

*Theol*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 65

München 1992

LIBRARY  
23 FEB 1993

✓ Z10

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.

Prels 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

## BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

M. Götz: Der biblische Text des Pentateuchstextes im Lichte	1
M. Götz: Von den "Bergpreden" zum "Allegorischen"	9
H. Gese: La Bible et l'Intelligence de l'Écriture en 1978	17
E. Grelot: Le passage de l'Écriture en 1978	25
H. Hahn: Supplementum Appendix I	33
H. Hahn: Die Exposition des Buches Job	39
H. Hahn: Zur Funktion der Götter-Ordnung in der Bibel	47
H. Hahn: "Biblical Hermeneutics" oder "Biblical Hermeneutics"	55
H. Hahn: "Kein Wort für den Gott" (Gen 1,1) (Gen 1,1)	63
H. Hahn: Ps 119,12-13: Kollektive, Kollektive, Kollektive	71
H. Hahn: Genesis: Topographie und Landeskunde	79

H. Hahn: Die Funktion der Götter-Ordnung in der Bibel	87
H. Hahn: "Biblical Hermeneutics" oder "Biblical Hermeneutics"	95
H. Hahn: "Kein Wort für den Gott" (Gen 1,1) (Gen 1,1)	103
H. Hahn: Ps 119,12-13: Kollektive, Kollektive, Kollektive	111
H. Hahn: Genesis: Topographie und Landeskunde	119

Heft 65

München 1992

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

INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg: Der biblische Name des Kupferminengebiets von Timna . . . . .	5
M. Görg: Von der "Bergmaus" zum "Klippdachs" . . . . .	9
B. Gosse: La Sagesse et l'Intelligence de Salomon en 1 Rois 5,9 . . . .	12
B. Gosse: La Sagesse de Salomon en 1 Rois 5,21 . . . . .	15
U. Hübner: Supplementa Ammonitica I . . . . .	19
Th. Lescow: Die Komposition des Buches Jona . . . . .	29
M. Mulzer: Zur Funktion der <i>GML</i> -Aussage in Hosea 1,8a . . . . .	35
G. Schwarz: "Seiner Nahrung" oder "seines Lohnes"? (Mt.10,10e/Lk 10,7c)	40
G. Schwarz: "Keinen Lohn für das Vieh"? (Sacharja 8,10c) . . . . .	42
B. Weber: Ps 62,12-13: Kolometrie, Zahlenspruch und Gotteswort . . . .	44
R. Zadok: Onomastic, Prosopographic and Lexical Notes . . . . .	47

ABHANDLUNGEN

U. Gleßner: Das Textwachstum von Ps 89 und ein Qumranfragment . . . . .	55
P. Kübel: Zur Entstehung der Paradieserzählung . . . . .	74
A. Stimpfle: Das "sinnlose $\gamma\acute{o}\phi$ " in Joh 4,44. Beobachtungen zur Doppeldeutigkeit im Johannesevangelium	86



## Der biblische Name des Kupferminengebiets von Timna

Manfred Görg - München

Der gegenwärtige Name "Timna" für das insbesondere durch die ergiebigen Ausgrabungen von B. ROTHENBERG bekannte "Tal der Kupferminen" in der südlichen 'Araba<sup>1</sup> beruht bekanntlich auf einer hebraisierenden Umwandlung des arab. ON *el-mene'eye*, wengleich *TMN'* (TM *Timna'*) bereits im AT als edomitischer Stammesname begegnet (Gen 36,40 1Chr 1,36.51). Position und Funktion der Region als Zentrum ägyptisch-midianitischer Kupfergewinnung sind inzwischen zur Genüge beschrieben worden<sup>2</sup>.

Trotz der charakteristischen Beschaffenheit von "Timna" scheint es noch immer um eine Zuordnung des Geländes zu einem im AT nominierten und namentlich ausgewiesenen Territorium mit dessen Geschichte schlecht bestellt zu sein. Die archäologischen Befunde werden als einzige Informationsquelle betrachtet, da "uns der alte Name des Ortes nicht bekannt ist"<sup>3</sup>.

Statt eines hebräischen Namens wird jedoch auf eine Namensbildung aufmerksam gemacht, die in hieroglyphischer Fassung vorliegt und aufgrund ihres Kontextes mit der angehenden Ortslage verbunden worden ist<sup>4</sup>. Es handelt sich um die Erwähnung eines Ortes im historischen Abschnitt des großen Papyrus Harris I mit einer Dokumentation der Aktivitäten Ramses' III., wo dem Pharao u.a. folgende Erklärung (durch seinen Nachfolger Ramses IV.) in den Mund gelegt

<sup>1</sup>Vgl. B. ROTHENBERG, *Timna. Valley of the Biblical Copper Mines*, London 1972 (dt. Übersetzung unter dem Titel: *Timna. Das Tal der biblischen Kupferminen*, Bergisch Gladbach 1973. Ders., *The Egyptian Mining Temple at Timna (Researches in the Arabah 1959-1984 I)*, London 1988.

<sup>2</sup>Vgl. dazu vor allem O. KEEL - M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, II, Fribourg/Göttingen 1982, 292-308. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* (Abhandlungen des Deutschen Palästinaverains), Wiesbaden 1988, 110-114.

<sup>3</sup>KEEL-KÜCHLER, 1982, 294.

<sup>4</sup>Vgl. ROTHENBERG, 1972, 201. KEEL-KÜCHLER, 1982, 295.

wird<sup>5</sup>:

wđj.j n3j.j wpwtj r ħ3st '3tjk3 (= 'tk) r n3 b3wt bj3 '3w ntj m st pn

"Ich sandte meine Boten zu dem Land 'tk zu den dortigen großen Kupferminen"

(pHarris I, 78, 1/2)

Das hier erwähnte "Fremdland" 'tk, hieroglyphisch mit den "Gruppen" '3 ("Holzsäule + Buchrolle"), tj ("Stöbel + Schilfblatt") und k3 ("Henkelkorb + Geier") geschrieben, dazu noch determiniert mit "Fremdvölkerpfahl + Fremdland", wird nun in der Regel mit "Atika" vokalisiert und zitiert<sup>6</sup>. Dennoch ist eine solch definitive Vokalisierung nur mit der hieroglyphischen Fassung nicht zwingend geboten. Vor allem muß für die mittlere Gruppe tj eine vokalische Indifferenz geltend gemacht werden<sup>7</sup>. Die hieroglyphische Schreibung kann also ebensogut einem \*'Ataka oder \*'Atak u.ä. entsprechen.

Die Lokalisierung dieser Ortsangabe ist schon früh versuchsweise an einen Gebirgszug nördlich des Roten Meeres, den *Gebel 'Atāqa*, geknüpft worden<sup>8</sup>. Hier ist allerdings weder eine befriedigende phonetische Gleichstellung der Namensformen noch eine Verträglichkeit mit den Hinweisen auf die Kupferminen im Papyrus Harris gegeben<sup>9</sup>, so daß man lieber zu Alternativen greifen möchte, sollten sich solche anbieten.

Nun ist schon früh eine biblische Namengebung beigezogen worden, um das

<sup>5</sup>Vgl. dazu zuletzt Cl. MADERNA-SIEBEN, Der historische Abschnitt des Papyrus Harris I, in: GM 123, 1991, 57-90, hier 68f.

<sup>6</sup>So auch noch von MADERNA-SIEBEN, 1991, 69.

<sup>7</sup>Vgl. dazu u.a. E. EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III. (BBB 25), Bonn 1966, 85. In der von W. HELCK, Grundsätzliches zur sog. "Syllabischen Schreibung", SAK 16, 1989, 121-143 gebotenen Tabelle (124-126) wird tj mit dem ausschließlichen Wert tā geführt (126), eine Ansetzung (im Anschluß an W.F. ALBRIGHT), die zwar für unseren Fall günstig, aber als absolute Festlegung nicht haltbar ist.

<sup>8</sup>Vgl. die forschungsgeschichtlichen Hinweise bei H. GAUTHIER, Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques I, Kairo 1925, 137f.

<sup>9</sup>Zur Kritik an der Gleichsetzung vgl. schon W. M. MÜLLER, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 393.

hieroglyphische 'tk zu identifizieren, nämlich das Toponym 'TK (MT 'ātāk), das in dieser Schreibung in 1Sam 30,30 begegnet. Die phonetische Entsprechung ist bereits von M. BURCHARDT notiert worden<sup>10</sup>, der sich jedoch einer eindeutigen lokalen Ineinssetzung mit dem biblischen Toponym enthält<sup>11</sup>. Es scheint mir jedoch, daß sich eine erneute Beschäftigung mit dieser etwas in Vergessenheit geratenen Identifikationsmöglichkeit lohnt.

Die Namensschreibung 'ātāk in 1Sam 30,30 unterliegt freilich einer textkritischen Diskussion. Während MT die gegebene Lesung bietet und die LXX-Wiedergabe Ἄτακ entsprechend Ἀτᾶκ bringt, gehen doch die Vorschläge zur Bestimmung der ursprünglichen Fassung auseinander, weil man wegen der gemeinsamen Vergesellschaftung des Namens mit dem ON 'ŠN (MT 'āššān) auch die Form 'TR (MT 'aetaer) in Jos 15,42 19,7 in die Debatte einbeziehen muß. So hat etwa V. FRITZ vorgeschlagen, in 'tk "eine Verschreibung des in Jos. 15,42 und 19,7 genannten 'tr" zu sehen<sup>12</sup>, während noch M. NOTH für Jos 19,7 im Anschluß an 1Sam 30,30 eine ursprüngliche Lesung 'tk ansetzen wollte<sup>13</sup>. Gemäß HAL 855 ist ungewiß, welche Namensform als primär einzustufen ist. Nach eingehender Dokumentation der Problemlage kommt D. BARTHELEMY zu folgendem Ergebnis:

"Quant à la graphie de son nom, nous avons vu assez d'indices d'une présence de 'taw' et de 'kaf' ou bien dans son nom, ou bien dans le nom d'une ville l'accompagnant dans cette liste. Il serait donc imprudent d'éliminer la forme תך du \*M de 1 S 30,30"<sup>14</sup>. Allerdings will BARTHELEMY die Frage offen lassen: "dans la liste de 1 S 30,30, תך est-il une contamination du toponyme תך de Jos 15,42; 19,7 avec le toponyme תך qui, en 1 Ch 4,32, est lui

<sup>10</sup>Vgl. M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen II, Leipzig 1910, 17 (Nr.298). W. BORÉE, Die alten Ortsnamen Palästinas, Hildesheim 1968, 28 (Nr.147).

<sup>11</sup>Nach GAUTHIER, 1925, 138 soll BURCHARDT "dans de nom propre le semitique תך Hatak de la Bible (I Samuel, xxx, 30)" gesehen haben, was wohl nur für die phonetische Korrespondenz gelten kann, da BURCHARDT keine lokalen Identifikationen vornimmt.

<sup>12</sup>V. FRITZ, Erwägungen zur Siedlungsgeschichte des Negeb in der Eisen I-Zeit (1200-1000 v.Chr.) im Lichte der Ausgrabungen auf der Hirbet el-Msas, in: ZDPV 91, 1975, 30-45, hier 35, wo freilich mit Recht festgestellt wird, daß die Septuaginta "keine Hilfe" bei der Lesung des ursprünglichen Ortsnamens bieten kann.

<sup>13</sup>M. NOTH, Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1953, 90.

<sup>14</sup>D. BARTHELEMY, Critique textuelle de l'Ancien Testament (OBO 50/1), Fribourg/Göttingen 1982, 223f.

aussi au contact immédiat de  $\text{קִי}$  ?<sup>15</sup>.

Hier hätte man wohl besser daran getan, die hieroglyphisch überlieferte Form 'tk im Auge zu behalten, von der wir eine lautliche Identität mit dem MT-Namen 'tk als unbezweifelbar festlegen können. Dazu wäre nunmehr aber auch der Kontext zu befragen. Gibt es in 1Sam 30,30 Hinweise auf eine Verbindung mit dem fraglichen Minengebiet?

Der Kontext nennt unter den südpalästinischen Ortschaften, die von Davids Erfolgen gegen die Amalekiter profitieren sollen, u.a. nach den Städten der Jerahmeeliter und Keniter die Bewohner von  $\text{HRMH}$  (MT  $\text{Hormā}$ ),  $\text{BWR}$ - 'ŠN (MT  $\text{Bōr}$ - 'Āšān) und unser 'TK. Die Zusammenstellung mit Horma läßt daran erinnern, daß eben dieser Ort bereits in der Sinaiinschrift 110 als Herkunftsort von 20 Asiaten genannt wird<sup>16</sup>. Nach E.A. KNAUF zeigen die Asiaten von Horma, daß "die semitischen 'Mitarbeiter' im ägyptischen Bergbau nicht ausschließlich 'Nomaden' waren"<sup>17</sup>. Die Einbeziehung von Horma in den Bereich der vom Bergbau betroffenen Bewohner Südpalästinas läßt für 'TK eine ähnliche Orientierung sehr plausibel erscheinen. Überdies bietet bereits die vorausgehende Erwähnung der Keniter (V.29) genügend Anlaß, an einen einschlägigen Industrie- und Wirtschaftsraum zu denken<sup>18</sup>.

Alles in allem besteht m.E. guter Grund, den Bereich des heutigen "Timna" nicht nur mit der hieroglyphischen Bezeichnung 'tk, sondern auch mit der biblischen (in 1Sam 30,30 korrekt überlieferten) Ortschaft 'atak in Zusammenhang zu bringen. Dabei muß man nicht notwendig annehmen, daß die Kupfergewinnungsstätte in ihrer konkreten Topographie den angehenden Namen getragen hat. Es genügt vielmehr die Annahme, daß die Region, die nach Ausweis des ägyptischen Beleges zu 'tk gehört, nach dem Ort benannt wurde, woher die (meisten?) Mitarbeiter oder Facharbeiter des Minengebiets bestellt wurden.

<sup>15</sup>BARTHELEMY, 1982, 224.

<sup>16</sup>A.H. GARDINER - T.E. PEET - J. ČERNÝ, The Inscriptions from Sinai I, London 1952, Pl. XXXVa; vgl. auch den Textband (1955) 113.

<sup>17</sup>KNAUF, 1988, 115.

<sup>18</sup>Zu den Kenitern vgl. zuletzt U. WORSCHCH, Keniter, in: Neues Bibel-Lexikon II, Lieferung 8, 1992, 464.



mus pergis in diēn lochen  
daz heißen uuir murem montis. uuanda iz in foraminibus

dero alpon  
alpium sīna festi hābet.

In neuhochdeutscher Übersetzung: "Christus ist der Fels, er sei die Zuflucht der Klippdachse, ich meine der Sünder. Der Klippdachs ist ein Tier so gross wie der Igel, ähnlich dem Bären und der Maus. Diese nennen wir Bergmaus, denn sie hat ihren Bau in den Felslöchern der Alpen".

Im Ausstellungsführer heißt es weiter, der "Vergleich des Klippdachses mit dem Bären und der Bergmaus" sei "einer Erläuterung des Hieronymus verpflichtet": "Lokalkolorit und vermutlich Ekkeharts IV. eigener Beitrag dürfte dagegen die anschauliche Gleichsetzung des flüchtenden Klippdachses mit dem in den Alpen lebenden Murmeltier sein, eine erst später vorgenommene, zwischen den Zeilen nachgetragene Glossierung".

Der vermeintliche "Klippdachs" ist hier also zunächst die "Bergmaus", die sekundär als Murmeltier gedeutet wird.

2. Die Übersetzung des hebräischen *šāpān* mit "Bergmaus" gegenüber der u.a. von LUTHER und in der jüdischen Tradition gewählten Wiedergabe "Kaninchen" findet sich schon vor DE WETTE und GESENIUS in der Kommentarliteratur des 18. Jh., so bei J.C.F. SCHULZ (1783) zu Lev 11,5: "die zweibeinige Bergmaus"<sup>5</sup>. Zuvor werden bereits im bekannten Pentateuchkommentar des JOH. CLERICUS (1733) Einwände gegen die lutherische und jüdische Wiedergabe notiert: "1. quod Cuniculus non ruminet: 2. quod habitat in solo terreno, quod facile cavatur, non in petris, ut פֶּטֶר ,qui ponit in petra domum suam, Prov. XXX, 26. 3. quod Cuniculus esset animal Hispaniae peculiare", Argumente, die schon S. BOCHART vorgebracht habe<sup>6</sup>. Den Hinweis auf BOCHARTS Deutung finde ich bereits bei M. HILLER (1706)<sup>7</sup>. Auch im Lexikon des Joh. SIMONIS (1756) wird neben der Wiedergabe "cuniculus" auf BOCHARTS Interpretation hingewiesen (B. "intelligit muris maioris speciem, quae Graecis ὄκτολιῦς vocatur")<sup>8</sup>. Von BOCHARTS Ausführungen über die "Bergmaus" oder den "Springhasen" weiß übrigens auch W.M. L. DE WETTE in seinem Psalmenkommentar von 1824<sup>9</sup>.

3. Die BOCHARTSche Identifikation des *šāpān* ist also doch wohl relativ kontinuierlich weitervermittelt worden. Im "Handwörterbuch" von F. MAURER (1851)

<sup>5</sup>J.C.F. SCHULZ, Scholia in Vetus Testamentum I/1, Nürnberg 1783, 486.

<sup>6</sup>J. CLERICUS, Commentarius in Mosis Prophetiae libros quinque..., Tübingen 1733, 245 (zu Lev 11,5).

<sup>7</sup>M. HILLER, פֶּטֶר שְׂמוֹת sive Onomasticum Sacrum..., Tübingen 1706, 925.

<sup>8</sup>J. SIMONIS, Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum..., Halle-Magdeburg 1756, 1043.

<sup>9</sup>W.M.L. DE WETTE, Commentar über die Psalmen in Beziehung auf seine Uebersetzung derselben, 3. Auflage, Heidelberg 1829, 485.

finden wir die Eintragung "Bergmaus oder Klippendachs"<sup>10</sup>. Auch das bekannte "Handwörterbuch" von J. FÜRST (1861) nennt die Bedeutung "Nagethier", um dann immerhin darauf hinzuweisen, daß schon SAADJA und der arab. Samaritaner das hebräische *šāpān* durch *wabr* "d.h. Klippendachs" wiedergegeben hätten<sup>11</sup>. FÜRST will aber zur jüdischen Deutung "Kaninchen" neigen, die "schon darum passend" sei, weil auch das phönizische *špn* diese Bedeutung habe, da "Spanien von der Häufigkeit der Kaninchen in Phönikien so benannt wurde".

