originally given for the births of Jacob and Esau (Gen 25). In order to "rescue" Jacob's dignity, the traditional account regarding the birth of the twins and their prenatal struggle was transferred to Peretz and Zerah, who are secondary Biblical characters. In general, a Biblical account can be transferred to another character because of the positive or negative character of the account. See *The Synonymous Word and Synonymous Name in Name-Midrashim*, Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies 2 (1977) 104-105.
- 10 For a survey on diplomatic marriages in the Near East, see, for example, MALAMAT, p. 207ff and bibliog.; A.R. SCHULMAN, *Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom*, JNES 38 (1979) 177-191. Shoshenq's policy of diplo-

One notes an interesting parallel between the careers of both Shoshenq and Jeroboam. Like Shoshenq, who was a member of the Egyptian military elite, namely, the Mashwash tribe¹¹, Jeroboam is referred to as an individual "of considerable military prowess"¹². Furthermore, neither person was affiliated with his country's ruling dynasty.

During the reign of Psusennes II (959-945 B.C.E.)¹³, Shoshenq was appointed to an administrative post. His prestigious office was of great assistance to Shoshenq when he crowned himself Pharaoh, following the death of the country's legal ruler. Similarly, Jeroboam was a well known figure among the northern tribes and was appointed by King Solomon to serve as "the House of Joseph's official tax collector". The support provided by the tribe of Ephraim was the key factor behind Jeroboam's ascent to the throne following Solomon's death.

Shoshenq united the Egyptian kingdom, using peaceful methods, and sought to effectively deal with - and accept - the reality of the separatist movement in his country. He had, in fact, inherited a state that was divided into two separate units: the north, ruled by the members of the twenty-first dynasty, and the south, under the control of the high priests, who were based in Thebes. With the help of his sons, Shoshenq was able to consolidate his rule over the entire country. He supervised the activities of the principal administrative units through the individuals whom he appointed to senior positions in the governing apparatus of each unit¹⁴. The fact that he

matic marriages can also be seen in the marital ties between his family and long-established aristocratic families; the primary purpose of the marriages with members of the aristocracy was to give legitimacy to his regime, in light of his foreign origins (he was of Libyan descent).

11 On the Mashwash tribe, see W. HÖLSCHER, *Lybier und Ägypter* (Glückstadt 1937), G.A. WAINWRIGHT, *The Meshwesh*, JEA 48 (1968) 89-99; Y. YOYOTTE, *Les Principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne*, in *Melanges Maspero*, 1:4 (1961) 121-181; A.M. BLACKMAN, *Stela of Shoshenk, Great Chief of the Meshwesh*, JEA 22 (1941) 92-93; KITCHEN, pp. 285ff.

12 The semi-official title, "of considerable military prowess" ("*gibbor hayil*"), is also applied to Kish, father of King Saul; Jephthah; Gideon; and Boaz (1Kgs 11:26; 2Kgs 5:1; Ruth 2:1; 1Chr 12:29,28:1). See also J.v.d. PLOEG, *Le Sens gibbôr hail* (*Vivre et Penser*), RB 50 (1941) 120-125; SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament* (1983), p. 319. According to the Septuagint version, Jeroboam had "three hundred chariots". The probable sense of the Hebrew phrase "*gibbor hayil*" seems to be "of considerable military prowess".

13 KITCHEN, pp. 283-286.

14 *Ibid.*, pp. 287-290.

appointed close relatives to serve as governors of the key districts reflects the general direction of his administrative outlook. Instead of forcing unity upon an obviously divided Egyptian kingdom, he took care to cultivate the ancient regional centers in the spirit of Egyptian tradition. In the Delta region, he allowed the local rulers, members of his own tribe, the Mashwash, to maintain their control¹⁵.

In a parallel manner, Jeroboam followed a strikingly similar course. The long and impressive list of cities and centers that he established or rebuilt clearly indicates that he made a major effort to come to terms with his kingdom's tribal substructures. Jeroboam carried out construction work in Shechem (Nablus), Penuel, Bethel and Dan, which were all centers with a long-standing tribal tradition and which were also of major significance in the history of the Israelite nation. Only Tirza is not mentioned as a landmark in the nation's historical development. Apparently, the selection of this city was based on both strategic reasons and the basic orientation of his policies: the consolidation of the entire kingdom with the assistance of the various tribes¹⁶. Like Shosheng, Jeroboam avoided open conflict with his country's traditional ethnic substructures.

Shosheng's first administrative center was in Bubastis, however, he soon transferred the center to Tanis, which he turned into his kingdom's capital. In contrast, Jeroboam frequently changed his administrative centers, with Tirza serving as capital only towards the end of his reign¹⁷. Although this con-

15 Shosheng allowed the Mashwash leaders to continue to rule their fiefdoms. These leaders retained their status of independent princes, although they did recognize his authority as ruler of the entire country. Their only obligation was to provide a quota of warriors for the Egyptian army. The independence of the Delta princedoms was in effect until the beginning of the twenty-sixth dynasty; see YOYOTTE.

16 On the problems involved in locating the ancient religious centers, see N. NA'AMAN, Bethel and Beth-Aven: An Investigation into the Location of the Early Israelite Cult Places, *Zion*, Jubilee volume (1985/86), 21ff. (in Hebrew). On Tirza, see E. STERN and S. AHITUV, *Encyclopaedia Biblica* 8, pp. 937-941. Jeroboam founded the city of Tirza, which had no ties to the ancient past, and deliberately ignored Shilo, which had once been the center for the worship of the Holy Ark, because he wished to erase the memory of Shilo's tradition. See D.G. SCHLEY, *Shilo: A Biblical city in Tradition and History*, JSOT Supplement 63, Sheffield (1989); I. FINKELSTEIN, *Shilo Yields Some But Not All of Its Secrets*, *BAR* 12 (1986) 22-41; M. COHEN, *The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel*, *HUCA* 36 (1965) 59-89.

17 For an extensive discussion of this point, see H. REVIV, *Jeroboam I and His Supporters*, *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 10 (1986/89) 177-178.

tinual moving around of the capital city was useful in gaining him many supporters, the policy ultimately weakened his kingdom. Shoshenq firmly based himself on ancient Egyptian traditions, which he regarded as an effective tool for welding the Egyptian nation together. He therefore adopted the traditional titles of Egyptian rulers, restored the Temple of Amun in the southern Heracleopolis, increased the splendor of the central temple in Tanis, and agreed to the resumption of tax collection on behalf of the Temple of Arsaphes and to the renewal of the embalming table for the Ceremony of the Sacred Apis Bull in Memphis¹⁸.

Numerous studies have been written on the Egyptian origins of the Golden Calf constructed by the Israelites in their trek through the desert. Jeroboam's renewal of the Golden Calf ritual should not, however, be taken as an imitation of the Egyptian ritual, but rather as a means of reviving ancient Israelite traditions¹⁹. Perhaps Jeroboam's decision to renew the Golden Calf ritual can be linked to the fact that his residence in Egypt coincided with the efforts to restore the embalming table for the Ceremony of the Sacred Apis Bull²⁰. Jeroboam set up Golden Calves throughout his kingdom, in the

18 KITCHEN, pp. 290-291; A.H. GARDINER, *Egypt of the Pharaohs* (Oxford 1961), p. 330; P. TRESSON, *L'inscription de Checanq Ier, au Musée du Caire: Un frappant exemple d'impôt progressif en matière religieuse*, *Mélanges Maspero*, 1 (1934) 826ff. On the basis of the stela in the Cairo Museum, A.R. GREEN attempts to prove that Jeroboam had an impact on Egyptian taxation policy; see his *Israelite Influence at Shishak's Court*, *BASOR* 233 (1979) 59-62. A contrary view is provided by D.B. REDFORD; see J.W. WEVERS and D.B. REDFORD, *Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium B.C. Vol. 1: Taxation System of Solomon: Studies on the Ancient Palestinian World* (Toronto 1972), pp. 141-156.

19 H. BEINART, *Golden Calf*, *Encyclopaedia Biblica* 6, pp. 74-76 (in Hebrew); S. TALMON, *The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature*, in *Biblical Motifs, Origins and Transformations*, ed. A. ALTMANN (Cambridge, Mass. 1966), pp. 31-36; M. GRINTZ, *The First Reform in Israel*, *Zion* 41 (1976) 109-126 (in Hebrew); R.H. PFEIFFER, *Images of Yahweh*, *JBL* 45 (1962) 217-218; E. DANELIUS, *The Sins of Jeroboam Ben-Nabat*, *JQR* 58 (1967-1968) 95-114 and 204-223. For an exhaustive survey on the origins of the Golden Calf and on the scholarship regarding this issue, see J. HAHN, *Das Goldene Kalb* (Frankfurt/Main and Bern 1981) and V. HUROWITZ, *The Golden Calf and the Tabernacle*, *Snaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 7-8 (1983-84) 55ff.

20 Shoshenq's brother-in-law restored the embalming table for the Ceremony of the Sacred Apis Bull in Memphis. Jeroboam, who was in the Egyptian court at the time, was no doubt aware of the fact, particularly in view of the importance of the ceremony in ancient Egypt. See H. BRUGSCH, *Ein wichtiges Denkmal aus den Zeiten König Sesong I*, *ZÄS* 16 (1878) 37-43;

north and in the south, as part of his policy of decentralization. Newly created priests served in the ceremony: "He appointed priests from among the people, making sure that these new priests were not members of the Levitic tribe" (1Kgs 12:32). Since Jeroboam dismissed the Levitic High Priests who were loyal to the House of David, offices in the priesthood became available to those who were in the king's inner circle²¹. Shoshenq adopted a similar policy in Memphis, when he appointed his brother-in-law to serve as high priest to the god Ptah. In Thebes, Shoshenq appointed his son Iuput to serve as High Priest of Amun. Gradually, many of Shoshenq's relatives and close friends took over the most important positions in the priesthood²².

His prolonged residence in the Egyptian court and his marriage to the queen's sister provided Jeroboam with an opportunity for observing the Egyptian kingdom's patterns of organization and administration. Shoshenq was a restorer, not a reformer. He saw to the renewal of the ancient Egyptian tradition while at the same time coming to terms with the tendency towards decentralization in Egypt. Jeroboam adopted a similar course: instead of imitating the House of David's administrative model which promoted centralization and national unity, Jeroboam tried to emulate both the Egyptian model and the character of the Egyptian ruler, Shoshenq*.

E. OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten* (1983), pp. 6-8, 32-33; J. VERCOUTTER, *Apis, LÄ I* (1975) 338-350.

- 21 The term "among the people" (lit.: "from the edges of the nation") appears in another context in Judges 18:2. On an explanation of the term, see A. MALAMAT, pp. 151-152, esp. 9-10; M. GRINTZ, p. 126; B. MAZAR, *Encyclopaedia Biblica* 4, pp. 482-484. For an extensive discussion of this point, see B. HALPERN, *Levitic participation in the Reform of the Cult of Jeroboam I*, JBL 95 (1976) 36-38; and H. REVIV, pp. 173ff.
- 22 Shoshenq appointed the members of his inner circle to serve as priests in religious centers that were also important politically; see H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat* (1953), pp. 200-206; and H. GAUTHIER, *Le Livre des rois d'Égypte* 3 (1914-1915) pp. 321-322.

* I am particularly grateful to Professor A. MALAMAT for his kindness in reading this manuscript and in encouraging me to publish it.

Ittai aus Gat
Manfred Görg - München

Im Verlauf der Darstellung der Flucht Davids vor Abschalom (2Sam 15,13-23) tritt auch ein gewisser 'TY ('Ittai) aus Gat in Erscheinung, der David in besonderer Weise seine Solidarität erweist, indem er mit einer ihm zugehörigen Truppe an ihm vorüberzieht. Einigermaßen befremdlich ist dabei die Erst-erwähnung des Gatiters, der in V.19a als Adressat einer Rede Davids genannt wird, obwohl er zuvor mit keinem Wort eingeführt und schon gar nicht als Anführer der Leute aus Gat präsentiert worden ist.

Natürlich ist diese Unstimmigkeit längst bemerkt worden. So hat sie etwa K. BUDE mit dem Hinweis zu beheben gesucht, daß Ittai nach V.19ff schon in V.18 eingeführt sein müsse, zumal auch der Relativsatz 'sr b'w b=gdl=w m=GT (18b) auf den Gatiter zu beziehen sei¹. Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts will BUDE so u.a. das erweiternde Syntagma w=gm 'TY h=GT=y in 18 einfügen. H.W. HERTZBERG spricht schlicht von einem "Abschreiberversehen", wodurch der Ausdruck w='TY h=GT=y "ausgefallen" sei¹.

Die Gründe für einen textkritischen Eingriff sind freilich nicht zwingend. Von V.19ff her kann kaum gegen den Jetztbestand von V.18 argumentiert werden. Der Relativsatz in 18b, näherhin die Präpositions-Verbindung b=gdl=w, muß nicht notwendig auf Ittai bezogen werden, zumal die Kombination b=gdl(y)=w in V.16a vorausgeht und dort zweifelsfrei mit David zu verbinden ist. Die 600 Gatiter können auch als die Anhänger Davids aufgefaßt werden, die mit ihm nach 1Sam 27,2 zu Achisch, dem König von Gat, übergewechselt sind¹. Wenn daher in V.18 noch keine Rede von Ittai aus Gat gewesen sein muß, kann V.19 wohl nur als Beginn einer sekundär angeschlossenen Darstellung mit dem besonderen Interesse einer Verankerung des Ittai in der Umgebung Davids aufgefaßt werden.

Die Gestalt des Ittai indessen birgt wegen der Namengebung weitere Prob-

¹K. BUDE, 1902, 272 mit Verweis auf V.22. Daß die Zugehörigkeitswendung dort formal anders ausfällt, läßt BUDE freilich unbeachtet. Auch H.P. SMITH, 1951, 344 denkt wegen V.19 an eine einmalige Erwähnung Ittais in V.18.

¹H.W. HERTZBERG, 1956, 273.

¹Vgl. u.a. auch P. Kyle McCARTER, 1984, 364.

leme. Nach Ges¹⁴ 116 ist vielleicht mit einer hypokoristischen Bildung zum PN 'YTY'L zu rechnen, die u. a. mit dem keilsyllabischen *Itija* und dem ugaritischen PN 'ITY[] zusammengestellt werden könne. Schon M. NOTH hat den Namen offenbar für nicht israelitisch gehalten'. Dafür möchte R. ZADOK die Vollbildung 'YTY'L, die er entweder als "Gott/El existiert" oder als "'f'l-Kausativ von '-T-Y 'kommen'" verstehen lassen will, für nachexilisch halten'. Für eine brauchbare Etymologie aus dem Semitischen scheint die Form 'TY ('Ittai) nicht sonderlich gut geeignet zu sein.

Ein Blick auf die Funktion des Ittai zeigt, daß dieser lediglich ergänzende Aufgaben wahrnimmt. Der wohl erweiternde Dialogtext V.19-23 verrät dies ebenso wie die nachherige Mitteilung über die Zuteilung einer Verfolgergruppe unter seiner Leitung (18,2.5.12). Bei dieser wird jedoch zugleich deutlich, daß der Gatiter lediglich die Dreiergruppe mit Joab und Abischai komplementiert, ohne daß ihm in der Szenerie noch eine genuine Aktivität zugesprochen wird. Während Joab und Abischai als Verwandte längst eingeführt sind (1Sam 26,6-9) und auch in Kooperation stehen (2Sam 10,10-14), spielt Ittai nur im Dialog mit David eine Rolle als "landfremder Philister", der mit Absalom und der "Untreue des eigenen Sohnes" Davids wirksam kontrastiert'. Insgesamt stellt sich die Funktion des Gatiters gleichwohl so dar, daß sich der Eindruck einer "literarischen Figur" nahelegt, die analog zu anderen Erzählungen im Schatten der Hauptpersonen und primären Handlungsträger ihren Platz hat'. An diesem Eindruck vermag auch die nur scheinbar weiterführende Szene des Dialogtextes 2Sam 15,19-23 kaum etwas zu ändern.

Kann Ittai daher als eine fiktive Persönlichkeit gefaßt werden? Die noch nicht befriedigend geklärte Etymologie des Namens schließt die Möglichkeit

¹⁴Vgl. M. NOTH, 1928, 238, Nr. 236. Diese Bezugnahme wird in Ges¹⁴ nicht notiert, wo nur auf die Nebenbildungen 'YTW und 'YTY (1Chr 11,31) in NOTHS Register Nr. 126f hingewiesen wird.

¹⁵Vgl. R. ZADOK, 1988, 389f. Die Verbindung des Namens mit der Präposition 't ("Gott ist mit mir"), die NOTH, 1928, 236 Nr. 127 fragend notiert, wäre nach ZADOK nur bei einer Lautung *'Itti'el möglich.

¹⁶BUDDE, 1902, 272, der diese Beobachtung freilich auch mit historischen Rückschlüssen verbindet und so den Boden der literarischen Perspektive verläßt.

¹⁷Zur Kennzeichnung von Haupt- und Nebenpersonen in Erzählungen vgl. u. a. W. RICHTER, 1971, 96, zuletzt M. GÖRG, 1991, 81-83.

fremdländischer Herkunft nicht aus¹. Da eine philistäische Zugehörigkeit naheliegt, könnte an Namensformen gedacht werden, die in der von den Philistern weitgehend übernommenen Kultur der ägyptischen Vorgänger beheimatet sind. So wären PN-Bildungen mit dem Nomen *jtj* "Patron" zum Vergleich heranzuziehen, wie sie seit der ägyptischen Frühzeit belegt sind². Da die Ramesiden- und Spätzeit Ägyptens jedoch keine Verbreitung solcher PN erkennen läßt, wird die Verbindung von Ittai mit einem ägyptischen PN unwahrscheinlich.

Es ließe sich jedoch fragen, ob die Namengebung nicht auch in diesem Fall mit der Funktionsbestimmung des Namensträgers zu tun hat. Bedenkt man, daß er als Mann aus der philistäischen Stadt Gat präsentiert wird, tritt er sozusagen an die Seite eines berühmteren "Landsmanns", nämlich des Goliat, dessen Position und Funktion sich bereits als fiktive Konstruktionen erwiesen haben dürften³. Dabei könnte sich ein ähnliches Bild ergeben, wie es bereits bei den früheren Untersuchungen zum Namen des GLYT zum Vorschein kam. Vielleicht ist auch Ittai zunächst als Titel zu fassen, der sekundär zum PN geworden ist. In Ittai wäre dann eine Entsprechung zum ägypt. Titel *jtj* zu sehen, der für hohe politische Ämter, insbesondere für administrative Funktionen verwendet werden kann⁴. So kann Ramses IV. u.a. als "tapferer Herrscher" (*jtj qnj*) tituliert werden, "der die Fremdländer verwüstet und die Asiaten vernichtet", so daß die auch militärische Konnotation der Bezeichnung deutlich wird⁵.

Die noch unbekanntere Lautgestalt des aus dem Nomen *jt* "Vater" (kopt. ⲉⲓⲧⲧ) hervorgegangenen Titels *jtj*⁶ erschwert eine konkretere Gegenüberstellung. Die Geminatio des mittleren Radikals ist eine bei Übernahmen ägyptischer Fremdausdrücke im Hebräischen geläufige Erscheinung⁷. Die Endung *-aj* kann sich mit

¹Vgl. anscheinend schon NOTH, 1928, 238, Nr.236.

²Nähere Informationen über die PN-Bildungen mit *jtj* bei P. KAPLONY, 1980, 210.

³Vgl. M. GÖRG, 1986, 17-21. Ders., 1991, 902. Ders., 1991, 88-91.

⁴Vgl. KAPLONY, 1980, 206-211.

⁵Vgl. die Belegsammlung (vom Neuen Reich bis zur Perserzeit) bei N. GRIMAL, 1986, 582-585.

⁶Vgl. KAPLONY, 1980, 206.

⁷Vgl. zuletzt M. GÖRG, 1981 (1991), 15 (206).

der Endung des GN *ŠDY* (*Šaddaj*) vergleichen lassen, für welchen Titel ich nach wie vor eine ägyptische Herkunft für möglich halte¹⁴. Doch bleibt einstweilen offen, ob der sowohl bei Königen wie bei Privatleuten anwendbare Titel so attraktiv war, daß er zur Kennzeichnung eines philistäischen Oberen ins Bewußtsein des israelitischen Autors der Thronnachfolgegeschichte dringen konnte. Hier sind noch weitere Klärungen zum Informationsstand des möglicherweise mit höfischer Weisheit vertrauten Verfassers nötig.

Von den vorstehenden Überlegungen unberührt ist allerdings die Gestalt des 'TY ('*Ittai*) von Benjamin, der nach 2Sam 23,29 zu den Dreißig Helden Davids gerechnet wird. Dieser Ittai, der in 1Chr 11,31 'YTY ('*Itai*) geschrieben wird, darf wohl nach wie vor als israelitische Person mit israelitischer Namengebung betrachtet werden¹⁵.

- BUDE, K., Die Bücher Samuel (KHCAT VIII), Tübingen-Leipzig 1902.
 GÖRG, M., *Šaddaj* - Ehrenrettung einer Etymologie: BN 16, 1981, 13-15 (= AAT 11, 1991, 204-206).
 GÖRG, M., Goliath aus Gat: BN 34, 1986, 17-21 (= AAT 11, 1991, 177-181).
 GÖRG, M., Goliath: NBL I, 1991, 902.
 GÖRG, M., Der Name im Kontext. Zur Deutung männlicher Personennamen auf -at im Alten Testament, in: W. GROSS - H. IRSIGLER - Th. SEIDL (Hg.), Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 81-95.
 GRIMAL, N., Les Termes de la Propagande Royale Egyptienne de la XIX^e Dynastie à la Conquête d'Alexandre, Paris 1986.
 HERTZBERG, H.W., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956.
 KAPLONY, P., Iti(u), in: Lexikon der Ägyptologie III, 1980, 206-211.
 MCCARTER, P.K., II Samuel (The Anchor Bible), Garden City NY 1984.
 NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart 1928.
 RICHTER, W., Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971.
 SMITH, H.P., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel (ICC), Edinburgh 1951.
 ZADOK, R., Die nichthebräischen Namen der Israeliten vor dem hellenistischen Zeitalter: UF 17, 1985, 387-398.

¹⁴Vgl. M. GÖRG, 1981 (1991) 204-206.

¹⁵BUDE, 1902, 272 hält eine Identität dieses Ittai mit der oben behandelten Gestalt nur dann für möglich, "wenn man für die Angabe der Heimat Textverderbnis annimmt". Mit der phonetischen Differenz ist auch eine Gleichsetzung fragwürdig, von dem Fehlen eines Kriteriums für eine Textverderbnis ganz zu schweigen.

Sdbt statt sdr̄t: eine Revision zu BN 57,14-16

Manfred Görg - München

Dies diem docet. Noch vor kurzem war der Versuch unternommen worden, die problematische Bedeutung des hebr. *sdr̄t* in 1Kön 6,9 auf dem Wege über einen angenommenen Beleg des Lexems in ägypt. Gruppenschreibung im Anschluß an ältere Versuche zur Lesung dieses Wortes klären zu helfen, nachdem in jüngerer Zeit eine Korrektur dieser Lesung vertreten wurde¹. Statt der schon von W.M. MÜLLER vorgeschlagenen Lesung *sadrati*, d.h. der Ansetzung einer Gruppe *r'* in der bereits von CHAMPOLLION beobachteten Unklarheit in der Zeichenfolge soll nach der Edition MH VI, Pl. 478 ein *b* zu erkennen sein, was auch in KRI II, 651,6 eingegangen ist. Meine Befürwortung der älteren Lesung *sdr̄t* gründete sich auf deren lange ungebrochene Tradition und auf das scheinbare Fehlen einer Alternativdeutung, zumal auch vom Akkadischen her eine bautechnische Interpretation des hebr. Lexems *sdr̄t* vertretbar erschien.

Obwohl ich nach wie vor an einer Auffassung des hebr. *sdr̄t* als Bezeichnung für einen Teil der Bauanlage, nicht der Art der Dachkonstruktion, festhalten möchte, kann ich nach neuerlicher Inspektion der fraglichen Stelle im Oktober 1991 auf meinem "Rettungsversuch" für ein *sdr̄t* in ägypt. Gruppenschreibung nicht mehr bestehen. Eine Teleaufnahme der Textpassage an der Decke des sog. astronomischen Zimmers im Ramesseum (Totentempel Ramses' II. in Theben-West) zeigt einwandfrei ein konsonantisches *b*, und zwar noch deutlicher, als ich es aufgrund der Nachzeichnung in MH VI und der Angaben in KRI hätte erwarten mögen (vgl. Abb. 1)¹.

Ist also an der neuen Lesung *s3-d-b-tj* (= *sdbt*) nicht zu rütteln, besteht die Notwendigkeit, für diesen Ausdruck eine Etymologie zu suchen. Eine Anbindung an ein ägyptisches Nomen liegt nicht auf der Hand, ist auch wegen des

¹Vgl. M. GÖRG, 1991, 14-16. Die nachstehende Revision konnte leider bei der Wiederaufnahme des Beitrags in AAT 11, 1991, 54f nicht mehr berücksichtigt werden.

¹Für die Nachzeichnung (nach Teleaufnahme) danke ich Frau C. BOLZ, München.



Abb. 1

sonstigen Gebrauchs der Gruppenschreibung in der 19. Dyn. nicht gerade zu erwarten, obwohl die besondere Graphie kein untrügliches Kriterium für Fremdwörter sein muß.

Auf den ersten Blick ist auch kein semitisches Nomen greifbar, das phonetisch vergleichbar wäre. Bedenkt man aber, daß bei ägypt. Variantschreibungen einheimischer und fremder Wörter u.a. ein Austausch der Biliabiale *b* und *m* stattfinden kann¹, sollte man auch mit einer Nominalform *sdmt* als einem möglichen Gegenstück rechnen dürfen.

Hier kämen wir leicht auf das im AT (nur im Pl.) belegte Nomen *šdmh, das hier fünfmal² begegnet und in HAL 1321f mit der Primärbedeutung "Terrasse" zitiert wird. Das Wort ist anscheinend auch zweimal in Ugarit nachweisbar, wo es ebenfalls unter der Bedeutung "Terrasse" zu verstehen sein wird³. In allen Fällen haben wir es mit einer Form von "Landschaftsarchitektur" zu tun, was gewiß für eine Deutung der Wortverbindung šdmwt QDRWN in 2Kön 23,4 als einer "designation of the architectural terraces excavated on the east slope

¹Vgl. u.a. G. VITTMANN, 1975, 45f; M. GÖRG, 1978, 23-24.

²Unter Einschluß der emendierten Stelle Jer 31,40 (TM šrmwt).

³Vgl. dazu L.E. STAGER, 1982, 113-116.

of Jerusalem" spricht¹.

Weiter ist zu bedenken, daß die Tempel des Neuen Reichs überwiegend als "Terrasentempel" konstruiert sind, die der Vorstellung des Tempels als "Urhügel entsprechen und u.a. in Verbindung mit der Kennzeichnung eines Gottes "auf seiner Treppe" stehen².

Unter diesem Aspekt gewinnt die fragliche Stelle an der "astronomischen Decke" im Ramesseum einen vertretbaren Sinn. In der jüngsten Übersetzung von W. HELCK:

Ramses II. "...machte es als sein Denkmal für seinen Vater Amonrasonther wohnhaft im Ramesseum, indem er ihm eine Säulenaufstellung schuf auf der 'Treppe' des ihm gehörigen, heiligen Tempels gegenüber dem Herrn der Götter Amonre, dem Herrscher von Theben..."³

wäre die Wiedergabe "Säulenaufstellung" durch "Säulenterrasse" zu ersetzen, was dann auf beste mit der folgenden Erwähnung der "Treppe" zusammenpassen würde.

- ARNOLD, D., Terrasentempel: Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, 456-457.
GÖRG, M., Zur Bezeichnung *brjt* (pAnast. II 8,2): GM 27, 1978, 23-24.
GÖRG, M., Noch einmal zu *šdrt* in 1Kön 6,9: BN 57, 1991, 14-16.
HELCK, W., Die Ritualdarstellungen des Ramesseums, ÄgAbh 25, Wiesbaden 1972.
STAGER, L.E., The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron: JNES 41, 1982, 111-121.
TAGLIACARNE, P., "Keiner war wie er". Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22-23, ATS 31, St. Ottilien 1989.
VITTMANN, G., Nochmals zur Etymologie von *mrk* (WB II,113): GM 15, 1975, 45-46.

¹STAGER, 1982, 113. Für P. TAGLIACARNE, 1989, 178, Anm. 370 ist dagegen die "Hypothese plausibel, die das Wort in Verbindung mit Begräbnis und/oder dem Kult des Gottes Mot setzt". Zum Problem vgl. jedoch jetzt auch HAL 1321f.

²Vgl. dazu D. ARNOLD, 1986, 456.

³W. HELCK, 1972, 146.

Deuteronomistische Redaktion von Zef 3,18-20?

Norbert Mendecki - Wien

Es ist eine wohl bekannte Tatsache, daß die letzte Schicht des Buches Zefanja (Zef 3,14-20) Verheißungen enthält, die allem Anschein nach aus späterer Zeit als der Prophet Zefanja stammen¹. Wurde dieser Teil auch dtr bearbeitet, wie es in Zef 1,1-3,8 der Fall ist²? SEYBOLD denkt an "andere Benutzer und Bearbeiter des Buches Zefanja als der Deuteronomist selber"³. Diese fügten andere Zusätze (3,14f; 3,16f; 3,18; 3,19; 3,20) an. Die folgende Untersuchung beschränkt sich auf Zef 3,18-20.

V. 18 enthält eine schwere textkritische crux⁴. Ich möchte eine eigene Lesart vorschlagen, ohne dabei viel in den Text eingreifen zu müssen. נִגְי (ich lese נִגְי) ist eher Part. von נגה Q und bedeutet "leuchten, glänzen" (vgl. Jes 9,1; Ijob 18,5; 22,28)⁵. Im Akkadischen heißt *nagû(m)*, *negû* "jubelnd singen"⁶. Dazu kommt die Vergleichspartikel כ, so wie bei LXX u.ä. Die gewonnene Übersetzung lautet dadurch: "wie die Leuchtenden/Glänzenden/jubelnd Singenden an einem Festtag" (כְּנִגְי מוֹעֵד). Die beiden Worte bilden somit den Abschluß von V. 17⁷. אס Q bringe ich in Verbindung mit חרפה. Eine solche Verbindung kommt in Gen 30,23; Jes 4,1 vor und bedeutet "wegnehmen der Schmach". Unser Text lautet somit: "Und ich nehme von dir (= Zion) die Schmach weg" - וְאֶסְפְּתִי מִמֶּךָ חֲרָפָה. וְאֶסְפְּתִי מִמֶּךָ lese ich als inf. לְשֹׁאֵב. Die dadurch gewonnene Konstruktion (Partikel ל mit inf. nach היה) findet sich in Jos 2,5; Jes 5,5; 37,26; 2Chr 26,5 und heißt "bedacht sein", "müssen", "sollen"⁸. In

1 H. IRSIGLER, 1977, 159, Anm. 166.

2 K. SEYBOLD, 1985, 83ff. Zef 3,9f ist vorwiegend unter Jes 18-19 formuliert; O.H. STECK, 1990, 90-95.

3 K. SEYBOLD, 1985, 93.

4 H. IRSIGLER, 1977, 192-193, Anm. 226 und 227.

5 L.KOEHLER/W. BAUMGARTNER, Art. נגה, III, 1983, 630.

6 W. von SODEN, Art. *nagû(m)*, II, *negû* II, 1972, 712.

7. "Ein kleines Argument" für solche Lesart: vgl. נוגה (Glanz, heller Schein) kommt bei Tritojesaja (Jes 60,3.19; 62,1) vor. Der Ergänzter des Buches Zefanja bediente sich in Zef 3,19 auch der Sprache Tritojesajas, s. unten.

diesem Zusammenhang lautet unser Text: "Sie waren bedacht (oder sie mußten, sie sollten) /die Schande/ (zu) tragen wegen dir (= Zion)". Um den Text glatt zu übersetzen, ist es auch möglich statt עליה (wegen dir) als עלי (meinetwegen) zu lesen. V. 18 ohne die ersten zwei Worte lautet also folgendermaßen: "Ich nehme von dir (= Zion) die Schande weg, da sie (= die Leute) bereit waren, meinetwegen /die Schande/ zu tragen". Angekündigt wird חרפה (Schande) in Jer 23,40; 24,9; 29,18; 42,18; 44,8.12 u.ä. Vom Ende der Schande wird noch in Jes 54,4 und Ez 36,15 (vgl. Ez 36,60) gesprochen. Während Jes 54,4 ein anderes Vokabular verwendet, steht Ez 36,15 sprachlich unserer Stelle nahe (נשא Q in Verbindung mit חרפה). Es ist auch die wörtliche Abhängigkeit vom echten jeremianischen Wort Jer 15,15⁹ - שאהי עליך חרפה nicht auszuschließen (vgl. auch Jer 31,19; Mi 6,16; Ps 15,3; 69,8).

V. 19 beginnt mit der Formel הוני und dem Verb עשה Q. Dieses Verb im drohenden Sinne steht dem Buch Ezechiel nahe (vgl. Ez 22,14; 23,25) und wird übersetzt mit "ich schreite ein"¹⁰.

Als Objekt des Einschreitens werden מעניך (deine Peiniger) genannt. ענה Pi im Sinne "bedrücken, erniedrigen" kommt im Buch Zefanja nur an dieser Stelle vor. Die Partizipialform pl. mit Suf. 3 sg. f. מעניך (deine Peiniger) findet sich außer Zef 3,19 noch in Jes 60,14. Beide Texte sind inhaltlich verwandt. JHWH schreitet gegen "die Peiniger" Israels in Zef 3,19 ein; in Jes 60,14 werden "die Peiniger" gebückt nach Zion kommen, sich niederwerfen und Jerusalem "Stadt JHWH's", "Zion des Heiligen Israels" nennen.

Gott hilft dem Hinkenden und sammelt das Zertreute. Diese Stelle ist fast wörtlich in Mi 4,6-7 zu finden. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Belegen besteht darin, daß in Zef 3,19 ישע Hi parallel zu קנץ Pi, in Mi 4,6 אסף Q parallel zu קנץ Pi steht. Aus der Untersuchung von IRSIGLER geht hervor, daß Mi 4,6-7 gegenüber Zef 3,19 als primär anzusehen ist¹¹. Warum hat der Verfasser von Zef 3,19 die Stelle von Mi 4,6 nicht ganz wörtlich übernommen? - Vermutlich wollte er auffallende Ähnlichkeiten vermeiden¹². Dar-

8 L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER, Art. ל, II, 1974, 485.

9 W. THIEL, 1973, 194, Anm. 43.

10 W. RUDOLPH, 1975, 294; G. GERLEMAN, 1942, 65; B. RENAUD, 1987, 258. Die negative Bedeutung von עשה Q ist auch für ugartisch *šy belegt, L. SABBOTKA, 1972, 137.

11 H. IRSIGLER, 1977, 163.

12 N. MENDECKI, Ezechielische Redaktion des Buches Jeremia?: BZ NF, im Druck.

über hinaus wurde bereits in Zef 3,18 אסו Q verwendet. Da Mi 4,6-7 gegenüber Zef 3,19 als primär gilt, ergibt sich eine geschichtliche Entwicklung der Formel. Der Verfasser von Mi 4,6-7 übernahm offensichtlich הנודה (das Versprengte) von Ez 34,4.16 und ergänzte es um הצלעה (das Hinkende)¹³. Später bediente sich der Verfasser von Zef 3,19 dieser Formel.

Die Schande der Zerstreung wird in להלה ולשם (Preis und Ruhm) verwandelt. Damit greift V. 19 mit dieser Formulierung auf die dtn Vorstellung Israels zurück, nach der Israel (Dtn 26,19) להלה ולשם ולהפארה (Preis und Ruhm und Ehre) unter allen Völkern werden wird (in Zef 3,19.20 fehlt ולהפארה). Das Buch Jeremia verwendet auch diese Formel (vgl. Jer 13,11; 33,9). Näheres darüber s. unten.

Israel wird zu "Preis und Ruhm" בכל הארץ (in der ganzen Welt) gemacht. Die Schande (חרפה - vgl. Zef 3,18) für das Volk in der ganzen Welt wird in Jer 24,9; 29,18; 44,8 (vgl. Jer 34,17) angekündigt. In Jer 24,9; 29,18 wird die Schande לכל ממלכות הארץ (für alle Reiche der Erde - vgl. den gleichen Ausdruck in Dtn 28,25 ohne חרפה) und in Jer 44,8 בכל גויי הארץ (bei allen Völkern der Erde) sein. Die soeben genannten Belege aus dem Buch Jeremia sind als dtr zu bezeichnen¹⁴. Das bedeutet, daß בכל הארץ eine Abkürzung der dtr Sprache darstellt.

Die Schande für das Volk geht zu Ende. Das letzte Wort im V. 19 בשם (ihre Schande) erinnert an Jes 61,7.

Aus der oben durchgeführten Analyse geht hervor, daß der Deuteronomist den Text 3,18.19abc ergänzt hat. Ist im folgenden V. 20 auch dtr Sprache zu finden? V. 20 bildet einen Nachtrag zum vorausgehenden Text. Das Thema der Sammlung des zerstreuten Volkes und sein Hineinbringen in das Land gehört zur Sprache Ezechiels (vgl. Ez 20,41-42 /im weitesten Kontext/; Ez 34,13; vgl. auch Ez 20,34-35 /Hineinbringen in die Wüste/) ¹⁵. Seine Schule äußert sich auch ähnlich (vgl. Ez 36,24; 37,24 u.ä.). Den gleichen Zusammenhang zwischen der Sammlung und der Hineinführung in das Land finden wir auch in Jer 23,3; 29,14; 32,37 (mit שוב Hi anstatt נוא (Hi)). Die letztgenannten Belege sind nach dem Muster Ezechiels und seiner Schule gebildet¹⁶. Es ist

13 N. MENDECKI, 1983, 218-221, bes. 219.

14 W. THIEL, 1973, 257-258.

15 נוא Hi kommt im Buch Zefanja nur in Zef 3,20 vor. Zur näheren Einteilung der Belege in echt ezechielische und in die seiner Schule vgl. N. MENDECKI, Ezechielische Redaktion des Buches Jeremia?: BZ NF im Druck.

16 N. MENDECKI, Ezechielische Redaktion des Buches Jeremia?: BZ NF im Druck.

auffallend, daß in Zef 3,20ab zuerst das Hineinbringen (vermutlich in das Land sowie in Ez und Jer), dann die Sammlung geschildert werden. Umgekehrt ist die Reihenfolge in den "Sammlungstexten" bei Ezechiel und seiner Schule (Belege s. oben) und Jer 23,3; 29,14; 32,37. Der Verfasser vom V. 20 hat in der Formel לשם ולהלה von V. 19d die Reihenfolge in להלה ולשם geändert (s. unten).

Im V. 20 wird die Erhöhung Israels von V. 19 wiederholt, allerdings in einer anderen Reihenfolge: zuerst לשם, dann להלה. Dieselbe Reihenfolge findet sich auch in Jer 13,11 (ולשם להלה ולהפארת) und in Jer 33,9 (לשם ששון) (להלה ולהפארת)¹⁷. Zef 3,20 wird mit בכל עמי הארץ fortgesetzt, ähnlich formuliert Jer 33,9 גויי הארץ לכל. Die Formel שוב/שבות/שנית (Schicksal wenden) in Zef 3,20 (mit שוב Q) findet sich auch in Jer 33,7.11 (aber mit שוב Hi). In Jer 33,11 steht diese Formel vor אמר יהוה, so wie in Zef 3,20 (in beiden Texten nicht unmittelbar). Das ist umso auffallender, weil אמר יהוה in den Kap. 31 und 32 überhaupt fehlt. Im Kap. 33 kommt es in V. 11.13 vor; später begegnet es erst wieder in Jer 44,26ff. Das bedeutet, daß es zwischen Zef 3,20 und Jer 33,1-13 sprachliche Gemeinsamkeiten gibt. Da Jer 33,1-13 einen post-dtr Nachtrag zu Kap. 32 darstellt¹⁸, liegt die Ansicht nahe, daß wir es in Zef 3,20 mit einem ähnlichen post-dtr Nachtrag zu tun haben. Der Ausdruck לעיניכם in Zef 3,20 ist hingegen wieder der dtr Sprache zuzurechnen¹⁹, d.h. der Postdeuteronomist schöpfte aus dem dtr Gedankengut.

Zurückgreifend auf die Frage, ob Zef 3,18-20 dtr redigiert wurde, ist zu sagen, daß in diesem Text mit folgenden Schichten der Entstehung zu rechnen ist. Der Beleg Zef 3,18.19abc kann eine vor-dtr Redaktion haben, oder wurde dieser vom Deuteronomisten selber geschaffen, der seine Spuren in Zef 3,19d zweifellos hinterlassen hat. In späterer Zeit kam es zu einem Nachtrag (V. 20): entweder fügte ein "ezechielischer" Redaktor Zef 3,20ab hinzu, oder ein Postdeuteronomist bediente sich der Sprache Ezechiels und seiner Schule. Der Postdeuteronomist fixierte schließlich den endgültigen Abschluß des Buches Zefanja (V. 20cd). Der Deuteronomist und der Postdeuteronomist scheinen aus einer "Ergänzerschule" des Buches Jeremia zu stammen.

17 Anstatt לשם ששון lies לי לשם ששון... ירושלם לשם, BHS, 1984, 851. Zur Formel "Preis, Ruhm und Ehre" vgl. I.J. BALL, 1988, 274.

18 W. THIEL, 1981, 37.

19 W. THIEL, 1973, 198.

Es bleibt noch die Frage der Datierung von Zef 3,18-20 offen. Da im vordtr oder dtr Text (Zef 3,18.19abc) die Sprache Tritojesajas (Jes 60,14) zu finden ist, können wir mit der nachexilischen Zeit der Entstehung aller Schichten rechnen. Es ist aber schwer, genaue Angaben zu machen. Eines ist allerdings sicher, daß die dtr Schicht von Zef 3,19d auf jeden Fall aus nachexilischer Zeit stammt. Ein ähnlicher Schluß ergibt sich aus der Untersuchung von Jer 31,10-14. Dieser Text ist zweifellos nachexilisch, da hier die Sprache Deuterjesajas verwendet wird. Ein späterer Deuteronomist hat in diesen "deuterjesajanischen" Text eingegriffen²⁰. Ist das nicht ein Beweis dafür, daß die dtr Redaktion des Buches Jeremia nicht um 550 v. Chr. datiert werden kann, sondern erst nachexilisch denkbar ist²¹?

Noch einen Schluß können wir aus der oben durchgeführten Untersuchung ziehen. Es ist wohl bekannt, daß Zef 3,14-18 unter anderem deuterjesajanisch bearbeitet wurde²². In Zef 3,20ab ist aber ezechielsche Sprache zu finden. Heißt das nicht, daß wir hier einen Schlüssel für die Datierung der "deuterjesajanischen" und "ezechielschen" Texte im Buch Jeremia zur Hand haben? - Die "deuterjesajanische" Redaktion geht aber zeitlich der "ezechielschen" Redaktion vor. Sind deshalb vorwiegend die "deuterjesajanischen" Texte Jer 31,7-9.10-14 nicht auch früher als die "ezechielschen" Texte Jer 23,3; 29,14; 32,37 entstanden?

Literatur:

- BALL, I.J. A rhetorical Study of Zephaniah, California 1988.
 GERLEMAN, G., Zephania textkritisch und literarisch untersucht, Lund 1942.
 IHROMI, Die Häufung der Verben des Jubelns in Zephania III, 14f., 16-18: *rnn, rw^c, šmh, ʿlz, šws* und *gil*: VT 33 (1983) 106-109.
 IRSIGLER, H., Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches, St. Ottilien 1977.
 KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Dritte Auflage, Leiden 1967-1990.
 MENDECKI, N., Die Sammlung der Zerstreuten in Mi 4,6-7: BZ NF 27(1983) 218-221.
 --- Stammt Jer 31,10-14 aus der Schule Deuterjesajas? (BEATAJ) im Druck.
 --- Ezechielsche Redaktion des Buches Jeremia?: BZ NF im Druck.
 RENAUD, B., Michée - Sophonie - Nahum (Sbi), Paris 1987.
 RUDOLPH, W., Micha - Nahum - Habakuk - Zephania (KAT 13,3), Gütersloh 1975.
 SABOTTKA, L., Zephania. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar (BibOr 25), Rom 1972.

20 N. MENDECKI, Stammt Jer 31,10-14 aus der Schule Deuterjesajas? (BEATAJ) im Druck.

21 W. THIEL, 1981, 114.

22 IHROMI, 1983, 106-109, bes. 109.

- SEYBOLD, K., Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (SBS 120), Stuttgart 1985.
- STECK, O.H., Zu Zef 3,9-10: BZ NF 34 (1990) 90-95.
- THIEL, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973.
- Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26-45 (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981.
- SODEN, W. von, Akkadisches Handwörterbuch, Band II, Wiesbaden 1972.

Paradigmenwechsel?

Horst Dietrich Preuß, Neuendettelsau

Der neu nach Mainz berufene, besonders durch mehrere interessante Arbeiten zum atl. Recht hervorgetretene AT-ler Eckart Otto hat den ersten Band einer neuen Reihe vorgelegt, die er zusammen mit Siegbert Uhlig (jetzt Prof. für Afrikanische Sprachen und Kulturen mit dem Schwerpunkt Äthiopistik in Hamburg) herausgibt [Orientalia Biblica et Christiana; Verlag J.J. Augustin GmbH, Glückstadt 1991], Der schmale (87 S.), aber gehaltvolle und bewußt mit programmatischen Beiträgen gefüllte Band trägt den Titel "Bibel und Christentum im Orient" und enthält neben der Hamburger Antrittsvorlesung von S. Uhlig zwei Beiträge von E. Otto. Während der zweite "Die Geburt des moralischen Bewußtseins. Die Ethik der hebräischen Bibel" zum Gegenstand hat, trägt der erste den sowohl assertorisch wie promissorisch sehr sicheren Titel "Der Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft und ihre zukünftige Gestalt im Rahmen der theologischen Disziplinen", will also nicht etwa Erwägungen *zum* Stand und *zur möglichen Zukunft* dieser Wissenschaft bringen, sondern es wird beansprucht "den" Stand und "die" Zukunft darzustellen. Das sind hohe Inhalte und Ziele, und so lohnt sich vielleicht eine knappe, freundschaftlich-kritische Betrachtung dessen, was dort gesagt wird, wobei einige Seitenblicke auf Ottos zweiten Beitrag erlaubt seien. Die durch E. Otto jeweils für seine Sicht der Dinge genannte Literatur oder benannten Forscher werden jedoch hier - da ja wohl weithin bekannt - nicht nochmals aufgelistet. Auch wird nicht alles in " " gesetzt, was aus E. Ottos Aufsätzen zitiert wird.

I.

Als Einstieg verweist O. auf die allen bekannte und nach O. besonders einschneidende Umbruchphase der atl. Wissenschaft in der Gegenwart, in der frühere Konsensbildungen ihre Kraft verloren haben. Das mag weithin richtig sein, man sollte aber schon hier nicht übersehen, daß es eine Unzahl neuerer Veröffentlichungen gibt, die nichts von dieser Umbruchsituation erkennen lassen oder sie sogar bestreiten.

Als erstes Beispiel nennt O., wie kaum anders zu erwarten, die Pentateuchforschung und bringt Beispiele aus ihr. Hier fällt dann auch erstmalig das Wort "Paradigmenwechsel" und zwar im Zusammenhang mit dem (überall?) zu konstatierenden Abrücken von der neueren Urkundenhypothese mit ihrem ursprungsorientierten Fragen hin zu stärkerer Beachtung der Endgestalt der Texte, damit zur Erkenntnis schriftgelehrter Interpretationsarbeit erst in Israels Spätzeit (so etwa Dekalog in Dtn 5 aus dtr Kreisen in Ex 20 durch priesterliche Kreise neu bearbeitet), so daß in der gegenwärtigen Forschung konsequent Spätdatierungen vorherrschen. Es verwundert etwas, daß dafür z.B. auch E. Blum beansprucht wird, der doch ebenfalls noch zuerst kleinste, älteste Erzähleinheiten aufspürt und dann deren weitere Sammlung und Überarbeitungen verfolgt.

Doch geht es nicht um Einzelheiten, sondern um die sich aufdrängende Gesamtschau, zu der dadurch weitergeführt wird, daß der genannte Paradigmenwechsel auch für die Prophetenexegese konstatiert wird, wo die Prophetengestalten aus dem Blick rücken und die rekonstruierten Schichtungen der Prophetentexte eine Rückführung auf eine prophetische Verkündigung nicht mehr zulassen. "An die Stelle der Verkündigung der Propheten, die Israel Unheil ankündigen, tritt die schriftgelehrte Reflexion auf das Leidenschicksal Israels post festum in exilischer und nachexilischer Zeit." (14f.) Wieder möchte man rückfragen, ob im Blick auf die heutige Forschung so pauschal geredet werden kann. Fazit aber: "Der Paradigmenwechsel in der alttestamentlichen Wissenschaft zeigt deutlich die Verschiebung zugunsten der Schriftlichkeit an - wir sind in einer Bewegung der Fortorientierung von der Verkündigung als Mitte der Theologie." (15) Worin diese Mitte dann sonst bestehen kann und soll, wird leider nicht gesagt.

Da der Pentateuch- und Prophetenforschung Ähnliches für die Erforschung der atl. Geschichtsschreibung gelte, begegnet man hier jetzt der These, daß eine Geschichte Israels allenfalls für die nachexilische Gemeinde auf biblischem Material fußend geschrieben werden könne. In die so entstandene Lücke sollen Archäologie und Epigraphik eintreten, und damit sei erneut der Paradigmenwechsel zu konstatieren. Die Archäologie läßt Israel nicht mehr als eingewanderten Fremdling erkennen, sondern es wird als neuer Organisationsmodus der im Lande autochtonen kanaanäischen Bevölkerung verstanden.- Paradigmenwechsel folglich (wie in allen historischen Disziplinen) als Verlagerung des Interesses von der Rekonstruktion kontingenter Einzelereignisse zu sozialhistorischen Langzeitentwicklungen (18). Dabei wird z.B. die Differenz zwischen Israel und vorisraelitischem Kanaanäertum zu einem Oberflächenphänomen, "ja einer ideologischen Projektion der Spätzeit zur Verschleierung der Wurzeln Israels in Kanaan." (19) All dies muß naturgemäß tiefgreifende Konsequenzen für die Theologie des AT haben.

In dieser wird man z.B. nicht mehr Israels *Propria* durch einen Vergleich mit den Religionen seiner damaligen Umwelt herausarbeiten können. Man fragt sich schon hier, ob E.Otto nicht wichtige Ergebnisse seiner eigenen rechtsvergleichenden Arbeiten vergessen hat. Man muß ja nicht von "prinzipielle(r) Andersartigkeit israelitischer Religion" oder umgekehrt von einem völlig anderen Bild des vorexilischen Israel sprechen, als dies die kanonisierten Schriften des AT erkennen lassen (21), aber so ganz ohne einen auch schon in vorexilischer Zeit prägenden Einfluß des JHWH-Glaubens auf Ethos, Recht, Gesellschaftsordnung, Kultus wird man wohl kaum auskommen. Der religiöse Faktor "JHWH" war auch schon für das frühe Israel nicht ohne Bedeutung. Wo sind z.B. die eindeutigen (!) Beweise dafür, daß JHWH im Ursprung eine Manifestation des nordwestsemitisch-kanaanäischen Gottes EL, daß JHWH und Baal zwei Namen für ein und denselben Gott waren (22), was erst seit Hosea anders wurde? Ist also im Hoseabuch anders als etwa bei Jesaja nicht (fast) alles erst nachexilisch und er nun doch als Gestalt mit eigener Verkündigung faßbar? Ottos zweiter Beitrag in dem genannten Band vermittelt in der Tat bei seiner Auslegung von Hos 11 (und 12) diesen Eindruck, selbst wenn dort dann noch von der prophetischen Überlieferung des Hoseabuches die Rede ist (72). Warum wird Hosea anders gewertet als Jesaja? Der Gegensatz Israels gegen "Kanaan", der bei Hosea doch eine große Rolle spielt, soll doch erst eine nachexilische Projektion sein! Die Theologumena von JHWH, der sich in seinem Wort of-

fenbart und Alleinverehrung beansprucht, sind nach O. jedenfalls erst Ergebnisse der Reflektionsgeschichte Israels (22f.). Wenn anderenorts (75f.) jedoch davon gesprochen werden kann, daß die ethische Forderung der Personalität im Umgang des Menschen mit dem Menschen ihren Ursprung hat in der Personalität des Umgangs Gottes mit dem Menschen in der Hebräischen Bibel, so kann dies doch nur deren Spätgestalt meinen, und es wird folglich auch Lev 19,17f., ein sicher nicht alter Text, zitiert. Was aber bedeutet es, wenn davor und daneben auch Ex 23,4f. herangezogen und immerhin in das 8.Jh.v.Chr. datiert werden (73), oder wenn auf Ex 34,10-26 (wenn auch mit literarkritischer Differenzierung innerhalb dieses Textes) verwiesen wird? Israels Recht ist sicher erst nach und nach theologisch begründet worden, wie O. in seinen Arbeiten zum Bundesbuch gut nachgewiesen hat. Wo aber kam diese theologische Begründung her, d.h. woher kam der hier eingebrachte JHWH als Gott Israels, in dem man die Einheit einer sozial zerbrechenden Gesellschaft neu begründete (78f.) oder (besser gesagt) begründen konnte? Doch kehren wir zu dem für das hier Angesprochene wesentlicheren ersten Aufsatz zurück.