Entschieden in Richtung "Klippdachs" äußert sich bereits das hebräische "Wurzelwörterbuch" von E. MEIER (1845): "Es ist kaum zu bezweifeln, daß der hebr. *שָׂפָן* identisch ist mit dem sog. Klippendachs, der sich in Abyssinien, in Arabien, am Libanon u.s.w. findet. Er ist kleiner als der Hase, etwas grösser als das Kaninchen, ganz ohne Schwanz, rötlichbrauner Färbung wie ein wildes Kaninchen, unten weisslich. Er sucht sich Wohnungen in Felsenhöhlen auf, lebt sehr gesellig und ist wiederkäuend (?). In Abyssinien heisst er wegen des rauhen Pelzes und besonders wegen der langen Stachelhaare auf dem Rücken *aschkoko*. ..Undeutlich ist die Benennung dieses Thieres in Arabien und Syrien: Schaf der Kinder Israels"<sup>12</sup>. Auch MEIER weist auf SAADJAs Wiedergabe des Wortes mit *wabr* hin. Vor allem aber haben wir im "lateinischen" GESENIUS (1842) einen klaren Gewährsmann dafür, daß die deutsche Wiedergabe "Klippdachs" schon vor KNOBEL in die neuere exegetische Landschaft eingedrungen ist, gibt der "Thesaurus" doch als erste Bedeutung an: "*hyrax syriacus* (der syrische Klippdachs)", um ebenfalls u.a. auf SAADJAs Identifikation hinzuweisen<sup>13</sup>.

**Fazit:** Nach meiner einstweiligen Sicht scheint es nicht erst BOCHART gewesen zu sein, der das hebr. *šāpān* mit dem arab. *wabr* identifizierte, sondern wohl mindestens schon der bedeutende SAADJA BEN GAON (892-942), der "Begründer der hebräischen Sprachwissenschaft" (Abraham Ibn Esra)<sup>14</sup>, in seiner arabischen Übersetzung und Erklärung der Psalmen<sup>15</sup>. Der "Klippdachs" ist spätestens von G. GESENIUS in die deutsche Lexikographie des Hebräischen eingeführt worden.

<sup>10</sup>F. J. V. D. MAURER, Kurzgefaßtes hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament, Stuttgart 1851, 932.

<sup>11</sup>J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament II, Leipzig 1861, 490.

<sup>12</sup>E. MEIER, Hebräisches Wurzelwörterbuch, Mannheim 1845, 201.

<sup>13</sup>G. GESENIUS, Thesaurus philologicus criticus... III, Leipzig 1842, 1467.

<sup>14</sup>Vgl. dazu u.a. L. ROSENAK, Die Fortschritte der hebräischen Sprachwissenschaft von Jehuda Chajjûg bis David Kimchi (X.-XIII. Jahrhundert), Bremen 1898, 1-16.

<sup>15</sup>Vgl. dazu E. EISEN, Sa'adja al-Fajjûmî's arabische Übersetzung und Erklärung der Psalmen. Psalm 90-106, Leipzig 1934, 79.

La Sagesse et l'Intelligence de Salomon  
en 1 Rois 5,9

Bernard Gosse - Antony

En 1 Rois (1R) 5,9-14 est affirmé le caractère universel de la Sagesse de Salomon. Nous remarquerons que 1R 5,9 prépare en outre la mise en valeur d'une participation universelle à la construction du Temple de Jérusalem. Cette participation est constituée d'une part par des présents offerts par les rois de la terre en signe de reconnaissance à la sagesse universelle de Salomon. D'autre part, la participation à l'édification du Temple d'un artisan d'origine étrangère, dont le savoir-faire reflète la Sagesse de Salomon accentue cette idée de participation universelle.

Le texte de 1R 5,9 est largement rédactionnel et emprunte à plusieurs autres passages du règne de Salomon exposé en 1R 3-11.

1R 5,9: *wytn 'lhym ḥkmh lšlmh wtbwnh hrhb m'd wrḥb lb ḫwl 'šr 'l-špt hym*

Il paraît clair que ce verset reprend la doctrine présentée en 1R 3,12b\* : *hnh ntty lk lb ḥkm wnbwn*<sup>1</sup>, la Sagesse et l'Intelligence sont un don de Dieu à Salomon. L'emploi du verbe *rbh* au hiphil correspond à l'emploi du même verbe au qal en 5,10 dans le but de mettre en valeur le caractère encyclopédique de la Sagesse de Salomon<sup>2</sup>, cf. 1R 5,10: *wtrb ḥkmt šlmh mḥkmt kl-bny-qdm wmk l ḥkmt mšrym*. En 1R le verbe *rbh* n'est réutilisé qu'en 1R 10,10-11 pour parler de l'abondance des richesses arrivant à Jérusalem en l'honneur de la Sagesse de Salomon, richesses servant, entre autres choses, à l'embellissement du Temple.

L'image *ḫwl 'šr 'l-špt hym* pour suggérer la grande quantité reprend

1R 4,20\* : *ḫwl 'šr-'l-hym*.

1 S. J. de VRIES, 1 Kings, WBC 12, Waco Texas, 1985, pp. 73-74 (5,9-14) : "The encomium of Solomon's wisdom begins by repeating what 3:12 has already stated, that God gave him this wisdom".

2 Idem, p. 74.

Le terme *rhb*: 1R 5,9; 6,2.3.3.6.6.6.20; 7,2.6.27+, par ailleurs absent de 1.2 Sam et 2R est en 1R 6-7 toujours utilisé en rapport à la construction du Temple et du palais.

Quant au terme *tbwnh*: 1R 5,9; 7,14+, il ne se rencontre pas par ailleurs dans les livres historiques. Dans le Pentateuque, en dehors de Deut 32,28 ce terme ne se rencontre qu'en Ex 31,31; 35,31; 36,1 se rapportant à la construction du Temple.

On peut rapprocher Ex 31,3: *w'ml' 'tw rwh' 'lhym bhkmt wbtbwnh wbd'c' t wkl-ml'kh* de 1R 7,14\*: *wyml' 't-hhkmh w't-htbwnh w't-hd'c' t 'swt kl-ml'kh*.

Les attestations de *tbwnh* en Ex 35,31 et 36,1 sont dépendantes de celles d'Ex 31,3<sup>3</sup>. -

Dans le livre de l'Exode, la Sagesse et l'Intelligence sont attribuées à un représentant de la tribu de Juda en vue de la construction du Temple. En 1R 7,13-14 ces mêmes qualités sont attribuées à un Tyrien qui travailla pour le compte de Salomon notamment en ce qui concerne la construction du Temple cf. 7,40ss, même s'il est ajouté ensuite que sa mère était de la tribu de Nephtali<sup>4</sup>. Toujours est-il que le texte de 1R 7,13-14 nous présente une Sagesse et une Intelligence de natures semblables à celles de Salomon et au moins, en partie d'origines étrangères, qui ont participé à la construction du Temple. Cf. 1R 7,13-14: "Salomon envoya chercher Hiram de Tyr; c'était le fils d'une veuve de la tribu de Nephtali, mais son père était Tyrien, ouvrier en bronze. Il était plein d'habileté (*hhkmh*), d'adresse (*w't-htbwnh*) et de savoir pour exécuter tout travail en bronze. Il vint auprès du roi Salomon et il exécuta tous ses travaux".

3 J. I. DURHAM, Exodus, WBC 3, Waco Texas, 1987, p. 476: "The recognition of Bezalel and Oholiab is a repetition of the account of Yahweh's call of them in 31:2-11..."

4 J. GRAY, I and II Kings<sup>2</sup>, OTL, London, 1970, p. 182: "The fact that this is the only case in the account of the building and furnishing of the Temple and palace-complex where a craftsman is named leads NOTH (op. cit., p. 148) to suspect that v. 13 is a late expansion, with v. 14 later still, the note on the Israelite mother of Hiram being apologetic. He notes further that the description of Hiram's skill in v. 14b echoes practically verbatim the description of Bezaleel the artisan of the Tabernacle in Ex. 31.3; 35.31 (P)".

Etant donné les liens étroits entre 1R 7,13-14 et les textes correspondants du livre de l'Exode on doit considérer que c'est 1R 5,9 qui s'inspire de 7,13-14.

Nous en déduisons que la présentation du caractère universel de la Sagesse de Salomon est liée à la mise en valeur d'une participation universelle à la construction du Temple de Jérusalem. Cette participation universelle se manifeste, non seulement par les présents des rois de la terre en reconnaissance de la Sagesse de Salomon, mais encore par une participation du savoir-faire universel à la construction matérielle du Temple.

## La Sagesse de Salomon en 1 Rois 5,21

Bernard Gosse - Antony

Lorsqu'il est question de désigner la sagesse, on peut remarquer que, dans les livres de Samuel et ceux des Rois, la racine *hkm* apparaît uniquement dans deux grands ensembles littéraires: D'une part dans "l'histoire d'Absalom" et ses conséquences dans le cadre de la "succession de David", en 2Sam 13-20 et 1Rois 1-2<sup>1</sup> et d'autre part dans l'histoire du règne de Salomon en 1Rois 3-13.

Ainsi on peut relever

*hkm* (verbe): 1Rois 5,11+

*hkm* (substantif): 2Sam 13,3; 14,2.20; 20,16;

1Rois 2,9<sup>2</sup>

1Rois 3,12; 5,21<sup>3</sup>

*hkmh*: 2Sam 14,20; 20,22; 1Rois 2,6+

1Rois 3,28; 5,9.10.10.10.14.14.26; 7,14;

10,4.6.7.8.23.24; 11,41+

Dans le récit de la "succession de David", les attestations figurent dans le cadre d'une rédaction "théologico-sapientielle"<sup>4</sup>.

Il faut relever particulièrement la série: 2Sam 13,3: 'yš *hkm*; 14,2: 'šh *hkmh*; 14,20: w'dny *hkm*; 20,16: 'šh *hkmh*; 1Rois 2,9: 'yš *hkm*. Ces expressions

- 
- 1 F. LANGLAMET, David, Fils de Jessé. Une édition prédeutéronomiste de l' "Histoire de la succession", RB 89, 1982, pp. 20-40. Cf. F. LANGLAMET, Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de I Rois, I-II, RB 83, 1976, pp. 344-345: "A quelques exceptions près, exégètes et historiens reconnaissent dans le récit de I Rois i-ii la suite de II Samuel, ou, plus précisément, de l'histoire de la famille de David, II Sam., (ix); x-xx ("histoire de la succession au trône de David", selon ROST et la plupart des exégètes actuels)".
  - 2 Attestations de l'histoire de la succession.
  - 3 Attestations de l'histoire du règne de Salomon.
  - 4 Ceci est conforme à F. LANGLAMET, Recensions, RB 83, 1976, pp. 136-137 (On relèvera dans la rédaction théologico-sapientielle: 2Sam 13,3b; 14,2-22; 20,16ss\*; 1Rois 2,5-9). F. LANGLAMET, RB 89, 1982, p. 35 attribuée 2Sam 20,16-22 à une édition prédeutéronomique antérieure à l'édition

se réfèrent à différents personnages, un neveu de David en 2Sam 13,3, une femme avisée au service de Joab en 14,2, David lui-même en 14,20, et une femme avisée qui s'adresse à Joab en 20,16. En 1Rois 2,9 David s'adresse à Salomon à propos de Shiméï qui l'avait maudit lors de sa fuite durant la révolte d'Absalom: "Pour toi, tu ne le laisseras pas impuni et, en homme avisé ('yš hkm) que tu es, tu sauras quoi lui faire pour conduire dans le sang ses cheveux blancs au shéol".

L'attestation de hkmh en 2Sam 14,20: w'dny hkm khkmt ml'k h'lhym se greffe sur l'expression 'dny hkm, le bhkmth de 2Sam 20,22 se réfère à 'šh hkmh de 20,16 et le khkmtk de 1Rois 2,6 peut être rapproché du 'yš hkm de 1Rois 2,9. En dehors des attestations relevées ci-dessus de la racine hkm, toutes les autres figurant dans les livres de Samuel et des Rois se rencontrent en 1Rois 3-11

En 1Rois 3 la Sagesse de Salomon est présentée comme un don de Dieu pour le discernement du jugement. Cela représente un brusque changement par rapport à la Sagesse "astuce" de 1Rois 2,9 qui attribue à Salomon la même qualité qu'à d'autres personnages de l'histoire de la succession<sup>5</sup>. Sur la forme on relèvera que le hkm de 3,12 ne qualifie pas directement la personne, mais son cœur (lb) et est accompagné d'un autre qualificatif: wnbwn. Cf. 3,11b-12a.b\*: "mais que tu as demandé pour toi le discernement du jugement (mšpṭ), voici que je fais ce que tu as dit: je te donne un cœur sage et intelligent (lb hkm wnbwn)", et 3,28: "Tout Israël apprit le jugement ('t-hmšpṭ) qu'avait rendu le roi, et ils révèrent le roi car ils virent qu'il y avait en lui une sagesse divine (ky-hkmt 'lhym) pour rendre la justice".

En 1Rois 5,9-14 la Sagesse "Sciences"<sup>6</sup> de Salomon est rattachée au don de

---

théologico-sapientielle. L'analyse de l'usage de la racine hkm va dans le sens de l'appartenance de ces différents passages à une même rédaction.

5 Sur le passage abrupte entre la Sagesse de Salomon de 1Rois 2,9 ("astuce"), et celle de 1Rois 3 (don de Dieu pour le discernement du jugement), cf. S. J. de VRIES, 1 Kings, WBC 12, Waco-Texas, 1985, pp. 47ss.

6 J. GRAY, I and II Kings<sup>2</sup>, OTL, London, 1970, p. 101 distingue trois catégories de "Wisdom", particulièrement dans l'histoire du règne de Salomon, 1) "the capacity of discernment", dans le cas du jugement, 2) "encyclopaedic knowledge not related to practical administration", 3) "the derogatory sense of practical, worldly savoir faire". Ce dernier aspect que nous avons en 1Rois 2,9 réapparaît en 1Rois 5,21.

la Sagesse par Dieu cf. 5,9.

En 1Rois 10,1-13 on retrouve la Sagesse Sciences en lien avec l'exercice du droit et de la justice (cf. 10,9) et l'exhaltation de la richesse de Salomon. Ce lien entre la Sagesse et la richesse de Salomon est souligné en 10,23-25. En 11,41 le terme *ḥkmh* apparaît encore avec un sens général dans la conclusion sur le règne de Salomon et en 7,14, il se rapporte à l'habileté du bronzier Hiram.

En 5,26 le même terme se réfère au don de la Sagesse par Dieu à Salomon (cf. ch. 3): "Yahvé accorda la sagesse (*ḥkmh*) à Salomon, comme il le lui avait promis; la bonne entente régna entre Hiram et Salomon et tous les deux conclurent un accord".

Nous allons voir maintenant que la Sagesse de Salomon de 5,21 ne se réfère pas au don de la Sagesse par Dieu pour le jugement du chapitre 3, pas plus qu'à la Sagesse Sciences, mais au 'yš *ḥkm* de 1Rois 2,9. Cf. 1Rois 5,21: "Lorsque Hiram entendit les paroles de Salomon, il éprouva une grande joie et dit: 'Béni soit aujourd'hui Yahvé (*brwk yhw hymm*) qui a donné à David un fils sage (*bn ḥkm*) (qui commande à ce grand peuple)'. En fait le *ḥkm* de 1Rois 5,21 a le sens "d'astucieux" dans le cadre d'une négociation commerciale<sup>7</sup>.

Le lien du *bn ḥkm* de 5,21 avec l'histoire de la succession de David est confirmé par l'emploi de l'expression *brwk yhw hymm*;

*brk* (participe paül): 1Sam 15,13; 23,21; 25,32.33.33.39; 26,25; 2Sam 2,5; 18,28; 22,47; 1Rois 1,48; 2,45; 5,21; 8,15.56; 10,9+<sup>8</sup>.

1Rois 1,48: "et puis il a parlé ainsi: "Béni soit Yahvé (*brwk yhw*), Dieu d'Israël, qui a permis que mes yeux voient aujourd'hui (*hywm*) l'un de mes descendants assis sur mon trône".

7 J. ROBINSON, *The First Book of Kings*, Cambridge, 1972, p. 67: "7(=21) a wise son (and 'wisdom' in verse 12 (=26) below) refers to Solomon's political astuteness in making the agreement". Sur la tension entre la Sagesse de 5,21 et celle de 5,26 cf. J. A. MONTGOMERY/H. S. GEHMAN, *The Books of Kings*, ICC, Edinburgh, 1951, p. 134.

8 S. J. de VRIES, p. 82: "'Blessed be Yahweh today': This has nothing to do with the language of treaty documents, but is Dtr's adaptation of a popular pious expression with *דו"ה* "today" added to the blessing formula (cf. 1Sam 25:32-33, 1Kgs 1:48)..." En 1Rois l'expression se rapporte toujours à la succession de David et le *hywm* est déjà en 1,48. Les attestations de 1Rois 1,48 et 2,45 sont classées par F. LANGLAMET dans la rédaction théologico-sapientielle cf. 1976, p. 137 (cf. 1982 pp. 38.40).

En 5,21 on retrouve les mêmes expressions dans la bouche d'Hiram à propos du même Salomon. En 1Rois 2,45 et 10,9 le "Béni soit Yahvé" se réfère à cette même succession de David. Cela est encore vrai en 8,15-16, même si en 8,56 l'expression se place dans un contexte plus général.

La fin de 1Rois 5,21: "qui commande à ce grand peuple" peut apparaître curieuse dans ce contexte<sup>9</sup>. En fait, l'expression *l-h'm hrb hzh* peut renvoyer au *m-rb* de 3,8, peuple nombreux, pour le gouvernement duquel la Sagesse du discernement du jugement et non plus la sagesse-astuce est donnée à Salomon. C'est à cette même Sagesse du discernement accordée par Dieu que se réfère 5,26.