Mit den wie oben skizzierten Grundtendenzen heutiger atl. Forschung ist nach O. (zumindest in gewisser Weise, vor allem ohne den ihr damals inhärenten Fortschrittsglauben) der Geist der liberalen Theologie zurückgekehrt und die atl. Wissenschaft in Teilen zu einer religionswissenschaftlichen und altorientalischen Disziplin geworden (23). Das ist der heimliche, aber grundlegende Paradigmenwechsel (23f.). An die Stelle aber des liberalen Fortschrittspathos ist das wissenschaftliche Pathos des reinen (!) Erkenntnisfortschritts getreten <wer's glaubt..., als ob es Erkenntnis ohne Interesse gäbe!>. Pr.>. "Damit wird aus einer theologischen eine religionswissenschaftliche Disziplin." (24)

Nun erwartet der Leser eigentlich konsequent den Wechsel aller AT-ler in die philosophische Fakultät oder hin zu den Archäologen, Religionswissenschaftlern, Semitisten und denkt dabei vielleicht auch an den konsequenten und ehrlichen, liberalen Wellhausen zurück. Aber an dieser Stelle bricht bei O. der bisherige Gedankengang ab oder besser um, denn schließlich weiß er um die Krise der Geisteswissenschaften an den Universitäten allgemein, kennt Pläne, sie zugunsten der Naturwissenschaften und der Technik zu reduzieren, und da bleibt man lieber doch innerhalb der theologischen Fakultät, die ja durch Staatsverträge zumindest vorerst noch universitär abgesichert ist, und verlangt nach Spezialisierung *innerhalb* dieser Theologie. "Insgesamt befinden wir uns in einem derartigen Aufschwung der Spezialisierung, daß damit eine Vertretung des Faches Altes Testament, die nur an den Bedürfnissen der Ausbildung von angehenden Pfarramtskandidaten ausgerichtet ist, kaum noch in Einklang zu bringen ist."(24) Diese Spezialisierung innerhalb der theologischen Fakultäten ist institutionell z.B. durch Doppelbesetzungen des Faches "AT" abzusichern, wobei dann "der eine Lehrstuhl mit Schwerpunkt auf der Theologie des Alten Testaments und seiner theologischen Vermittlung, der andere aber stärker religionswissenschaftlich, archäologisch oder orientalistisch orientiert besetzt wird"(24), da die Tendenzen des Übergangs der atl. Wissenschaft von einer theologischen zu einer religionswissenschaftlichen Disziplin unverkennbar seien.

Es gibt zwar auch Gegenbewegungen, etwa feministische oder sozialgeschichtliche Hermeneutik, die dem AT unmittelbare theologische und gesellschaftliche Aktualität verleihen, oder die Forderung nach einem *canonical approach*, welche die Prädikabilität des AT fest-

halten wollen. "Und tatsächlich entlassen wir seit Jahrzehnten die Studenten mit der Frage, welchen Text sie denn predigen sollen: den ursprünglichen Text, die Perspektive von Glossatoren, Redaktoren oder den Endtext?"(25) Nun, zumindest der hier kritische Anmerkungen machende Kollege hat dies nie getan und kennt andere, von denen dies ebenfalls nicht gilt. Auch AT-ler sollten vielleicht öfter selber predigen, damit sie sich über dieses Problem genauere Gedanken machen müssen und diese dann auch vermitteln können.

Denn - nach einigen Bemerkungen zur Endfassung des Textes und der hier auftretenden Probleme - heißt es dann auch bei E.Otto: "Die auseinanderstrebenden religionswissenschaftlichen und theologischen Enden in der Alttestamentlichen Wissenschaft sind bei aller Differenzierung in den Lehrstühlen zusammenzuhalten".(26) Wie nun aber? Dies versucht O. dadurch zu verdeutlichen, daß er anzeigt, wie er "Theologie des AT" als Vorlesung anlegt, nämlich als zwei dialektische, aufeinander zu beziehende, auf der Überlieferungsgeschichte basierende Perspektiven. Hierbei wird der Prozeß der jeweils neuen Erfahrung der Spannung von Unversöhntheit der Welt mit dem Versuch des Angebots der Versöhnung durch ein jeweils neues Zusammendenken von Gott und Welt zu erfassen versucht, wobei der Gottesgedanke und seine Geschichte begegnen, zumal jeder theologische Gedanke nicht die Absolutheit Gottes zu fassen vermag. Leider wird wichtiges in einem dann folgenden Satz etwas kryptisch formuliert: "Daß sich unversöhnte Endlichkeit der Welt und Absolutheit Gottes christologisch vermitteln und damit die religionswissenschaftliche Perspektive einer 'Theologie von unten' und die theologische Perspektive einer 'Theologie von oben' <was das wohl ist?> in der Theologie des Alten Testaments, die damit zur biblischen Theologie wird, vermitteln, sei nur angedeutet".(27)

Kein Konzept einer Theologie des AT wird jedoch die auseinanderstrebenden Bewegungen in der atl. Wissenschaft wieder zusammenbinden können. "Wir sind gefordert unsere Ausbildungspraxis zu überprüfen".(27) Innerhalb (!) der theol. Fakultäten werden (!) religionswissenschaftliche Studiengänge an Bedeutung gewinnen. Pfarrerausbildung ist damit nicht identisch, und sie sollte in den exegetischen Fächern einen stärkeren Akzent auf die synchrone Durchdringung von (hebr.) Einzeltexten legen. "Der Zielpunkt der theologischen Exegese ist nicht die Erhebung der differenzierten Aussageintention von Autoren, sondern der dem Text in der uns überlieferten kanonischen Gestalt inhärente theologische Gedanke - der so zur Anrede wird und den Dialog mit dem Prediger fordert. Die Predigt berichtet (!) über diesen Dialog. Die Alttestamentliche Wissenschaft soll in dieser Konzentration die Studenten des Pfarramtes <ist das etwas anderes als die Studenten der Theologie?> für ihre Aufgabe, Texte des Alten Testaments zu predigen, in Stand setzen".(28) <Ob sie dies dann tut?> Theologische Ausbildung ist von der religionswissenschaftlichen jedenfalls abzuheben. Ob dies in allen Voraussetzungen voll durchdacht und in allen Konsequenzen voll bedacht ist?

II.

Einige kritische <und vielleicht auch freche> Randbemerkungen konnten schon bei der Darstellung der Sicht von E.Otto nicht vermieden werden. Deutlichere Grundsatzfragen, die seinem Gedankengang sich anzuschließen versuchen, mögen folgen.

Da soll also die Wendung hin zur Interpretation der Endgestalt des Textes erfolgt sein oder zu erfolgen haben. Daß diese Endgestalt ihre eigenen Probleme hat, weiß offensichtlich auch E.Otto, da er eine (!) kritische Stimme dazu nennt, diese aber nur in einer Anmerkung und ohne inhaltliche Aufnahme zitiert (S.25, Anm. 57). Und selbst wenn man nun mit der Interpretation der Endgestalt eines Textes einsetzt, wird man doch auf Spannungen, Schichtungen stoßen, die man dann als solche wie möglicherweise innerhalb anderer ähnlicher Texte (gleiche Quellen- oder Überarbeitungsschicht?) erklären und vielleicht sogar in ihrem zeitlichen Nacheinander bestimmen muß. Das ist - nebenbei gesagt - eine sowohl interessante als auch theologisch bedeutsame Arbeit, da sie aufzeigen kann, wie man mit dem Text weitergelebt, ihn neu bezogen hat o.ä. Wer den Text nun aber oder gar nur "als einheitliche Endgestalt interpretiert, wird Brücken zur Versöhnung der Widersprüche bauen, an die der Endredaktor nicht im Traum gedacht hat - und bei denen es zumindest fraglich bleiben muß, ob er sie betreten hätte." "Die letzte größere Redaktion hat ihre Akzente gesetzt, aber nicht alles Widersprüchliche ausgeglichen; das soll auch die Exegese nicht tun und wenigstens in der Endgestalt nicht mehr versuchen, das Gras wachsen zu hören." Was H.-J.Hermisson so zur Sammlung der Königssprüche im Jeremiabuch schrieb (FS R.Rendtorff, 1990, 277.299), ist leicht auf andere Texte und deren Auslegung übertragbar. Wir haben die Endgestalt der Texte nur zusammen mit ihren Vorstufen, und das will beachtet und gewertet sein.

Wir haben auch die in der Geschichte, Sozialgeschichte und Archäologie Israels zu betrachtende Langzeitentwicklung nicht ohne Einzelereignisse, will sagen nicht ohne Detailuntersuchungen und Einzelergebnisse. Und hier neigt man m.E. heute zu schnell zu übergreifenden Hypothesen, besonders die Frühgeschichte Israels betreffend, ohne daß diese durch wirkliche Belege abgesichert sind. Wenn z.B. allgemein anerkannt ist, daß eine möglicherweise wirklich aus Ägypten kommende Gruppe des späteren Israel nur klein war, wird man nach archäologischen Spuren ihrer Landnahme, worin diese auch immer bestehen mögen und wie diese auch immer erfolgt sein mag, naturgemäß vergeblich suchen. Aber auch das ist natürlich nur eine Hypothese. Und daß dem AT in seinen Geschichtsschilderungen, die natürlich nicht "Geschichtsschreibung" in unserem Sinne sein wollen, prinzipiell und nur zu mißtrauen ist oder man es gar nicht erst daraufhin befragen soll, ist ebenfalls nur eine Hypothese, zu der etwa S.Herrmann (vorwiegend in Auseinandersetzung mit N.P.Lemche) auf dem Theologenkongreß in Dresden einiges Kritische gesagt hat.

Ist nun aber ein Wechsel von Hypothesen gleich ein Paradigmenwechsel? Ist dieser Begriff für das, was hier durch und bei Eckart Otto zur Debatte steht, nicht zu hoch gegriffen? Mir scheint, daß O. - wie es leider öfter üblich geworden ist - den heute beliebten Ausdruck "Paradigmenwechsel" für etwas gebraucht, was dieses sehr gefüllte Wort nicht abdeckt. Wenn z.B. aus dem Amosbuch nur noch zwei Visionen und zwei Kurztexte von Amos hergeleitet werden (V.Fritz, FS O.Kaiser [BZAW 185], 1989, 29-43), ist dies nur eine neue Hypothese und noch dazu eine sehr unwahrscheinliche, bei der aber gerade nicht vom Endtext des Amosbuches ausgegangen wird, sondern zuerst festgestellt wird, was für (diesen so ausgrenzten) Amos typisch ist, woraufhin man dann alles andere als sekundär ansehen kann. Auch die Analyse von Jes 1-36(39) durch O.Kaiser hat zwar den Endtext oft im Blick, geht aber von der (kaum belegbaren) Voraussetzung aus, daß z.B. Jes 6 von dtr Theologie abhängig oder gar geprägt und alles folglich von dorthin abzuleiten und zu datieren sei (ATD 175,

20ff.). Endtext statt ursprüngliche Verkündigung eines einzelnen, andere Sicht der frühen Religions- und Sozialgeschichte Israels,- da werden Hypothesen gewechselt. Ein solcher Wechsel von Hypothesen ist kein Paradigmenwechsel, und mehr als (wirklich überall neue?) Hypothesen offeriert auch O. nicht, nur hält er seine Hypothesen für wahr und richtig, andere und d.h. keineswegs nur frühere für falsch und überholt. Die Wissenschaftstheorie ist beim Gebrauch des Begriffs "Paradigmenwechsel" anspruchsvoller (vgl. etwa Th.S.Kuhn; K.Bayertz), die Praktische Theologie ebenfalls (vgl. nur U.W.Etter). Dann begegnet bei E.Otto eine merkwürdig allein auf das Heute bezogene, ungebrochene Wissenschaftsgläubigkeit an das "wissenschaftliche Pathos des reinen Erkenntnisfortschritts" (24), das bei einem so kritischen und geistesgeschichtlich gut orientierten Forscher wie O. verwundert. Und die Spezialisierung innerhalb der theologischen Wissenschaft, die sich in der durch O. geforderten Differenzierung atl. Lehrstühle in religionswissenschaftlich-archäologisch-orientalistische und theologische ihren konkreten Ausdruck verschafft, ist nun ganz besonders problematisch, ja wahrscheinlich für theologische Fakultäten auf Dauer tödlich. Da es Religionswissenschaftler, Archäologen und Orientalisten außerhalb theologischer Fakultäten gibt, wird sich eine Universität oder ein Kultusministerium kaum dazu bereifinden, solche zusätzlich innerhalb der Theologie einzurichten. Wenn theologische Fakultäten oder Professoren äußern, daß sie ihre Aufgabe nicht mehr vorwiegend in der Ausbildung von Pfarrern sehen oder sehen können, theologische Fakultäten sich immer mehr zu religionswissenschaftlichen meinen entwickeln zu müssen, graben sie sich selbst das Wasser ab, sind sie durch keinen Staatsvertrag mehr gesichert, bilden sie in religionswissenschaftlichen Studiengängen Studierende aus, die danach nicht wissen, wo sie ihr Betätigungsfeld finden können und sollen. Man wird erneut die Theologie aus den Universitäten ausklammern und an kirchliche Ausbildungsstätten verweisen wollen. Wenn E.Otto seinen Aufsatz etwa zwei Jahre früher veröffentlicht hätte, hätte er den Kirchlichen Hochschulen der neuen Bundesländer, die jetzt sämtlich verschwinden, vielleicht einen großen Dienst getan, weil sie auf ihre Pfarrerausbildung hätten verweisen können. Was die Fakultäten jedoch dazu gesagt hätten oder sagen, würde mich interessieren. Kirchliche Hochschulen werden aufgrund ihrer stärkeren Einbindung in das Phänomen Kirche solche Entwicklungen, wenn sie denn einsetzen sollten, als für sich nur positiv ansehen, zumal die Zahl der Studierenden der Theologie wieder zurückgeht. Da zieht sich die Theologie aus ihrem ureigensten Proprium zurück, fragt sich nicht mehr, warum sie ihr Geschäft denn wirklich treibt, d.h. inwiefern Theologie eine Funktion von Kirche ist, leitet aus der Schriftlichkeit eine (offensichtlich zu bejahende) Fortbewegung von der Verkündigung als Mitte der Theologie ab (so O., 15). Es wird überspielt, daß auch theologische Fakultäten dadurch und davon leben, daß es Kirche(n) gibt, biblische Texte Glaubenszeugnisse sind, aus Glauben geschrieben und überliefert, um neu Glauben zu wecken, so daß - anders gesagt - der Theologieprofessor und folglich auch der AT-ler sich fragen muß, warum und wozu er sein Geschäft überhaupt betreibt. Die Fragen nach dem Kanon, der ja auch etwas mit "Endgestalt" zu tun hat, und die nach der Hermeneutik lassen sich nicht auf die Weise ausblenden, daß der mehr religionswissenschaftlich arbeitende AT-ler dann, wenn auch nach ihnen gefragt wird, die Studierenden auf seinen mehr theologisch arbeitenden Kollegen verweist. Ein AT-ler in einer christlich-theologischen Fakultät interpretiert nicht nur Texte einer vorchristlichen Religion, ist nicht nur Historiker,

sondern hat seinen Ort auch theologisch zu bedenken und zu reflektieren. Da ist oder wird dann der religionswissenschaftlich-archäologisch-orientalistisch arbeitende AT-ler derjenige, bei dem man aufgrund seines wissenschaftlichen Pathos des reinen Erkenntnisfortschritts erfährt, wie es wirklich war, zumal davon geschwiegen wird, daß es sich auch dort nur um neue Hypothesen handelt. Der Theologisch arbeitende widmet sich dagegen dem eigentlich Überholten, nicht mehr voll Vertretbaren, der schriftgelehrten Interpretationsarbeit aus der Spätzeit des atl. Israel. Damit werden Glaube, Kirche, Bibel in einer Weise für Bereiche der "Theologie (?)" ausgeblendet, die angesichts der heute fortschreitenden Säkularisation einerseits, des auch dadurch mitbedingten breiten Suchens nach "Religion" (Zulauf zu Sekten oder ähnlichem) oder Religionsersatz andererseits dringend der Integration, nicht aber der Trennung bedürfen. Daß es auch andere Zugänge zu biblischen Texten als die histor.-krit. Exegese gibt, wird vergessen, und wenn die Theologie der religionswissenschaftlichen Zielsetzung Prävalenz einräumt, wird dies der theologischen Wissenschaft stärkere Kritik und Entfremdung von den Gemeinden oder suchenden Einzelnen eintragen, als dies schon heute der Fall ist. Der garstige Graben zwischen Glauben (Theologie) und Geschichte (Religionswissenschaft, Archäologie usw.) soll nach O. innerhalb der theologischen Fakultäten institutionalisiert werden, womit aber die Studierenden noch mehr als bisher in Probleme hineingestoßen werden, die dann niemand mit ihnen bedenkt, sondern die im Nebeneinander belassen werden.

Die von E.Otto als zukünftige Gestalt der atl. Wissenschaft im Rahmen der theologischen Disziplinen entworfene Sicht bedarf der Diskussion, und dies um der Theologie insgesamt willen. Hier sollte ein erster Anstoß dazu gegeben werden, da sich eine Auseinandersetzung mit E.Otto lohnt.

**'THEY HATED HIM EVEN MORE':
LITERARY TECHNIQUE IN GENESIS 37.1-11**

Bob Becking

Department of Old Testament Studies, Faculty of Theology
Heidelberglaan 2, NL-3584 TC Utrecht, Netherlands

1. Introduction

The well-known story of Joseph opens with the scene of his two dreams. The dreams about the sheaves of wheat and about the sun, the moon and eleven stars both recall a tension which persists through some of the later chapters in the Book of Genesis. The reader is waiting for the answer to the question: How and when will those dreams come true? This article is not concerned with the literary structure of the whole of the story of Joseph,¹ but is confined to a few remarks on the composition of the opening scene in Gen 37.1-11. These remarks were provoked by a text-critical problem in Gen. 37.5. First, I will review this problem and the proposed solution. While it is not convincing, I will give my own proposal with reference to the literary structure of Gen. 37.1-11.

2. A gloss in Gen. 37.5b ?

The Masoretic text of Gen. 37. 5 reads:

וַיִּחְלֶם יוֹסֵף חֲלֹמִים	Joseph had a dream.
וַיַּגִּד לְאֶחָיו	He told it to his brothers.
וַיִּקְשְׁבוּ עִדָּה שָׂנְאָה אִתּוֹ:	They hated him even more.

In the Old Greek translation of Genesis the last four words are absent. For many scholars,

¹ On that see i.a. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Genesis 37-50) (VT Supplement, 20; Leiden: Brill, 1970), pp. 66-105; H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (SHAW Ph-H. Kl. 1976, 2; Heidelberg: Winter, 1976); G.W. Coats, *From Canaan to Egypt*. Structural and theological context for the Joseph story (CBQ.MS, 4; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1976), pp. 7-52; R. Alter, 'Joseph and his brothers', *Commentary* 70 (1980), pp. 59-69; A. Asakoff, 'The ascent and descent of Joseph: an interpretation', *Conservative Judaism* 36 (1982/83), pp. 22-28; J.P.H. Wessels, 'The Joseph story as a wisdom novelette', *Old Testament Essays* 2 (1984), pp. 61-80, and W. Dietrich, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung*. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage. (BThS, 14; Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1989), pp. 13-18.

there is a good reason to consider these words as not original.² This argument seems sound. The same words occur in verse 8. After Joseph told the contents of his first dream to his brothers, and after they reacted with an offensive question, a remark on the disturbed relation between Joseph and his brothers seems more apposite. Thus there is much to be said for the assumption that a later editor of the History of Joseph, or the whole of the Book of Genesis, duplicated — for some unintelligible reason — the words from vs. 8 in vs. 5b. This duplication should then be dated between the time of the Old Greek translation and the date of the Vulgata. The later versiones antiquae agree with the Masoretic Text.

However, this solution is not entirely convincing. First, it adduces no reason for the addition in the Masoretic Text. Second, it overlooks the literary technique underlying the composition of the story of Joseph. The text-critical solution is built on the supposition that the story was written chronologically. The argument that the words are not in the right place in vs.. 5b implies that this part of the story of Joseph is told in these verses without retrospective or anticipating elements. The sequence of the sentences is simply assumed to reflect the sequence of 'events'.³

3. The composition of Genesis 37.1-11

The episode in Gen. 37.1-11 seems to be constructed out of four textual units:

1. *Introduction* (vs.. 1-2).
2. *Description of the onset of alienation* (vs.. 3-4)
3. *First dream and its reactions* (vs.. 5-8)
4. *Second dream and its reactions* (vs.. 9-11)

The first unit (vs.. 1-2) was written either by a Priestly redactor or should be regarded as a revi-

² For instance: H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt* (GHAT; Göttingen: Vandenhoeck, 1910), p. 405 [Glosse]; J. Skinner, *Genesis* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 21930), p. 445 [out of place before the telling of the dream]; G. von Rad, *Das erste Buch Mose Genesis* (ATD 2/4; Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1972), p. 284 [irrtümlich vorgezogen]; A. van Selms, *Genesis deel II* (POT; Nijkerk: Callenbach, 1967), p. 183 [5b schrappen]; BHS [prb dl]; H.-C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW, 154; Berlin New York: De Gruyter, 1980), p. 24n77 [Glosse, die G noch nicht gelesen hat]; C. Westermann, *Genesis*. 3. Teilband (BK, I,3; Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1982), p. 24 [fehl am Platz, Zusatz]; L. Schmidt, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW, 167; Berlin New York: De Gruyter, 1986), pp. 144.294 [unterbricht den Zusammenhang].

W. Resenhöfft, *Die Quellenberichte im Josef - Sinai -Komplex* (Gen 37 bis Ex 24 mit 32-34) (EH XXIII, 199; Bern Frankfurt am Main New York: Peter Lang, 1983), pp. 29.59, considers some words of vss. 5b and 8b ("Und sie hassten ihn wegen seiner Rede") as part of the P-version and takes עוֹד "noch mehr" as a late gloss.

³ The question of the historicity of the events of the Joseph-story is left aside.

sion by a Priestly writer of the opening lines of the Story of Joseph.⁴ In both cases, the P-character of these verses indicates a redactional process in which the hitherto separate *Josephs-novelle* was incorporated in the greater literary work: the Book of Genesis or the Pentateuch.

The second unit (vs.. 3-4) functions as the description of the scenery, in which the story will be 'played'. The exclusive love of Jacob/Israel for Joseph is expressed in the gift of the *קִטְנָה פְּסִים* 'a multipartite woollen robe'.⁵ The love of Jacob/Israel is then contrasted with what it subsequently provoked: the hate of the other sons of Jacob. At the end of the description of the two dreams of Joseph, hatred towards the brothers developed into jealousy (vs.. 11, וַיִּקְנְאוּ-בּוֹ).

The dreams are described in a parallel scheme in the form of a dyptich:

Dream A	Dream B
A	
- וידלם Joseph (5a)	- וידלם Joseph (9a)
- ויגיד Joseph (5b)	- ויספר Joseph (9b)
- reaction of the brothers (5c)	
- ויאמר Joseph (6a)	- ויאמר Joseph (9c)
B	
<div style="border: 1px solid black; padding: 10px; width: fit-content; margin: 0 auto;"> <p style="text-align: center;">Imp דלם שמע (as object)</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 80%;"> <p style="text-align: center;">הנה + part</p> <p style="text-align: center;">הנה +part + part</p> <p style="text-align: center;">הנה + ipf + ipf</p> </div> </div>	<div style="border: 1px solid black; padding: 10px; width: fit-content; margin: 0 auto;"> <p style="text-align: center;">Imp דלם הנה (as object)</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 5px auto; width: 80%;"> <p style="text-align: center;">הנה + part</p> </div> </div>
C	
- ויאמרו brothers (8a)	- ויספר Joseph/"man" (10a)
	- ויגער father (10b)
	- ויאמר father (10c)

⁴ See Gunkel, pp. 401.404.492; Skinner, pp. 443-444; Von Rad, p. 285; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW, 147; Berlin New York: De Gruyter, 1977), pp. 130-142; H. Davidson, *Genesis 12-50* (CBC; Cambridge: University Press, 1979), p. 217; Schmitt, p.23n74; Westermann, pp.24.25; Resenhöfft, pp. 29.59; L. Ruppert, "Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josephserzählung der Genesis", *BiZs NF* 29 (1985), p. 48n72; Schmidt, pp. 142.287; Dietrich, p. 53+n147. For another view, see Coats, p. 60.

⁵ Interpreting *passîm* as an assimilation of **parsîm*. See the commentaries on Genesis for the different interpretations of this word.

D	- Two interrogative sentences	- Two interrogative sentences
	- מֶלֶךְ + הֵ' -	- חֵלֶם + קֵה -
	- מִשָּׁל + אִם -	- בֹּא + הֵ' -
E	- שְׁנֵי אֶחָיו + וַיִּסְרֶה (8b)	
F		- וַיִּקְנֹא brothers (11a)
		- שֹׁמֵר father (11b) ⁶

In both descriptions, the direct speeches of Joseph and of his brothers/his father are related to each other. The speeches of the brothers/father (= elements D) function as a kind of *Traumdeutung* of the elements B. In both descriptions, the elements B and D have a syntactically parallel structure. The initial reaction to the dreams is not only divergent — the brothers *hated* (שָׂנֵא) Joseph; Jacob/Israel *scorned* (גֵּעַר) him — but is also placed at another position in the narrative.

- In Dream A the reaction is told both in elements A and E, with the suggestion that it is a duplication in A. In this part of the story the angry reaction of the brothers should be interpreted as the recapitulation of the attitude of the brothers towards Joseph after his first dream.

- In Dream B the reaction of the father is told in element C; i.e. between the telling of the second dream and the direct speech of the father. In this part of the story, the reaction of Jacob/Israel functions as a kind of a *adverbialis* to the next *wayyiqtol*-form (he told). The verb-form וַיִּגְעַר (he scorned) informs us about the way in which Jacob/Israel talked to his son Joseph.

These observations show the literary character of the narrative in Gen. 37.1-11. The author made use of the technique of repetition; since he would weave two threads together throughout his story: one on the relation between Joseph and his brothers, and another on the relation of Joseph to his father. That means that it is not possible to regard the two dreams of Joseph as the result of a twofold oral or written tradition.⁷ Furthermore, it implies that the opening scene of the Joseph story is a piece of narrative art to such a degree that it is not a category mistake to bring in arguments from the theory of narrative art in order to explain elements of the story.

⁶ The *qāṭal*-form brings the sequence of narrative *wayyiqtol*-forms to a rest.

⁷ Contra H. Seebass, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, (Gütersloh: Mohn, 1976), pp. 76-79; Resenhöfft, pp. 43.59 [*5-7 = J; *9-11 = E]. See — among others — J.M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte* (UTB, 103; München: Fink, 1972), pp. 158-242; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, (New York: Basic Books, 1981), pp. 88-113, and S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOT Supplement Series, 70 = Bible and Literature Series, 17; Sheffield: Almond Press, 1989), pp. 42-45, for the implications of the literary technique of repetition.

4. Gen. 37.6-8a a retrospective achrony ?

It is a characteristic of literature that there is not always synchrony in a narrative.⁸ The sequence of the episodes or the sentences is not always in agreement with the actual sequence of the events described. Elements of a story can be told in achrony. A flash-back, for instance, is a much used form of achrony. In many novels the reader is moved backwards in time, for instance to events in the youth of the principal character. Achrony is a literary technique which can be used by an author to raise the narrative tension in a story or to emphasize some of its elements. Two types of achrony should be distinguished: retrospective and anticipating achrony. Both types seem to be present in the opening scene of the story of Joseph.

His dreams have an anticipatory character as such: they are waiting to become true. But they are not told in the form of an anticipating achrony. 1) We only know that the dreams have an anticipatory character in the explanation of the brothers and the father. 2) In fact, they are told retrospectively. Within the direct speech of Joseph, the author has him tell events which happened earlier than the uttering of the words "Hear this dream, which I have dreamed!" Joseph dreamed about the sheaves of wheat during the night. He tells them, however, the next morning.⁹

Anticipating achrony can be found in the other direct speeches of the story. Both his brothers and his father react to the dreams of Joseph with interrogative sentences:

דמלך המלך אלינו

Will you be a king for us?

משול המשל בנו

Will you rule over us?

מה תדלם הזה אשר חלמתי

What dream is that, which you dreamed?

דבוא נבוא אני ואמך ואחיך

Shall we come — me, your mother

להשתחוות לך ארצה

and your brothers — to bow down
before you on the earth?

Within their interrogative sentences they refer to situations — the rule of Joseph and the bowing down of the family to him — which are at the moment of their utterance still in the future. They must still be fulfilled. The literary tension created by this anticipating achrony is that the reader of the story is left with two questions. Will the situations referred to actually occur and will the brothers and/or the father try to prevent them?

⁸ See for instance V. Šklovskij, 'Der parodistische Roman' in: J. Striedter (Her.), *Russischer Formalismus*. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa (UTB, 40; München: Fink 21971), pp. 249.263.267; G. Genette, *Figures III* (Paris: Éditions du Seuil, 1972), pp. 78-122, and Bar-Efrat, pp. 175-183.

⁹ The author, however, leaves away the indications of the times when Joseph dreamed and when he told his dream; which in it self is a literary technique.

Now I will return to the text-critical problem in vs.. 5b. Since it has become clear that Gen. 37.1-11 is not narrated in a chronological way, it is now possible to look at the question of the addition in the MT from another point of view: i.e. the assumption lying behind the excision of the words "they hated them even more" in the MT is no longer tenable.

In other narratives of the Old Testament, scholars have indicated an immediate form of flash back, the literary technique of a type of retrospective achrony called in German *Nachholende Erzählung*.¹⁰ In this technique, the final result of a group of events and/or acts is told first and the way in which this climax was achieved is narrated afterwards. A good example is produced by Jonah 4. The events described in Jonah 4.5-9 can be interpreted as events which happened *in time* before the question of YHWH in vs.. 4. In the narrative order they are placed in achrony, which means that they should now be translated in a plusperfect:

4. YHWH answered: "Are you justly angry?"
5. Jonah had gone out east of the city.
He had settled himself down.
He had made for himself a shelter.
...
8. So he had wished he were dead.
"I am better of dead than alive", he had said.
9. But YHWH answered him
"Are you justly angry?"
...

Jonah's anger and YHWH's reaction receive the emphasis. The fact that Jonah's complaint (vs.. 3) and YHWH's question (vs.. 4) are repeated in vs.s. 9-10, indicates that, at this point, the achronical loop comes to an end.¹¹

It can now be argued, in Gen. 37.1-11, the literary technique of the *Nachholende Erzählung* can also be found. In my opinion, vs.s. 6-8b are narrated in this form of immediate flash-back. This means that the hatred of the brothers is the final result of Joseph's telling of the dream, and of the interpretation of his dream by the brothers. This result is then reached by the events

¹⁰ See for instance: W.J. Martin, "Dischronologized' Narrative', in: *Congress Volume Rome 1968* (VT Supplement, 17; Leiden: Brill, 1968), pp. 179-186 [Josh. 2.16; II Sam. 12.26ff; I Kgs. 2.7; 9.15f; II Kgs. 24.7]; N. Lohfink, 'Jona ging zum Stadt hinaus (Jona 4,5)', *BiZs NF* 5 (1961), pp. 159-170; A.S. van der Woude, 'Nachholende Erzählung im Buche Jona', in: A. Rofé and Y. Zakovitch (eds.), *Isac Leo Seeligmann Volume. Essays in the Bible and the Ancient World*, Vol. III, (Jerusalem 1983 [= 1985]), pp. 263-272; B. Becking, 'Elia op de Horeb', *NedTT* 41 (1987), pp. 177-186 [I Kgs. 19.9-14].

¹¹ The critical remarks against this interpretation by J. Day, 'Problems in the Interpretation of the Book of Jonah', in: A.S. van der Woude (ed.), *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (OTS, 26; Leiden New York København Köln: E.J. Brill, 1990) p. 42 + n.49, are not convincing.

narrated in 6-8b. The relation between the narrative time and the narrated time is clarified in Fig. 1.

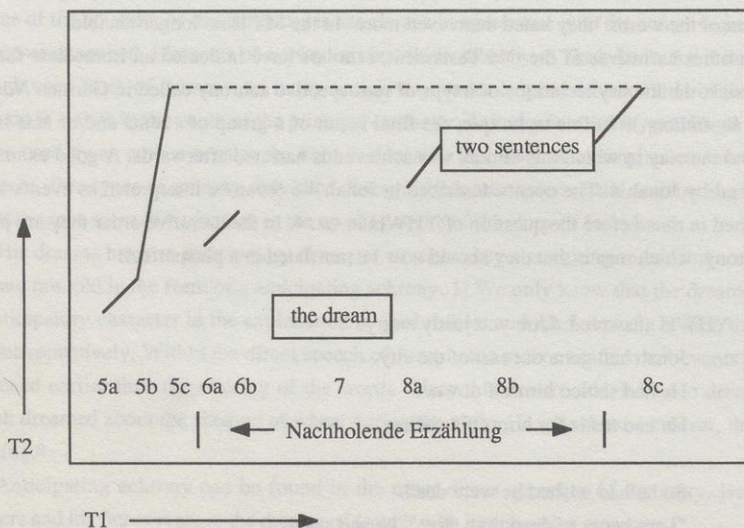


Fig. 1. Narrative time (T1) and narrated time (T2) in Gen. 37.5-8

5. Conclusions

Accepting the presence of different types of literary technique in Gen. 37.1-11 makes a text-critical intervention in Gen. 37.5b unnecessary. The repetition of the words "they hated him even more" in vs. 8 can be interpreted as the indication of the end of the achronical loop in the text. The lacuna in the Old Greek version can be explained by assuming that the translators were not aware of the literary technique which was used in the story.

It would be a confusion of methods to conclude from the occurrence of different types of literary technique in Gen. 37.1-11 that this text has not gone through a process of redaction. The analysis of the literary structure does not permit conclusions of a literary-critical nature. This is a problem on its own, which is narrowly connected with one's 'pentateuchal paradigm'. Was there really "J" and "E" material about Joseph? Or was the story developed in other circles, implying that it was handed down through the history of Israel separately? Such questions can not be answered here; though we can refer to recent scholarly research on this

problem.¹²

The consequences of this understanding of the meaning of the text, however, are as follows. The primary emphasis in the story is not on the dreams as such; but on the growing alienation between Joseph and his brothers. Their hatred, provoked by the love of Jacob/Israel, and the gift of the *תורה פסים* is increased by their interpretation of Joseph's first dream and turned, thus, into jealousy after the second dream. Their jealousy forms the basis for their actions, by which they try to prevent Joseph's dreams for coming true (Gen. 37.12-36).

¹² See — among others — R.N. Whybray, 'The Joseph Story and Pentateuch Criticism', *VT* 18 (1968), pp. 522-528; Redford, pp. 106-186; Donner; Schmitt, pp. 23-32; Ruppert, pp. 31-48; Schmidt, pp. 142-151; Dietrich, pp. 53.66.

Heilige Schrift oder Heilige Übersetzung -

Zur theologischen Relevanz hebraistischer Forschung und Lehre¹

Ina Willi-Plein - Basel

"Hebräisch ist ein klassisches Lektoratsfach", d.h. es ist kein Fach für einen wissenschaftlichen Lehrauftrag eines habilitierten Dozenten². Hebräisch lernt man bis zum Hebraicum, nachher kann man es. Das Hebraicum ist eine sogenannte "Ergänzungsprüfung" zur Reifeprüfung und fällt demnach in die Kompetenz der Schulbehörden wie das Graecum und das Latinum, m.a.W. die im genannten Zitat als "klassisch" bezeichnete Einordnung des Hebräischen in die Lektoratsebene - und zwar qua definitione ausschließlich in diese - setzt voraus, daß der Normalstudent hebräische Sprachkenntnisse an die Universität mitbringt. Wer diese Grundkenntnisse nachträglich erwerben muß, tut dies, um den Nachweis der Hochschulreife zu komplettieren.

Diese Sachlage ist in zweifacher Weise bemerkenswert. Sie setzt schulische Verhältnisse voraus, die es nicht mehr gibt. Normalerweise können heute Studienanfänger kein Hebräisch und haben auch überwiegend keine Schule besucht, die besonders auf den Umgang mit einer alten - geschweige denn nicht-indogermanischen - Sprache vorbereitet oder dazu motiviert hätte. Und andererseits gibt es theologische Fakultäten bzw. Fachbereiche, die sich mit der Ansicht abfinden, ein eigentliches Studium der hebräischen Sprache des AT, d.h. der Hebraistik als sprachlicher und philologischer Disziplin, sei nicht nur überflüssig, sondern geradezu undenkbar. Dies unterscheidet nun das Hebräische von Griechisch und Latein, das zwar auch mit Ergänzungsprüfungen

1 Die folgenden Ausführungen geben im wesentlichen meinen am 30.4.1991 an der 20. Internationalen Ökum. Konferenz der Hebräisch-Dozenten in Freiburg/Br. gehaltenen Vortrag in schriftlicher Form wieder. Der persönlich gehaltene Vortragscharakter ist bewußt beibehalten worden.

2 Alle von mir in diesem Aufsatz zitierten mündlichen Äußerungen (in diesem Fall von einem leitenden Verwaltungsbeamten einer Universität) und bemängelten Sachverhalte sind mir als authentisch bekannt; ich gebe sie jedoch anonymisiert und mit allgemeinen Angaben wieder, weil es hier nicht um Einzelpolemik, sondern um ein grundsätzliches Problem geht.

"nachgeholt" werden kann, das aber andererseits doch auch Gegenstand akademischer Sprach- und Literaturwissenschaft nicht nur sein darf, sondern sogar ist. Klassische Altertumswissenschaft ohne Altphilologie dürfte immer noch undenkbar sein³.

Von der Theologie kann das so möglicherweise nicht mehr gesagt werden. Immerhin wird immer dringender darüber diskutiert, ob Theologen wirklich Latein "brauchen". Halten sie nicht bloß aus einem überholten, gar reaktionären bürgerlichen Schulbildungsideal daran fest?

Der skizzierte Weg ist abschüssig: Hebräisch als bloßes Schulfach, Diskussion um die Reduktion der Schulfächer, von denen ein Lernnachweis zu erbringen ist - muß man dann wirklich am Hebraicum festhalten, und wenn ja, sollte das Ganze nicht möglichst schnell gehen? Das Hebraicum "bringt man hinter sich"; danach hat man offenbar nichts mehr vor sich, was das Hebräische betrifft. Der hebräische Text in der theologischen Abschlußprüfung kann dann nur noch als Schikane empfunden werden.

"Die heilige Schrift als also unsere einzige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen"⁴ - Die Heilige Schrift oder ihre Übersetzung?

Heilige Schrift oder Heilige Übersetzung - Die Alternative ist ebenso alt wie befremdlich⁵. Die Bibel in der Kultursprache der Gläubigen oder im Urtext der hebraica veritas? Weitere Verästelungen des Problems - wenn hebraica

3 Selbstverständlich gibt es auch ein Forschungsgebiet "Althebraistik" und neuerdings eine speziell diesem Gebiet gewidmete Fachzeitschrift - ZAH (Stuttgart etc. 1988ff.). Die Wissenschaftler, die sich auf diesem Gebiet betätigen, tun dies im allgemeinen aus wissenschaftlichem Interesse, aber nicht eigentlich als für diese Disziplin beauftragte akademische Lehrer. Das Gebiet "Hebraistik" scheint nicht als solches institutionalisiert zu werden.

4 Konkordienformel, Epitome articulorum ... A 1, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession, 5., durchgesehene Auflage, Göttingen 1963, 767, 1. Diese reformatorische Ansicht kann nicht nur nicht als überholt gelten, sondern wird auch auf katholischer Seite vom Zweiten Vatikanischen Konzil - vielleicht sogar noch klarer formuliert - vorausgesetzt, vgl. Dogmatische Konstitution Über die göttliche Offenbarung, verabschiedet und promulgiert am 18. November 1965 (Text der deutschen Übersetzung Luzern/München 1966), III-VI.

5 Sie ergab sich bereits in hellenistischer Zeit, wenngleich auch insofern in anderer Weise, als es damals noch um die Frage einer schriftlichen Primärübersetzung ging; vgl. dazu R. HANHART, Drei Studien zum Judentum, II, Zur geistesgeschichtlichen Bestimmung des Judentums. ThExH NF 140 (1967) S. 23-37, und ders. Fragen um die Entstehung der LXX. VT 12 (1962) S. 139-

veritas, dann welche, die der Masoreten oder etwaiger vormasoretischer Formen, die punktierte Wahrheit oder nur das Konsonantengerüst⁶ - wollen wir uns hier ersparen. Doch die Tatsache, daß wir die Heilige Schrift in unseren Kirchen und zuhause, in Predigt und Unterricht, in Bibelkreis und kirchlicher Verlautbarung und sehr oft auch in der wissenschaftlichen Theologie fast immer nur in Übersetzung benutzen und immer schon durch Übersetzung vermittelt bekamen, ist viel zu wenig im allgemeinen Bewußtsein. Sonst müßte uns nicht nur die Frage der Hermeneutik, sondern, was natürlich dasselbe ist, die Frage der Übersetzung umtreiben. Oder gibt es doch eine heilige Übersetzung, die grundsätzlich nicht der Rückfrage bedarf und somit eine philologische Wissenschaft⁷ am übersetzten und immer neu zu übersetzenden Urtext überflüssig macht?

Nach diesen Überlegungen ist es nicht absurd, nach der theologischen Relevanz hebraistischer Forschung und Lehre zu fragen. Um nicht ins Uferlose abzuschweifen, soll dies hier nur andeutungsweise geschehen, in der Form eines bewußt persönlich gehaltenen Berichtes über Stationen auf dem Weg einer fortschreitenden Bewußtwerdung der theologischen Implikationen hebraistischer Arbeit. Was folgt, sind Streiflichter z.T. trivialer Art auf eine unerledigte Problematik.

קרו וחקוסמים חזו שקר - Sach 10,2. Setzt dieser Vers die Orakelfindung mittels Terafim noch in nachexilischer Zeit voraus, wenn II-Sach nachexilisch ist? In bezug auf die Terafim wird so argumentiert⁸, ob-

163, bes. S. 145ff. Indem die Reformatoren - bzw. die Humanisten - hinter die Übersetzung zurück auf den Urtext zurückgreifen und im reformatorischen Kontext diesen sozusagen selbst, wenn auch wiederum durch eine Übersetzung in die Muttersprache der Gläubigen, zugänglich machen wollten, ergab sich ein bis heute letztlich ungelöster Widerspruch im praktischen Umgang mit Urtext und Übersetzung.

6 Pars pro toto: Matthias Flacius Illyricus, *Clavis scripturae sacrae* 1567, Neudr. 1719, Bd. II 8.62.647, nach dem Zitat bei E. HIRSCH, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*. ³Berlin 1958, S. 314 zur Ansicht, die Vokalzeichen seien nachträglich hinzugekommen: "Wenn die Kirchen dem Teufel erlauben, diese Hypothese zu setzen, wird uns dann nicht die ganze Schrift überhaupt ungewiß werden?"

7 Die die Bedingungen der Textentstehung rekonstruiert; s.u. A. 23.

8 K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*. ATD 25,II, 6. durchges. Auflage 1967, S. 155: "Wie die Wahrsager die Afterpropheten, so bedeuten die Terafim die Aftergötter in allen Schattierungen des hellenistischen Zeitalters...", und andererseits bei Th.H. ROBINSON, *HAT* 14 (³1964) S. 249 z.St.: "Daß die ... Terafim noch in später Zeit von Bedeutung gewesen sein sollen, ist recht unwahrscheinlich und legt vorexilische Entstehung des Abschnitts nahe."

wohl das Argument nur zutrifft, wenn man die AK präsentisch wiedergibt. Trotz des großen Problems der Wiedergabe der "Tempora" bzw. des Umgangs mit ihnen soll aber diese Frage hier nicht aufgerollt werden, weil das Problem zwar einerseits offenkundig - und in den Übersetzungen durch die v.a. in den Psalmen beliebte Anwendung des im Tempusbezug leicht schwammigen deutschen Präsens erkennbar - , andererseits aber auch so dornenvoll ist, daß es noch keineswegs generell lösbar zu sein scheint⁹. So bleibe denn einstweilen offen, ob wir "wie die Träumenden waren" als der HERR die Gefangenen Zions erlöste, oder ob wir es erst bei der endzeitlichen Erlösung "sein werden"¹⁰. Angesichts der Tempusproblematik kann die Exegetin nur seufzen, "Weh mir, ich muß schweigen," - und sich wundern, daß dies eine Übersetzung von נדמיתי ist¹¹.

Ein 1973 erschienener Aufsatz¹² zu חן war zum Schluß gekommen, daß חן nicht die "Gnade" eines Höhergestellten gegenüber dem niedriger Stehenden ausdrücke, sondern eine Eigenschaft des Begnadeten sei. Es wäre demnach mit "Liebreiz" oder "Gnadenreiz" zu übersetzen: Eine Eigenschaft, die zur Gnade reizt. Die Reaktionen auf diesen Aufsatz waren interessant, v.a. der empörte Brief eines exegetisch sehr interessierten Pfarrers, der sich - offenkundig aus theologischer Sorge heraus - dagegen verwahrte, den Eindruck zu erwecken, als könnte ein Mensch vor Gott begnadenswerte Eigenschaften an sich haben. Einige Zeit später nahm ich an einem Ivrit-Kurs der Israelitischen Gemeinde Basel teil. In einem der gelesenen Übungstexte kam die Wendung חן היא מצאה חן vor. "Sie gefiel ihm", übersetzte der Lehrer, und um die Übersetzung zu erläutern, fügte er hinzu: "חן heißt 'charme'." Diese beiläufige Feststellung hatte für den Sprechenden keine theologischen Implikationen, weil er aus einer Tradition des Umgangs mit alttestamentlichen Texten stammte, die nicht die Bedeutungsentwicklung und die daraus resultierende Auslegungstradition und sie zugrundeliegende theologische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Gnade einer über LXX (χαρις) und Vulg. (gratia) laufenden Überlieferung mitgemacht hatte.

Bekannter und folgenreicher ist die Differenz, die sich aus dem gleichen Sachverhalt in bezug auf das Toraverständnis ergibt. Antwortete eine jüdische

9 Trotz R. BARTELMUS, *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems. *ATSAT* 17 (1982).

10 Lutherbibel (futurisch) gegen Zürcher Bibel (Vergangenheit).

11 H. WILDBERGER, *BK* x,1 (21980) S. 231 zu Jes 6,5.

12 I. WILLI-PLEIN, חן. Ein Übersetzungsproblem. *Gedanken zu Sach* 12,10. *VT* 23 (1973) S. 90-99.

Sprachklasse auf die Frage, "was heißt Tora?", spontan und einstimmig "Lehre", so lautete die ebenso spontane Antwort im Hebräischkurs für Theologiestudenten "Gesetz".

Gerade das letzte Beispiel zeigt aber auch, neben der bis zur Problematik von "Gesetz und Evangelium" gehenden, sozusagen unmittelbar einleuchtenden theologischen Relevanz semantischer Präzisierung und Kontrolle von an Texte herangetragenen Erwartungen - besonders deutlich die Gefahren einer Vernachlässigung der Hinterfragung gewohnter Übersetzungstraditionen. Im Gegenzug führt dann leicht die Begegnung mit der nichtchristlichen Tradition und deren Ergebnissen zu nicht historisch reflektierten Korrekturen. Das heutige Judentum ist nicht mit jenem der biblischen Zeit oder Zeiten unkritisch gleichzusetzen; auch die jüdische Tradition und noch weit mehr die nachbiblische hebräische Sprache hat eine allerdings von der christlichen Nachgeschichte verschiedene Entwicklung durchgemacht. Wird dies nicht gesehen, kommt es zur fundamentalistischen Begeisterung, die im Extremfall unmittelbare Schlüsse vom israelitischen Umgangshebräisch auf die Bedeutung alttestamentlicher Texte zieht. Dabei ist die Kontrolle der eigenen Textnachgeschichte und Auslegungstradition durch den Vergleich mit einer hiervon unabhängigen, aber ebenfalls durch die Jahrhunderte gewachsenen Philologie und Textinterpretation - und d.h. auch Wortforschung und Grammatik - gerade dann fruchtbar, wenn gesehen wird, daß auch diese immerhin stets ursprachenbezogene¹³ Überlieferung durch die Zeit Wandlungen unterworfen war und noch ist.

Die Vernachlässigung der Sprachwissenschaft wirkt sich genauso verheerend aus wie der Verzicht auf historische Kritik. Letztere ist zwar als solche eine relativ moderne Erfindung, als Frage nach dem, was der biblische Autor an Mitarbeit des Hörers/Lesers bei der Textrezeption voraussetzte, was er damals "gemeint hat", aber doch schon immer implizit vorhanden.

Zum Gebiet der hebräischen Wortforschung gehören auch Entdeckungen wie die, daß Ijob am Schluß des Buches (42,6) keineswegs alles Gesagte "bereut" und Buße tut, sondern im Gegenteil sich als "getröstet umgestimmt" erklärt, womit das sowohl den Rahmen strukturierende als auch die Reden akzentuierende Leitwort, die Wurzel בנן, die Spannung zwischen Rahmen-Exposition und Dialogreden bzw. zwischen Gottesreden und dem Schlußteil der Rahmenerzählungen löst¹⁴. Dieselbe Wurzel בנן kann beim Nif'cal mit "sich als umgestimmt erfah-

13 Dies wird bei sorglosen textkritischen Beurteilungen des MT leicht außer Acht gelassen.

ren", beim Pi'el mit "jemanden (sei es tröstend, sei es begütigend) umstimmen", beim Hitpa'el mit "sich selbst umgestimmt sein lassen" wiedergegeben werden. Die Unterscheidung von "getröstet werden" und "bereuen" ist dann eine Differenzierung der Übersetzung, nicht des Grundtextes. Sie braucht nicht falsch zu sein, aber sie muß am Einzeltext begründet werden. Es ist also zumindest erwägenswert, daß das Ijobbuch nicht auf Ijobs Reue hinausläuft, sondern auf seine Rechtfertigung, in der er schließlich Trost findet.

Was bedeutet es für unseren theologischen Umgang mit dem biblischen Bußruf - auch Jesu Bußruf im Neuen Testament -, wenn die auch dem griech. μετανοεῖν als Übersetzungswort der LXX zugrundeliegende Wurzel שׁוּב immer die Rückkehr an einen Ausgangspunkt bedeutet¹⁵, wenn also immer dieser Ausgangspunkt mitgedachtes und erreichbares Ziel der Umkehr ist? Sollte das etwa heißen, daß die so zur Buße Aufgerufenen als solche angesprochen sind, die schon einmal bei dem gewesen sind, zu dem sie umkehren sollen? Kann demnach der Mensch nach dem Zeugnis der Bibel oder jedenfalls nach den Implikationen einiger biblischer Texte, indem er "Buße tut", zu seinem Ausgangspunkt zurückkehren? Sollte das gar heißen, daß eine Konzeption der a limine nach dem Sündenfall gegebenen Trennung des Menschen von Gott neu zu überdenken wäre?

Möglicherweise wird hier ein Ansatzpunkt für die Rezeption (und Kritik) hebraistischer Forschung durch andere theologische Disziplinen sichtbar. Es gäbe viele solche Ansatzpunkte - gewichtige und weniger gewichtige.

Daß der Mensch Gott "segnen" kann, klingt für deutsche Bibelleser ungeheuerlich - haben sie doch nie Ps 103,1 in der eigentlich korrekten Übersetzung, "segne, meine Lebenskraft, den HERRn", gehört, sich aber daran gewöhnt, daß (nicht nur nach dem Schillerzitat) der Segen "von oben" kommt. Ist aber einmal die Funktion des Pi'el als Faktitiv/Deklarativ/Resulativ¹⁶ erfaßt, so bereitet es keine Schwierigkeiten, zu sehen, daß einerseits der segnende Gott den Gesegneten faktitiv "segensvoll sein läßt", andererseits der Gott segnende Mensch Gott als segensvoll deklariert und anerkennt. Wäre von daher gar die Konzeption kirchlicher Segenshandlungen zu überdenken? Reaktionen einer

14 Vgl. I. WILLI-PLEIN, Hiobs Widerruf? - Eine Untersuchung der Wz. חָסַד und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch. I.L. SEELIGMANN - Jubilee-Volumen (Jerusalem 1983) S. 273-289.

15 W. HOLLADAY, The Root שׁוּב in the Old Testament with Particular Reference to its Usage in Covenantal Contexts. Leiden 1958, S. 53.

16 E. JENNI, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament. Zürich 1968.

dem Thema "Segen" gewidmeten Aussprachesynode auf entsprechende Ausführungen zu alttestamentlichen Texten und zur Wurzel נָרַךְ könnten diese Vermutung nahelegen.

Doch ist gerade bei solchen Anlässen die Gefahr groß, daß Hebraisten sozusagen als "Hebräisch-Gurus" auftreten, die über den sprachlichen Umgang mit der "Ursprache" wie über eine theologische Wunderwaffe verfügen. Die diskussionstötende Auskunft, es stehe nicht nur geschrieben, sondern "eigentlich" heiße es ganz anders, muß nicht falsch sein, sollte aber in den Gesamtkontext der Theologie einbezogen werden können. Doch wie kann es zum Dialog zwischen Sprachwissenschaft und Theologie im engeren Sinne kommen, wenn er nicht v.a. auf der Ebene der Ausbildung von Theologie Studierenden zu künftigen Pfarrer(inne)n und andererseits deren Weiterbildung (auch als Hebräisch Lernender) eingeübt wird und immer wieder stattfindet?

Die Bekanntheit eines Textes ist die Feindin der Exegese. Da reden und schreiben wir unbekümmert von Isaaks Opferung, statt das behutsame Wortspiel der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks וְהֵלְחוּ שָׁם לַעֲוֹלָה Gen 22,2 wahrnehmbar zu machen; da diskutieren Feministinnen wie Patriarchen von der gleichen, nie mehr an Text und v.a. Kontext verifizierten Kenntnis der Stelle Gen 3,16 her und entscheiden sich entweder für oder gegen ein kanonisches "er soll dein Herr sein"; da wissen auch kritisch die Pentateuchforschung hinterfragende Gelehrte, daß bei Rebekkas Betrug Jakob Segen erlangte, für Esau aber nur etwas bleibt, das "genau besehen einem Fluch gleichkammt."¹⁷ - Letzteres Beispiel (Gen 27,39) ist besonders instruktiv für die Gefahren des Auseinanderklaffens hebraistischer Forschung und Lehre, das dem Auseinanderklaffen hebraistischer Erkenntnisse und theologischer Verarbeitung vorangeht: Weil es ein "מִן" privativum" gibt, kann man es dort annehmen, wo ein privativer Sinn irgendwie zu erwarten ist. Der grammatische Ausdruck ist längst zum Beleg der ihrerseits zur communis opinio gewordenen Erwartung dessen, was der Text sagen will, herangewachsen. Eine Überprüfung der Funktion des מִן privativum aber führt bald zu der Feststellung, daß ein solches nur sehr behelfsmäßig mit "ohne" wiedergegeben werden kann, daß aber die logischen Implikationen eines deutschen "ohne" (das durch das folgende Wort Bezeichnete existiert im angesprochenen Zusammenhang nicht) nicht denen eines מִן entsprechen, weil beim מִן immer die direktionale Grundbedeutung¹⁸ bleibt, d.h. also

17 E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte. WMANT 57 (1984) S. 82.

eine Entfernung von etwas zum Ausdruck kommt, aber nicht sein gänzlichliches Fehlen. Konkret heißt das¹⁹, daß auch Esau gesegnet wird, wenn auch anders als Jakob, und daß möglicherweise über die Intention dieser Erstgeburtsgeschichte neu nachzudenken ist und dies wohl auch irgendwie "theologisch relevant" sein könnte. Zu solchem neuen Überdenken kommt es aber nur dann, wenn der kritische Umgang mit grammatischen Termini und mit an einem anderen grammatischen Bezugssystem ausgebildeten Kategorien bereits im Hebräischunterricht eingeübt wird.