### Conclusion

L'expression *bn hkm* de 1Rois 5,21 est à comprendre dans la continuité du *'yš hkm* de 2,9 dans l'histoire de la succession. La Sagesse dont-il s'agit est à comprendre dans le sens d'"astuce". De même le *brwk yhw h hywm* se réfère à la succession de David comme en 1,48. Par la suite la sagesse-astuce de Salomon a été rapprochée du don de la Sagesse par Dieu cf. 5,26, pour le gouvernement du peuple, cf. le final de 5,21: "qui commande à ce grand peuple".

---

9 S. J. de VRIES, p. 82: "'over this great people': with reference to Israel, this is unthinkable in the mouth of Hiram".

## Supplementa Ammonitica I

Ulrich Hübner - Mainz

Von diesem Beitrag an will ich in lockerer Folge unter der Überschrift "Supplementa Ammonitica" neue Materialien, Erkenntnisse und Interpretationen zur Geschichte, Kultur und Religion der Ammoniter diskutieren, um damit auch weiterhin an der ammonitologischen Diskussion teilzunehmen.

### 1. Siegel Nr. 157

Den nordwestsemitischen Siegeln, die von verschiedenster Seite und aus unterschiedlichen Gründen jemals für ammonitisch erklärt wurden, sind zwei weitere Exemplare hinzuzufügen (Siegel Nr. 157 und 158)<sup>1</sup>:

(O. KEEL und) CH. UEHLINGER haben vor kurzem das Siegel des  $\check{\text{š}}\text{m}'\text{l}$  als "wahrscheinlich ammonitisches" Siegel interpretiert (Abb. 1)<sup>2</sup>. Es handelt sich dabei um ein durchbohrtes Stempelsiegel unbekannter Herkunft, das sich heute im E. und R. Hecht Museum der Universität Haifa (Inv.-No. H 1746) befindet und 1989 von N. AVIGAD als wahrscheinlich moabitische Siegel veröffentlicht worden war (7.Jh.v.Chr.)<sup>3</sup>. Die Siegelfläche ist

<sup>1</sup> Zählung nach U. HÜBNER, Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV), Wiesbaden 1992, 45ff.

<sup>2</sup> Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1992, 349f. 410, Anm. 308, Abb. 305a (Zeichnung) [= "Eine ammonitische Zuweisung ist auch paläographisch wahrscheinlicher"; "ammonitisches (?) Siegel"].

<sup>3</sup> Another Group of West-Semitic Seals from the Hecht Collection, *Michmanim* 4 (1989) 16f, Nr. 19 (Photo); B. SASS, The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism, in: B. SASS - CH. UEHLINGER (ed.), The Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Fribourg - Göttingen 1993, 232 (im Druck) hält das Siegel für aramäisch oder ammonitisch.

durch eine einfache Linie (das Bootsdeck) in zwei horizontale 'Register' geteilt: Im unteren 'Register' (dem Bootskörper) befindet sich die Inschrift l-šlm'l. Im oberen ist auf dem Boot<sup>4</sup> ein Gott zu erkennen, der mit im Segensgestus erhobenen Händen auf einem niedrigen Sessel thront; hinter ihm steht ein zypressenartig stilisierter Baum, vor ihm ein eckig stilisiertes ḥnh-Zeichen, darüber eine Mondsichel und ein sechsstrahliger Stern.

Zu dem Siegel des šlm'l gibt es eine begrenzte Anzahl von Parallelen aus der Eisenzeit II C, die alle ein Boot mit einer thronenden männlichen Gestalt zeigen. Die meisten davon sind nicht beschriftet, nur zwei weisen eine Inschrift auf, und zwar das Siegel des 'lšm<sup>c</sup> bn gdljhw (RES No. 866 = AOB<sup>2</sup> Nr. 598 = VSE Nr. 100)<sup>5</sup> und das beidseitig gravierte Siegel des 'šyhw mšmš<sup>6</sup>, beide unbekannter Herkunft. Zu den anepigraphischen Parallelen gehören vor allem

1. ein Exemplar aus Jokneam<sup>7</sup>,

<sup>4</sup> A. SALONEN - R. OPIFICIUS, Götterboot, RIA 3 (1957-1971) 463-466.

<sup>5</sup> Aus dem Jerusalemer Handel. Vgl. u.a. G. DALMAN, Ein neugefundenes Jahwebild, PJ 2 (1906) 47-49, Taf. 1 (Photos) (= hebr.); A.D. TUSHINGHAM, God in a Boat, AJBA 1,4 (1971) 23-28 (= israelit.); W. CULICAN, Problems of Phoenician-Punic Iconography - A Contribution, AJBA 1,3 (1970) 32f, fig. Id (Photo) (= hebr.); D. DIRINGER, Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi, Florenz 1934, 256-258, Nr. 100, Tav. 22:13 (Zeichnungen) (= hebr.); L.G. HERR, The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals (HSM 18), Missoula/MT 1978, 144f, Nr. 152, fig. 6:152 (Zeichnung der Inschrift) (= hebr.); O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst (SBS 84-85), Stuttgart 1977, 282. 307, Abb. 238a (Zeichnung) (= judä.); (ders. -) CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 349ff, Abb. 306a (Zeichnung) (= judä.); B. SASS, in: B. SASS - CH. UEHLINGER (ed.), The Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals, 1993, 232 (im Druck) (= judä.). Von H. VINCENT, Pseudo-figure de Iahvé récemment mise en circulation, RB 6 (1909) 121-127, Pl. I:2-3 (Photos und Zeichnungen) wohl zu Unrecht als Fälschung angesprochen.

<sup>6</sup> (O. KEEL -) CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 350, Abb. 305c (Zeichnung) (= judä.); B. SASS, in: B. SASS - CH. UEHLINGER (ed.), The Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals, 1993, 232-234, Ann. 92, fig. 137 (Zeichnung), Pl. I:7 (IAA I.8915) (= judä.), (im Druck).

<sup>7</sup> A. BEN-TOR - R. ROSENTHAL, The First Season of Excavations at Tel Yoqne'am, 1977. Preliminary Report, IEJ 28 (1978) 81, Ann. 50 (= aramä. oder phön.) (ohne Abb.); (O. KEEL -) CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 352, Abb. 307 (Zeichnung) (= palästin.).

2. ein Exemplar unbekannter Herkunft, das in der Nähe von Irbid in Transjordanien gekauft wurde (Sammlung A.D. Tushingham, Toronto)<sup>8</sup>,
3. ein Exemplar, das angeblich aus der Gegend von Jerusalem stammt (National Maritime Museum Haifa)<sup>9</sup>,
- 4.-5. zwei Exemplare aus dem Jerusalemer Handel in der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Fribourg<sup>10</sup>,
- und 6. ein Exemplar unbekannter Herkunft im Musée des Beaux Arts in Lyon<sup>11</sup>. Vergleichbar ist darüberhinaus 7. ein anepigraphisches Stempelsiegel aus Sichem<sup>12</sup> und 8. ein anepigraphisches Siegel unbekannter Herkunft (heute Melbourne)<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> A.D. TUSHINGHAM, AJBA 1,4 (1971) 23-28 (Photo und Zeichnungen) (= israelit. oder syr.); O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977, 307, Abb. 238b (Zeichnung) (= palästin.).

<sup>9</sup> R.B. BARNETT, Scarabs and Engraved Seals, Sefunim 3 (1969-1971) 48, No. 5, Pl. 14:5 (Photos) (= "Phoenician style"); (O. KEEL -) CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 350-352, Abb. 306b (Zeichnung) (= palästin.); E. GUBEL, Phoenician Furniture (Studia Phoenicia 7), Leuven 1987, 110, No. 48, Pl. 19:48 (Photo) (= phön.).

<sup>10</sup> H. KEEL-LEU, Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz (OBO 110), Fribourg - Göttingen 1991, 109ff. 114f, Kat.-Nrn. 133f = Inv.-Nrn. PS 83. 150 (Photos und Zeichnung) (= aramä.?). CH. UEHLINGER, Ein *ntf*-ähnliches Astralkultsymbol auf Stempelsiegeln des 8./7.Jhs., in: O. KEEL et al., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel Bd. III (OBO 100), Fribourg - Göttingen 1990, 328, fig. 104 (Zeichnung); (O. KEEL -) CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 350f, (PS 83 = Nr. 133 ohne Abb.), PS 150 = Nr. 134 als Nr. / Abb. 305b (Zeichnung) (= palästin.).

<sup>11</sup> W. CULICAN, AJBA 1,3 (1970) 29. 32, fig. 1c (Photo) (= aus dem Syrien der spätbabylon. oder frühachämenid. Zeit).

<sup>12</sup> S.H. HORN, Scarabs from Shechem I, JNES 21 (1962) 12; G.E. WRIGHT, Shechem, New York - Toronto 1965, fig. 52:7 (Photo); K. JAROS, Sichem (OBO 11), Fribourg - Göttingen 1976, 58, Abb. 159 (Zeichnung), die alle das Siegel fälschlicherweise in die Spätbronzezeit datieren. Vgl. dagegen O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977, 286f. 307, Abb. 238c (Zeichnung); (ders. -) CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, 349, Abb. 304 (Zeichnung); B. SASS, in: B. SASS - CH. UEHLINGER (ed.), The Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals, 1993, 232 (im Druck) [= "Israelite (or ex-Israelite)"].

Die Fundorte der epigraphischen Siegel sind unbekannt; nur bei zwei der anepigraphischen sind die Fundorte sicher bekannt: Jokneam (und Sichem). Die Kauforte sind vor allem Jerusalem und Irbid. Sofern die wenigen bekannten Fund- und Kauforte überhaupt aussagekräftig sind, verteilen sich die bisher bekannten Parallelstücke auf Israel, Gilead oder Aram und Juda.

Der Personennamen *šlm*'l bzw. *šlmy*'l ist während der Eisenzeit bisher epigraphisch vor allem von dem Siegel VSE Nr. 145 (angeblich aus der Nähe von Ašchdod) und literarisch aus dem Alten Testament bekannt, wo in Num. 1,6; 2,12; 2,36.41; 10,19 Angehörige des Stammes Simeon den Namen *šlmy*'l tragen<sup>14</sup>.

Von den mit dem (zumeist nichttheophoren) Element *šlm*<sup>15</sup> gebildeten Personennamen ist z.B. *šlmyh(w)* vor allem aus Jer. 36,14.26; 37,3.13; Esra 10,39.41; Neh. 3,30; 13,13, wo stets Judäer diesen Namen tragen, und von den Siegeln VSE Nrn. 144 (Jerusalem). 230 (Arad Nr. 108) und 333, einem Ostrakon von *Ḥirbet el-Ğarra*<sup>16</sup> und vielleicht von dem Lachisch-Ostrakon Nr. 9:7 (?) (KAI Nr. 197:7) bekannt. Auch einer der Söhne Sanballats hieß *šlmyh*<sup>17</sup>.

Der Name *šlm* kommt im Alten Testament als *šillem* innerhalb des Stammes Naftali vor (Gen. 46,24; Num 26,49, vgl. 1.Chr. 7,13 *šallūm*) und als *šl(w)m* (*šallūm*) innerhalb Judas (2.Kön. 22,14; 1.Chr. 3,15; Neh. 3,12; Jer. 22,11; 32,7; 35,4 u.ö.) und Israels (2.Kön. 15,10.13-15)<sup>18</sup>;

<sup>13</sup> P.H. MERRILLEES, Cylinder and Stamp Seals in Australian Collections (Victoria College Archaeology Research Unit, Occasional Paper No. 3), Malvern Victoria 1992, 133f, No. 68 (Zeichnung) [= (angeblich) elamit., 7.Jh.v.Chr.] (freundlicher Hinweis von CH. UEHLINGER, Fribourg).

<sup>14</sup> D.F. LAUNDERVILLE, Shelumiel, ABD 5 (1992) 1194.

<sup>15</sup> Vgl. dazu z.B. G. GERLEMAN, *šlm*, genug haben, THAT 2 (©1979) 919-935; F. GRONDAHL, Die Personennamen der Texte aus Ugarit (StP 1), Rom 1967, 193; H.B. HUFFMON, Amorite Personal Names in the Mari Texts, Baltimore/MD 1965, 246f.

<sup>16</sup> Y. BEIT-ARIEH, Tel 'Ira - A Fortified City of the Kingdom of Judah, Gad. 18 (1985) 23f (hebr.).

<sup>17</sup> A. COWLEY (ed.), Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford 1923 = Osnabrück 1967, No. 30:29; W. KORNFELD, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, 73.

epigraphisch ist der Name šlm u.a. auf den Siegeln VSE Nrn. 58. 75 (Jerusalem). 120 (Tell Ğudede). 121 (Schefela). 147 (bei Jerusalem). 368. 373<sup>19</sup> und VSF Nr. 15, auf Siegelabdrücken aus Ĥirbet Rabūd (VSE Nrn. 295f), Ĥirbet Dēr Šubēb<sup>20</sup> und Bet-Schemesch<sup>21</sup>, auf jüdischen Bullen<sup>22</sup>, dem Lachisch-Ostrakon Nr. 3:20 (KAI Nr. 193:20), dem hebräischen Arad-Ostrakon Nr. 35:3 (und 44:1?), dem Tell-Ĝemme-Ostrakon Nr. 1 (Reg. No. 507)<sup>23</sup>, dem edomitischen Ostrakon No. 6043 vom Tell el-Ĥulēfi<sup>24</sup>, auf phönikischen und aramäischen Inschriften in Piräus<sup>25</sup> und Ägypten (KAI Nr. 49:46f)<sup>26</sup>, auf den kypro-phönikischen Inschriften KAI Nrn. 40:4 und 43:3 sowie auf einem assyrischen Rollsiegel<sup>27</sup> mit aramäischer Inschrift belegt<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> R. ALTHANN, Shallum, ABD 5 (1992) 1154; C.F. MARIOTTINI, Shillem, ABD 5 (1992) 1213;

<sup>19</sup> Das jüdische Siegel des šlm bn nym stammt angeblich vom Tell Šāfūt (Ammonitis), vgl. dazu U. HÜBNER, Die Ammoniter, 1992, 123.

<sup>20</sup> L.Y. RAHMANI, Notes on some Antiquities, "Atiqot HS 5 (1969) 82f, Pl. 20:1 (hebr.; English Summary 11\*).

<sup>21</sup> R. HESTRIN - M. DAYAGI-MENDELS, Inscribed Seals, Jerusalem 1979, No. 16.

<sup>22</sup> N. AVIGAD, Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah, Jerusalem 1986, Nos. 108. 158-161. 196.

<sup>23</sup> J. NAVEH, Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh, IEJ 35 (1985) 11, fig. 2.

<sup>24</sup> N. GLUECK, Tell el-Kheleifeh Inscriptions, in: Near Eastern Studies in Honor of W.F. ALBRIGHT, ed. H. GOEDICKE, Baltimore/MD - London 1971, 226-229; W.F. ALBRIGHT, Ostrakon No. 6043 from Ezion-Geber, BASOR 82 (1941) 11-15; J. NAVEH, The Scripts of Two Ostraca from Elath, BASOR 183 (1966) 27-30; J.R. BARTLETT, Edom and the Edomites (JSOT.S 77), Sheffield 1989, 219.

<sup>25</sup> P. MAGNANINI, Le iscrizioni fenicie dell'Oriente, Rom 1973, 137, Nr. 3.

<sup>26</sup> Vgl. z.B. P. MAGNANINI, Le iscrizioni fenicie dell'Oriente, 1973, 46, Nr. 51; A. COWLEY (ed.), Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., 1923 = 1967, No. 5:19; 13:20; 19:4.6; 22:41 u.ä.; W. KORNFELD, Onomastica aramaica aus Ägypten, 1978, 73.

<sup>27</sup> R. HESTRIN - M. DAYAGI-MENDELS, Inscribed Seals, 1979, No. 136.

Der Personennamen šlmy ist aus Num. 34,27 (Stamm Asser), von einem jüdischen Stempelsiegel<sup>29</sup>, dem aramäischen Ostrakon Nr. 39 aus Arad, einer Gefäßinschrift aus Azor<sup>30</sup> u.a. bekannt. Der Personennamen šlmy ist auf dem jüdischen Siegel VSE Nr. 315<sup>31</sup> und im Alten Testament [Lev. 24,11 (Dan); 1.Chr. 3,19 (Juda); 23,18; 26,28 (Levit); 2.Chr. 11,20 (Juda); Esra 8,10]<sup>32</sup>, der Name šlm(w)t im Alten Testament<sup>33</sup> und auf den Siegeln VSF Nrn. 59 (Byblos) und 101 bezeugt. Träger des Personennamens šlmh waren König Salomo von Israel (1.Kön. 1 u.ö.)<sup>34</sup> bzw. sind auf einem Siegel aus Lachisch VSE Nr. 280 [šlm(h)] belegt. Der Name šlmhly ist auf dem phönikischen Ostrakon No. 2070 vom Tell el-Hulēfi bezeugt<sup>35</sup>.

šlm ist im Alten Testament zumeist als Name von Judäern (2.Kön. 22,3; 1.Chr. 3,19; 2.Chr. 34,12, Esra 10,15.29; Neh. 3,4; 3,30; 8,4; 10,8.21 u.ö.; in 1.Chr. 8,17 Benjaminer) und darüberhinaus auf dem hebräischen Arad-Ostrakon Nr. 39:3, auf Siegeln, Siegelabdrücken, Bullen

<sup>28</sup> Vgl. z.B. auch F.L. BENZ, Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions (StP 8), Rom 1972, 180; M.D. COOGAN, West Semitic Personal Names in the Murašū Documents (HSM 7), Missoula/MT 1976, 35. 43f. 85 (šillim); R. ZADOK, The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources, Haifa 1979, 27. 138; TUAT 1 (1985) 418.

<sup>29</sup> F. VATTIONI, Excerpta aramaica, Aug. 11 (1971) 179, Nr. 42 (= aramä. Schrift, hebr. Sprache?); U. HÜBNER, Die Ammoniter, 1992, 112, Nr. 139 (= judä.). Vgl. auch R.I. PANITZ, Shelomi, ABD 5 (1992) 1193; T.C. ESKENAZI, Shalmi, ABD 5 (1992) 1154f.