Das neue Lesen der alten Texte, das doch der eigentliche Sinn der "Hebräischlernpflicht" für Theologiestudenten ist, sollte nicht durch sorgfältiges Entfernen aller erdenklichen Stolpersteine verhindert werden. Erst der fremd gewordene Text wird "neu" gelesen. So kann man z.B. zu Gen 1,5 anmerken, daß אַחַד "auch als Ordinale 'erster' verwendet wird"²⁰. Daß es "p" hier um Anderes, etwa "die Einheit Tag", die sich aus Abend und Morgen zusammensetzt, gehen könnte und somit um eine vorgegebene ideale Größe, deren kalendarische Meßbarkeit erst mit der Erschaffung der Himmelskörper am vierten Tag beginnt, kommt dann vielleicht gar nicht erst in den Blick. Jede Übersetzungshilfe lädt ja zugleich dazu, zu lesen, was immer schon aus der gewohnten Übersetzung vertraut ist, statt sich von einem zunächst fremd gewordenen Text überraschen zu lassen und möglicherweise so ein neues Textverständnis zu gewinnen.

Ein neues Lehrbuch des Hebräischen schreibt gar die Schöpfungsgeschichte in einfaches Hebräisch um. Natürlich geschieht dies nur zu Übungszwecken; was aber so geübt wird, ist nicht der Umgang mit authentischen Texten, sondern die Erwartung, daß der vom Text gemeinte Sachverhalt (Gott hat die Welt erschaffen) in beliebiger sprachlicher Form mitgeteilt werden konnte. Gen 1,1 und 5 lautet dann folgendermaßen:

בְּיוֹם הַרִישוֹן בְּרָא אֱלֹהִים ... כֵּן עָשָׂה אֱלֹהִים בְּיוֹם הַרִישוֹן²¹. Dies dürfte nicht nur der Tod ernsthafter Textphilologie, sondern damit zugleich der Tod einer am Text gewonnenen Exegese, die für eine an der Schrift verantwortete Theologie

18 E. JENNI, Die Präposition *min* in zeitlicher Verwendung bei Deuterocesaja. In FS C. WESTERMANN 70 (Göttingen 1980) S. 288-301.

19 Vgl. zum ganzen Zusammenhang I. WILLI-PLEIN, Genesis 27 als Rebekkegeschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten. ThZ 45 (1989) S. 315-334.

20 E. JENNI, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Basel 1978, S. 171, allerdings in einem didaktischen Zusammenhang, der der Repetition des bisher Gelernten gilt.

21 T.A. LAMBIN, (hrsg. H.v. SIEBENTHAL), Lehrbuch Bibel-Hebräisch. Gießen etc. 1990, S. 76.

unverzichtbar ist, sein.

Wenn es zutrifft, daß sich in einem literarischen Text Form und Inhalt nicht in dem Sinne trennen lassen, daß ein "Inhalt" von der sprachlichen Form abstrahiert werden könnte - dies gilt allenfalls für den gemeinten Sachverhalt-, wenn also die Binsenweisheit der Textinterpretation zutrifft, daß der Inhalt im Sinne der Botschaft des Textes von seiner Form nicht trennbar ist, dann erfüllt die Philologie die "Informationsaufgabe, durch die wir das Werk nicht in einer akademischen Lektüre austrocknen, sondern die Bedingungen seiner Neuheit, unter denen es entstanden war, wiederfinden..."²². Dann sind aber die Formgesetze hebräischer Syntax und Stilistik geradezu unmittelbar theologisch relevant. Dann geht es nicht an, Strukturprinzipien wie Parallelismus membrorum oder Leitwortstil - ersteren v.a. in der Poesie, letzteren v.a. in der Prosa - unbeachtet zu lassen, weil danach auch der Sinn oder Inhalt des Textes selbst nicht mehr greifbar wäre.

Ungeheuerlichkeiten wie Quellenscheidungsübungen anhand von deutschen Bibelübersetzungen sollten nicht einmal denkbar sein. Aber auch subtilere Hilfestellungen wie z.B. der bei Hebräischlehrern beliebte Rat (ein Gegenstück zum umgekehrten Rat der Lateinlehrer), hebräische Parataxe durch deutsche Hypotaxe wiederzugeben, führen dann auf abschüssiges Gebiet, wenn sie den Blick für wesentliche Grundgegebenheiten des Hebräischen verstellen. Eine solche ist z.B. die Unterscheidung zwischen Progreß in der ungebrochenen Narrativkette und Nicht-Progreß bei der Alternative *we-x-gatal* oder allgemein bei der anderweitigen Besetzung der Erstposition im Satz²³. Auch diese Binsenweisheit könnte selbst bei vielverhandelten Texten zu unerwarteten Einsichten führen²⁴.

22 U. ECO, Einführung in die Semiotik (übers. J. TRABANT), UTB 105 (1972) S. 191.

23 Vgl. z.B. die Implikationen der syntaktischen Struktur und Verknüpfung des Satzes לִּלְחָם מִלֶּךְ in den JHWH-Königspsalmen; dazu die neueste mir bekannte Diskussion bei B. JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf. ZThK 86 (1989) S. 389-454, zu diesem Problem v.a. 420 mit A. 108f.

24 So liegt z.B. in der Texteinheit Ex 2,1-10 ein Höhepunkt der Erzählung in V. 6 bei der durch den Satzweiser וְהִנֵּה eingeleiteten Feststellung, daß - für die Tochter Pharaos unerwartet, aber nach dem vorangegangenen, erzählrelevanten Befehl des Pharaos, die männlichen Säuglinge in den Fluß zu werfen, für das Ergehen des Kindes äußerst kritisch - ein weinender Knabe in dem Kästchen liegt. Dieser Erzählhöhepunkt wird in der "Guten Nachricht" durch ein in der Funktion als Aufmerksamkeitserreger dem וְהִנֵּה vergleichbares "Auf einmal..." in V. 5 verlegt, als bildete das Erblicken

Stilanalyse und Erarbeitung von Sinnstrukturen anhand einer einfachen Übersicht über die Makrosyntax einer vorgegebenen Texteinheit²⁵ können durchaus eine neue exegetische Sicht eröffnen, ohne daß besonderes Insiderwissen für eine solche Analyse nötig wäre. Auch Studierende, die noch wenig mit hebräischen Texten gearbeitet haben, können solche Textinterpretation mindestens passiv nachvollziehen und somit ihre Sprachkompetenz so erweitern, daß sie Aussagen über Texte daraufhin prüfen und beurteilen können, ob sie hebraistisch vertretbar und d.h. philologisch möglich und exegetisch legitim sein können. Damit wird erreicht, daß die Exegeten nicht ein manchmal georgwöhntes "verdecktes Lehramt" einnehmen, das einfach jeder Nachprüfbarkeit entzogen wäre bzw. an dessen Kontrolle auch niemand mehr ein theologisches Interesse hätte. Denn dies wäre die selbstverschuldete Unmündigkeit einer Theologie ohne Textbezug, die sich nur irgendwie auf "das Evangelium" als Richtschnur bezöge, ohne zu klären, wie sich diese als bekannt und verfügbar vorausgesetzte Norm und die Norm der "Heiligen Schrift" zueinander verhalten.

Was nun das Umgehen mit hebraistischer Forschung und Lehre betrifft, so mögen - diesen Aufsatz, aber nicht das Thema als solches - abschließend drei Thesen oder vielmehr nur Erwägungen zur Diskussion gestellt werden.

a) Der Hebräischunterricht soll zu einer passiven Sprachkompetenz in bezug auf das Hebräische des Alten Testaments führen und die Studierenden in die Lage versetzen, selbst zumindest soweit mit alttestamentlichen Originaltexten interpretierend umzugehen, daß die mögliche Sachgemäßheit von Wörterbuchartikeln, vorliegenden Übersetzungen, Kommentaren und exegetischen Untersuchungen beurteilt werden kann. Dieses minimale Unterrichtsziel sollte vertieft werden können. Seiner Verwirklichung dient eine entsprechende Umschreibung der Anforderungen an Hebräischdozenten und ein entsprechendes Ausbildungsprogramm bzw. Abschlußexamen zur Erlangung einer Lehrbefähigung ("facultas", "venia docendi" etc.) in Hebräisch einerseits sowie andererseits ein auch

des Kästchens und nicht die Entdeckung des eigentlich zwangsläufig todgeweihten Kindes den Gipfel der Spannung. Man mag diese Ausführungen pedantisch finden; Pedanterie kann jedoch ein heilsames Korrektiv für nicht textimmanente Dramatisierungen und Psychologisierungen und somit letztlich unkritischen Umgang mit scheinvertrauten Texten sein. So wäre es auch durchaus erwägenswert, was es für die Konzeption der Erzählung Gen 22 bedeutet, daß die Narrativkette nur beim Zeitsprung V. 4 "am dritten Tag..." durchbrochen wird.

25 Gemeint sind völlig unpräventiöse Allerweltsbeobachtungen, vgl. z.B. zur Struktur der Geburtsgeschichte des Mose im Aufsatz in VT 41 (1991) S. 110-118 die Seiten 113-115.

stundenzahlmäßig ausreichendes, auch über Elementarkenntnisse hinausführendes Lehrangebot und eine diesen Anforderungen entsprechende Beratung der Studienanfänger(innen).

b) Wissenschaftliche Exegese und ihre Darbietung in der Lehre durch Dozierende sollte erfahrbar und - z.B. durch deutliches Benutzen der Biblia Hebraica - sichtbar urtextbezogen sein. Auf zu schnelle "Übersetzungshilfen" und die Entfernung von Stolpersteinen sollte verzichtet werden, soweit sie nicht zur Texterarbeitung unerlässlich ist. Eine "gute Übersetzung" darf nie am Anfang der Arbeit am Text stehen, sie kann nur als Frucht aus ihr erwachsen.

c) Die Einschätzung von Hebräischkenntnissen als bloßen Elementarwissens bzw. der Verzicht auf die Förderung und Forderung nicht nur faktischer, sondern institutionalisierter weiterführender Forschung und Lehre einer das Alt-hebräische behandelnden, den Ausblick auf die Weiterentwicklung des Hebräischen nicht ausklammernden Sprach- und Literaturwissenschaft ist nicht nur wissenschaftlich bedenklich, sondern zugleich theologisch abschüssig. So werden falsche Signale gesetzt. Hebräisch soll nicht als Relikt einer lieben, alten, leider rar gewordenen Schulbildung über Wasser gehalten werden; daß die Auseinandersetzung mit der hebraistischen Forschung und Lehre, die nicht an den Grenzen des AT.s endet, diese aber reflektiert, für eine schriftbezogene Theologie unentbehrlich ist, muß nicht nur erkannt werden, sondern auch an Lehrangebot und Stellenbestand erkennbar sein. Dabei geht es nicht um Universitätspolitik, sondern um eine Forschung und Lehre, Theologie und Kirche betreffendes Problem.

Der Bezug auf die Heilige Schrift darf nicht zu einer weder dem vorkritischen Ansatz entsprechenden, noch einen metakritischen Ansatz der Schriftauslegung reflektierenden Sorglosigkeit in bezug auf den Umgang mit der Bibel - vornehmlich als Umgang mit ihrer Übersetzung - verkommen. Sonst wird die Alternative von Heiliger Schrift oder Heiliger Übersetzung letzten Endes überholt von der Eindeutigkeit der eiligen Übersetzung für die vergessene Schrift.

Eine folgenreiche Begegnung

(I Reg 19,19-21)

Bernd Willmes - Fulda

Einleitung

Wer die drei Verse I Reg 19,19-21 liest, gewinnt wohl schnell den Eindruck, hier wird erzählt, wie es dazu kam, daß der Bauer Elischa in den Dienst des Propheten Elija trat, ihm nachfolgte. Es ist in diesen Versen nicht von einer "Berufung in ein bestimmtes Amt" und auch nicht von einer "Sendung mit einem bestimmten Auftrag" die Rede. Elija wirft Elischa seinen Mantel zu, und dieser versteht diese symbolische Handlung des Propheten als Aufforderung, ihm nachzufolgen. Man könnte daher von einer "Aufforderung zur Nachfolge" sprechen, die sich von den meisten anderen Berufungserzählungen des Alten Testaments dadurch unterscheidet, daß Gott sich nicht selbst dem Berufenen kundtut. Das Wort "Nachfolge" läßt sicherlich an sog. neutestamentliche "Berufungserzählungen" denken, und mit diesen hat unsere Erzählung auch einige Gemeinsamkeiten¹. Ein "Ruf zur Nachfolge" wird in I Reg 19,19-21 allerdings nicht überliefert, und daher erscheint das Wort "Berufung" hier weniger angebracht. Der zu behandelnde Text ist sehr kurz (25 Sätze). Dies hat zur Folge, daß nicht alle Aussagen in jedem Punkt eindeutig interpretierbar sind. Nach der Textabgrenzung (1. Abgrenzung vom Kontext) und der Erörterung einiger textkritischer Probleme (2. Textkritik) ist daher eine genaue Textanalyse (3. Synchroner und 4. Diachroner Textanalyse) vorzunehmen. Die Beantwortung der Frage nach der Historizität des Berichteten (5. Rückfrage nach der Historie) erfordert eine Berücksichtigung des Kontextes. Erst danach ist die den Theologen vor allem interessierende Textinterpretation (6. Auslegung) möglich².

1. Abgrenzung vom Kontext

Die Verse 19-21 bilden keine selbständige Einheit, denn das Subjekt in 19a.b wird nicht genannt, muß aus dem Kontext vorher erschlossen werden. Die vorausgehende Erzählung schildert die Begegnung Elijas mit Jahwe (Audition) am Berg Horeb (ab I Reg 19,9), bei der der Prophet neue Aufträge empfängt. Der letzte Auftrag in 16b lautet: "und Elischa, den Sohn Schafats aus Abel-Mehola, salbe zum Propheten an deiner Stelle!" (תַּמְשַׁח לְיָהוּא אֶת-אֵלִישָׁא בֶן-שָׁפָט מֵאֵבֶל-מְהוּלָה)³. Die Gottesrede umfaßt auch Vers 18, ohne daß über die Reaktion Elijas etwas

mitgeteilt wird. Inhaltlich knüpfen die Verse 19-21 an diesen Auftrag an, obwohl die Weisung Jahwes hier nicht erfüllt wird. Mit 19a wird gleichsam der Übergang von der Begegnung Elijas mit Jahwe am Berg Horeb zu der neuen Szene der Begegnung mit Elischa hergestellt.

Das Ende des Abschnitts 19-21 wird durch den Neuanfang in I Reg 20,1 deutlich markiert: am Beginn dieses Verses wird ganz betont eine neue Person - Ben-Hadad, der König von Aram - eingeführt. In I Reg 20 ist auch nicht von Elija und Elischa die Rede, sondern von einem namentlich nicht genannten Propheten bzw. ab Vers 35 von einem "Prophetensohn".

Die Verse 19-21 bilden im heutigen Kontext eine Fortführung der Elija Geschichten von 19,1-18 und schildern die erste Begegnung Elischas mit Elija. Die kurze Geschichte stellt zugleich den ersten Auftritt Elischas im AT dar. In der Erzählung von der Entrückung Elijas (II Reg 2,1-18) wird Elischa schon als bekannt angesehen. Bei der Entrückung Elijas empfängt Elischa schließlich zwei Drittel des Geistes Elijas. Aus dem nachfolgenden Diener Elijas wird dann der von den Prophetenjüngern anerkannte Nachfolger. Doch auch dort erfolgt keine Salbung zum Propheten. Ob Elija den in I Reg 19,16 empfangenen Auftrag jemals ausgeführt hat, bleibt offen.

2. Textkritik

Die drei Verse bieten nur wenige textkritische Probleme.

Zu 19d: Die von wenigen hebräischen Handschriften und der syrischen Übersetzung bezeugte Hinzufügung der Bindepartikel ו vor שְׁנַיִם (zwei) dient wohl der Verdeutlichung des Satzanfangs und ist als sekundär zu werten.

Zu 19f: Die ebenfalls von wenigen hebräischen Handschriften bezeugte Ersetzung der Präposition אֶל (zu/nach hin), die vor allem die Richtung einer Bewegung ausdrückt, durch die Präposition עַל (auf/über; LXX: ἐπι), die den "ruhenden Ort" angibt, dürfte mit dem Verb עבר G (überlaufen/vorübergehen) zusammenhängen, da dieses weniger eine Richtungsangabe verlangt. Weil aber עבר in der Bedeutung "hinübergehen/weitergehn" sowohl mit אֶל als auch mit עַל verbunden ist⁴, scheint eine Änderung nicht notwendig zu sein.

Zu 20d: Die Wendung וְלִאִמִּי (und meine Mutter) fehlt im "textus Graecus originalis" der Septuaginta wohl zu Unrecht, denn das Fehlen ist durch Homoioteleuton erklärbar.

Zu 20i: Statt דָּי מָה (denn was?) schreibt die Vulgata "quod enim meum erat" (was nämlich mein war). Die Aussage bezieht sich wohl auf den in 19g erwähnten Mantel

(pallium, neutrum). Die Nova Vulgata (1979) hat diese Lesart aber nicht mehr übernommen, sondern übersetzt den Satz: "quid enim feci tibi?" (was nämlich habe ich getan dir?).

Zu 21d: Das determinierte Substantiv **בשר** (das Fleisch) erscheint im Satz als überflüssig, zumal das Verb **בשל** (kochen) sonst nicht mit zwei direkten Objekten belegt ist. Eine Übersetzung des Nomens fehlt in der Septuaginta. BHS empfiehlt, das Wort zu tilgen oder als Objekt hinter dem Verb des folgenden Satzes 21e einzufügen. Man kann vielleicht **בשר** (maskulin, Singular; stellenweise kollektiv) als spezifizierende Apposition zu dem vorausgehenden, als Objekt fungierenden enklitischen Personalpronomen (3. pl m) verstehen. Eine andere Deutung ist dann möglich, wenn man das ePP als indirektes Objekt (im Deutschen: Dativ; semantisch: Benefaktiv) und **בשר** als direktes Objekt ansieht: "kochte er ihnen das Fleisch". Gegen eine solche Deutung läßt sich nur anführen, daß das ePP dann nicht bereits eingeführte Personen/Dinge ersetzen würde, sondern sich auf das im anschließenden Satz 21e folgende Nomen **עם** (m sg; kollektiv: Volk/Leute) beziehen müßte. Eventuell ist auch mit einer falschen Worttrennung zu rechnen und das **ל** nicht als ePP, sondern als Kurzform der Präposition **למן** zu lesen: **בשל מן הבשר**: "er kochte von dem Fleisch" (partitiv).

Eine Übersetzung des in Sätze gegliederten Textes ist der Studie angefügt.

3. Synchrone Textanalyse

In der Regel beginnt man bei der synchronen Textanalyse mit der morphologischen und semantischen Analyse auf der Wortebene und steigt über die syntaktische, semantische und pragmatische Analyse der einzelnen Sätze zur Textebene auf. Die Einzelschritte der Analyse auf Wort- und Satzebene⁵ kann ich hier nicht behandeln, für das Textverständnis wichtige Ergebnisse werden aber bei den folgenden Analyseschritten genannt und sind den als Anhang beigefügten Tabellen zu entnehmen.

3.1 Syntaktische Analyse auf der Textebene

Die Erzählung I Reg 19,19-21 besteht aus 25 Sätzen, genauer gesagt aus 20 Verbalsätzen, 2 invertierten Verbalsätzen, und 3 Nominalsätzen. Die drei Nominalsätze 19c,d,e beschreiben - im Vergleich zur Kürze der Einheit relativ ausführlich - die Situation, in der die Aufforderung zur Nachfolge an Elischa erging. Der invertierte Verbalsatz in 20i ist ein mit der Konjunktion **כי** (weil) und der Fragepartikel **מה** (was?) eingeleiteter Fragesatz.

Dieser Satz schließt die Rede Elijas an Elischa ab und zugleich die Szene der Begegnung dieser beiden Männer.

Der invertierte Verbalsatz 21d, der einen individuellen Sachverhalt der Vergangenheit schildert, bildet den Abschluß der in 21b und c geschilderten Vorbereitung des Mahles.

Von den 20 Verbalsätzen haben 16 die Wortstellung wa=PK (-KF) - x und sind somit als Narrative zu verstehen. Die übrigen vier stehen in den direkten Reden und haben futurische Bedeutung. Die PK-Formen in der Elischarede 20d,e sind durch das Modus Zeichen ā (sog. ׀-cohortativum) als Kohortativ gekennzeichnet, die Imperative in der Antwort Elijas 20g,h sind allein aufgrund ihrer Form Aufforderungen.

Da nach der Situationsschilderung in 19c-e kein Nominalsatz folgt, im Text die Narrative vorherrschen und direkte Reden begegnen, kann man die drei Verse als Erzählung bezeichnen. Die Sätze sind meist durch den Satzweiser ׀ (und) einfach aufreihend verbunden.

Nicht in allen Sätzen wird das Subjekt ausdrücklich genannt. Es wirkt dann entweder aus dem vorausgehenden Satz weiter oder ist aus dem Kontext zu ermitteln. Der Satz 21a läßt allerdings zwei Deutungen zu: die bevorzugte ist, daß Elischa sich von Elija wegwandte, um von seinen Leuten Abschied zu nehmen. Syntaktisch möglich ist aber auch, daß Elija sich von Elischa wegwandte, da er das Gespräch mit ihm als beendet ansah. Für die erste Deutung spricht jedoch die als Präposition fungierende Wortverbindung ׀ ׀ - ׀ (von hinter weg). Da nach 20b Elischa hinter Elija herlief, kann nur Elischa sich "von hinter ihm", nämlich von Elija, wegwenden.

3.2 Semantische Analyse auf der Textebene

3.2.1 Zu den Satzprädikaten

In den Verbalsätzen sind die Verben - eventuell mit Ergänzungen - zugleich Satzprädikat. Die meisten Verben kommen im Text nur einmal vor. Ausnahmen sind אָמַר G (sprechen) als Redeeinleitung in 20c und f sowie שׁוּב G (sich wenden/zurückkehren) als Aufforderung in 20h und wohl als Erfüllung dieser Aufforderung mit dem Subjekt Elischa in 21a. Besonders auffällig ist, daß הֵלֵךְ G (gehen) als Prädikat in vier Sätzen steht, doch nicht immer mit der gleichen Bedeutung. Im einleitenden Satz 19a ist הֵלֵךְ mit einem Originativ verbunden und ingressiv zu verstehen: Elija "ging weg von dort", es bezeichnet also einen Ortswechsel. Der Satz 20e gehört zur Rede Elisches und ist als Versprechen anzusehen: "und ich will/werde gehen hinter dir". הֵלֵךְ hat hier in Verbindung mit אַחֲרָי (hinter) wohl die spezielle Bedeutung "folgen" und dürfte durativ im Sinne von "dauernd begleiten" zu

verstehen sein. Mehrere Deutungen läßt der allein stehende Imperativ הָלֵךְ (geh!) in der Antwort Elijas in 20g zu. Vor einem weiteren Imperativ haben die Imperativformen von הָלַךְ häufig ihre eigentliche Bedeutung verloren und können als Verstärkung der Aufforderung - "wohlan!" - fungieren⁶. Der Imperativ הָלֵךְ kann auch die allgemeine Bedeutung "geh (weg)!" oder "ziehe (weg)!" haben. Aufgrund des vorausgehenden Versprechens in 20e könnte הָלֵךְ hier vielleicht auch mit "folge!" übersetzt werden. Die isolierte Position des Verbs läßt keine Entscheidung zu, ob Elischa erst zu seinen Eltern gehen soll oder ob er sogleich Elija folgen soll. Erst am Ende der Erzählung in 21h hat הָלַךְ wieder eindeutig die Bedeutung "folgen", da es mit אַחֲרָיָם (hinter) verbunden ist. Die Aktionsart ist an dieser Stelle wohl durativ.

Die Wahl des Verbs רָץ G (laufen) in 20b scheint nicht in erster Linie aus stilistischen Gründen - etwa Ausdruckwechsel - erfolgt zu sein. Denn obwohl רָץ hier ebenfalls mit der Präposition אַחֲרָיָם (hinter) steht, ist an dieser Stelle wohl nicht ein duratives "Nachfolgen" gemeint, sondern ein ingressive "Hinterherlaufen" bis zum Einholen des vorübergegangenen oder weitergehenden (עָבַר G in 19f) Elija.

Von den Verben gehören 10 zur Prädikatsklasse der Bewegungsverben, 12 drücken eine Tätigkeit/Handlung aus. Zu den Vorgangsverben ist nur נִפְגַּע G (treffen) in 19b zu zählen.

In den drei Nominalsätzen 19c-e ist die Ermittlung von Subjekt und Satzprädikat nach der Regel vorzunehmen: als Subjekt gilt das Bekannte (Determinierte) und als Prädikat das Neue. Im Partizipialsatz 19c gilt das Personalpronomen הֵיאֵל als determiniert, ist also Subjekt, das Partizip $\text{עֹלְמֵי$ (ein Pflügender) Prädikat. Im folgenden Satz 19d wird über die "zwölf Gespanne" ausgesagt, daß sie "vor seinem Angesicht" sind. Von daher scheint in diesem Nominalsatz die Präpositionalphrase "vor seinem Angesicht" Statusprädikat zu der Wortverbindung "zwölf Gespanne", die als Zustandsträger anzusehen wäre, zu sein. Doch die Präpositionalphrase "vor seinem Angesicht" ist durch ein enklitiches Personalpronomen determiniert, das sich auf Elischa bezieht, der vorher Subjekt ist. Dagegen sind die "zwölf Gespanne" hier neu und nur durch die Angabe der Zahl quantifiziert. Der Nominalsatz 19d hat also die Struktur: Syntagma (Nominalgruppe (indeterminiert/quantifiziert)) + Syntagma (Präpositionalgruppe (determiniert)). W. Richter bezeichnet so gebaute Sätze als NS II. 3.1 und nimmt bei diesem Typ keine Bestimmung von "Subjekt" und "Prädikat" vor⁷. Durch die Wiederholung des sich auf Elischa beziehenden Personalpronomens הֵיאֵל (er) in 19e wird klar, daß in diesem Satz der Lokativ "bei dem Zwölften" duratives Statusprädikat zum Zustandsträger Elischa ist.

Bei der Bestimmung der Aktionsart der Satzprädikate in Verbalsätzen muß man sich wohl zunächst an der Bedeutung des jeweiligen Verbs (Wortsemantik) orientieren. Wenn man nämlich die Aktionsart auf der Textebene bestimmt, wird dieser Arbeitsschritt eventuell nichtssagend - wenn z.B. bei Erzählungen im Narrativ alles Geschilderte bereits geschehen ist und damit als "resultativ" zu bezeichnen wäre. In der Erzählung I Reg 19,19-21 sind die Verben der Bewegung meist ingressiv, sie führen die Handlung fort. Als durativ sind die in den Nominalsätzen 19c-e als Hintergrund geschilderten Zustände anzusehen sowie vor allem ךָלָל in der Bedeutung "nachfolgen" und das Verb תָּשָׁרַד D (dienen) im Schlußsatz 21i. Der Text enthält außerdem punktuelle (19b.g; 20d) und resultative (19f; 20i; 21c) Satzprädikate.

3.2.2 Aktanten im Text

Im Text treten zwei Personen auf, Elija und Elischa, sowie in 21e der עַם (Volk/Leute), der in 21f Agens ist. In den übrigen Sätzen - unklar bleibt der Nominalsatz 19d - ist immer Elija (sechsmal) oder Elischa (15mal) Agens. Elija ist auch der Sprecher der Imperative 20g,h, die an Elischa gerichtet sind.

In den Sätzen 19b.f.g; 20f.(g,h).i ist Elischa außerdem Contraagens bzw. Adressat der Handlungen bzw. Worte Elijas. Umgekehrt ist Elija Contraagens zu Elischa in 20b.e; 21a.h.i. Offensichtlich ist zu Beginn der Erzählung zunächst Elija der Handelnde, doch überwiegen insgesamt und besonders in Vers 21 die Handlungen Elischas, der somit als Hauptperson zu bezeichnen ist.

Die Begegnung der beiden Männer wird in 19b dadurch eingeleitet, daß Elija - anscheinend zufällig - Elischa trifft, und endet nach der Diskussion in V. 20 in 21h.i damit, daß Elischa Elija folgt und ihm dient. Damit ist das Resultat der Begegnung deutlich genannt. Von den in 20d erwähnten Eltern sowie den "Leuten" ist weiter keine Rede mehr. Ihre Reaktion auf den plötzlichen Abschied Elischas wird nicht berichtet. Auch die sozialen Folgen des Weggangs des Besitzers (?) oder vermutlichen Erben (?) wohl größerer Felder für die Eltern und seine Leute finden keine Erwähnung.

3.2.3 Rekonstruktion des chronologischen Systems

Der Text enthält keine konkrete Zeitangabe, weder einen Datierungshinweis noch eine Bemerkung zur Tageszeit. Die meist durch ו (und) verbundenen Sätze drücken einen nachvollziehbaren Verlauf der Begegnung aus, die in der Vergangenheit (Narrativ) stattfand. Die Kohortativ- und Imperativformen der Verben in den beiden direkten Reden

20d.e und g.h sind zwar futurisch zu verstehen, beziehen sich aber auf Handlungen, die am Ende der Erzählung mit der Nachfolge als zeitlich bereits "eingeholt" anzusehen sind. Das Gespräch zwischen Elija und Elischa hat nach der Erzählung nur wenige Sekunden gedauert. Die ebenfalls berichtete Vorbereitung des Abschiedsmahles und das Mahl selbst dürften jedoch einige Stunden in Anspruch genommen haben, so daß Elischa etwas Zeit blieb, sich zu verabschieden.

3.2.4 Rekonstruktion des topologischen Systems

Die negative Ortsangabe $\square\psi\eta$ (von dort) im Einleitungssatz 19a bezieht sich dem heutigen Kontext nach auf den in I Reg 19,8 genannten Gottesberg Horeb. Da Elischa in 19,16 als "Sohn Schafats aus Abel-Mehola" vorgestellt wird, kann man annehmen, daß er in der Nähe dieses Ortes am Pflügen war. "Abel-Mehola lag am Westufer des mittleren Jordan (Tell Abū Şūş etwa 15 km südsüdöstlich von Besān)"⁸. Nach dem Text fand die Begegnung zwischen Elija und Elischa auf einem Acker statt. Offen bleibt, ob Elischa dann in das Haus seiner Eltern zurückgegangen ist und wo das Abschiedsmahl stattfand. Zu welchem Ort Elija mit Elischa anschließend zog, wird ebenfalls nicht mitgeteilt.

3.3 Pragmatische Analyse

Bei der pragmatischen Analyse wird der Text als eine Form der Interaktion zwischen Kommunikationspartnern betrachtet und nach den Sprechakten (Illokutionen), den Bewirkungsversuchen (Perlokutionen) und Einstellungen (propositionale Einstellungen) der Gesprächspartner gefragt. Da schriftlich fixierte Texte als Monolog zu verstehen sind, kann hier also nur nach den Sprechakten, den Bewirkungsversuchen und den Einstellungen des Autors/Erzählers gefragt werden. Eine mögliche Reaktion der Hörer bleibt außerhalb der Betrachtung.

3.3.1 Pragmatische Analyse der Verfasserebene

Der Text I Reg 19,19-21 schildert eine kleine Begebenheit, die Begegnung von Elija und Elischa, und kann aufgrund der zahlreichen Narrative als Erzählung angesehen werden. Die überwiegende Zahl der Sätze stellen etwas dar, sind als Sprechakte den Repräsentativa zuzuordnen. Offen bleibt, ob das Dargestellte faktisch so geschehen ist oder ob eine fiktive Erzählung vorliegt. Was der Autor mit der Darstellung bei seinen Hörern oder Lesern bewirken wollte, ist schwer zu sagen, da weder der Autor noch die ersten Hörer/Leser namentlich bekannt sind. Allgemein läßt sich nur sagen: der Verfasser wollte

"erzählen" oder mitteilen, wie es dazu kam, daß Elischa dem Propheten Elija nachfolgte. Da Elischa hier zwar in den Dienst Elijas tritt, aber noch nicht zum Nachfolger im Prophetenamt berufen wird, muß man dem Autor nicht die Absicht unterstellen, daß er Elischa als Nachfolger Elijas legitimieren wollte.

Die propositionale Einstellung des Autors zum Geschilderten hängt natürlich davon ab, ob er das Geschilderte "Für-Wahr-Hält", da er Zeuge war oder sich von zuverlässig erscheinenden Menschen informieren ließ, oder ob er die Geschichte fiktiv erfunden hat. Dann wird er das Geschilderte "Für-Denkbar/Möglich-Halten".

Bei der pragmatischen Analyse auf der Ebene Autor - Hörer/Leser bleibt also die Frage offen, ob die Erzählung ein faktisches oder fiktives Ereignis schildert. Als fiktiv sind bei Erzählungen, die erst nach einem längeren Zeitraum schriftlich fixiert wurden, sicherlich in den meisten Fällen der Wortlaut direkter Reden anzusehen. In Vers 20 liegen zwei direkte Reden vor. Die pragmatische Analyse dieser Reden setzt voraus, daß man sich von der Ebene Autor - Hörer/Leser auf die "Sprecherebene der handelnden Personen der Erzählung" begibt.

3.3.2 Pragmatische Analyse auf der Ebene der Aktanten in der Erzählung

In 20d.e äußert Elischa die Absicht, seine Eltern noch zu küssen, bevor er folgen wird. Die Sprechakte sind Expressiva, die Bewirkungsversuche kann man als "Informieren über eigene Absichten" bezeichnen, die Sprechereinstellung ist futurisch, genauer volitiv/intentional. Den Satz 20e kann man zugleich als ein Versprechen ansehen: der Sprechakt ist dann ein Kommissivum; Perlokution ist die Mitteilung der Selbstverpflichtung verbunden mit der Bitte an Elija, auf den Sprecher zu warten, und die propositionale Einstellung ist als intentional und kommissiv zu bezeichnen.

Unterschiedliche Deutungen erfährt in den Kommentaren⁹ die Antwort Elijas in 20g.h.i. Die Imperative 20g.h sind Direktiva (Illokution). Der Sprecher fordert den Adressaten zum Handeln auf (Perlokution) und äußert so indirekt seine Zustimmung (aus dem Handlungskontext Mitzuverstehendes = pragmatische Präsupposition/stille Folgerung). Die propositionale Einstellung ist futurisch, kann in dieser Antwort als tolerativ - ein Zugeständnis - angesehen werden. Die stille Folgerung der Zustimmung würde die Bewertung einschließen "Für-Gut-Halten" oder zumindest "Für-Tolerierbar-Halten". Satz 20h wäre außerdem als Mahnung zur Rückkehr zu verstehen.

Da den Imperativen 20g.h jedoch spezifizierende (Richtungs-)Angaben fehlen, sind sie mehrdeutig. Während bei "echter", erlebter Rede der Adressat an der Stimmführung sowie

eventuell an der Mimik und Gestik des Sprechers auch bei an sich mehrdeutigen Aussagen vielleicht noch die wirkliche Intention erkennen kann, ist dies ja bei schriftlichen Texten so nicht möglich. Außer der bereits geschilderten Deutung könnte man die Antwort Elijas auch als ironische Ablehnung der in 20d geäußerten Absicht, sich von den Eltern zu verabschieden, verstehen. Der Sprecher verträte dann die Einstellung, daß er die Verabschiedung von den Eltern "Für-Falsch-Hält" und damit Elischa vielleicht "Für-Ungeeignet-Hält" zur Nachfolge. Eine solche Deutung der Rede vertritt wohl G. Fohrer mit seiner Übersetzung: "Kehr nur wieder um, was habe ich denn an dir getan?" und der kommentierenden Bemerkung: "Du taugst nicht zum Propheten!"¹⁰. Fohrer, der hier offensichtlich schon eine Berufung zum Propheten sieht, erntet allerdings bei neueren Kommentatoren keine Zustimmung¹¹.

Der die Elija Rede abschließende Fragesatz 20i ist wohl eine rhetorische Frage. Formal zu den Interrogativa zu zählen, stellt die rhetorische Frage eine indirekte oder uneigentliche Sprecherhandlung dar. In 20i ist die mit ׀ (denn) eingeleitete Frage wohl als höflich-indirekte Aufforderung und zugleich als Mahnung zu verstehen. Sprecherabsicht ist wohl die Begründung der Aufforderung zur Umkehr durch die Erinnerung an das Geschehene. Die propositionale Einstellung des Sprechers ist futurisch, expektativ bezüglich der Reaktion des Adressaten. Mitgemeint ist wohl außer einer Verstärkung der Aufforderung eine leicht negative Bewertung (Tadel).

3.3.3 Handlungstypen des Autors zur Textverknüpfung

Syntaktisch sind die meisten Sätze der Erzählung (20 von 25 Sätzen) durch den Satzweiser ׀ (und) kopulativ aneinandergereiht, allgemein könnte man die Sprecherhandlungen daher als "Hinzufügen" bezeichnen. Da die Erzählung aber einen festen Zeitablauf schildert, liegt bei den meisten Sätzen zugleich eine temporale Verknüpfung vor. Im jeweils folgenden Satz wird meist auch etwas zeitlich Folgendes erzählt (nachzeitig). Eine Ausnahme liegt in 19c vor, wo der Nominalsatz einen gleichzeitigen Zustand schildert, der durch die Nominalsätze 19d,e noch spezifiziert wird (Handlungstyp: Genauersagen). Einige Sätze der Erzählung schildern auch die Folgen vorheriger Handlungen, können daher auch konsekutiv verknüpft gesehen werden: so 20a mit der Fortsetzung 20b als Folge von 19g und 21f als Folge von 21e.

Die beiden direkten Reden sind in der Erzählung eigentlich Objekte zu den Redeeinleitungen 20c und f, sie stellen Erklärungen dar. Der Satz 20d ist somit explikativ verknüpft und 20e temporal (nachzeitig) in futurischer Aussage angeschlossen. Den Imperativ in 20g kann man als indirekte Sprecherhandlung "Zugestehen" (konzessive Verknüpfung) ver-

stehen. Der in 20h folgende Imperativ ist temporal verknüpft (nachzeitig), kann aber auch adversativ gemeint sein (Handlungstyp: Entgegensetzen). Die rhetorische Frage 20i bietet durch Rückverweis auf die symbolische Handlung in 19g (Mantel werfen) ein Erklärung für die Aufforderungen 20g,h (Handlungstyp: Erklären) und ist durch die Konjunktion ׀ (denn) kausal verknüpft.

3.4 Textaufbau

Aufgrund der bisher durchgeführten Analyse des Textes läßt sich die Erzählung folgendermaßen gliedern:

- 19a Negative Ortsangabe ohne Nennung eines bestimmten Ortes
- b Einführung und Vorstellung Elischas als Sohn Schafats - Beginn der 1. Szene
- c,d,e Begleithandlung: Schilderung der gegenwärtigen Tätigkeit Elischas
- f Vorübergehen des Elija oder Hingehen zu Elischa
- g Symbolische Handlung: Mantel zu- oder überwerfen
- 20a Reaktion des Elischa: 1. Zurücklassen des Viehs
- b 2. Elija hinterherlaufen
- c 3. Den Propheten ansprechen
- d Rede: Absichtserklärung, von den Eltern Abschied zu nehmen
- e Selbstverpflichtung, Elija zu folgen
- f Redeeinleitung zur Antwort Elijas
- g Rede: Zugeständnis oder Abweisung ("Geh!")
- h Abweisung ("Kehre um!") oder Aufforderung/Mahnung ("Komm zurück!")
- i Begründung durch Rückverweis auf 19g (Mantel werfen) oder - wenn 19g sekundär - Hinweis, daß er nichts gefordert hat
- 21a Auseinandergehen der Dialogpartner - Ende der 1. Szene
- b,c,d Vorbereitung eines Abschiedsmahls - 2. Szene
- e,f Mahl Elischas mit den Leuten
- g Aufbruch Elischas - Ende der 2. Szene
- h Ergebnis: Eintritt in die dauernde Nachfolge
- i Angabe der zur Nachfolge gehörenden Begleithandlung: "dienen".

Nicht mitgeteilt wird in der kurzen Erzählung, ob Elischa sich noch von seinen Eltern verabschiedet hat oder nicht. Der Autor pflegt eine Erzähltechnik, bei der manches ungesagt

bleibt. Was zu ergänzen ist oder ergänzt werden darf, läßt sich bei dieser knappen Erzählweise nicht eindeutig sagen¹².

3.5 Gattungs- oder Textsortenbestimmung

Die Frage nach der Gattung oder Textsorte des Abschnittes I Reg 19,19-21 fand in älteren Kommentaren kein großes Interesse. So spricht S. Landersdorfer von einer "Erzählung", die wie ein Bruchstück in den Kontext eingefügt sei. Die auf eine Berufungserzählung hindeutende Überschrift "Berufung des Elisäus" wird im Kommentar als "vorläufige Berufung" bezeichnet¹³. Nach P. Ketter "berichtet der Verfasser die B e r u f u n g des großen Mitarbeiters und Nachfolgers E l i s ä u s"¹⁴. Auf die Gattungsfrage geht Ketter nicht weiter ein. M. Rehm wählt die allgemeine Bezeichnung "Erzählung" und stellt die Verse 19-21 unter die Überschrift "Die Berufung Elischas"¹⁵. Mit "The Selection of Elischa" betitelt B. O. Long die Einheit, die er als "ANECDOTE or brief STORY" bezeichnet¹⁶. Von einer "Anekdote" spricht auch E. Würthwein. In der von ihm gewählten Überschrift "Elija nimmt Elischa in seinen Dienst" wird das Wort "Berufung" vermieden¹⁷. Würthwein merkt an, daß diese Anekdote "nicht nur biographisch, sondern auch lehrhaft gemeint ist"¹⁸. In seinen knappen Ausführungen bezeichnet G. Hentschel "Die Berufung Elischas" - so die mit dem Text der Einheitsübersetzung übernommene Überschrift - als "kurze Erzählung"¹⁹.

H.-Chr. Schmitt wählt für I Reg 19,19b-21 und II Reg 2,1-24 die Gattungsbezeichnung "Sukzessorerzählungen"²⁰. O. H. Steck bezeichnet die Elijaerzählungen - ohne I Reg 19,19-21 - als "lehrhafte Erzählungen", die für einen engeren Kreis gedacht waren und dazu anleiten sollten, "im Wirken Elias die eigene Zeit im Urteil Jahwes zu sehen"²¹.

Aus der Reihe der Autoren, die in I Reg 19,19-21 eine "kurze Erzählung" oder "Anekdote" sehen, schert G. Fohrer aus. Er bezeichnet den Text als "Bericht über die symbolische Handlung, die Elija vorgenommen hat," und unterscheidet zwei Teile: "den Bericht über die Ausführung der Handlung und den Bericht über deren Wirkung infolge der Deutung durch Elisa"²². Diese Gattungsbezeichnung ist allein von Satz 19g her zu begründen, der das "Mantelwerfen" schildert. In der weiteren Erzählung bezieht sich wohl nur die rhetorische Frage 20i mit der Fragepartikel וְהָיָה (was?) auf diese symbolische Handlung. Was später mit dem Mantel geschieht, ob z.B. Elischa ihn behält oder zurückgibt, wird nicht mitgeteilt.

Vom Resultat der Begegnung Elias und Elischas her - Elischa tritt in die Nachfolge ein - kann man vielleicht auf die zeitlich viel späteren Jüngerberufungen im Neuen Testament

schauen²³, eventuell auch auf erfolglose Jüngerberufungen²⁴. K. Berger ordnet die ntl. Berufungsgeschichten der "erzählenden Gattung Mandatio" (von lat. mandare: übertragen, auftragen, übergeben, anvertrauen, verleihen, überliefern) zu und bemerkt: "Unter dieser Kategorie fassen wir erzählende Texte zusammen, die die Folge von Auftrag (durch eine autoritative Figur) und Gehorsam (durch einen Abhängigen) darstellen"²⁵. Berger sieht in I Reg 19,19-21 "das prophetische Vorbild für die neutestamentlichen Berufungsberichte"²⁶. Da mit der von Berger vorgeschlagenen Gattungsbezeichnung "Mandatio" keine festgelegte Aufgabe und kein bestimmtes Dienstverhältnis verbunden ist, könnte man I Reg 19,19-21 als "Mandatio" bezeichnen. Doch befriedigt diese Bezeichnung nicht vollkommen, da Elischa keinen Auftrag empfängt. Außerdem war Elischa als offensichtlich reicher Landbesitzer nicht von Elija abhängig und daher nicht ihm, sondern nur Gott Gehorsam schuldig.

Da in den Kommentaren oft von der "Berufung Elischas" die Rede ist und da Elischa später als Prophet bezeichnet wird, liegt es nahe, den Text kurz mit anderen Berufungserzählungen im AT zu vergleichen²⁷. Dies wird in den Kommentaren wohl deshalb kaum getan, da die Abweichungen recht deutlich sind. Auf einige Unterschiede sei hingewiesen:

1. In I Reg 19,19-21 beruft nicht Gott direkt Elischa, sondern ein Prophet, Elija, gestattet Elischa, ihm zu folgen.
2. Es wird kein konkreter Auftrag an Elischa erteilt.
3. Die eigentliche Sendung zu einer Person oder Gruppe/Volk fehlt.
4. Die Bitte, sich von den Eltern verabschieden zu dürfen, stellt wohl keinen grundsätzlichen Einwand dar (vgl. dagegen Jer 1,6: "zu jung"), Elischa erklärt ja seine Bereitschaft zu folgen.
5. Es fehlt ein Hinweis auf die Unwürdigkeit des Berufenen (vgl. Jes 6,5: "unreine Lippen").
6. Auch von der Undurchführbarkeit des Auftrages ist nicht die Rede (vgl. Ez 3,7: mangelnde Hörbereitschaft Israels).

Viele in anderen Berufungserzählungen des AT vorkommende Motive fehlen also in I Reg 19,19-21. Dieses Faktum könnte für ein hohes Alter der Anekdote sprechen.

Da die Gattungsbezeichnungen "Berufungserzählung" und "Mandatio" nicht ganz passend erscheinen und die Bezeichnungen "Erzählung" und "Anekdote" sehr allgemein sind, empfiehlt sich von der geschilderten Situation her die Bezeichnung "Begegnungsnotiz". Diese Bezeichnung läßt offen, ob Elischa durch eine symbolische Handlung zur Nachfolge aufgefordert wurde oder ob er von sich aus Elija bat, ihm nachfolgen zu dürfen. Die Begegnung mit Elija hatte für Elischa weitreichende Folgen, und daher kann man von einer "folgenreichen Begegnung" sprechen.

4. Diachrone Textanalyse

4.1 Literarkritik

Viele Kommentare zu den Königsbüchern sehen in den Versen 19-21 keine literarkritischen Probleme²⁸. B. O. Long merkt zwar an, daß die Originalität der Einleitung 19a umstritten sei, enthält sich aber eines eigenen Urteils²⁹. Dagegen schreibt E. Würthwein deutlich, daß er die vage Einleitung "Und er ging von dort weiter" für eine redaktionelle Verbindung der Einheit mit dem Kontext hält³⁰. Den übrigen Text sieht auch Würthwein als einheitlich an. Anderer Meinung ist neuerdings G. Hentschel. Aus seinen knappen Ausführungen zur Stelle in der Neuen Echter Bibel ist erkenntlich, daß er mit einer "ursprünglichen Fassung" und einer zusätzlichen späteren Begründung für den spontanen Aufbruch Elischas rechnet. Nach der ursprünglichen, kürzeren Fassung hätte Elischa den an seinem Feld vorübergehenden Elija von sich aus gebeten, ihm nach der Verabschiedung von den Eltern folgen zu dürfen. Zu dieser Version würde die Antwort Elijas 20g.h.i gut passen, da er ja nichts von Elischa gefordert hat. Erst später sei der spontane Aufbruch mit der vorangestellten symbolischen Handlung des Mantelwerfens begründet worden. Aus der Bewerbung um das Begleitendürfen bzw. Nachfolgen wäre so eine Aufforderung zur Nachfolge geworden. Erst in dieser späteren Textfassung kann die Bitte Elischas als Einwand gegen eine sofortige Nachfolge gesehen werden. Doch bleibt auch bei dieser Version die als großzügig zu bezeichnende Antwort Elijas verständlich. Späterer Zusatz wäre nach Hentschel also der Satz 19g, der Bericht über die Ausführung der symbolischen Handlung³¹.

Für die literarkritische Ausgrenzung des Satzes 19g gibt es aufgrund der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Analyse keine Argumente, allerdings spricht auch nichts dagegen. Vom Ablauf der Erzählung her ist der Satz 19g entbehrlich, denn von dem Mantel ist anschließend nicht mehr die Rede - erst wieder in II Reg 2,8.13.14. Anders als dort dient der Mantel in 19-21 nicht als Mittel, das auf besondere Fähigkeiten seines Besitzers hinweist. Von der Situationsschilderung her erscheint es etwas auffällig, daß Elija gleichsam "beim Vorübergehen" den Mantel zu oder sogar über Elischa geworfen haben soll. Da das Verb עָבַר im G mit einer Richtungsangabe aber auch "hinübergehen" bedeuten kann, ist eine literarkritische Ausgrenzung des Satzes 19g also wohl nur mit der Bedeutungslosigkeit des Mantels in der weiteren Erzählung zu begründen.

Hentschel äußert sich nicht zu der Frage, ob der Bericht über die symbolische Handlung schon vor der ersten schriftlichen Fixierung der Erzählung oder erst danach hinzugefügt wurde. Wahrscheinlicher dürfte sein, daß die Betonung des Prophetenmantels erst unter

dem Einfluß von II Reg 2,13f., wo Elischa endgültig den Mantel Elijas erhält und als äußeres Legitimationszeichen des Geistempfangs benutzt, also erst bei der schriftlichen Weitergabe erfolgte.

Singulär und nicht überzeugend begründet erscheint die Auffassung von H. Seebaß: "das letzte Wort von V. 21 'er diente ihm' scheint sekundär aus IIReg 3,11b ergänzt zu sein"³².

4.2 Redaktions- und Kompositionskritik, Ort-, Zeit- und Verfasserfrage

4.2.1 Entstehung der Anekdote

Die Verse 19-21 enthalten keine direkten Hinweise auf den Erzähler. Durch die Einfügung der direkten Reden wird der Eindruck erweckt, der Verfasser sei Augenzeuge der Begegnung von Elija und Elischa gewesen. Offensichtlich wußte der Autor, daß Elischa vor der "Entrückung Elijas" diesem bereits gefolgt war. Nach der von Hentschel als ursprünglich angesehenen Fassung hätte Elischa den Propheten Elija kennen müssen, um sich wohl schon vor der geschilderten Begegnung zu entschließen, ihm nachzufolgen. Wenn Elija nur zufällig vorüberging, mußte er Elischa nicht kennen. Die jetzige Fassung setzt voraus, daß beide sich bereits kennen, da Elija gerade dem Elischa den Mantel zuwarf und dieser sofort wußte, was diese Handlung bedeutet. Diese Art der Aufforderung zur Nachfolge ist in der Wortverbindung $\text{לְעַלְוֹתָי אֶת־מְעִילִי}$ H (seinen Mantel werfen) sonst nicht belegt. Daher sind keine Angaben zur Herkunft dieses damals offensichtlich bekannten Gestus, der literarisch als ein Motiv angesehen werden kann, da Elischa die Bedeutung der Handlung gleich versteht, möglich.

Die Begegnungsnotiz könnte von einem sonst unbekanntem Prophetenjünger aus dem Elija-Elischakreis³³ zunächst mündlich erzählt und erst später schriftlich fixiert worden sein. Sie stammt vermutlich aus dem Nordreich, vielleicht noch aus dem 9., spätestens aus dem frühen 8. Jahrhundert, und hat einen festen Bezug zu Elischa. H. Seebaß zählt die Anekdote zu den echten Elischa-Traditionen und bemerkt: Sie "bewahrt gute Erinnerungen (mindestens Herkunft, Heimatort) und ist alt"³⁴.

4.2.2 Einordnung in einen Zyklus von Prophetenerzählungen

Da in I Reg 19,19-21 sowohl Elija als auch Elischa vorkommt, ergibt sich die Frage, ob die Anekdote eher dem Elija- oder eher dem Elischazyklus³⁵ zuzuordnen ist³⁶. Dem Elija-Zyklus wird die Erzählung zugeordnet z.B. von I. Benzinger, der erst II Reg 2 nicht zur Elijageschichte zählt³⁷, von S. Landersdorfer, der in II Reg 2,1-12 den inhaltlichen Abschluß der Elija Geschichte sieht, aber die Zugehörigkeit des Abschnitts von der "Himmel-

fahrt des Elias" zur Sammlung der Elischageschichten bemerkt³⁸, auch von P. Ketter, der erst mit II Reg 2,19 die Elischa Geschichten beginnen läßt³⁹, sowie von G. Fohrer, der erst II Reg 2 zur Elischa Überlieferung rechnet⁴⁰ und die Erzählung von der "Berufung" Elischas als teilweisen Ersatz für eine ausgelassene Erzählung von der "Salbung" Elischas am Ende des Erzählkranzes I Reg 17-19 ansieht⁴¹. Nach E. Zenger könnte "die Berufung Elis 19,19-21" vom "Redaktor" bereits an 19,1-6ba angeschlossen und die Theophanieszene später eingefügt worden sein. "Die Sicht des 'Redaktors' wäre dann: Isebel will in Elija den vermeintlich letzten Propheten Jahwes töten; dieser wird durch eine wunderbare Speisung vor dem Tode bewahrt und beruft einen neuen Begleiter bzw. seinen Nachfolger, nachdem er in Beerseba seinen 'Knaben' zurückgelassen hatte: Isebel kann das Werk Elijas nicht vernichten"⁴².