<sup>30</sup> M. DOTHAN, An Inscribed Jar from Azor, Atiqot ES 3 (1961) 181-184, fig. 1, Pl. 28:4f (= aramä. Schrift, hebr. Personennamen); P. MAGNANINI, Le iscrizioni fenicie dell'Oriente, 1973, 58 (= phön.); F. VATTIONI, Aug. 11 (1971) 179, Nr. 41 (= aramä. oder phön.).

<sup>31</sup> Vgl. auch E.M. MEYERS, The Shelomith Seal and the Judean Restoration: Some Additional Considerations, ErIs 18 (1985) 33\*-38\*.

<sup>32</sup> R. FULLER, Shelomith, ABD 5 (1992) 1193.

<sup>33</sup> D.K. BERRY, Shelomoth, ABD 5 (1992) 1193f.

<sup>34</sup> J.J. STAMM, Der Name des Königs Salomo, in: ders., Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde (OBO 30), Fribourg - Göttingen 1980, 45-57.

<sup>35</sup> N. GLUECK, in: Near Eastern Studies in Honor of W.F. ALBRIGHT, ed. H. GOEDICKE, Baltimore/MD - London 1971, 229-232; J. NAVEH, BASOR 183 (1966) 27-30; J.R. BARTLETT, Edom and the Edomites, 1989, 218.

und Papyri in Lachisch (VSE Nr. 358)<sup>36</sup>, Tell Ğudea (VSE Nr. 55), el-Ġib (VSE Nrn. 189f) und Jerusalem<sup>37</sup> sowie in Ägypten<sup>38</sup> belegt, die Namen *mšlmyhw* (1.Chr. 26,1f.9.14), *mšlmt* (2.Kön. 21,19)<sup>39</sup> und *mšlmwt* [1.Chr. 9,12 cj. (MT *mšlmyt*) = Neh. 11,13; in 2.Chr. 28,12 ein Ephraimit] fast ausschließlich als jüdische Personennamen bezeugt.

Der Name *mšlm* ist nur auf dem hebräischen Arad-Ostrakon Nr. 59:4 belegt, der Name *'bšl(w)m* (2.Sam. 3,3 u.ö.) bzw. *'byšlwm* (1.Kön. 15,2.10) ist im Alten Testament nur als Name von Judäern, darüberhinaus auf dem phönikischen Ostrakon No. 2070 (*'bšlm*) von Tell el-Hulēfi belegt. *ṭbšlm* ist vor allem auf jüdischen Bullen aus Jerusalem<sup>40</sup>, den Lachisch-Ostraka Nr. 1:2; 7:5f; 18:1, auf einem Stempelsiegel aus En-Gedi (VSF Nr. 162) und auf dem aramäischen Arad-Ostrakon Nr. 39 bezeugt<sup>41</sup>. Namen wie *'šmnšlm* (KAI Nr. 59:1)<sup>42</sup> oder *b'šlm* (RÉS No. 504; KAI Nr. 42:3)<sup>43</sup> sind auf phönikischen Inschriften belegt.

Die genannten Personennamen waren also während der Eisenzeit im

<sup>36</sup> Vgl. dazu D. USSISHKIN, *Royal Judean Storage Jars and Private Seal Impressions*, BASOR 223 (1976) 1-13, fig. 4.

<sup>37</sup> Y. SHILOH, *A Group of Hebrew Bullae from the City of David*, IEJ 36 (1986) 16ff, No. 12; vgl. N. AVIGAD, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, 1986, Nos. 75. 92. 110f.

<sup>38</sup> A. COWLEY (ed.), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923 = 1967, No. 6:18; 8:30; 9:18; 10:24; 19:5.7 u.ö.; W. KORNFELD, *Onomastica aramaica aus Ägypten*, 1978, 60.

<sup>39</sup> A. COWLEY (ed.), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923 = 1967, No. 22:82; 39:3; 63:4 u.ö.; W. KORNFELD, *Onomastica aramaica aus Ägypten*, 1978, 60.

<sup>40</sup> Y. SHILOH, IEJ 36 (1986) 16ff, No. 4. 28, fig. 8:7; Pl. 6:C, vgl. TUAT 2 (1991) 570.

<sup>41</sup> Vgl. z.B. auch R. ZADOK, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, 1979, 138.

<sup>42</sup> P. MAGNANINI, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, 1973, 12-15, Nr. 19f. 22f.

<sup>43</sup> P. MAGNANINI, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, 1973, 12-14. 19f, Nr. 18-20. 8. Der Name *yknšlm* ist nur in phönikischen (KAI 32:3f; CIS I, No. 13:2) und punischen Inschriften belegt, *šlmywš* nur im Ägypt.-aramäischen, vgl. W. KORNFELD, *Onomastica aramaica aus Ägypten*, 1978, 73.

judäischen, israelitischen und phönikischen Kulturraum weitaus mehr als anderswo in Benutzung. In Transjordanien gibt es - bisher jedenfalls - keinen Beleg für den Personennamen šlm(y)'l. In Ammon, Moab und Edom sind bisher keine mit dem Element šlm gebildete Personennamen belegt [sieht man von šlm auf dem edomitischen Ostrakon No. 6043, 'bšlm und šlmlhy auf dem phönikischen Ostrakon No. 2070 vom Tell el-Ḥulēfi sowie von dem nord-arabischen Stammesnamen \*Salmā ab<sup>44</sup>]; dies ist wohl mehr als nur der Zufall der bisher belegten Personennamen-Verteilung.

Paläographisch gesehen erlauben die relativ unspezifischen Buchstaben ' , l, m und š keine eindeutige Zuweisung des šlm'l-Siegels: Eine ammonitische Herkunft ist durchaus möglich, eine judäische, israelitische oder phönikische aber ebenfalls. Ikonographisch gesehen paßt das Siegel nicht zu den bislang bekannten epigraphischen und anepigraphischen ammonitischen Siegeln<sup>45</sup>, sondern eher zur Ikonographie israelitischer, judäischer und phönikischer Siegel und Kleinkunst<sup>46</sup>. Onomastisch gesehen passen die Personennamen 'šyhw, gdlyhw, mšmš<sup>47</sup> und šlm'l - außer 'lsm<sup>c</sup>, der mehrfach auf ammonitischen (und nichtammonitischen!) Siegeln belegt

<sup>44</sup> E.A. KNAUF, *Ismael* (ADPV 7), Wiesbaden <sup>2</sup>1989, 107. 148, Anm. 586; ders., *Shalma*, ABD 5 (1992) 1154.

<sup>45</sup> U. HÜBNER, Das ikonographische Repertoire der ammonitischen Siegel und seine Entwicklung, in: B. SASS - CH. UEHLINGER (ed.), *The Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, 1993, 130-160 (im Druck).

<sup>46</sup> Das Motiv des wie in einem Boot in der Mondsichel stehenden Gottes ist auf aramäischen Siegeln häufig belegt, vgl. z.B. P. BORDREUIL, *Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits*, Paris 1986, Nos. 95. 111. 113-115. Zum ägyptischen Motiv einer im Boot stehenden Gestalt vgl. A. WIESE, *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten* (OBO 96), Fribourg - Göttingen 1990, 59-69. Insgesamt dürfte das Motiv auf den besprochenen Siegeln auf phönikische Vorbilder zurückgehen, (O. KEEL -) CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 1992, 352; zu vergleichbaren phönikischen Motiven vgl. z.B. S. MOSCATI (ed.), *The Phoenicians*, Milano 1988, 446. 561. 748 (Silberschale aus Praeneste); 544. 746 (Elfenbeine aus Praeneste); U. GEHRIG - H.G. NIEMEYER (ed.), *Die Phönizier im Zeitalter Homers*, Mainz 1990, Nr. 23 (Silberschale aus Atheniou) oder W. CULICAN, *AJBA* 1,3 (1970) 29. 31, fig. Ib (Zeichnung) (Fingerring aus Karthago).

<sup>47</sup> Der Name ist erstmals auf einer judäischen Bulle belegt, N. AVIGAD, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, 1986, No. 70; vgl. R. ZADOK, *The Pre-Hellenistic-Israelite Anthroponymy and Prosopography*, 1988, 152.

ist<sup>48</sup> - nicht zum ammonitischen Onomastikon<sup>49</sup>, sondern eher zum jüdischen und israelitischen Onomastikon. Religionsgeschichtlich spielte der Mondgott in Ammon keine besondere Rolle: Im Onomastikon ist ein einziges Mal das theophore Element  $\text{yr}\dot{\eta}$  epigraphisch belegt,  $\text{S}\dot{\eta}\text{m}$  wahrscheinlich einige Male als Mondsichel bzw. -scheibe ikonographisch.

Es ist daher m.E. nicht wahrscheinlich, daß das Siegel des  $\check{\text{S}}\text{m}'\text{l}$  zum Corpus der ammonitischen Siegel gehört, sondern eher zum Corpus der wahrscheinlich jüdischen oder israelitischen Siegel.



Abb. 1: Siegel des  $\check{\text{S}}\text{m}'\text{l}$  (nach O. KEEL - CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, 1992, Abb. 305a)

## 2. Siegel Nr. 158

1992 wurde von W.E. AUFRECHT ein bislang unpubliziertes Siegel veröffentlicht (Abb. 2)<sup>50</sup>: Es handelt sich dabei um ein der Länge nach durchbohrtes Stempelsiegel unbekannter Herkunft, das sich heute in der Sammlung E. Borowski, Toronto, befindet. Auf der Siegelfläche ist eine auf einer Blüte sitzende Figur mit erhobenen Händen eingraviert, darüber eine Scheibe. Zu beiden Seiten der Figur befindet sich die Inschrift, die von W.E. AUFRECHT l-znr b/n 'l-zr gelesen wird und paläographisch gesehen

<sup>48</sup> U. HÜBNER, Die Ammoniter, 1992, Siegel Nr. 51-55 und 69.

<sup>49</sup> U. HÜBNER, Die Ammoniter, 1992, 125ff.

<sup>50</sup> W.E. AUFRECHT, Three Inscribed Seals, *Eris* 23 (1992) 1\*-2\*, No. 2, Ill. 2 (Photo) (= ammonit.).

eine ammonitische Zuweisung erlaubt. Das Motiv der sitzenden Figur auf der Lotusblüte (wohl Harpokrates) ist auf drei ammonitischen Siegeln<sup>51</sup> und darüberhinaus auf nichtammonitischen nordwestsemitischen Siegeln häufig belegt<sup>52</sup>. Das Patronym 'l<sup>c</sup>zr ist im ammonitischen<sup>53</sup> oder z.B. auch im moabitischen (Heschbon-Ostrakon Nr. A 3) und judäisch-israelitischen Onomastikon gut bezeugt. Der Personennamen, den AUFRECHT znr liest, ist im nordwestsemitischen Onomastikon bisher noch nicht belegt; m.E. ist es aufgrund der Photographie keineswegs ausgeschlossen, statt znr eher den Namen mnr zu lesen, der auf einem ammonitischen Siegel schon belegt ist<sup>54</sup>.

Die Zuweisung des Siegels zum Corpus ammonitischer Siegel aufgrund der Paläographie, der Ikonographie (und des Onomastikons) durch W.E. AUFRECHT und seine Datierung in das späte 7.Jh.v.Chr. (oder den Anfang des 6.Jh.v.Chr.?) ist korrekt. Falls das Siegel unbekannter Herkunft echt ist, erhöht sich damit die Zahl beschrifteter ammonitischer Siegel auf insgesamt 72 Exemplare.



Abb. 2: Siegel des znr bn 'l<sup>c</sup>zr (nach W.E. AUFRECHT, *ErIs* 23 (1992) 1\*-2\*, Ill. 2)

<sup>51</sup> U. HÜBNER, *Die Ammoniter*, 1992, 70f. 75f. 96f, Nrn. 54 (VSE Nr. 448), 65 (VSE Nr. 403 = VSA Nr. 9) und 108 (VSE Nr. 447), vgl. auch Nr. 50 (VSE Nr. 59).

<sup>52</sup> U. HÜBNER, in: B. SASS - CH. UEHLINGER (ed.), *The Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, 1993, 130ff (im Druck).

<sup>53</sup> U. HÜBNER, *Die Ammoniter*, 1992, 30f. 97f: Siegel Nr. 110 (VSE Nr. 263) und die Bronzeschale aus *Umm Uqaina*.

<sup>54</sup> U. HÜBNER, *Die Ammoniter*, 1992, 93f, Nr. 102 (VSE Nr. 390).

## Die Komposition des Buches Jona

Theodor Lescow – Malente

1 Nachdem sich s.Zt. H.W.Wolff in der umstrittenen Frage, ob 2,3-10 interpoliert oder ursprünglicher Bestandteil des Jona-Buches sei, für die Interpolation ausgesprochen hat,<sup>1</sup> vertritt neuerdings F.W.Golka die These, daß der Verfasser des Jona-Buches den Psalm aus Versatzstücken des Psalters für seine Erzählung geschaffen und an die Stelle gesetzt hat, an der er seitdem überliefert ist.<sup>2</sup> Ich möchte Golkas These stützen durch eine Strukturanalyse des Buches unter Zuhilfenahme eines texttheoretischen Modells, das ich jetzt in einer Monographie ausführlich beschrieben und an einer großen Anzahl von Beispieltexen verifiziert habe.<sup>3</sup>

2.1 Das von mir als »Stufenschema« (StS) bezeichnete Modell geht von der Beobachtung aus, daß mehrphasig aufgebaute Texte zunächst *linear* zu lesen sind: A » B » C. Nach dem StS strukturierte Texte können aber auch *konzentrisch* gelesen werden: A » B « C. Bei dieser Lesung bilden A und C einen *Rahmen* um B. Es erweist sich dann die Rahmung AC als gegenüber B eigenständiger Aussagenszusammenhang und umgekehrt B als im Prinzip austauschbarer Kern innerhalb der Rahmung AC. Da häufig die Inhalte von AC in Form von Reihungen oder Aufzählungen in B *konkretisiert* werden, spreche ich in diesen Fällen von »*Konkretionen B*«.

2.2 Auch Binnendifferenzierungen sind möglich. Der Inhalt von B kann aus A entwickelt und mit einem davon abzusetzenden Schluß C fixiert werden: A » B + C = *Reihung A»B mit Schluß C*. Dies ist die Grundstruktur des *Reinigungseids*.<sup>4</sup> Gleichermassen können die Konkretionen B unmittelbar in den Schluß C übergehen, während A als zusammenfassende Einleitung davon abzusetzen ist: A + B » C = *Reihung BC mit Einleitung A*. Dies ist das Grundmodell der *Tora*.<sup>5</sup>

3 Unter Zugrundelegung dieser Kriterien analysiere ich zunächst den Psalm:

## I

A Ich rief aus meiner Bedrängnis  
zu Jahwe, und er antwortete mir.

3 a

1 Vgl. BK XIV/3, 1977, z.St.

2 Vgl. F.W.Golka, Jona, Calwer Bibelkommentare, 1991, 63-73. Golka stellt a.a.O. 67-68 im Anschluß an J.D.Magonet in einer instruktiven Übersicht die Versatzstücke zusammen und weist nach, daß nur für v.7a Parallelen fehlen, dieser Versteil mithin ausschließlich Eigenformulierungen des Verfassers enthält.

3 Vf., Das Stufenschema - Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte, BZAW 211, 1992. Eine Strukturanalyse des Jona-Buches enthält die genannte Untersuchung noch nicht. Hinweisen möchte ich auch auf meinen in Kürze im Rahmen der Calwer Arbeiten zur Theologie erscheinenden Maleachi-Kommentar.

4 Vgl. Ps 5,2-8 (2-4»5-7»8); 7,2-10 (2-3»4-6»7a.9b.c); 17,1-6 (1»2-5»6); 26,1-7 (1-2»3-5»6-7).

5 Vgl. Ps 24,3-5 (Frage 3 + 4a»4b.c»5); 15,1-5 (Frage 1 + 2»3.5a»5b.c); Jes 33,14-16 (Frage 14 + 15a»15b»16).

	Aus dem Bauch der Unterwelt schrie ich.	b
	Du hörtest meine Stimme.	
B A	Du hattest mich geworfen in das Herz der Meere. <sup>6</sup>	4 aα
	Flut umgab mich.	β
	Alle deine Wasser und Wogen:	b
	über mir schlugen sie zusammen.	
B	Da sagte ich: »Vertrieben bin ich fort aus deinen Augen!	5a
	Ach! Könnte ich doch wieder blicken auf den Tempel deiner Heiligkeit!«	bα β
C	Es umschlossen mich Wasser bis an die Kehle. Urflut umgab mich.	6 aα β
	Schilf war gewunden um mein Haupt.	b
	Bis an die Wurzeln der Berge stieg ich hinunter. Die Erde:	7a
	ihre Riegel hinter mir zu für ewig!	
C	Du aber zogst hervor aus der Grube mein Leben, Jahwe, mein Gott!	b
	II	
A	Als mir dahinschwand meine Seele, da an Jahwe gedachte ich.	8aα β
	Es kam zu dir mein Flehen zum Tempel deiner Heiligkeit.	bα β
B	Die sich verlassen auf Nichtse des Trugs: ihren Lebensgrund <sup>7</sup> geben sie auf.	9a b
C	Ich aber: mit der Stimme des Dankens will ich opfern dir!	10aα
	Was ich gelobt habe, will ich erfüllen. Hilfe ist bei Jahwe!	β b

3.1 Der Psalm ist zweiteilig aufgebaut: in vv.3-7 schildert der Beter die überwundene Not, in vv.8-10 kündigt er die Konsequenzen an.

3.2 Die aus 2 Bikola und 1 Bikolon zusammengesetzte Rahmung AC des ersten Teils enthält in einem Dreischritt die Bekenntnisaussagen:

- Thema »ich rief/er antwortete« v.3a;
- »ich schrie/du hörtest« v.3b;
- »du zogst hervor/mich« v.7b.

Ein gewisser Chiasmus in der Zuordnung vv.3b1.2/7b1.2 ist nicht zu verkennen.<sup>8</sup> In diesen Rahmen ist die in v.4a mit ךcons. eröffnete Erzählung als Konkretion B der Bekenntnisaussagen eingefügt.