In neueren Kommentaren und Untersuchungen wird die Tendenz deutlich, die Erzählung der Elischa-Überlieferung zuzuordnen⁴³. M. Rehm sieht I Reg 19,19-21 als vom vorausgehenden "Prophetenspruch" (?) unabhängig an und zählt den Abschnitt zu den Elischa-Erzählungen⁴⁴. Auch E. Würthwein weist die Anekdote der alten Elischa-Überlieferung zu, in der sie allerdings eine relativ junge Bildung darstellt⁴⁵. Ihre heutige Stellung zwischen Elija-Erzählungen beruht nach Meinung Würthweins darauf, daß "sie als Abschluß des Elija-Zyklus verstanden wurde"⁴⁶. R. Smend, der die Erzählung als ursprünglich selbständig ansieht, führt ihre heutige Stellung am Ende des Elija-Zyklus I Reg 17-19 auf die "deuteronomistische Redaktion" zurück, die mit dieser Zuordnung offensichtlich das Ziel verfolgte, "der Szenenreihe, deren eigentliches Thema die Prophetie des Elia schlechthin ist, in der Berufung des Nachfolgers den in die Zukunft weisenden Abschluß zu geben"⁴⁷. Von einem "Ausschnitt aus der Überlieferung über Elischa" spricht G. Hentschel⁴⁸.

Die Stellung der Anekdote im heutigen Kontext kann nicht direkt mit dem Auftrag in I Reg 19,16 - Elischa zum Propheten zu salben - begründet werden, mag jedoch davon abhängen. Der Inhalt der Erzählung fordert aber wohl, daß zwischen dieser ersten Begegnung der beiden Männer und der in II Reg 2 geschilderten Entrückung Elijas Zeit bleibt, in der Elischa dem Elija nachfolgen und dienen konnte⁴⁹.

4.2.3 Zur Aufnahme des Elischa-Zyklus in die Königsbücher

Die Auffassungen bezüglich der Aufnahme der Prophetenerzählungen in die Königsbücher hängen von den Theorien ab, die die einzelnen Autoren zur Entstehung des Deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) vertreten, d.h. ob man nur mit einem Redaktor/Ver-

fasser für dieses Werk rechnet oder mit verschiedenen dtr Kreisen, die in mehreren Phasen an der Abfassung der DtrG beteiligt waren⁵⁰. M. Rehm neigt der Auffassung von M. Noth zu, "daß der Dtr selbst diese Texte (= Prophetenerzählungen; B.W.) aus den vorhandenen Quellen unmittelbar übernommen und sie ihrem zeitlichen Ansatz entsprechend auf sein Werk verteilt hat"⁵¹.

Dagegen rechnet E. Würthwein, aufbauend auf A. Jepsens Theorie einer nebiistischen Redaktion des DtrG, mit vier Phasen der Bearbeitung des DtrG. Nach Vorliegen der dtr Grundschrift hätten um 550 v. Chr. "prophetische" Deuteronomisten (DtrP1 und DtrP2) durch Prophetenerzählungen die ihnen vorliegende Grundschrift erweitert. Bis auf den Einleitungssatz 19a, den Würthwein einer nachdeuteronomistischen Redaktion zuweist, sieht er die Verse 19-21 als vordeuteronomistischen Text an. Wann diese wohl aus dem Nordreich stammende Anekdote in das DtrG aufgenommen wurde, geht aus den Ausführungen Würthweins nicht eindeutig hervor⁵².

G. Hentschel, der ebenfalls mit mehreren Redaktoren für das DtrG rechnet, bemerkt: "Für die Elischazerzählungen und manche andere Traditionen läßt sich über die Zeit ihrer Aufnahme ins dtr Werk wenig sagen, da sichere Indizien für eine entsprechende Bearbeitung fehlen"⁵³.

Nach H. Seebaß gehört I Reg 19,19-21 zu den wenigen Elischa Erzählungen, die das Deuteronomistische Geschichtswerk schon selbst (DtrH) uns überlieferte, während die meisten Elischa Traditionen erst nach-deuteronomistisch eingefügt wurden⁵⁴. Seebaß kommt zu dieser Auffassung allerdings nur durch Ausschluß der anderen Erzählungen, ohne positive Gründe anzuführen. Wegen mangelnder Anhaltspunkte in dem sehr kurzen Textstück ist, wie Hentschel bemerkt, die Antwort auf die Frage, wann die Anekdote endgültig in das DtrG aufgenommen wurde, nicht zu beantworten.

5. Rückfrage nach der Historie

Mit der Gattungsbestimmung "Anekdote" oder genauer "Begegnungsnotiz" bleibt offen, ob das Erzählte als faktisch so geschehen oder als Fiktion verstanden sein will. Die Faktizität des hier Geschilderten läßt sich auch nicht durch Berichte anderer Quellen nachweisen. Doch enthalten die Elija- und Elischa Erzählungen zahlreiche Hinweise auf die Zeit, zu der diese Propheten wirkten. Der zeitlich frühere Elija stammt aus Tischbe in Gilead (I Reg 17,1 LXX; 21,17.28; II Reg 1,3.8) und wirkte zur Zeit der Könige Ahab (874-853) und Ahasja (853/52) vor allem als Wundertäter, seltener als ein "Prophet des Wortes".

Sein prophetisches Wirken richtete sich gegen den Baals-Kult. Elija setzte sich für die Alleinverehrung Jahwes⁵⁵ ein⁵⁶.

In der Überlieferung des AT erscheint Elischa als weniger bedeutsam im Vergleich zu Elija. Aus der Anekdote I Reg 19,19-21 schließt man, daß Elischa ein reicher Grundbesitzer war, der nach I Reg 19,16 aus Abel-Mehola stammte. Er wirkte in der Zeit der Könige Joram (851-845), Jehu (845-818), Joahas (818-802) und Joasch (802-787) von Israel⁵⁷. Anders als Elija war Elischa Leiter einer Prophetengruppe, jedoch nicht ortsgebunden. Aufgrund der Unterschiede im Wirken der beiden Propheten kommt H. Seebaß zu dem Schluß: "So mag Elia tatsächlich Elisa berufen haben (IReg 19,19-21; Fohrer), aber ohne daß inhaltliche Folgen erkennbar wären"⁵⁸.

Die Einheit I Reg 19,19-21 endet mit der Aussage, daß Elischa dem Elija nachfolgte und ihm diente. Man hat diese Szene daher als Beginn eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses⁵⁹ gedeutet. H.-Chr. Schmitt bestreitet aufgrund seiner traditionsgeschichtlichen Untersuchungen eine solche Verbindung von Elija und Elischa. Nach ihm konnte Elija erst aufgrund einer sekundären Tradition "zur Symbolfigur für den Kampf des Jahwismus gegen den Baalskult und in diesem Zusammenhang dann auch zum Lehrer des gegen die omridische Begünstigung des Baalismus kämpfenden Elisa werden"⁶⁰. Schmitt sieht daher auch die Berufung durch Elija als nicht historisch an⁶¹.

6. Auslegung

6.1 Einzellexegese

Der als Überleitungsvers anzusehende Satz 19a läßt offen, wer von wo wegging. Erst aus Satz 19f ist erkenntlich, daß wohl Elija Subjekt der Sätze 19a.b ist.

Die Namensform אֱלִיָּהוּ (Elijahu) scheint im AT die Normalform zu sein, denn die heute gebräuchlichere kürzere Form אֵלִיָּה (Elija) ist nur II Reg 1,3f.8.12 und Mal 3,23 belegt. Es handelt sich um einen "Nominalsatznamen" mit der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים als prädikativem Element und dem Gottesnamen "Jahwe" als Subjekt. M. Noth versteht so gebildete Namen als Bekenntnis, "daß die genannte Gottheit für den Namensträger vorzugsweise oder schlechthin Gott ist, unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß es auch noch andere Götter gibt"⁶².

Nach Satz 19b trifft Elija zufällig Elischa⁶³, den Sohn Schafats. Der Name אֵלִישָׁע (Elischa) ist ein "Verbalsatzname", gebildet aus dem Nomen אֱלֹהִים (Gott) und der "Perfektform" (= Suffixkonjugation) des Verbs שָׁעַן (H-Stamm: retten, befreien, in der Not helfen; im G-Stamm sonst nicht belegt). Die im Namen "Gott hilft/hat geholfen" erscheinende

Grundstammform hat nach M. Noth⁶⁴ wohl auch kausative Bedeutung wie die Verbformen im Hiph'il. Verbalsatznamen mit der Wortstellung Nomen - Verbum im Perfekt stammen häufig aus der Königszeit, seltener aus der nachexilischen Zeit⁶⁵. Der Name "Gott hat geholfen" gehört wohl zu den Namen, die der Dankbarkeit über das Walten der Gottheit bei der Geburt des Kindes Ausdruck geben⁶⁶. Der Name des Vaters des Elischa עִשָּׂאֵל (Schafat) ist eine abgekürzte Form (nur noch Perfektform des Verbs עָשָׂה : richten, Recht sprechen), bei der das Nomen - wohl die Gottheit - weggefallen ist (Langformen: עִשָּׂאֵל הַיְיָ ; עִשָּׂאֵל (ה)י ; יְיָ עִשָּׂאֵל).

Elischa wird bereits in I Reg 19,16 als Sohn des Schafat bezeichnet. Dort wird auch sein Herkunftsort Abel-Mehola בְּאֵל-מְחֹלָה "Au/Wiese zum Reigentanz") mitgeteilt. Die Stadt Abel-Mehola lag in dem Gebiet des Stammes Issachar im Jordantal im Nordreich Israel⁶⁷.

Nach der Situationsschilderung der Anekdote in 19c.d.e war Elischa gerade am Pflügen, als Elija vorüberging. Die "zwölf Gespanne vor seinem Angesicht" werden als Zeichen seines Reichtums angesehen, d.h. man nimmt an, daß dem Elischa die zwölf Gespanne gehörten. Da er selbst bei dem zwölften war, muß er mindestens 11 Mitarbeiter - Knechte oder Sklaven - gehabt haben, die mit den anderen Gespannen pflügten. Doch kann die Zahl "Zwölf" auch symbolisch als "Vollzahl" oder "Zahl der Vollendung" gemeint sein⁶⁸. Obwohl in den Versen 19-21 kein Ort genannt wird, legt sich aus dem weiteren Kontext nahe, daß Elischa wohl in der Nähe von Abel-Mehola am Pflügen war, so daß die geschilderte Begebenheit dort zu lokalisieren wäre. Zwingend sind diese Folgerungen allerdings nicht.

Die Erzählung wird in 19f fortgesetzt: Elija ging an Elischa vorüber. Mit dem "Akkusativ der Richtung" drückt das Verb עָבַר ein "hinübergehen nach, sich erstrecken nach" aus sowie mit verschiedenen Präpositionen wie עַל (auf/über) "über etwas hingehen, an jemandem/etwas vorbei-, vorübergehen"⁶⁹. Die Präposition אֵחָפְזֵךְ (zu/nach hin) steht selten anstelle des Akkusativs der Richtung und weist auf das Ziel hin. Der Satz 19f wäre demnach zu übersetzen: "und Elijahu ging hin(-über) zu ihm". Dem entspricht auch die Wortwahl der Septuaginta: $\text{καὶ ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτὸν}$, denn ἐπέρχομαι bedeutet "herbeikommen/nähertreten" und die Präposition ἐπί weist bei Verben der Bewegung auf den Zielpunkt hin ("zu/nach hin"). Deutsche Bibelausgaben bevorzugen manchmal die Übersetzung "vorübergehen"⁷⁰ und erschweren somit das Verständnis. Denn wenn Elija an Elischa vorüberging, so scheint er - wenn man von Vers 19g absieht -, Elischa nicht zu kennen. Wenn er jedoch auf ihn zu geht, so verfolgt er wohl irgendwelche Absichten.

Was Elija vorhatte, wird in 19g mitgeteilt: er warf seinen Mantel zu (לְ) bzw. über (עַל) Elischa. Das Nomen מַטְרֵיָהוּ (Mantel) wird in I Reg 19,13.19 sowie II Reg 2,8.13.14 für den Mantel Elijas gebraucht, sonst bezeichnet es nur in Sach 13,4 den Mantel eines Propheten⁷¹. Die Wortverbindung מַטְרֵיָהוּ אֲרָרָה (Mantel werfen) ist im AT sonst nicht belegt, auch andere Nomina mit der Bedeutung "Mantel" kommen nicht in der Verbindung "Mantel werfen zu/über jemanden" vor⁷². Aus anderen Texten des AT wird also letztlich nicht deutlich, welche Bedeutung das "Mantel-zu-Werfen" oder "Mantel-über-Werfen" haben konnte. Nach G. Fohrer symbolisiert der Mantel "die prophetischen Kräfte Elias, die er auf Elisa wirft, um ihn zum Folgen zu veranlassen"⁷³. Aus den folgenden Sätzen in Vers 20 und 21 wird erklärbar, wie Elischa diese Handlung verstand.

Nach 20a.b verließ Elischa das Rindvieh, mit dem er pflügte, und lief hinter Elija her. Dabei ist wohl vorausgesetzt, daß Elija ohne die Reaktion Elischas abzuwarten - oder erwartete er keine Reaktion, weil er nichts getan hatte? - gleich weitergegangen war, was dann wieder für die Übersetzung "vorübergehen" in 19f spräche. Dieses "Hinterher-laufen" (רָוץ) bedeutet noch kein "Nachfolgen". Denn Elischa äußert zunächst die Absicht, seine Eltern zu küssen (20d). Danach ist er bereit zu folgen (הִלֵּךְ אַחֲרָי). Offensichtlich will er sich von seinen Eltern, die vermutlich nicht auf dem Feld sind, verabschieden. Grundsätzlich ist Elischa jedoch bereit, hinter Elija zu gehen. Er hat also das "Mantel-zu-Werfen" als Aufforderung verstanden, Elija nachzufolgen und ihm zu dienen.

Das Verb הִלֵּךְ begegnet im AT sehr oft, 1547mal nach G. Sauer⁷⁴, und bedeutet allgemein "gehen", in Verbindung mit אַחֲרָי / אַחֲרָיָהוּ (hinter) hat es oft die (religiöse) Bedeutung "folgen/nachfolgen"⁷⁵, jedoch wohl nur in I Reg 19,19-21 geht es im AT darum, einem Propheten nachzufolgen⁷⁶. Als "allgemeiner Auftrag" im sog. "Berufungsformular" kommt das Verb הִלֵּךְ (gehen) häufiger vor, z.B. in Ri 6,14 der Imperativ הִלֵּךְ (geh!) und in Jer 1,7 die Form הִלֵּךְ (G Pk 2. sg m: "du sollst gehen")⁷⁷. Vor allem in dtr Texten bezieht sich das Verb auf Jahwe, dem man folgen soll (Dtn 13,5; I Reg 14,8; II Reg 23,3 = 2Chr 34,31; Jer 2,2; Hos 11,10). Häufiger ist jedoch von "Folgen hinter fremden Göttern" die Rede⁷⁸, und damit ist der Abfall von Jahwe eingeschlossen. Da zu I Reg 19,19-21 ähnliche Aussagen fehlen, läßt sich hier nicht näher feststellen, was unter "einem Propheten nachfolgen" im AT zu verstehen ist.

Die Antwort Elijas in 20g.h.i ist mehrdeutig⁷⁹. Während G. Fohrer sie als Ablehnung versteht, sogar als Zurückweisung Elischas, der als untauglich angesehen wird⁸⁰, überwiegt bei den Kommentatoren die Sicht, daß Elija wohl für den Wunsch Elischas Verständnis zeigte, ihn gehen ließ, allerdings mit der Aufforderung, die durch die folgende

rhetorische Frage als Mahnung verstanden werden kann, zurückzukehren. Das Verb וָשׁוּב kann jedoch "sich wenden" und "zurückkehren" bedeuten. Da es in dem die Reaktion Elischas schildernden Satz 21a nochmals vorkommt und dort die Übersetzung "sich wenden" angemessener erscheint, könnte der Imperativ 20h als Aufforderung verstanden werden, "sich zu wenden" - wohl zu den Eltern hin. Das Ende der Anekdote (21g,h) läßt aber auch die Deutung zu, Elischa solle nach dem Abschied von den Eltern zu Elija zurückkehren. Diese Deutung legt sich nahe, wenn man 20i als mahnende Erinnerung an die symbolische Handlung - das "Mantel-zu-Werfen" - in 19g versteht. Sieht man jedoch mit G. Hentschel⁸¹ diese symbolische Handlung als spätere Hinzufügung an, dann hätte Elija nichts getan und von daher auch nichts gegen die Rückkehr zu den Eltern einzuwenden. Nach J. Schreiner will die Redewendung "was habe ich getan?" im AT meist - außer Jer 8,6 - "aussagen: Ich habe (dir) nichts getan (Num 22,28; Ri 8,2; 1Sam 17,29; 20,1; 26,18; 29,8; Mich 6,3)"⁸². Schreiner folgert daraus aber nicht, daß die symbolische Handlung 19g sekundär sein könnte, sondern versteht den Anspruch Elijas und der Berufung als unerbittlich scharf, da er eine sofortige und bedingungslose Entscheidung verlangt⁸³. Unabhängig davon, ob Elija dem Elischa den Mantel zuwarf oder nicht, in beiden Fällen muß Elischa selbst entscheiden, wie er sich verhalten soll. Die freie Entscheidung schließt dagegen Fohrer durch die Betonung der Folgen der symbolischen Handlung aus: "In I Kön 19,19-21 verkörpert der Mantel die prophetischen Kräfte Elías, und das Überwerfen veranlasst Elisa, dem zu folgen, der ihn durch diese Kräfte zwingt. Die Handlung verbürgt, dass Elisa folgen muss, weil Jahwe ihn zum Nachfolger Elías bestimmt hat"⁸⁴.

Die Reaktion Elischas schildert Vers 21. Allerdings ist dort nicht von einer Verabschiedung von den Eltern die Rede, sondern zunächst von der Vorbereitung (21b-d) eines Abschiedsmahles, das damals sicherlich als Opfermahl verstanden wurde⁸⁵. Elischa nahm "das Gespann des Rindviehs" - wohl nur das, mit dem er selbst pflügte, - schlachtete die Tiere und benutzte das Pflugerät als Brennmaterial. Dies kann man als Zeichen verstehen, daß Elischa entschlossen ist, seinen bisherigen Beruf aufzugeben und seinen angestammten Lebensbereich zu verlassen. Bemerkenswert ist dabei vielleicht, daß Elija dies nicht von Elischa fordert. Da Elija zumindest mit Worten nichts von Elischa verlangt, ihn nicht einmal zur Nachfolge oder zum Dienst auffordert, scheint in dieser Erzählung die Initiative von Elischa auszugehen, der vermutlich schon vorher Elija kennengelernt und sich vielleicht auch schon einmal überlegt hatte, ob er mit Elija ziehen sollte. Die

Begegnung mit dem Propheten war eventuell nur der letzte Anstoß für den Entschluß zur Nachfolge. Auf jeden Fall kann man von einer folgenreichen Begegnung sprechen.

Da Elischa nach 21g aufstand, darf man annehmen, daß er an dem Mahl mit seinen Leuten noch teilgenommen hat. Ob seine Eltern und auch der Prophet Elija zugegen waren, wird nicht mitgeteilt. Mit dem Aufbruch Elischas (21g) endet die Mahlszene. J. Schreiner interpretiert die Mahlszene als eine Zeichenhandlung, die ein Zweifaches aussagt: "Elischa gibt in der Nachfolge seinen Besitz dran. Er zeigt sein soziales Engagement"⁸⁶. Letztere Aussage ist durch den Text nicht abgedeckt. Man kann sogar fragen, ob der Berufene hier nicht der sozialen Verantwortung für seine Mitarbeiter und wohl auch Eltern entflieht.

Die beiden Sätze 21h.i halten das Ergebnis, die Folgen fest: Elischa folgt (הִלַךְ אַחֲרַי), wie er in 20e versprochen hat, dem Elija und dabei diente er ihm. Das Verb שָׁרַת (D-Stamm: dienen/bedienen) unterscheidet sich von עָבַד G (dienen). Es bedeutet "zunächst und eigentlich das Bedienen einer Person"⁸⁷, und zwar eines höher Gestellten durch einen sozial niedriger Stehenden, der aber nicht Sklave ist. Mit שָׁרַת wird offenbar ein stetiges Dienen bezeichnet. "Es ist das Dienen freier Menschen, oft eine den Diener ehrende Tätigkeit"⁸⁸. Das Verb ist auch ein spezifischer Ausdruck für die Ausübung des Kultes, den Gottesdienst, wird jedoch nicht in dem Sinn gebraucht, "Gott durch das eigene Leben, mit der ganzen Existenz zu dienen"⁸⁹. Die Septuaginta gibt in 21i wie meist שָׁרַת mit λειτουργεῖν (ein öffentliches Amt im Staat verwalten, Dienste leisten für das Gemeinwesen; in LXX meist: kultische Dienste leisten)⁹⁰ wieder, was heute schnell die Assoziation "Liturgie/Gottesdienst" hervorruft. Was zum Dienst Elischas gehörte, worin dieser Dienst bestand, läßt sich aus den folgenden Elija-Erzählungen (I Reg 21 und II Reg 1) nicht ermitteln, da Elischa dort nicht in Erscheinung tritt⁹¹. Von ihm ist erst in II Reg 2 wieder die Rede, wo er Augenzeuge der Entrückung Elias wird, dessen Mantel erhält sowie zwei Drittel des Geistes des Propheten empfängt. Da er anschließend wie vorher Elija (II Reg 2,8) mit dem Mantel Elias das Wasser des Jordan teilen kann (II Reg 2,14), wird er von den Prophetenjüngern von Jericho als von Gott legitimierter Nachfolger Elias anerkannt (II Reg 2,15).

6.2 Theologische Aussagen

Wenn man theologische Aussagen in dieser Anekdote herausstellen will, so fällt zunächst auf, daß das Wort אֱלֹהִים (Gott) oder der Gottesname Jahwe - außer in den Personennamen Elija und Elischa - nicht erscheint. Von einem direkten Handeln Gottes ist nicht die Rede

und es wird auch kein Wort Gottes mitgeteilt. Gott spielt bei dieser Begegnung anscheinend keine Rolle - vielleicht nur als derjenige, der die Begegnung der beiden Männer herbeigeführt hat. Im jetzigen Kontext geht der Begebenheit allerdings in 19,16 der Auftrag Jahwes an Elija voraus, Elischa zum Propheten zu salben. Da auf die Erfüllung dieses Auftrags in den Versen 19-21 nicht verwiesen wird, ist nicht sicher, ob beide Texte ursprünglich zusammengehörten und die geschilderte Begebenheit als Erfüllung eines Auftrags Jahwes zu deuten ist. Will man eine solche Deutung annehmen, dann hat O. H. Steck recht, wenn er schreibt, daß hier wie in II Reg 2 "die eminent theologische und noch am Anfang der Überlieferung von Elisa programmatisch herausgestellte Auffassung zum Ausdruck kommt, daß Jahwes Wirksamkeit durch Elisa eine über Elia vermittelte ist"⁹².

In den Versen 19-21 eine "Berufung" zu sehen, ist kaum möglich, wenn man Jahwe selbst als den Berufenden ansieht. Vielleicht kann man wohl damit rechnen, daß Jahwe bereits vorher auf Elischa eingewirkt hat, so daß er sich in der Situation der plötzlichen Begegnung mit Elija sogleich entschließen kann, diesem zu folgen. Da Elischa von Elija keinen Auftrag übertragen bekommt, ja nicht einmal durch ein Wort zur Nachfolge aufgefordert wird, ist auch die von K. Berger vorgeschlagene Gattungsbezeichnung "Mandatio" nicht ganz zutreffend. Der Mehrdeutigkeit des Textes entsprechend hat die Anekdote - allgemein gesagt - das Thema "Begegnung und Nachfolge". Die persönliche Begegnung mit dem Propheten Elija führt dazu, daß Elischa sein Leben radikal ändert - womit nichts gesagt ist über sein bisheriges Leben -, Elija nachfolgt und ihm dient. Diese radikale Änderung kann man sowohl auf einen von Elischa selbst ausgehenden Wunsch zurückführen, dem sicherlich schon bekannten Propheten nachzufolgen⁹³, gleichsam in ein Schüler-Lehrer Verhältnis einzutreten, als auch als Reaktion auf eine besondere Handlung, die jedoch interpretationsbedürftig war, verstehen.

Gerade weil kein direkter Aufruf zur Nachfolge vorliegt, gleicht die geschilderte Situation mehr als die ntl. Berufungserzählungen der Situation, in der sich heute Menschen befinden, die sich die Frage ihrer Berufung stellen. Die Mehrdeutigkeit des Textes läßt mehrere Deutungen zu: 1) Die persönliche Berufung kann jemandem plötzlich durch die Handlung eines anderen bewußt werden. 2) Jemand kann schon lange an die Nachfolge denken, aber sich erst bei der Begegnung mit einem anderen letztlich entscheiden. Zur rechten Erkenntnis des Willens Gottes, der nicht immer eindeutig ist, bedarf es manchmal der Hilfe, des Gesprächs, der Begegnung mit einem anderen.

Bei aller literarkritisch bedingten Unsicherheit, ob Elija nun Elischa seinen Mantel zuwarf oder ob dieser von sich aus Elija bat, ihm folgen zu dürfen, weist gerade der kurze Dialog in V. 20 darauf hin, daß letztlich die Entscheidung zur Nachfolge jeder selbst treffen muß⁹⁴. Den schnellen Entschluß Elischas - nach der Schilderung von einem Moment zum anderen - werden manche heute vermutlich als unüberlegt und überstürzt bezeichnen. Man muß die Anekdote daher nicht unbedingt als eine Aufforderung zu schnellen Entscheidungen verstehen, auch wenn manchmal Entscheidungen gefordert werden, deren Auswirkungen im Augenblick noch nicht überschaubar sind. Der Eintritt in die Nachfolge gehört zu solchen Entscheidungen und fordert einerseits Mut, ein solches Wagnis einzugehen, und andererseits Vertrauen zu demjenigen, dem man folgt. Zugleich wird deutlich, daß Nachfolge nur möglich ist, wenn man sich von Liebgewordenem trennt, bisherige Bindungen löst und seine Lebensweise dem anpaßt, dem man folgt. Die Anekdote erzählt ein Beispiel, wie sehr sich das Leben eines Menschen durch die - anscheinend - zufällige Begegnung mit einem anderen verändern kann und will den Leser/Hörer auf eine solche Möglichkeit vorbereiten.

7. Zur Rezeption

Die Anekdote I Reg 19,19-21 ist zusammen mit dem Auftrag an Elija in I Reg 19,16b als Lesung am 13. Sonntag des Jahres im Lesejahr C vorgesehen. Die Auswahl dieses einzigen Wortes über Nachfolge im AT erfolgte wohl im Hinblick auf die Nachfolgeworte des Evangeliums Lk 9,59-62, die kein Zögern und Überlegen zulassen. Gerade das Bild vom Pflügenden (Lk 9,62) weist wohl auf die "Berufung Elischas" hin⁹⁵.