3.3 Die Erzählung vv.4-6 ist nach dem StS aufgebaut und *konzentrisch* zu lesen: was der Beter in der Situation des Umschlossenseins von den Chaoswassern *betete*, bil-

6 Mit H.W.Wolff a.a.O. z.St. streiche ich מצוללה.

7 Übersetzung von ךִּסִּי: gemeint ist Jahwes gütige Zuwendung, die ihnen überhaupt das Leben ermöglicht.

8 Ein phonetischer Chiasmus liegt in v.3b vor: שְׂאוּל שְׁתִּי / שְׁמַעַת. Er klingt in dem v.4a eröffnenden ךִּסִּי nach. Die phonetischen Assonanzen dramatisieren die beschriebenen Vorgänge: aus der Unterwelt schrie ich » du hörtest » du hattest mich geworfen.

det den Mittelpunkt der Erzählung.<sup>9</sup> Das ergibt sich nicht nur aus der Mittelstellung von v.5. Vielmehr legen sich in chiasmatischen Ringen die Aussagen der vv.4 und 6 um v.5 herum:

– v.4b = v.6aα / v.4aβ = v.6aβ / v.4aα = v.7a.

Neben diesen ringförmigen Chiasmen um v.5 ist der Ausdruckswechsel zwischen den BA und BC eröffnenden vv.4a und 6a zu beachten: einerseits ergeben v.4aβ und v.6aβ einen synthetischen Parallelismus, andererseits werden innerhalb des par.membr. v.4a das stärkere **לְבַב מְרִי** durch das schwächere **וְהָרָה** und innerhalb des par.membr. v.6a das schwächere **מֵרִי** durch das stärkere **וְהָרָה** ergänzt.

3.4 Nach den je 2 Bikola in BA und BB endet die Erzählung in BC mit 2 Trikola weitläufig: das Erreichen des äußersten Tiefpunktes mit dem abschließenden **לְעוֹלָם** wird retardierend beschrieben, bevor mit dem »Schlag« des *einen* Bikolon v.7b = C dieser Teil des Psalms endet. Deutlich ist als Gesamtstruktur eine Reihung A » B mit Schlußteil C erkennbar – übrigens auch an der engen strukturellen Verbindung zwischen A und B durch **שָׁמַעְתָּ** v.3b2 und **וַתִּשְׁלִיכֵנִי** v.4aα. Somit ist dieser Teil des Psalms strukturell als *Reinigungseid* konzipiert.

3.5 Neben dieser differenzierenden linearen Lesung ist auch eine *konzentrische* Lesung des StS interessant: nach ihr ergibt sich eine doppelte Rahmung des v.5 = BB durch BA/BC und A/C. In dieser Lesung erweist sich v.5 nicht nur als Kern der Erzählung B, sondern auch als inhaltlicher Kern der Gesamtkomposition vv.3-7, wobei A – insbesondere v.3b2 – enger mit dem Gebet v.5 und C enger mit der Rahmenerzählung vv.4.6-7 verbunden ist. Der Psalmteil ist also bis in die letzten Details meisterhaft durchkomponiert.

3.6 Der zweite, wesentlich kürzere Teil des Psalms ist ebenfalls nach dem StS aufgebaut. A blickt reflektierend zurück auf den ersten Teil. BC bilden eine antithetisch aufgebaute Argumentationseinheit, die sich aus der Feststellung A ergibt. Es liegt folglich eine Reihung BC mit Einleitung A vor, d.h. die Grundstruktur der *Tora*. Dies kann noch dahingehend präzisiert werden, daß der prägnant chiasmatisch formulierte v.9 eine Tora im engeren Sinn ist: hier erklärt der Beter abschließend, was er »gelernt« hat und als »Weisung« weitergeben möchte. Gerahmt ist das eine Bikolon der Tora B durch die jeweils als 2 Bikola ausgebauten Rahmenstücke AC.

3.7 Kompositionell sind folgende Verweise auf den ersten Teil des Psalms zu notieren:

- die Stichwortverbindung »Tempel deiner Heiligkeit« v.8bβ/v.5bβ (= IIA/IBB);
- die Stichwortverbindung **וַיִּלְלֵנִי** v.10aα/v.5aα (= IIC/IBB).
- die Konzentration der Aussagen auf 1 Bikolon v.9/v.7b (inhaltliche Korrespondenz von Fazit I und Fazit II).

Auch für den zweiten Teil und damit für den ganzen Psalm ist also zu resümieren, daß er bis in das letzte Detail meisterhaft durchkomponiert und deshalb als eine literarische Kostbarkeit zu betrachten ist.

4.1 Das Jona-Buch ist insgesamt ebenfalls zweiteilig: I = 1,1-3,10; II = 4,1-11. Wiederum folgt einem langen ersten ein wesentlich kürzerer zweiter Teil.

4.2 Der erste Teil ist nach dem StS aufgebaut: A = 1,1-16; B = 2,1-11; C = 3,1-10. Die unmittelbare Rahmung des Psalms 2,3-10 bilden 2,1-2 und 2,11. Als umfassende Rahmung stellen sich die in manchen Zügen parallel laufen Erzählungen 1,1-16 und 3,1-10

<sup>9</sup> Phonetisch ist auf die Positionierung der *h*-Laute zu achten: **וַיִּלְלֵנִי אֶמְרָתְךָ** v.5aα » **אֶפְסְפְנֵנִי אֶךְ אֶסְרִיךָ** v.5bα. Sie klingen nach in dem v.6 eröffnenden **אֶפְסְפְנֵנִי**.

dar. Es ergibt sich folgender *konzentrisch* zu lesender Aufbau:

A1	1,1-16
A2	2,1-2
B	2,3-10
C2	2,11
C1	3,1-10

4.3 Die zunächst vielschichtig erscheinende Erzählung 1,1-16 erweist sich als unter konsequenter Anwendung der Regeln des StS durchstrukturierte Komposition, in der Teil B als »Drama in zwei Akten« durchgeführt wird:

Exposition: 1. Der Auftrag	1-2
2. Die Ausführung	3
A Einleitung: Das Meer wütet, die Matrosen schreien zu Gott	4-5a
B Jona	Sb-15a
I A A Jona schläft	5b
B <i>Der Kapitän ruft Jona auf zum Gebet</i>	6
C Die Matrosen ermitteln Jona als den <i>Schuldigen</i>	7
B A Die Matrosen befragen Jona	8
B <i>Jona spricht sein Credo</i>	9
C Die Matrosen fürchten sich vor Jonas Gott	10a $\alpha$
C Die Matrosen erkennen Jonas <i>Schuld</i>	10a $\beta$ -b $\alpha$ <sup>10</sup>
II A Die Matrosen fragen: was sollen wir tun?	11
B <i>Jona bekennt seine Schuld</i>	12
C A Die Matrosen rudern vergeblich	13
B <i>Die Matrosen bitten Gott um Vergebung</i>	14
C Die Matrosen werfen Jona ins Meer	15a
C Schluß: Das Meer ist ruhig, die Matrosen danken Gott.	15b-16

4.4 IA, IB und IIC sind jeweils dreigliedrig ausdifferenziert, während IC, IIA und IIB ohne Differenzierung bleiben. Eine Zusammenstellung dieser drei nicht differenzierten Stücke nach dem StS würde eine Rahmung der Matrosenfrage, was zu tun sei, durch die Erkenntnis der Matrosen, daß Jona schuld sei, und Jonas Schuldbekennnis ergeben.

4.5 In IA wird die Aufforderung des Kapitäns, Jona solle zu seinem Gott beten, gerahmt durch die Darstellung des schlafenden Jona und die Ermittlung Jonas als des Schuldigen durch die Matrosen. In IB wird Jonas Bekenntnis zu Jahve gerahmt durch Fragen der Matrosen und die Furcht auslösende Wirkung seines Bekenntnisses. In IIC wird die Bitte der Matrosen um Vergebung gerahmt durch ausführliche Darstellung ihres vergeblichen Ruderns und die knappe Mitteilung, daß sie Jona ins Meer werfen.

4.6 Im Zentrum von BI steht Jonas Credo BB, im Zentrum von BII steht Jonas Schuldbekennnis B. Diese beiden Mittelteile sind in der Gesamtkomposition gerahmt durch des Kapitäns Aufforderung zum Gebet IAB und der Matrosen Bitte um Vergebung IICB.

4.7 Manche Exegeten stört das Auftauchen des Kapitäns in v.6, der ihrer Meinung nach ohne Funktion bleibe: seiner Aufforderung zum Gebet komme Jona offensichtlich nicht nach, und ansonsten spiele sich das Drama ausschließlich zwischen den

10  $\text{וַיִּדְעוּ כִּי יְהוָה הוּא הֵלֵךְ בְּיָמָיו}$  ist zu interpretieren als »denn sie hatten (aus der Situation) erkannt«. Ein Glossator las statt dessen »wußten« und fügte die ihm fehlende Begründung hinzu. Jonas eigenes Eingeständnis folgt ja erst in v.12.

Matrosen und Jona ab. Von diesen Exegeten wird die Rolle des Kapitäns völlig verkannt: er hat *ausdrücklich bewußt zu machen*, daß Jona im Gegensatz zu den Matrosen, von deren Beten mehrfach berichtet wird, *nicht* betet. Während die Matrosen als aktiv geschildert werden – sie rudern, beten und werfen Ballast über Bord –, wird Jona als passiv dargestellt: er schläft, betet selbst nach Aufforderung nicht und redet nur, wenn er gefragt wird.

4.8 Die kurze Episode mit dem Kapitän hat aber auch noch eine wichtige gesamt-kompositorische Funktion: *im Bauch des Fisches holt Jona das von dem Kapitän geforderte Gebet nach*. In diesen Zusammenhang ist der Psalm 2,3-10 zu stellen: Jona ist »fort von vor Jahwe weg« (בְּלִפְנֵי יְהוָה 1,3) geflohen und befindet sich nun »fort aus deinen Augen« (בְּעֵינֶיךָ 2,5aß), freilich ganz anders, als er sich das gedacht hat. Es gibt nämlich nur *einen* Ort, an dem man sich wirklich »fort aus Jahwes Augen« wiederfinden kann: die Scheol. Zu seinem Glück war es nur ein pädagogischer Aufenthalt dort, den Jahwe ihm verschafft hatte. Und eben diese Erfahrung teilt Jona in der Tora seines Psalms mit: als er »fort von vor Jahwe weg« meinte fliehen zu können, da hatte er sich auf die »Nichtse des Trugs« verlassen und seinen Lebensgrund, Jahwes יְהוָה, verloren. Dieser Weg konnte nur in der Scheol enden.

5.1 Kompositionell führt im ersten Teil der Jona-Erzählung A in den Psalm B hinein und C aus dem Psalm B heraus. Dementsprechend ist C positives Gegenstück zu A und ebenfalls nach dem StS aufgebaut:

Exposition: 1. Der Auftrag	1-2
2. Die Ausführung	3
A Jona kündigt Ninive den Untergang an	4
B Ninive tut Buße	5-9
C Die »Reue Gottes« bewahrt Ninive vor dem Untergang	10

5.2 Wie in A bekommen der »Chef« und die »Leute« ihre je eigene Rolle, aber mit unterschiedlicher Gewichtung: während in A von den Matrosen erzählt wird und der Kapitän nur in einem v. auftaucht, ist in C nur in einem v. von den Einwohnern Ninives die Rede, aber in vier vv. von dem Fastenaufruf des Königs.<sup>11</sup>

6.1 Die Erzählung Kap.1-3 mit ihrem Happy-End ist eine wunderschöne Geschichte, wäre aber, wenn sie nicht eine über sich selbst hinausweisende Bedeutung hätte, letztlich uninteressant. Davon ist in Kap.4, dem zweiten Teil des Buches, die Rede. Wie 2,8-10 die sich aus 2,3-7 ergebende *Tora* enthält, so Kap. 4 das sich aus Kap.1-3 ergebende *Lehrstück*. Thematisch kreist es um den zentralen nachexilischen Bekenntnissatz, der in Ex 34 in die großartige Szene von Moses zweitem Dekalogempfang eingebaut ist. Jona zitiert ihn mit einer Joël 2,13 entsprechenden Abwandlung am Ende:

»Barmherziger und gnädiger Gott,  
langmütig und von großer Güte (רַחֲמָנִים, vgl. 2,9),  
und sich des Bösen<sup>12</sup> gereuen lassend«.

Während Jona an sich selbst die Wahrheit dieses Bekenntnissatzes erproben konnte, ist ihm seine weltweite, alle Völker umschließende Bedeutung trotz der Begegnung mit den betenden Matrosen und dem sogar die Tiere einschließenden Fasten der Niniviten verborgen geblieben. Dafür sollen ihm nun in einer zweiten existentiellen

11 Golkas Vermutung a.a.O. 83, daß der König von Ninive mit dem Jojakim von Jer 36 kontrastiert werde, leuchtet ein.

12 Gemeint ist Jahwes vernichtender Zorn. Zum liturgischen Gebrauch der Formel vgl. Ps 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Num 14,18; Na 1,3; Neh 9,17.31.

Erfahrung die Augen geöffnet werden. Damit wird die Thematik zugleich einen entscheidenden Schritt über den wenig älteren Joël hinausgeführt, der mit dem Hinweis auf dieses Bekenntnis Juda/Jerusalem zur Buße aufgerufen hatte.

6.2 Die Erzählung ist in ringförmigen Chiasmen um B nach dem StS strukturiert:

A1	Jona begründet mit dem Hinweis auf das Credo die Flucht nach Tarsis	1-2
A2	Jona ist »todtraurig«.	3
A3	Jahwe fragt ihn, ob er zu Recht zürnt	4
B	Nach der Episode mit dem Rizinus ist Jona wieder »todtraurig«	5-8
C3	Jahwe fragt ihn, ob er zu Recht zürnt	9a
C2	Jona antwortet, er sei zu Recht »todtraurig«	b
C1	Jahwe verteidigt das Credo	10-11

6.3 Die Verdichtung der Erzählung auf Jonas »Todtraurigkeit« und die Frage nach ihrer Rechtmäßigkeit sei noch einmal in den hebräischen Formulierungen dargestellt:

טוב מותי מחיי	3b
ההיטב חרה לך	4
טוב מותי מחיי	8bβ
ההיטב חרה לך	9a
היטב חרה לי עד-מות	9bβ

Das die Erzählung so durchstrukturierende Frage-Antwort-Spiel hat seinen deutlichen inhaltlichen Abschluß in Jonas letzter Antwort, die das Motiv der Todtraurigkeit mit dem des Zorns verbindet. Jona bleibt also bis zum Schluß uneinsichtig, und die Erzählung endet mit einer an Jona – in Wirklichkeit natürlich an den Leser – gerichteten offenen Frage, ähnlich wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn Luk 15,11-32. Gerade dies macht nicht nur die erzählerische, sondern auch die *pädagogische* Qualität der Erzählung aus, die mit dem zentralen Motiv der Todtraurigkeit offensichtlich die schweren Konflikte andeutet, in die die Gemeinde zu Jerusalem angesichts der neuen Vorstellung geraten war, daß ihr Bekenntnis zu dem gnädigen und barmherzigen Gott weltweite und Völker umspannende Bedeutung haben konnte.

7 Das Buch Jona erweist sich als eine bis in letzte Feinheiten durchgefeilte Erzählung von hohem dichterischen Niveau. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sie auf dem Wege literarischen Wachstums diese Form bekommen haben kann. Mit literarkritischem Scharfsinn, wie ihn kürzlich T.Krüger auf die Erzählung angesetzt hat,<sup>13</sup> kommt man ihr nicht bei. Schon die Tatsache, daß es sich um eine sehr junge Erzählung handelt, sollte vor solchen Versuchen warnen. Die Voraussetzungen sind grundsätzlich andere als bei Stoffen, die eine lange Geschichte innerhalb der atl. Überlieferung hinter sich haben.

13 Vgl. T.Krüger, *Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch*, BN 59, 1991, 57-88.

ZUR FUNKTION DER *GML*-AUSSAGE IN HOSEA 1,8a  
Martin Mulzer - Bamberg\*

Innerhalb von Hos 1,3-9 läßt sich für die erzählenden Rahmenverse<sup>1</sup> um die prophetischen Unheilsansagen eine weitgehende Gleichförmigkeit in der Verbverwendung nachweisen<sup>2</sup>:

1,3,4	<i>HLK</i>	<i>LQH</i>	<i>HRY</i>	<i>YLD</i>	<sup>2</sup> <i>MR</i>
1,6			<i>HRY</i> (+ <sup>c</sup> <i>öd</i> )	<i>YLD</i>	<sup>2</sup> <i>MR</i>
1,8			<i>GML</i> <i>HRY</i>	<i>YLD</i>	<sup>2</sup> <i>MR</i>

Da *HLK* und *LQH* in V.3 die Imperative aus V.2 aufnehmen, fällt nur *GML* 'entwöhnen' in V.8a aus dem anzunehmenden Schema<sup>3</sup> heraus. Zweifelsfrei dient der Satz zur Verbindung des dritten Abschnitts (V.8f.) mit dem zweiten (V.6.[7])<sup>4</sup>. Diese ist auf der Textoberfläche enger ausgeprägt ist als die zwischen V.6 und V.3f. bestehende, da mit dem Verb *GML* ein Zeitfaktor gegeben ist und das Objekt *L*<sup>2</sup> *RHHH* explizit an V.6 anknüpft. Gewöhnlich versteht man den Satz 8a als Referenz auf eine bestimmte Zeitspanne zwischen der Geburt des zweiten Kindes und der dritten Schwangerschaft<sup>5</sup>. Auf der anderen Seite steht eine Deutung, die in ihrer Einseitig-

\* Anregung und Kritik verdanke ich Prof. Dr. Hubert Irsigler, Hörbjartur Árnason und Thomas Hieke, alle Bamberg, Bettina Karwath, Würzburg, und meiner Frau Regine Hölischer-Mulzer.

<sup>1</sup> Die Untersuchung darf sich auf diese beschränken, da sie sich durch ihre formelhafte Gestaltung abheben und wohl auch überlieferungsgeschichtlich jünger (nämlich erst auf der literarischen Ebene entstanden) sind. Einzig die jeweils ersten Redesätze (3x *QR*<sup>2</sup> in V.4.6 und 9) wären noch hinzuzunehmen.

<sup>2</sup> Vgl. die Tabellen bei LEVIN (1985) 235 A.143; und SCHWEIZER (1986) 133; sowie die Ausführungen bei FREY (1957) 16.

<sup>3</sup> 'Schema' verstanden als Kombination mehrerer geprägter Elemente.

<sup>4</sup> Vgl. BLANKENBAKER (1976) 98.

<sup>5</sup> Dabei wird der zeitliche Abstand zwischen den verschiedenen Schwangerschaften ganz unterschiedlich bestimmt: Nach RIESSLER (1911) 10; BUDE (1925) 21; WOLFF (1961) 10; RU-DOLPH (1966) 54; VAN LEEUWEN (1968) 42; PFEIFER (1972) 341; BLANKENBAKER (1976) 40f.; und ders. (1982) 26, markiert *GML* die längere Frist. Diese wird dann z.T. theologisch interpretiert: Gott warte eben eine 'geraume Zeit' ab (WOLFF, aaO., 22; zustimmend BLANKENBAKER [1976] 41; unter Hinweis auf Calvin, CR 70,215, VAN LEEUWEN, ebd.). Dagegen denkt JEREMIAS (1983=1986) 32 A.11, wegen der formalen Ähnlichkeit der Namen des zweiten und des dritten Kindes an eine kurze Zeitspanne, d.h. wohl eine kürzere als die zwischen V.4 und V.6 angenommene. Damit wertet er aber eine formale Beobachtung in unzulässiger Weise historisch aus. BUSS (1969) 56, postuliert gerade wegen V.8a eine überlieferungsgeschichtlich primäre Verbindung von V.6-9 gegenüber V.3-5. Doch sind dafür die Entsprechungen mit V.3f. zu eng; vgl. BLANKENBAKER (1976) 98. Schließlich wird der Zeitpunkt der Entwöhnung mittels biologischer oder ethnologischer Erkenntnisse eingegrenzt und implizit auch für V.6 angesetzt; so besonders LEVIN (1985) 236; vgl. auch HARPER (1905=1973) 213; BROWN (1932) 9; NÖTSCHER (1948) 7; MAYS

keit nur HITZIG 1838 vertreten hat: "Der Abwechslung wegen ist hier der Ausdruck gegen V.6 geändert, so daß auch der Entwöhnung gedacht wird."<sup>6</sup> V.8a wäre dann ein funktionales Äquivalent für die Ptk *ʿōd*, die ebenfalls der Abschnittsverbindung dient, die jeweiligen Ereignisse zeitlich aber nicht genauer fixiert<sup>7</sup>.

Beide Positionen werden dem Text nicht gerecht: Geht man von der primär literarischen Gestaltung des Rahmens aus, für die es mehrere Anzeichen gibt<sup>8</sup>, zeigt sich, daß die Verbbasis *GML* im Zusammenhang des Schemas von Geburt und Benennung eines Kindes keine Parallele besitzt<sup>9</sup>, aus der ihre notwendige Setzung in V.8 (oder gar ihre Eintragung in V.6) hergeleitet werden könnte. Es handelt sich somit um die individuelle Erweiterung eines vorgegebenen Schemas. Nun scheint es in vergleich-

---

(<sup>3</sup>1978) 29; ANDERSEN/FREEDMAN (1980) 197; und STUART (1987) 32. Als Hinweis für besondere historische Authentizität gilt V.8a z.B. WELLHAUSEN ([1892] <sup>4</sup>1963) 99; MARTI (1904) 14; SELLIN (1922) 23; SCHMIDT (1924) 248; DEDEN (1953) 26; EYBERS (1964/65) 14; vgl. MAYS, ebd.; VAN LEEUWEN, aaO., 31; anders GRESSMANN (<sup>2</sup>1921) 369, der dies auf die literarische Ebene transponiert: Der Autor möchte durch die Angabe glaubwürdig erscheinen.

<sup>6</sup> S.77. Im Anschluß an ihn erwägt dies noch KEIL (1866) 34; dagegen SCHOLZ (1882) 15. VAN HOONACKER (1908) 18, sieht darin eine "succession non interrompue des enfants maudits" ausgedrückt. WÜNSCHE (1868) 29, hält die Notiz für eine Ausschmückung (ähnlich RIDDERBOS [<sup>2</sup>1952] 31), ohne auf V.6 Bezug zu nehmen.

<sup>7</sup> *ʿōd* wurde oben in die tabellarische Übersicht aufgenommen. Die Versionen LXX und Peš erkennen die abschnittsverbindende Funktion von V.8a nicht mehr, da sie mit *ʿt* bzw. *twb* in V.8b ein Äquivalent für hebr. *ʿōd* einfügen; vgl. BHK<sup>7</sup> z.St.; FREY (1957) 15; WOLFF (1961) 22; RUDOLPH (1966) 38; ANDERSEN/FREEDMAN (1980) 197; NEEF (1986) 198. Unentschieden bezüglich der Originalität ist BUDE (1925) 21. In BHS z.St. und bei BORBONE (1990) fehlt ein derartiger Hinweis. Letzterer verzeichnet (aaO., 210; vgl. 195,202, 206) dafür die hebr. Variante *ʔp* für *ʔt* des Ms Kennicott 96, die V.6a ebenfalls, allerdings verändert, aufnimmt.

<sup>8</sup> Neben dem oben A.1 genannten vgl. auch die fortschreitende Einsparung der jeweils entbehrlichen Elemente im Rahmentext, auf die schon seit langem hingewiesen wurde; vgl. VOLZ (1898) 326 A.2; und neuerdings VOSLOO (1976) 170f.; ANDERSEN/FREEDMAN (1980) 156.172; und LEVIN (1985) 235. Für JEREMIAS (1983=1986) 29, spiegelt sich darin das anwachsende Gericht.

<sup>9</sup> In der Bedeutung 'entwöhnen/entwöhnt werden' ist *GML*-G/N 12mal belegt (vgl. EVEN-SHOSHAN [1989] s.v.), davon 4mal als substantiviertes Ptz pass (Jes 11,8; 28,9; Ps 131,2 [2mal]). 6mal erscheint es in einem ausgeführten Erzählzusammenhang (Gen 21,8 [2mal]; 1Sam 1,22.23 [2mal]; 24). In 1Kön 11,20 ist zumindest nach dem HT die Ausführende der Handlung (Tachpenes) nicht identisch mit der Mutter des Kindes (Schwester der Tachpenes). Dies und die LXX-Wiedergabe mit *ἔξῆσθρεψεν* führten KLOSTERMANN (1887) 340, dazu, *GDL*-G im HT anzusetzen, was häufig übernommen wurde; vgl. dazu VANONI (1984) 74f. A.109, der selbst aber WÜRTHWEINs (<sup>2</sup>1985) 136, Bedeutungsmodifikation 'das Entwöhnungsfest ausrichten' vorzieht. Die Existenz eines solchen Festes erschloß zuvor PFEIFER (1972) aus Gen 21,8. Doch wird dort *ʿšy mišā* von *GML* deutlich unterschieden. In die richtige Richtung weist BARTLETT (1976) 213, der einen unpräzisen, übertragenen Gebrauch von *GML* annimmt: "... the historian's note that Tahpenes weaned the child need not be taken literally to mean that the queen herself did the weaning, which would be done by a nurse." Betont werden muß allerdings der literarische Charakter der Aussage: Der Autor schreibt die Tätigkeit des Entwöhrens einer höherrangigen verwandten Person zu. Er respektiert somit familiäre und soziale Hierarchien und zieht die Linie weiter aus, die er mit der ehrenvollen Behandlung Hadads durch den Pharao in V.19 angelegt hat. Auch die Hinzufügung eines sonst bei *GML* nicht belegten C-lok (*b' = iōk bēi ha = PR'H*) dürfte hierin begründet sein. Der Skopus ist mit Hos 1,8 nicht vergleichbar.

baren mehrteiligen Texteinheiten<sup>10</sup> eine Tendenz zu geben, die Ptk *‘ōd* in der Bedeutung 'wieder'/'noch einmal'<sup>11</sup> nicht stereotyp zu wiederholen<sup>12</sup>. Man sollte aber ernst nehmen, daß das Vollverb in Hos 1,8a über die sonst belegten Variationsmöglichkeiten (Zahlwort, temporales Adverb, Modifikatorverb) hinausreicht.

<sup>10</sup> Als Bedingung soll das Auftreten in nicht negierten *wajyiqtol*-Sätzen gelten.

<sup>11</sup> Für die Ptk fehlt bisher eine differenzierte formale Analyse der Verwendungsmöglichkeiten, die eine Bestimmung des Bedeutungsbereichs erlaubt. Grammatisch handelt es sich hier im VS um eine desemantisierte Form der Existenz-Ptk *‘ōd*; vgl. RICHTER (1979) 37. Zu den 489 bei EVEN-SHOSHAN (1989) s.v., verzeichneten Belegen ist über Nr.83.312.393 hinaus in Sach 1,17 noch ein vierter hinzuzufügen. EVEN-SHOSHAN gliedert die unverbundene Ptk in vier Bedeutungsgruppen: 1. *nwsp ‘l hqwm, šwb*; 2. *‘dyyn, ‘d kh*; 3. *(lpy pw‘l ‘tyd) ybw‘ hzmn š-*; 4. *kbr*; etwa 1. wieder, noch einmal; 2. noch, bis jetzt; 3. (vor futur. Verb) es kommt eine Zeit, da; 4. schon, bereits. Vgl. auch die jeweils anderen Einteilungen der Wbb.

<sup>12</sup> Die augenfälligste Parallele zu Hos 1 liegt in Gen 29,32ff. vor, wo *‘ōd* zunächst dreimal hintereinander beim Verb *HRY* steht. Im weiteren Verlauf wird allerdings in verschiedener Weise variiert; vgl. das Fehlen von *HRY* in 30,10f.12f., die Ersetzung von *‘ōd* durch eine Numeral-Verbindung (Ordinalzahl) in 30,12 und durch das Adv *‘āh\*ar* in 30,21 (im dritten Glied einer dreiteiligen Folge!). Neben *‘ōd* steht eine Num-V (Ord) in 30,7 und 19. In 30,17 dient sie zur Anknüpfung an 29,35:

29,32	<i>HRY</i>	<i>YLD</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>	<i>‘MR</i>
29,33	<i>HRY ‘ōd</i>	<i>YLD</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
29,34	<i>HRY ‘ōd</i>	<i>YLD</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
29,35	<i>HRY ‘ōd</i>	<i>YLD</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,5,6	<i>HRY</i>	<i>YLD</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,7,8	<i>HRY ‘ōd</i>	<i>YLD bin šin-ī</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,10,11		<i>YLD</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,12,13		<i>YLD bin šin-ī</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,17,18	<i>HRY</i>	<i>YLD bin hāmīš-ī</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,19,20	<i>HRY ‘ōd</i>	<i>YLD bin šišš-ī</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
30,21	<i>‘āh*ar</i>	<i>YLD</i>		<i>QR<sup>2</sup></i>
30,23,24	<i>HRY</i>	<i>YLD</i>	<i>‘MR</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>

In Gen 38,3-5 wird das Vollverb *HRY* durch das Modifikatorverb *YSP* ersetzt.

38,3		<i>HRY</i>	<i>YLD</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
38,4		<i>HRY ‘ōd</i>	<i>YLD</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>
38,5	<i>YSP ‘ōd</i>		<i>YLD</i>	<i>QR<sup>2</sup></i>

1Sam 3,4-8 weist anstelle von *‘ōd* ein Zahladverb auf:

3,4		<i>QR<sup>2</sup></i>		
3,6	<i>YSP</i>	<i>qrō(?) ‘ōd</i>		
3,8	<i>YSP</i>	<i>qrō(?) b’ = [h]a = šālī*š-ī</i>		

Die beiden übrigen Stellen (2Sam 21,15-20 par 1Chr 20,4-6) sind gleichförmiger aufgebaut und scheinen so der angezeigten Tendenz zu widersprechen. Es handelt sich dort jedoch jeweils um einleitende Hintergrundangaben, die literarisch eine andere Funktion haben.

In 2Sam 21,15 steht das Adv bereits im ersten Satz, da offensichtlich an die zuvor erwähnten Philisterauseinandersetzungen angeknüpft wird. V.18 ist durch eine relative Zeitangabe von V.15 abgesetzt:

21,15		<i>HYY ‘ōd milhamā</i>
21,18	<i>HYY ‘āh*arē kin</i>	<i>HYY ‘ōd ha = milhamā</i>
21,19		<i>HYY ‘ōd ha = milhamā</i>
21,20		<i>HYY ‘ōd milhamā</i>

Die Parallele in 1Chr 20,4-6 hat nur drei Glieder; eine Entsprechung zu 2Sam 21,15 fehlt. An der ersten Stelle in 1Chr 20,4 erscheint ein anderes Verb ohne *‘ōd*:

20,4	<i>HYY ‘āh*arē-kin</i>	<i>‘MD milhamā</i>	
20,5			<i>HYY ‘ōd milhamā</i>
20,6			<i>HYY ‘ōd milhamā</i>

Hier wird vorgeschlagen, an der durch *GML* gegebenen zeitlichen Bestimmung festzuhalten, diese aber nicht referentiell, sondern innertextlich zu interpretieren. Der zweite und der dritte Abschnitt werden im Rahmenteil enger aufeinander bezogen, weil die Überlieferungsgeschichtlich vorgegebenen Namen der beiden letzten Kinder im Verhältnis zu dem des ersten eine größere formale Übereinstimmung aufweisen<sup>13</sup>. Rückschlüsse auf den Abstand der Geburten der Hoseakinder sollten nicht gezogen werden.

**Kurzfassung:** Gegen die übliche historische Ausdeutung läßt sich die Entwöhnungsnotiz in Hos 1,8a innertextlich plausibel machen: Die formal ähnlichen Namen des zweiten und dritten Hoseakindes ziehen eine enge Verknüpfung der entsprechenden Rahmenteile nach sich.

#### Literatur:

- ANDERSEN, F.I./FREEDMAN, D.N., Hosea: AncB 24, Garden City, N.Y. 1980.  
BARTLETT, J.R., An Adversary against Solomon, Hadad the Edomite: ZAW 88 (1976) 205-226.  
BLANKENBAKER, G.V., The Language of Hosea 1-3, Diss. Claremont 1976 (Microfilm Copy Ann Arbor, Michigan 1977).  
--- Traditions and Creativity: Hermeneutical Use of Language in Hosea 1-3: SBL Sem. Pap. 1982, 15-29.  
BORBONE, P.G., Il libro del Profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico: Quaderni di Henoch 2, Torino 1990.  
BROWN, S.L., The Book of Hosea: Westminster Commentaries, London 1932.  
BUDDE, K., Der Abschnitt Hosea 1-3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung: ThStKr 96 (1925) 1-89.  
BUSS, M.J., The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study: BZAW 111, Berlin 1969.  
Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Bd.42, Corpus Reformatorum 70, Braunschweig 1890, Ndr. New York London 1964.  
DEDEDEN, D., De kleine Profeten: De Boeken van het Oude Testament, Roermond en Maaseik 1953.  
EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1989.  
EYBERS, I.H., The matrimonial life of Hosea, in: Studies on the Books of Hosea and Amos, Papers read at 7th and 8th meetings of Die OT Werkgemeenskap in SuidAfrika, Potchefstroom 1964-1965, 12-26.  
FREY, H., Der Aufbau der Gedichte Hoseas: WuD 5 (1957) 9-103.  
GELSTON, A., Dodekapropheten: The Old Testament in Syriac, Hrsg. The Peshitta Institute Leiden, Bd. III,4, Leiden 1980.  
GRESSMANN, H., Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels: SAT 2,1, Göttingen 1921.  
HARPER, W.R., Amos and Hosea: ICC, Edinburgh 1905, Ndr. 1973.  
HITZIG, F., Die zwölf kleinen Propheten: Kurzgef. exeg. Hdb. zum AT, Leipzig 1838.  
HOONACKER, A. van, Les douze petits prophètes: Études Bibliques 9, Paris 1908.  
JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea: ATD 24,1, (1983), Berlin 1986.  
KEIL, C.F., Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten: Biblischer Commentar über das AT, Leipzig 1866.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. JEREMIAS (1983=1986) 32 A.11; s.o. A.5.

- KLOSTERMANN, A., Die Bücher Samuels und der Könige: KKAT 3, Nördlingen 1887.
- LEEUVEN, C. van, Hosea: De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1968.
- LEVIN, C., Die Verheißung des neuen Bundes: FRLANT 137, Göttingen 1985.
- MARTI, K., Das Dodekapropheten: Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 13, Tübingen 1904.
- MAYS, J.L., Hosea. A Commentary: OTL, London <sup>3</sup>1978.
- NEEF, H.-D., Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hoseabuches im Vergleich: Bib. 67 (1986) 195-220.
- NÖTSCHER, F., Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten: Echter-Bibel, Würzburg 1948.
- PFEIFER, G., Entwöhnung und Entwöhnungsfest im Alten Testament: der Schlüssel zu Jesaja 28,7-13?: ZAW 84 (1972) 341-347.
- RICHTER, W., Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen II. Die Wortfügung (Morphosyntax): ATS 10, St. Ottilien 1979.
- RIDDERBOS, J., De Kleine Profeten: Korte Verklaring der Heilige Schrift, Kampen <sup>2</sup>1952.
- RIESSLER, P., Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch, Rottenburg 1911.
- RUDOLPH, W., Hosea: KAT 13/1, Gütersloh 1966.
- SCHMIDT, H., Die Ehe des Hosca: ZAW 42 (1924) 245-272.
- SCHOLZ, A., Commentar zum Buche des Propheten Hosea, Würzburg 1882.
- SCHWEIZER, H., Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Methodik und Hermeneutik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986.
- SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch: KAT 12, Leipzig 1922.
- Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Hrsg. A. RAHLFS, 2 Bd., Stuttgart 1935.
- STUART, D., Hosea and Jonah: WBC 31, Waco, Texas 1987.
- VANONI, G., Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1Kön 11-12: ATS 21, St. Ottilien 1984.
- VOLZ, P., Die Ehegeschichte Hoseas: ZWT 41 (1898) 321-325.
- VOSLOO, W., Die Vrou van Hosea. 'n Ontugtige?: NGTT 17 (1976) 159-174.
- WELLHAUSEN, J., Die kleinen Propheten, Berlin [1892] <sup>4</sup>1963.
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten 1: Hosea: BK 14/1, Neukirchen 1961.
- WÜNSCHE, A., Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi, Leipzig 1868.
- WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige. 1Kön 1-16: ATD 11,1, Göttingen <sup>2</sup>1985.