Anmerkungen

1. Vgl. dazu K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 315f., § 81,I.
2. Ausführlicher zum methodischen Vorgehen: B. Willmes, "Extreme Exegese" - Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden, in: BN 53 (1990) 68-99.
3. Übersetzung nach M. Rehm. Das erste Buch der Könige, o.O. (Würzburg) 1979, 184.
4. Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, Berlin/Göttingen/Heidelberg ¹⁷1962 (Nachdruck), Art. "I. עֲבָרָה", S. 558-560, speziell Kal 5., S. 559.
5. Vgl. dazu B. Willmes, Bibelauslegung - genau genommen. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen und Kategorien für die sprachliche Analyse hebräischer und griechischer Texte auf Wort- und Satzebene (Biblische Notizen - Beiheft 5), München 1990.
6. Vgl. W. Gesenius, HWB עֲבָרָה Kal 5., S. 181.
7. Vgl. W. Richter, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. Bd 3: B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie) (ATS 13), St. Ottilien 1980, 75ff.
8. G. Hentschel, 1Könige (NEB Lfg 10), Würzburg 1984, 119.
9. Vgl. I. Benzinger, Die Bücher der Könige (KHC IX), Freiburg 1899, 113;
S. Landersdorfer, Die Bücher der Könige (HSAT III/2), Bonn 1927, 121;
P. Ketter, Die Königsbücher (HBK III/2), Freiburg 1953, 154;
M. Rehm, 1Kön 191f.;
G. Hentschel, 1Kön 120.;
E. Würthwein, Die Bücher der Könige - 1.Kön.17-2.Kön.25 (ATD 11,2), Göttingen 1984, 233;
B. O. Long, I Kings with an Introduction to Historical Literature (The forms of the Old Testament Literature. Vol IX), Grand Rapids, Michigan 1984, 205.
10. G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments. Bd 7: Prophetenerzählungen, Gütersloh 1977, 76.
11. Vgl. M. Rehm, 1Kön 191f.; E. Würthwein, Kön II 233; G. Hentschel, 1Kön 119f.
12. O. H. Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn 1968, 136f., weist auf den knappen, viele Fragen offen lassen-

den Stil in den vorausgehenden Elija-Erzählungen I Reg 17,1 - 19,18 hin, und deutet dies so, daß die Ereignisse selbst beim Hörer als bekannt vorausgesetzt wurden und die Erzählungen primär verdeutlichen wollen, "wie diese Ereignisse denn von Jahwe her zu verstehen, zu beurteilen sind!" (ebd. 137).

13. Vgl. S. Landersdorfer, Kön 120f.
14. P. Ketter, Kön 154.
15. Vgl. M. Rehm, 1Kön 191.
16. Vgl. B. O. Long, I Kings 204-206.
17. Vgl. E. Würthwein, Kön II 232.
18. Vgl. E. Würthwein, Kön II 233.
19. Vgl. G. Hentschel, 1Kön 120.
20. Vgl. H.-Chr. Schmitt, Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972, 75f.
21. O. H. Steck, Überlieferung 144.
22. G. Fohrer, Propheten VII 76. Vgl. ders., Die symbolischen Handlungen der Propheten (ATHANT 54), Zürich ²1968, 21f.; ders., Elia (ATHANT 53), Zürich ²1968, 24, und ders., Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten, in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965) (BZAW 99), Berlin 1967, 92-112, 95.
23. Siehe Mk 1,16-20 // Mt 4,18-22 // Lk 5,1-11; Joh 1,35-42.
24. Siehe Mk 10,17-22 (Der reiche Jüngling) // Mt 19,16-22 // Lk 18,18-23(24).
25. K. Berger, Formgeschichte 315.
26. K. Berger, Formgeschichte 315. Verdeutlichend ist darauf hinzuweisen, daß Elischa hier nicht zum Propheten berufen wird, sondern nur von einem Propheten "berufen" wird.
27. Siehe W. Zimmerli, Ezechiel. 1. Teilband: Ez 1-24 (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn ²1979, 16-21: "Zur Form- und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen". Siehe auch B. O. Long, Art. "Berufung. I. Altes Testament", in: TRE V, Berlin/New York 1980, 676-684, sowie W. H. Schmidt, Exodus. 1. Teilband: Ex 1-

- 6 (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, Exkurs 4: "Das sogenannte Berufungsformular (Ex 3,9-12)" 123-129.
28. So I. Benzinger, S. Landersdorfer, P. Ketter, M. Rehm, G. Fohrer (Propheten VII).
 29. Vgl. B. O. Long, I Kings 205.
 30. Vgl. E. Würthwein, Kön II 232. Vgl. auch H.-Chr. Schmitt, Elisa 102.
 31. Vgl. G. Hentschel, 1Kön 119f. In seiner Dissertation sieht Hentschel 19g wohl als zum ursprünglichen Text gehörend an (vgl. ders., Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung (ETHSt 33), Leipzig 1977, 54-56). Die Gattungsbezeichnung Fohrers - Bericht über eine symbolische Handlung - wäre dann für die ursprüngliche Form abzulehnen.
 32. H. Seebaß, Art. "Elisa", in: TRE IX, Berlin/New York 1982, 506-509, 508.
 33. Vgl. dazu O. H. Steck, Überlieferung 144-147.
 34. H. Seebaß, Elisa 507; der Heimatort Elischas wird allerdings in den Versen 19-21 nicht genannt.
 35. Keine Trennung der beiden Zyklen und damit keine Zuordnung von I Reg 19,19-21 erfolgt bei R. P. Carroll, The Elijah-Elisha Sagas: Some remarks on prophetic succession in Ancient Israel, in: VT XIX (1969) 400-415. Einen Überblick über die Elija- und Elischa-Erzählungen bietet O. Wahl, Gott behält das letzte Wort. Zu den Elija- und Elischa-Erzählungen der Königsbücher, in: BiKi 41 (1986) 146-153.
 36. Zu der Frage, ob II Reg 2,1-18 als Elija oder Elischa Geschichte anzusehen ist, vgl. J. Conrad, 2Kön 2,1-18 als Elija-Geschichte, in: M. Augustin/K.-D. Schunck (Hg), >> Wünschet Jerusalem Frieden << (IOSOT Congress Jerusalem 1986) (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums. Bd 13), Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988, 263-271.
 37. Vgl. I. Benzinger, Kön 106 und 129f.
 38. Vgl. S. Landersdorfer, Kön 140.
 39. P. Ketter merkt allerdings zu II Reg 2,1-18 an: "Der Bericht über die Himmelfahrt des Elias kann als Abschluß der Eliasgeschichte, aber auch als Einleitung zu den Elisäuserzählungen aufgefaßt werden" (ders., Kön 185).
 40. Vgl. G. Fohrer, Propheten VII 80, und schon früher ders., Elia 40, 43 und 50-55.

41. Vgl. G. Fohrer, Propheten VII 45. Zum Elijazyklus zählt I Reg 19,19-21 offensichtlich auch H.-J. Stipp, *Elischa - Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1Kön 20,22 und 2Kön 2-7 (ATS 24)*, St. Ottilien 1987. Stipp untersucht 1Kön 19 nicht selbst, bemerkt aber S. 478: "Mit der Berufung Elischas v 19-21 kommt - innerhalb des Elijazyklus - einer der jüngsten Texte über Elischa hinzu".
42. E. Zenger, Rezension zu O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, in: *Bib 51* (1970) 138-144, 141f.
43. Siehe schon A. Alt, *Die literarische Herkunft von I Reg 19,19-21*, in: *ZAW 32* (1912) 123-125.
44. Vgl. M. Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, Würzburg 1982, 260 sowie 1Kön 191 mit Berufung auf O. H. Steck, *Überlieferung 5*; H.-Chr. Schmitt, *Elisa 75f.* und zur Datierung der Sukzessorsammlung I 19,19-21^{*}; II 2,1-24^{*} in die späte jüdische Königszeit (7. Jh.) ebd. 109-119, besonders 117-119, sowie den "Exkurs I: Zur Frühdatierung der Eliaerzählungen", ebd. 119-126, und die Ergebnisse der literarkritischen Analyse 137f., sowie G. Hentschel, *Elijaerzählungen 56*. Hentschel zählt zwar 19,19-21 zur Elischaüberlieferung (vgl. ebd. 56), rechnet aber damit, daß die "Berufungsgeschichte Elischas ... bald zu einer lockeren Einheit mit dem Überlieferungskomplex von 1Kön 17,1-19,18" (ebd. 226) verbunden wurde. Aufgrund der engen Beziehungen zwischen der Elija- und der Elischatradition, die sich gerade auch in den Berufungserzählungen (I Reg 19,19-21 und II Reg 2,1-18, siehe auch II Reg 3,11b) zeigen, vertritt Hentschel die Ansicht, daß es in der vordtr Zeit einen festen "Zyklus der Elia- und Elischageschichten" gegeben hat (vgl. ebd. mit Rückbezug auf M. Noth.).
- Für die Zuordnung zum Elischa-Zyklus spricht sich auch A. Schmitt aus, der in dem "Mantel" (מַנְטֵל) einen Berührungspunkt zu II Reg 2 sieht und zum Zusammenhang beider Texte bemerkt: "1Kön 19,19-21 schildert wie Elischa in den Dienst des Elija trat und 2 Kön 2,1-8 nimmt hier den Faden wieder auf und zeigt Elischa bereits an der Seite des Elija. 2Kön 2,9-15 bringt dann einen Fortschritt gegenüber 1Kön 19,19-21, indem das Faktum hervorgekehrt wird, daß der Geist des Elija auf Elischa übergang und er somit in des Wortes eigentlicher Bedeutung die Nachfolge seines Meisters nach dessen Tod antrat" (A. Schmitt, *Entrückung - Aufnahme - Himmel-*

- fahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament (fzb 10), Stuttgart ²1976, 129f.).
45. Vgl. E. Würthwein, Kön II 232.
 46. E. Würthwein, Kön II 232.
 47. R. Smend, Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1Kön 17-19, in: VT 25 (1975) 525-543, 541, sowie ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd 1 (BEvTh 99), München 1986, 138-153, 151.
 48. Vgl. G. Hentschel, 1Kön 119 und zur Elischatradition ebd. 12-14.
 49. Zur literarischen und traditionsgeschichtlichen Analyse der Elija- und Elischa Erzählungen siehe H. Seebaß, Art. "Elia - I. Altes Testament", in: TRE IX, Berlin/New York 1982, 498-502 und ders., Elisa.
 50. Zu den verschiedenen Theorien über die Entstehung des DtrG vgl. O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ⁴1976, § 37, 321-330; G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹²1979, § 29, 209-212; R. Rendtorff, Das Alte Testament - Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn ¹1983, 194-199 (= ³1988); O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ⁵1984, § 16, 172-178, sowie W. Roth, Art. "Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule", in: TRE VIII, Berlin/New York 1981, 543-552.
 51. M. Rehm, 2Kön 262.
 52. Vgl. E. Würthwein, Kön II 485-504; die Aufnahme und sukzessive Bearbeitung von älteren Elija-Erzählungen (I Reg 17-19) schreibt Würthwein (S. 498) DtrP2 zu.
 53. G. Hentschel, 1Kön 11.
 54. Vgl. H. Seebaß, Elisa 506f.
 55. Siehe dazu B. Lang, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83, 58.
 56. Vgl. H. Seebaß, Elia (mit weiteren Literaturangaben!).
 57. Die Datierung der Könige nach G. Hentschel, 2Könige (NEB Lfg11), Würzburg 1985, 126.
 58. H. Seebaß, Elisa 508. Nach G. Fohrer, Elia 68, "kann es sich durchaus um ein ge-

- schichtliches Geschehen handeln". Vgl. ders., Die symbolischen Handlungen 75, 81, 83.
59. Vgl. F. J. Helfmeyer, Nachfolge Gottes im Alten Testament (BBB 29), Bonn 1968, 65f.: Jünger-Meister-Verhältnis.
 60. H.-Chr. Schmitt, Elisa 187.
 61. Vgl. H.-Chr. Schmitt, Elisa 189.
 62. M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III, 10), Hildesheim/New York 1980 (= 2. reprograph. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1928), 140.
 63. Zur Figur des Elischa und den Übereinstimmungen mit Joschua, dem Diener des Mose, vgl. Chr. Schäfer-Lichtenberger, Joschua und Elischa - Ideal-Typen von Führerschaft in Israel, in: M. Augustin/K.-D. Schunk (Hg.), >> Wünschet Jerusalem Friede << (IOSOT Congress Jerusalem 1986) (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums. Bd 13), Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988, 273-280. Zu den unterschiedlichen Josua-Bildern vgl. H.-J. Zobel, Art. "Josua/JosuaBuch", in: TRE XVII, Berlin/New York 1988, 269-278, 269-271.
 64. Vgl. M. Noth, Personennamen 36.
 65. Vgl. M. Noth, Personennamen 20f.
 66. Vgl. M. Noth, Personennamen 175.
 67. Vgl. Archäologisches Lexikon zur Bibel, hg. v. A. Negev, dt. v. J. Rehork, München/Wien/Zürich 1972, 9; vgl. auch H.-Chr. Schmitt, Elisa 188. Zu den Orten der Elischa Erzählungen siehe Herders Großer Bibelatlas, Deutsche Ausgabe hg. u. bearb. von O. Keel und M. Küchler, Freiburg 1989, 99.
 68. Vgl. zur Zahl "Zwölf" in: M. Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München ³1987, 438-440.
 69. Vgl. H.-P. Stähli, Art. " עבר "br vorüber-, hinübergehen", in: THAT II, Sp. 200-204, 201 (עבר mit אל wird nicht eigens behandelt).
 70. Vgl. Die Bibel. Einheitsübersetzung (Stuttgart 1980): "im Vorbeigehen"; Die Bibel in heutigem Deutsch (Stuttgart 1982): "im Vorbeigehen"; Die Heilige Schrift. Züricher Bibel (Zürich 1942/¹⁸1982): "Während nun Elia an ihm vorüberschritt";

- Die Schrift. Verdt. v. M. Buber/F. Rosenzweig (Heidelberg 1955/⁸1985): "Wie Eliahu an ihm vorüberschritt";
- M. Rehm, 1Kön 191: "Elija ging an ihm vorüber";
- E. Würthwein, Kön II 232: "Und Elija ging an ihm vorüber".
- Anders jedoch: Die Bibel nach der Übersetzung von Martin Luther (rev. Fass. 1984; Stuttgart 1985): "Und Elia ging zu ihm";
- Die Heilige Schrift. Übers. v. P. Riessler (Mainz 1958): "Da ging Elias zu ihm hinüber," sowie Jerusalemer Bibel (Freiburg ⁷1968): "Elija ging zu ihm hinüber".
71. Vgl. H.-Chr. Schmitt, Elisa 182.
 72. Vom Mantel eines Propheten ist nur in I Reg 11,29.30 die Rede: der Prophet Ahija aus Schilo zerreißt seinen neuen Mantel (הַמָּוֶלֶת) in zwölf Stücke. In 1Sam 18,4 übergibt (נָתַן) Jonatan dem David seinen "Mantel" (E) (מְעִילִים = ein rmelloses, langes Obergewand).
 73. G. Fohrer, Elia 24. Weniger "magisch" sieht Fohrer die Bedeutung dieses Gestus in ders., Die symbolischen Handlungen 22: "vor allem gewährt das berwerfen des Mantels und anderer Kleidungsstücke Schutz."
 74. Vgl. G. Sauer, Art. "הִלְךְ hlk gehen", in: THAT I, Sp. 486-493, 487.
 75. Vgl. G. Sauer, Art. "הִלֵּךְ", 489f.
 76. F. J. Helfmeyer ordnet diese Stelle dem profanen Sprachgebrauch zu. Nach ihm bezeichnet die Wortverbindung הִלֵּךְ אֲחֵרִי nur an dieser Stelle ein "Jünger-Meister" Verhältnis (vgl. ders., Nachfolge Gottes 63-68).
 77. Siehe dazu mit weiteren Stellenangaben W. H. Schmidt, Exodus 125.
 78. Stellenangaben siehe bei G. Sauer, Art. "הִלֵּךְ", 490f.
 79. Vgl. 3.3 Pragmatische Analyse.
 80. Vgl. G. Fohrer, Propheten VII 76.
 81. Vgl. G. Hentschel, 1Kn 120.
 82. J. Schreiner, 1Knige 19,16b.19-21 (13. Sonntag des Jahres), in: ders. (Hg), Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Lesejahr C, Bd 2, Würzburg 1971, 56-65, 62.
 83. Vgl. J. Schreiner, Die atl. Lesungen C/2, 62.

84. G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen 99; ähnlich ebd. 115: "Nach I Kön 19,19-21 zwingt der Mantel den Elisa mit magnetischer Kraft".
85. G. Fohrer, Elia 24, spricht von einem "sakrifiziellen Gemeinschaftsmahl".
86. J. Schreiner, Die atl. Lesungen C/2, 62.
87. C. Westermann, Art. "שָׂרַת שֵׁרָת pi. dienen", in: THAT II, Sp. 1019-1022, 1019. Nach F. J. Helfmeyer, Nachfolge Gottes 65f., drückt שָׂרַת hier das zwischen Jünger und Meister bestehende Verhältnis aus, so daß "der Begriff der Nachfolge in diesem Zusammenhang im Sinne der Jüngernachfolge zu verstehen" (ebd. 66) ist.
88. C. Westermann, Art. "שָׂרַת", 1020.
89. C. Westermann, Art. "שָׂרַת", 1021.
90. Vgl. H. Strathmann, Art. λειτουργέω/λειτουργία A. und B., in: ThWNT IV (Stuttgart o.J. (1942)) 221-229, 226.
91. Manche sehen in der Bemerkung II Reg 3,11b - "Hier ist Elischa, der Sohn Schafats, der Elija Wasser über die Hände gegossen hat" - einen Hinweis auf den Dienst Elischas (vgl. H. Seebaß, Elisa 508).
92. O. H. Steck, Überlieferung 97.
93. Vgl. die Erzählungen "vom reichen Jüngling" im NT: Mk 10,17-22 // Mt 19,16-22 // Lk 18,18-23(24).
94. Eine magische Wirkung des Mantels, die jede freie Entscheidung ausschließt, ist nicht anzunehmen.
95. Auf die Bedeutung von I Reg 19,19-21 für die ntl. Berufungserzählungen weisen auch hin
 - R. Pesch, Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission - Eine Studie zu Mk 1,16-20, in: ZKTh 91 (1969) 1-31.
 - K. Heinen/A. Weiser, Jüngernachfolge im Alten und Neuen Testament, in: Lebendiges Zeugnis o.Jg. (1972) Heft 4, 7-21.
 Zur Rezeption der Elija- und Elischa Traditionen:
 - D. Zeller, Elija und Elischa im Frühjudentum, in: BiKi 41 (1986) 154-160;
 - J. M. Nützel, Elija- und Elischa-Traditionen im Neuen Testament, in: BiKi 41 (1986) 160-171, speziell 170: 3.3 Die Jüngerberufung.

Tabelle zur syntaktischen Analyse von I Reg 19,19-21

Satz	Satzart	Satzverbinder	Verbform und Verbstellung	Tempus
19 a	VS	w	wa = PK-KF - x	Narrativ
b	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
c	NS	w	Partizip	Gleichzeitigkeit
d	NS	(TK: w)	-	Begleithandlung
e	NS	w	-	Begleithandlung
f	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
g	VS	w	wa = PK-KF - x	Narrativ
20 a	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
b	VS	w	wa = PK-KF - x	Narrativ
c	VS	w	wa = PK-KF (-x)	Narrativ
d	VS	-	PK = ā - x	Kohortativ/futurisch
e	VS	w	w ^e = PK = ā - x	Kohortativ/futurisch
f	VS	w	wa = PK-KF (-x)	Narrativ
g	VS	-	Imperativ	futurisch
h	VS	-	Imperativ	futurisch
i	iVS	ki (mæh)	x - SK	perfektischer Sachverhalt (Fragesatz)
21 a	VS	w	wa = PK-KF - x	Narrativ
b	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
c	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
d	iVS	w	x - SK	individueller Svh der Vergangenheit
e	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
f	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ
g	VS	w	wa = PK-KF - x	Narrativ
h	VS	w	wa = PK-KF - x	Narrativ
i	VS	w	wa = PK(-KF) - x	Narrativ

Anmerkung: PK(-KF) bedeutet, die Kurzform der Präfixkonjugation ist formal nicht erkennbar

Tabelle zur semantischen Analyse von I Reg 19,19-21

Satz	Satzprädikat	Prädikats- klasse	Aktionsart	1.Agens/ Experiens	2.Agens oder Sonstiges
19 a	hlk G weggehen	Bewegung	ingressiv	er(Elija)	OR von dort
b	mš' G treffen	Vorgang	punktuell	er(Elija)	CAG Elischa
c	ħrš G pflügen	Tätigkeit	durativ	er(Elischa)	-
d	l'pānāw	Zustand	durativ	zwölf Gespanne	-
e	bišnēm	Zustand	durativ	er(Elischa)	-
f	ʿbr G hingehen	Bewegung	resultativ	Elija	AOB er(Elischa)
g	šlk H werfen	Tätigkeit	punktuell	er(Elija)	AOB Mantel CAG/DIR er (Elischa)
20 a	ʿzb G verlassen	Bewegung	ingressiv	er(Elischa)	AOB Rindvieh
b	rūš G laufen	Bewegung	ingressiv	er(Elischa)	CAG/DIR(Elija)
c	ʿmr G sprechen	Tätigkeit	(RE)	er(Elischa)	EOB = Rede
d	nšq G küssen	Tätigkeit	punktuell	ich(Elischa)	CAG Vater u. Mutter
e	hlk G gehen	Bewegung	durativ	ich(Elischa)	CAG dich(Elija)
f	ʿmr G sprechen	Tätigkeit	(RE)	er(Elija)	ADR ihm(Elischa)
g	hlk G gehen	Bewegung	ingressiv	(ADR Elischa)	
h	šūb G sich wenden	Bewegung	ingressiv	(ADR Elischa)	
i	ʿšh G machen/tun	Handlung	resultativ	ich(Elija)	CAG dich(Elischa)
21 a	šūb G sich wenden	Bewegung	ingressiv	er(Elischa)	OR von ihm(Elija)
b	lqh G ergreifen	Handlung	ingressiv	er(Elischa)	AOB Gespann
c	zbh G schlachten	Handlung	resultativ	er(Elischa)	AOB ihn(Gespann)
d	bšl D kochen	Handlung	durativ	er(Elischa)	AOB sie(Rindvieh) oder Fleisch
e	ntn G geben	Handlung	ingressiv	er(Elischa)	CAG Volk
f	ʿkl G essen	Handlung	durativ	sie(Leute)	-
g	qūm G aufstehn	Bewegung	ingressiv	er(Elischa)	-
h	hlk G gehen	Bewegung	durativ	er(Elischa)	CAG Elija
i	šrt D dienen	Tätigkeit	durativ	er(Elischa)	CAG ihm(Elija)

Abkürzungen:

für Verbstämme:

G Grundstamm (Qal)

D Intensivstamm (Pi'el)

H Kausativstamm (Hi'fil)

RE Redeeinleitung

für semantische Rollen:

ADR Adressat

AOB Affiziertes Objekt (betroffene Person o. Sache)

CAG Contraagens/Interaktionspartner

DIR Direktiv/Ziel

OR Originativ/Ursprung

Tabelle zur pragmatischen Analyse von I Reg 19,19-21

1. Pragmatische Analyse der Verfasserebene (zu 3.3.1)

Satz	Illokution	Perlokution	Propositionale Einstellung
19 a-g	Repräsentativa/faktiv oder fiktiv	mitteilen/erzählen mitteilen/erzählen	Für-Wahr-Halten Für-Möglich-Halten/ Für-Denkbar-Halten
ebenso			
20 a-c.f			
21 a-i			
20 d.e.	Repräsentativa/fiktiv g-i	erzählen	Für-Möglich-Halten/ Für-Gesprochen-Halten

2. Pragmatische Analyse auf der Ebene der Aktanten in der Erzählung (zu 3.3.2)

Satz	Illokution	Perlokution	Propositionale Einstellung
20 d	Expressiva	Äußerung der Absicht	futurisch: volitiv/intentional u. kommissiv
20 e	Expressiva/Kommissiva	Äußerung der Absicht und Selbstverpflichtung	futurisch: volitiv/intentional und kommissiv
20 g	Direktiva/imperativisch	Zustimmung äußern u. zum Handeln veranlassen	futurisch: tolerativ: Zugestehen
	Mitgemeintes:	Bewertung	Für-Gut-Halten
	oder	ironisch	Für-Unnötig/Falsch-Halten
20 h	Direktiva/imperativisch	Zustimmung äußern u. zum Handeln veranlassen	futurisch: tolerativ: Zugestehen expektativ: Erwarten
	Mitgemeintes:	Bewertung ironisch	Für-Falsch-Halten
	oder	Mahnung	Für-Wünschenswert/ Erforderlich-Halten
20 i	Interrogativa (rhetorisch)	Erinnern an Geschehenes u. Begründen	Für-Wahr-Halten und futurisch: expektativ
	Mitgemeintes:	Bewertung	Tadel als Aufforderung

וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם
 וַיִּמְצָא אֶת־אֵלִישָׁע בֶּן־שָׁפְטָא
 וְהוּא חֹרֵשׁ
 שְׁנַיִם־עֶשְׂרֵם צִמְדִים לְפָנָיו
 וְהוּא בְּשַׁנְיֵם הָעֵשֶׂר
 וַיַּעֲבֵר אֵלָיוּ אֵלָיו
 וַיִּשְׁלֹךְ אֹדְמָתוֹ אֵלָיוֹ׃
 וַיַּעֲזֹב אֶת־הַבָּקָר
 וַיֵּרֶץ אַחֲרָיו אֵלָיוּ
 וַיֹּאמֶר
 אֲשַׁקֶּה־נָּא לְאָבִי וּלְאִמִּי
 וְאַל־כָּה אֲחַרְיָךְ
 וַיֹּאמֶר לוֹ
 לָךְ
 שׁוּב
 כִּי מַה־עָשִׂיתִי לָךְ׃
 וַיֵּשֶׁב מֵאַחֲרָיו
 וַיִּקַּח אֶת־צִמְדֵי הַבָּקָר
 וַיִּזְבְּחֵהוּ
 וּבִכְלֵי הַבָּקָר בִּשְׁלֵם הַבָּשָׂר
 וַיִּתֵּן לָעָם
 וַיֹּאכְלוּ
 וַיָּקָם
 וַיֵּלֶךְ אַחֲרָיו אֵלָיוּ
 וַיִּשְׁתָּחֵוּ׃

- 19a Und er ging weg von dort,
 b und er traf Elischa, den Sohn Schafats,
 c und er (war) pflügend/ein Pflügender,
 d zwölf Gespanne vor seinem Angesicht,
 e und er (war) bei dem zwölften,
 f und Elijahu ging vorüber an/hintüber zu ihm,
 g und er warf seinen Mantel zu ihm/über ihn.
 20a Und er ließ zurück das Rindvieh,
 b und er lief hinter Elijahu her,
 c und er sprach:
 d "Ich will gern noch küssen meinen Vater und
 meine Mutter,
 e und ich will/werde gehen hinter/folgen dir".
 f Und er sprach zu ihm:
 g "Geh!/Wohlan!
 h Kehre um/Komm zurück,
 i denn was habe ich getan für dich?"
 21a Und er wandte sich weg von ihm,
 b und er ergriff das Gespann des Rindviehs,
 c und er schlachtete es,
 d und mit dem Gerät des Rindviehs kochte er
 ihnen das Fleisch (conj.: von dem Fleisch)
 e und er gab den Leuten,
 f und sie aßen,
 g und er stand auf,
 h und er ging hinter/folgte Elijahu,
 i und er diente ihm.

19^a pc Mss 5 וַיֵּשֶׁב || 19^b וַיֵּלֶךְ, sic pc Mss Vrs || 20^a > 20^a || 20^b D quod enim meum erat ||

21^a > 21^a; dl vel tr post וַיִּתֵּן ||