## »Seiner Nahrung« oder »seines Lohnes«?

(Mt 10,10e / Lk 10,7c)<sup>1</sup>

Günther Schwarz - Wagenfeld

Der »Eröffnungsabschnitt der Aussendungsrede«<sup>2</sup> Jesu (Mt 10,5-14) enthält Verhaltensregeln für »die Zwölf«, die er zur Israelmission aussandte. Eine dieser Regeln, Mt 10,10e, lautet:

ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

Dieselbe Regel steht in Lk 10,7c. Dort aber hat sie in der zweiten Satzhälfte einen anderen Wortlaut:

ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς μισθοῦ αὐτοῦ.

Zu fragen ist: Wie ist der Wechsel von τῆς τροφῆς αὐτοῦ zu τῆς μισθοῦ αὐτοῦ zu erklären?

Derselbe Wechsel spiegelt sich in der syrischen Überlieferung so wider. Es lesen unter (a) das Evangelium Hierosolymitanum und The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, unter (b) der Sinaisyrer, unter (c) der Curetonsyrer und unter (d) die Peschitta:

- (a) in Mt 10,10e: . . . . . ,  
in Lk 10,7c: שרא הר פעלא באגרה;  
(b) in Mt 10,10e: שרא הר פעלא אגרה,  
in Lk 10,7c: שרא הר פעלא סיכרתה;  
(c) in Mt 10,10e: שרא הר פעלא סיכרתה,  
in Lk 10,7c: שרא הר פעלא סיכרתה;  
(d) in Mt 10,10e: שרא הר פעלא אגרה,  
in Lk 10,7c: שרא הר פעלא סיכרתה.

In dieser Auflistung erscheint viermal סיכרתה, »seiner Nahrung« (als Äquivalent von τῆς τροφῆς αὐτοῦ), und dreimal אגרה, »seines Lohnes« (als Äquivalent von τῆς μισθοῦ αὐτοῦ). Und noch einmal ist zu fragen: Wie ist dieser Wechsel zu erklären?

Zu antworten ist: Hör-, Lese- und Abschreibefehler im Bereich der griechischen Überlieferung scheiden aus. Dazu sind τροφῆς und μισθοῦ sowohl akustisch als auch optisch zu verschieden. Daher bleibt, wie immer

<sup>1</sup> Erstveröffentlichung [Της τροφης αυτου oder της μισθου αυτου?] in: BN 56 (1991), S. 25. Die ursprüngliche Fassung wurde gründlich überarbeitet.

<sup>2</sup> J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (1986), S. 359.

in solchen Fällen, nur der »Rückgang aufs Aramäische«<sup>1</sup>, die Ursprache der Verkündigung Jesu.

Wer einen Deutefehler beim Übersetzen aus dem Aramäischen ins Griechische für unmöglich hält, möge eine andere Erklärung vorschlagen. Wer einen solchen Fehler für möglich hält, dem sei als Erklärung die Doppeldeutigkeit des aramäischen Wortes אַגְרָא angeboten<sup>2</sup>: 1. »Lohn, Miete, Sold«, 2. »Nahrung, Speise, Futter«.

אַגְרָא ist im Targum Jonathan zu Sach 8 in beiden Bedeutungen belegt; im Sinne von »Lohn« in Vers 10b: אַגְרָא דְאִנְשָׁא, »der Lohn (= das Entgelt) des Menschen«, und in der Bedeutung »Nahrung« in Vers 10c: אַגְרָא דְהִבְעִירָא, »der Lohn (= das Futter) des Viehs«.

Folglich ist der Wechsel von τῆς τροφῆς αὐτοῦ zu τῆς μισθῶν αὐτοῦ ganz einfach zu erklären; nämlich durch die Doppeldeutigkeit des aramäischen Wortes אַגְרָא.

Insgesamt lautet die Rückübersetzung der Verhaltensregel Mt 10,10e par. Lk 10,7c:

שָׂרָה	Wert
הוּא	ist
אַגְרָא	der Lohnarbeiter
אַגְרָיָהּ	seines Lohnes / seiner Nahrung <sup>3</sup> .

Welche der beiden Bedeutungen von אַגְרָיָהּ die beabsichtigte ist, läßt sich nur vermuten. Wenn man annimmt, daß Mt 10,10e par. Lk 10,7c ein isoliertes Logion war, das in den Kontext der Aussendungsrede eingefügt wurde, so fällt die Wahl auf »seines Lohnes«.

### Zusammenfassung

Frage: Wie ist der Wechsel von τῆς τροφῆς αὐτοῦ zu τῆς μισθῶν αὐτοῦ zu erklären?

Antwort: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde das doppeldeutige אַגְרָיָהּ in Mt 10,10e mit τῆς τροφῆς αὐτοῦ und in Lk 10,7c mit τῆς μισθῶν αὐτοῦ wiedergegeben.

<sup>1</sup> A. Meyer, Jesu Muttersprache (1896), S. 91f.

<sup>2</sup> Dieselbe Doppeldeutigkeit haben auch das syrische אַגְרָא und dessen hebräisches Äquivalent שָׂרָה zur Stelle. Zum letzteren siehe meine Notiz »Keinen Lohn für das Vieh«? (Sacharja 8,10c) in derselben Nummer dieser Zeitschrift.

<sup>3</sup> Man beachte das Wortspiel zwischen אַגְרָא, »Lohnarbeiter«, und אַגְרָיָהּ, »seines Lohnes / seiner Nahrung«. Zu Jesu Vorliebe für Wortspiele siehe M. Black, Die Muttersprache Jesu (1982), S. 160-185.

## »Keinen Lohn für das Vieh«?

(Sacharja 8,10c)

Günther Schwarz - Wagenfeld

In der BHS lautet das Distichon Sach 8,10b.c, dem die Überschrift »Keinen Lohn für das Vieh?« entnommen ist:

שָׂכָר הָאָדָם לֹא נִהְיָה  
הַשָּׂכָר הַבְּהֵמָה אֵינָּה :

Gestützt auf die vorhandenen Wörterbücher, übersetzte K. Elliger<sup>1</sup> dieses Distichon so:

*»Der Mensch bekam seinen Lohn nicht,  
und es gab keinen Lohn für das Vieh.«*

Befremdlich an dieser Übersetzung ist der Satzteil »Lohn für das Vieh« (als Wiedergabe von שָׂכָר הַבְּהֵמָה): befremdlich deswegen, weil das Wort »Lohn« in bezug auf Vieh unangemessen ist.

Das ergibt sich schon aus folgender Begriffserklärung<sup>2</sup>: »Bezahlung, Vergütung, Entgelt für geleistete Arbeit.« Denn in diesem Sinne bekommt nur der Mensch einen »Lohn«. Das Vieh bekommt statt dessen »Futter«; und zwar nicht nur »für geleistete Arbeit« (so z.B. Pferde, Ochsen und Esel), sondern auch ohne je zu arbeiten (so z.B. Schafe und Ziegen).

Wenn es so ist und schon zur Zeit Sacharjas so war, warum gebrauchte er dann dasselbe Wort שָׂכָר sowohl im Blick auf den Menschen als auch im Blick auf das Vieh? - Sicherlich doch, weil der Bedeutungsumfang des Wortes שָׂכָר weit genug war, um beide Bedeutungen abzudecken: in bezug auf Menschen den Begriff »Lohn« und in bezug auf Vieh den Begriff, der ihm sinngemäß entspricht, nämlich »Futter«.

Die gemeinsame sprachliche Wurzel ist offensichtlich darin zu suchen, daß der »Lohn« ursprünglich - bevor es Geld gab - in Naturalien gezahlt wurde: für den Menschen in Form von »Nahrung(smitteln)« und für das Vieh in Form von »Futter«.

Im Blick auf das hier anstehende Problem schrieb L. Köhler im Vorwort zu seinem »Lexicon in Veteris Testamenti Libros«<sup>3</sup>: »Ein Wort ist dann richtig übersetzt, wenn seine Wiedergabe verständlich und im Zusammenhang sinngemäß ist.«

<sup>1</sup> Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II (51964), S. 138.

<sup>2</sup> Brockhaus-Wahrig, Deutsches Wörterbuch IV (1982), S. 513.

<sup>3</sup> (1953), S. VII.

Das letztere, daß es »im Zusammenhang sinngemäß ist«, kann man von Elligers Wiedergabe »keinen Lohn für das Vieh« nicht sagen: aus den oben beschriebenen Gründen. Zu seiner Entlastung sei jedoch hinzugefügt, daß die Bedeutung »Nahrung, Futter« in keinem Wörterbuch zum hebräischen Alten Testament zu finden ist.

Köhler<sup>1</sup> war bei seiner lexikalischen Bearbeitung des Wortes שָׂכָר zwar nahe daran. Er notierte zu Sach 8,10 wenigstens die übertragene Bedeutung »Unterhalt«. Doch leider unterließ er es zu fragen, worin der »Unterhalt« des Viehs bestehe. Hätte er danach gefragt, so wäre er zweifellos ebenfalls auf »Futter« gekommen.

Richtig übersetzt, weil »im Zusammenhang sinngemäß«, lautet Sach 8, 10c demnach:

». . . und es gab kein Futter für das Vieh.«

### Zusammenfassung

Fehler: Obwohl es unangemessen ist, wurde das Wort שָׂכָר in Sach 8,10c bislang sowohl in den Wörterbüchern als auch in den Bibelübersetzungen und Kommentaren meistens<sup>2</sup> mit »Lohn« wiedergegeben<sup>3</sup>.

Korrektur: Da der Bedeutungsumfang von שָׂכָר es ohne weiteres zuläßt<sup>4</sup>, wurde es hier mit »Futter« übersetzt: weil nur dies dem beabsichtigten Sinn gerecht wird.

---

<sup>1</sup> AaO., S. 923.

<sup>2</sup> Gelegentlich findet sich auch das verwandte, aber ebenso unpassende »Ertrag«. Es verriet jedoch, daß die betreffenden Übersetzer das Wort »Lohn« für bedenklich hielten.

<sup>3</sup> Das von Köhler beigebrachte »Unterhalt« hat sich offensichtlich noch nicht durchgesetzt. - Das zeigt sich z.B. an der revidierten Fassung der Lutherbibel, deren Wortlaut zur Stelle nach wie vor völlig verfehlt ist: »Denn vor diesen Tagen war der Menschen Arbeit vergebens, und auch der Tiere Arbeit erbrachte nichts.«

<sup>4</sup> Dabei ist zu beachten, daß es in Ex 22,14 »Miete, Mietpreis« und in Jona 1,3 »Fahrpreis« bedeutet.

## Ps 62,12-13: Kolometrie, Zahlenspruch und Gotteswort

Beat Weber - Basel

Ps 62<sup>1</sup>, ein formkritisch<sup>2</sup> wie "metrisch"<sup>3</sup>, möglicherweise auch überlieferungsgeschichtlich<sup>4</sup> mehrschichtiger Psalm, gliedert sich in drei, durch סָלָה abgetrennte, Hauptteile (Stanzas): 2-5 | 6-9 | 10-13, die je mit אֵל<sup>5</sup> eröffnet werden. Stanze III (10-13), mit den ersten beiden Stanzas durch Stichwortbezüge verknüpft<sup>6</sup>, aber durch ihre weisheitliche, ins Allgemeine gehobene Einfärbung<sup>7</sup> zugleich leicht abgesetzt, unterteilt sich in drei, aus Bikola-Versen bestehende, Strophen (10ab.10cd<sup>8</sup> | 11ab.11cd | 12ab.12c13a.13bc).

Die finale Strophe von Stanze und Psalm ist dabei kolometrisch folgendermassen zu bestimmen:

אחת דבר אלהים	12a
שתים וזו שמועתי	12b
כי עו לאלהים	12c
ולך-אדני חסד	13a
כי-אתה תשלם	13b
לאיש כמועשהו	13c

Gegen וְל ist 12c mit 13a zu einem Vers zu verbinden und 13bc ebenfalls als bikolischer Vers (mit Enjambment)<sup>9</sup> zu lesen. Von daher legt sich auch nahe, die beiden כִּי analog zu

<sup>1</sup> Vgl. H. Schmidt, Die Psalmen, HAT 15, 1934, 117f.; H.-J. Kraus, Psalmen, BKAT XVI/2, 1978<sup>5</sup>, 594-599; M.E. Tate, Psalms 51-100, WBC 20, 1990, 117-123; M. Goulder, The Prayers of David (Psalms 51-72), JSOTS 102, 1990, 156-162.

<sup>2</sup> H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, HAT, 1933, 254-256, klassifiziert Ps 62 als "Vertrauenslied" (Untergattung der "Klagelieder des Einzelnen"). Der Psalm hat aber auch andere Momente, besonders weisheitliche in sich aufgenommen (vgl. Tate, aaO, 119f.).

<sup>3</sup> Vgl. Kraus, aaO, 595; Tate, aaO, 117f.

<sup>4</sup> Es lässt sich eine gestaffelte Entstehung des Psalms (Refrain-Elemente, weisheitlicher Schluss) diskutieren, ich halte aber eine Entstehung von einer Hand (evtl. mit kleinen Zusätzen) wahrscheinlicher (s.u.).

<sup>5</sup> Neben 2.6.10 auch noch 3.5.7.

<sup>6</sup> כִּי (5.10), בְּטוֹחַ / לִבְ(י) (9.11), עַד (8.12), vgl. auch אֱלֹהִים (2.6.8bis-9.12bis) und אִישׁ (4.10.13).

<sup>7</sup> Der Schlussvers von Stanze II (9) bereitet diesbezüglich Stanze III vor.

<sup>8</sup> Inclusio *sub voce* הַבֵּל.

<sup>9</sup> Vgl. dazu W.G.E. Watson, Classical Hebrew Poetry, JSOTS 26, 1986<sup>2</sup>, 332-335.



Vertrauensbezeugung wie lehrhafter Unterweisung geführt. Das ursprüngliche Orakel wäre so als Zeugnis bewahrt worden, aber durch die weisheitliche Einförmung (Zahlenspruch) und Bekenntniselemente (אָהָה/אָהָה) neu akzentuiert worden. Möglicherweise korrespondieren mit dieser entstehungsgeschichtliche "Umdrehung", bei der das Erste sozusagen zuletzt erscheint, gegenläufige Strukturmuster wie der - auffälligerweise - eröffnende statt beschliessende "Refrain" (2f.6f., Antiklimax?)<sup>22</sup> und die Häufung von אָ-Versanfängen<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Zur Refrain-Funktion in den Psalmen vgl. P.R. Raabe, Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains, JSOTS 104, 1990 (leider wird ausgerechnet dieser Psalm nicht erwähnt!).

<sup>23</sup> Gemäss meiner kolometrischen Bestimmung eröffnen acht (von sechzehn) Versen mit אָ (davon fünfmal mit אָהָה), dazu drei weitere mit Gutturallauten (אָ 4.8, אָ 11c), drei mit אָ (5c.9.10c) und zwei mit אָ (12c.13b).

Onomastic, Prosopographic and Lexical Notes<sup>1</sup>

Ran Zadok - Tel-Aviv

I discuss below Canaanite-Hebrew morphology of names (No. 1), the prosopography of Israelite-Judean exiles (No. 2), an ethnonym (No. 3), an appellative (No. 4) and a Palestinian toponym (an ancient survival, No. 5).

## 1. Points of structural analysis of Canaanite-Hebrew names

## 1.1 Compound names

*yō'ēd* is *qātil* of *W-c-D* (cf. *ad OLA* 28, 106; for an alternative interpretation *ibid.* 24). 'Aḥbān may be the same name as NA < WSem. *HI-AD-nu* (ZADOK, *BiOr* 48, 1991, 32; with an aphaeresis; cf. for the second component *-a-bi-nu* of NA GN *Nu-ur-a-bi-nu*, *AOAT* 6, 270?). LXX Γοδολιας = MT *Gēdalyāh* is probably secondary in view of the much older transcription LB *Ga-da-al/lu-ia-a-ma* which - like the hypothetical forerunner of MT - reflects *qatal* (see KUTSCHER, *Isa*, p. 118; pace MURTONEN, 110, 234: 393). Due to the absence of cuneiform documentation, the original formation of *ṣṣpanyāh/Σοφονιας* (cf. MURTONEN, 187) cannot be verified. *Malkiyyāh* and *Malki'ēl* begin with *milk-* in view of LXX (MURTONEN, 282f.: 979ff.), in which case they are nominal sentences, but the N/LB transcriptions reflect only a verbal sentence with a perfect verb (cp. OB < Am. *Ma-la-ku-il*, *OLA* 28, 71f., n. 8). MT *Malkiyyāh* to N/LB *Ma-la-ki-ia-a-ma* is like MT *Ḥizqiyyāh* to NA *Ha-za-qi-a-u* (etc.). The latter does not start with a *qutl* formation (pace MURTONEN, 149:586f.). On the face of it, NA *Pal-liṭ-ia-u* (same person as *Pal(a)-ṭi/ṭí-ia/iá-u*) resembles LXX Φελλετια (MURTONEN, 184), but *-LIT-* is a *CUC* sign which is in-

1 Abbreviations as in S. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin-New York 1974 and W. von SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959-1981, except for the following: Bez. = W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1971; JBCA = R. ZADOK, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, Haifa 1979; (A.) MURTONEN = *Hebrew in its West Semitic setting, part one: Comparative lexicon; section A: proper names*, Leiden 1986.

different to vowel quality. The interchange a/e in Ἀμασία/Ἀμεσία is original according to MURJONEN, 88, 216: 176. *Ha-ta-a-ma* may ultimately go back to \**Ātāyāh* (cp. \**tyhw*, N. AVIGAD, *ErIs* 20, 1989, 92f.:7; the hypothetical *y-T-y* is thereby eliminated). \**Āsi'ēl* and *Ĥāzi'ēl* may alternatively be sentence names with a perfect verb with <y>- = /i/- due to the following theophorous element (<-\**il*). *Pil'iyyāh* may be a genitive compound name ("Yhw's wonder, marvel") in view of Ps. 89, 6. For B-R-K cf. MURJONEN, 107: 365, but neither the cuneiform nor the Greek transcriptions reduplicate the second radical. No less than 7 names consist of *yqtl* + DN (*ja-r-p-i-l-u*, *ja-k-m-s-°-(m-)mú*, *ja-s-°-r<sub>2</sub>-k-n-a*, *ja-n-s-m-h-d-d-u*, *ja-n-k-a-'i-lu*, *ja-tin-h-d-d-u* and *ja-m-n-°-u-mú*) and possibly one example of DN + *yqtl* (\**m-mú-ja-k-n*) in the Egyptian documentation concerning Canaan in the second millennium B.C. (Bez., 46f., 50, 52f., 54, 57, 59f.), but only one assured case of a name which is *qtl* + DN (\**á-s-p-h-d-d-u*) and one such case of DN + *qtl* (\**ab-i-r-f-a*). Many pre-Hellenistic Palestinian toponyms consist of *yqtl* + DN, but no such toponym contains a perfect verb (cf. W. BORÉE, *Die alten Ortsnamen Palästinas*, Hildesheim 1968, 100f. [and poss. *Ta'ānak*, *Tābōr*]). *Yizlí'āh* may originate from \**Y'zlyh'* (to \**-z-L*). *Ya'āzi'ēl* is with a *hiriq compaginis* due to the -'l (\**'il*/); there is no need to derive it from \**-z-Y*. *Ywšwyh* is possibly originally a dittography (<\**Ywšyyh*) with w/y graphic interchange of *Ywšyh*. *Ywzn* < \**Yaw-'azan* is equally possible in view of NA *la-ú-ha-zi* < *Yhw'hz*. *Rě'úbēn* (a pattern of broken pl. acc. to MURJONEN, 191: 1465) is a compound only according to the Biblical homiletic explanation (cf. OLA 28, 110). Likewise, *haš-šēlelpōni* is not a compound, but probably \**hšlpwny* with dittography in which case it would be a nisbe of the Hebrew-Canaanite equivalent of Ug. *šlpn* (see OLA 28, 96, 381, bottom), the more so since LXX has once *Ἀσελαφώνυ*. *Rěmalyāhú* is more likely with three elements. The unexplained hapax *Pětú'ēl* is only tentatively classified as a nominal sentence name, subject (ending in -ū) + predicate; its initial component has no exact parallels. *Kil'āb* is possibly secondary (< *Klb?*). *Yhwḥl* may denote "Yhw is (my) maternal uncle" (cp. with an inverted order *Ḥlyw*, *Hu-ul-ia-a-ma*, OLA 28, 51). F. B. KNUITSON (*AnOr*<sup>51</sup> [RS parallels 3], 488:26) compares the final component of \**Abītal* with the Ugaritic DN *ṭly/ṭá-la-ia* also NA *Ahi-ṭal-li* (WSB, 55, 98) refers to a female. *M'š* derives from *w/Y-°-š* (< *w/Y-°-z*, see M. MULZER, *BN* 49, 1989, 17ff.) of which \**w/Y-š* is a by-form. The evidence for \**dn'm* is doubtful (see A. J. POULITER and G. I. DAVIES

VT 40, 1990, 237f.). Re *l<sup>w</sup>zy*, one would expect - *m<sup>w</sup>zy* for 'my refuge'; cp. Jer. 16,19 where *m<sup>w</sup>zy* is associated with *zy* 'my strenght'? *Ytny'l* (LXX Ιεθουουηλ) is alternatively imperf. of *N-T-N* with a *hiriq compaginis* (plene) before -'l (/ \*'il/). For *Hwdyh* cp. *Hdyhw* (AVIGAD, ErIs 20, 94:11). 'Abiyām is possibly the same name as 'ab-i-ja-m-m-u (Eg. rendering, Bez., 46). For *ṣmnyh* cp. *ṣmnyhw* (AVIGAD, ErIs 20, 90:1). For *Tbyhw* see L. KÜHLER W. BAUMGARTNER, Lex., s.v. 'Ītāmār is rendered Ιαυαμαρος by Josephus. The theophorous element *tmr* is apparently extant in OB *Qi-iš-ti-d<sup>a</sup>ta-ma-ru* (ARMT, 25, 255 s.v. *Qišti-DN*). At least *Bn ṣnt* (AVIGAD, ErIs 20, 95:16; DK) was very probably an Israelite. *Bšlm* (PE; < *Bn Šlm*) was possibly a Samaritan. Doubt is cast on the interpretation of *Ba<sup>c</sup>ānā<sup>(h)</sup>* in view of Nab. *B<sup>c</sup>nw* (cf. T. NÖLDEKE ap. J. CANTINEAU, Le nabatéen 2, Paris 1932, 73b). Is *Bin<sup>c</sup>ā* the same name as *bi-n-<sup>c</sup>ā* (Eg. transcr., Bez., 354, ii, 5)? *Ba<sup>c</sup>āšēyāh* may go back to *Ma<sup>c</sup>āšēyāh* (MURTONEN, 71:16; 72:19; 105f.:346). 'Āhūmay may be the same name as 'ḥ(y)m' (see MURTONEN, 79, 210:85).

## 1.2 Non-compound names

Names of animals and plants may be hypocoristic at least in the cases of *Ḥgb* and *tmr* which are recorded as theophorous elements. 'Ārah is regarded a *qutl* formation by MURTONEN (93, 220:215). The Ez.-Neh. occurrences (not 1Ch. 7,39) should be regarded the earliest. MB *Ur-hi-ia* (see A. DRAFFKORN, Hurrians and Hurrian at Alalah, Diss., Philadelphia 1959, 61) and Eg. 'U-r-ḥi-ja (Bez., 35, iii, 6) can be Hurrian. *qutl* in Origines' Secunda is without an anaptyxis (cf. E. BRONNO, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus..., Leipzig 1943, pass.; *id.*, ZDMG 100, 1950, 564; G. JANSSENS, Studies in Hebrew historical linguistics based on Origen's Secunda, Leuven 1982, 77ff., 136ff.). The observation of M. LAMBERT (REJ 33, 1896, 18ff.), viz. that *qatl* is especially used for concretes applies to the onomastic material as well (over 80%). But his conclusion (*ibid.*) that *qitl* and less strictly *qutl* are used especially for abstracts is not supported by the onomastic material where most names (*qitl*: c. 70%, *qutl*: at least 80%) denote concretes. For *šalmōn* and 'Armōni cp. Ur III (< Am.) *ša-al-ma-nu-um* and *Ar-ma-nu-um* (D. OWEN, JCS 33, 1981, 256f) resp. Is *Bilgay/Bilgā<sup>h</sup>* related to Sarg. and Ur III *Bala-ga*, *Ba-la-an-gi* (GELB, MAD 3, 95 with refs)? Does *Tir<sup>c</sup>ātīm* derive from Aram. *T-R-<sup>c</sup>* 'breach, break' (cf. M. SOKOLOFF, in G. B.

SARFATTI et al. [eds], Studies in Hebrew and Semitic languages, Ramat-Gan 1980 [Heb.], 171f.: 15)? *Miryām* derives from *M-R-*' according to MURTONEN (157:1023, 'fatling'). For *°Akrān* cp. with *-Um °-k-r-m* (Eg. transcr., Bez. 46). The initial vowel of some *'hl*-names is rendered as *a-* in several traditions (MURTONEN, 208:59-61). Many *yqtl* forms are isolated predicates (cf. MURTONEN ad 128f.: 2136). *Špl* (AVIGAD, ErIs 20, 94:13) 'lowly' may be *qatil*. MURTONEN (184, 318:1348) regards *Pāse<sup>ā</sup>h* a *qattil* formation (this applies at least to the appellative). *Tōlā<sup>o</sup>* is alternatively *taqtal* of *W/Y-L-°* (GESENIUS-KAUTZSCH, Grammar, 232:84r). For *Dēbōrā<sup>h</sup>* (< *qutul(1)?*) see MURTONEN, 114, 239:454; Syr. *debburā* is with a secondary gemination (see C. BROCKELMANN, Syrische Grammatik, Leipzig 1965, 71: 136; cf. 41:69, n. 1). *°Ādin* may originally be a strengthening of a *qatil* form (intransitive in meaning, GESENIUS-KAUTZSCH, Grammar, 231:84 1). Cp. *A-di-ni* = MT *°Eden* and *Ĥārē/ip*. The same may apply to *Yēšišay* (*yāšiš* synonym of *zāqēn*) in view of *ša<sup>o</sup>ir*. Like the other adjectives listed in OIA 28, 108:211232, 1 (cp. also *Bēri<sup>o</sup>ā<sup>h</sup>* and *Dēlilā<sup>h</sup>*; *Šēgūb* is the only *qatīl* in view of LXX, MURTONEN, 194, 528:1527), they may denote duration of a state. J. BLAU (proc. Isr. Acad. sc. 6/2, 1982, 11) derives *Bēri<sup>o</sup>ā<sup>h</sup>* from Arab. *B-R-°*. MURTONEN (107:363) favours NOTH's 'eminence' and states: "(the alternative one [interpretation] from a Middle Babylonian hapax legomenon little convincing)". The Lebanese GN *Ĥamūl* is not an original *qatūl* as its *-ūl* goes back to the suffix *-ūn* (cf. J. T. MILIK, Dédicaces faites par des dieux ..., Paris 1972, 425). The first syllable of *Yēhūdā<sup>h</sup>* is not originally *yu-* (pace MURTONEN, 131, 259:708) in view of *la-a-hu-du*. The same applies to *Yē<sup>o</sup>uš* and *Zēbūlūn* (despite MURTONEN, 135, 244, 264:524, 771). LB *Ši-il-li-mu* (etc.: a Jew) can be harmonized with LXX *Ευλλημ, Σελλημ(ει). - λλεμ*. This may prove that *qittil* was productive in Judahite Hebrew. Therefore, there is no need to regard *quttul* as the original form (pace MURTONEN, 196, 331f.: 1567, 1570). The *Šallūm* in this case is late (only Ch.) and due to adaptation to the much more common *qattūl* pattern. The NA form *Hal-li-ši* is -like LXX- with gemination of the second radical. NA also has *Hi-'li'-ši* (StPohl Ser. Mai. 14, 113, 22'; *qittil*) and *Ha-le-e-ši* (*ibid.* 67, 2 <*qate*? <*qatil*). *Šippōr* 'bird; sparrow' is classified as *quttul* with an old secondary gemination by MURTONEN (187, 318:1407). Yet, the form *ši-ib-ba-ru*, which is recorded in MB Ugarit (where *ā > ō* did not occur), is hesitantly listed by von SODEN (AHw, 1097a) s.v. *šibāru* 'sparrow?', possibly originally a *qittāl* formation. GRÖNDAHL (PIU, 190) suggest 'he-goat' for the

vocalized names from Ugarit, but this denotation is of different formation in Hebrew (*qatīl*) and Syriac (*qatī*). For names with *h-* cp. F. M. CROSS, in A. KORT and S. MORSCHAUSER [eds], *Biblical studies presented to Samuel Iwry*, Winona Lake 1985, 41f. who vocalizes /*Hawšil' - yahu*/ (cf. D. PARDEE, JNES 49, 1990, 89); note *Hôtīr* (to *W/Y-T-R*). *Maḥat* occurs only in Ch. as an 'invented' name in artificial genealogies (<*Ḥmt* < \**ḥmt* < \**ḥmwt*) whereas *Mḥtw'x* is read now *Mḥtwš'* (PORIEN, orally; unexpl.). For *Maḥiā<sup>h</sup>* and related names (alternatively to *maqtil*, cf. MURTONEN, 151, 280:953 and M. GÖRG, ZA 76, 1986, 308 ad MB GN *Mah-la* from Kāmid al-Lōz). A derivation from *M-Ḥ-L* 'annul, remit, forgive, renounce' (MHeb. and JARAM.; Syr. 'debilis factus est'), in which case the names would belong to *qatī*, cannot be excluded. *Maḥlōn* is originally *maqtil*. *Maqāl* > *māqōl* is originally *maqal*. *N-Ḥ-N* seems to be almost exclusively Canaanite (Heb., Phoen.; in JARAM. and Chr. Syro-Pal. it may originate from Heb.). *Nākōn* is a passive participle. *Toqēhat* (*lectio difficilior*) and *Timni* are *taqtal* whereas *Tiqwā<sup>h</sup>* and *Tiršā<sup>h</sup>* may originally be *tiqtīl* (cp. OB Am. *Ti-iz-ra-ah<sup>ki</sup>*, RGIC 3, 238, prob. to *ḏ-R-Ḥ*). For *Ta'/ḥrē<sup>a</sup>* cf. MURTONEN, 200:1634. *Ti'ūlōn* may derive from *W/Y-L-Y* (MURTONEN, 201, 338:1643), in which case it would be *taqtīl*. For a derivation from a root with *t-* see W. L. MORAN, OrNs 26, 1957, 344. *Yaḥat* seems to be the Chronicler's invention (cf. *Māḥat*). MURTONEN (215:155) regards 'E<sup>l</sup>ōn as *gal*, but 'al/'il are interchangeable (cf. WSB, 30, 253), Re Nō<sup>a</sup>ḥ<sup>h</sup>, H. BAUER (OLZ 33, 1930, 589) interprets *N-W/Y-'* as 'rule'. LXX Γαυυ (cf. MURTONEN, 111:403) seems to strengthen the case for *Gūni* < *G'wny*. A derivation from *Ḥ-W/Y-T* seems to be possible only for *Ḥūšay* (LXX Χουσευ, i. e. with /*h/-*). *Purā<sup>h</sup>* may originally be - in view of LXX φαρα - *pr'* (*qutl*) 'wild ass', cp. with -*ām/n* Bibl. *Pir'ām* and Epigr. Heb. *Pr'n* (of GN *ḡt-*, A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques* 1, Paris 1977, 31:14, 2; identification with modern *Far'ūn* [not "Far'ūn", 58] uncertain). *Ḥubbayyā* is to be read *Ḥubayyā* according to A. AL-HILOU (*Topographische Namen des syro-palästinischen Raumes...*, Diss., Berlin 1986, 132f.) who derives it from either *Ḥ-W/Y-B* or *H-B-'*. An early occurrence of -*ā* is *Bny'* (mid. 11th cent., transition from Old Can. script to 'linear Phoen.', see F. M. CROSS, *The II. international congress on Biblical archaeology*, Jerusalem 1990, 133). -*ā<sup>h</sup>* certainly goes back to -*āt* in 'Ayyā<sup>h</sup>, Pū'ā<sup>h</sup>, Rinnā<sup>h</sup>, Tiqwā<sup>h</sup> and yōnā<sup>h</sup>, but not necessarily in *Zimmā<sup>h</sup>* if it is related to Proto-Can. *Zm'* (B. SASS, *The genesis of the alphabet and its development in the second millennium B. C.*, Wiesbaden 1988,

## 2. More on Israelite and Judean exiles

To the 32 named Israelites and/or Judeans mentioned in NA sources (cf. OLA 28, 302-304) one can add the witness *Mil-la-mi-ni* (CTN 3, 41, 16; poss. from Napīsin). The document was found at Calah (Fort Shalmaneser, S 10) and is dated after 648 B.C. (eponym: Bēl-aha-ušur). This is a transcription of *My'mn* which is the same name as MT *M(n)ymn* and LB *Mi-in-ia-(a-)me/mi-(i-)ni/en* (JBCA, 22, 58f.). It is not an Egyptian name as understood by S. M. DALLEY and J. N. POSTGATE (CTN 3, 96 ad loc.; 274, n. 48). The reading of the first sign is clear on the copy.

The royal merchant or commercial agent ([<sup>lū</sup>DAM.GĀR ŠÁ LUGAL) *Ahi(ŠEŠ)-ia-a-ma* (son of *A-ri-tu*)<sup>2</sup> acted as the first witness in the document BM 65149 (duplicate: BM 68921) from Sippar. The document is dated to 11.II.5 (ruler's name lost; perhaps 460/59 B.C. acc. to M. ROTH, AOAT 222, 95 ad loc.). The third witness was *Ardi(ĪR)-<sup>d</sup>Gu-la* son of *Šá-am-hu(?)*-*a-ma* (prob. *Šm<sup>e</sup>yhw*) who bore the same title ([<sup>lū</sup>DAM.GĀR ŠÁ LUGAL). The principals of the above-mentioned document (a marriage agreement) were apparently non-Jews.

The percentage of the Jews among the general population of Nippur during the 5th century B.C. presumably did not exceed 2.2. The Jews were no more than 7,2% of the bearers of West Semitic names there. The percentage of Jewish functionaries among their colleagues at Nippur was 3.2 - 5.5. There were almost no Jewish high officials there. It is interesting that at least one third (if not 53%) of the interpreter-scribes in 5th-century Nippur were Jews<sup>3</sup>. The reasons cannot be directly ascertained from the sources. It should be remembered that the forefathers of the Nippur Jews were deported from Judah which - if one is entitled to judge from the rich epigraphic find - was a literate society, to Babylonia where literacy was common only among the Akkadian scribes. Moreover, the Akkadian scribes in Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Babylonia have become something like a caste. It is concei-

2 To '-R-Y 'gather' or related to 'ry(h) 'lion'?

3 An additional interpreter-scribe and chancellor (*bēl-tēmi*) was the Jew *Ga-da-la-a-ma* (with -y- > -ø- as in *Pa-da-a-ma* and *Qa-na-'-a-ma*, cf. JBCA, 8, as well as *Ha-ta-a-ma*, cf. above, 1). *Ga-da-la-a-ma* (Babylon, 486 B.C.) was son of *Ba-an-na-<sup>d</sup>Ea* (BE, see M. W. STOLPER, JNES 48, 1989, 287).

vable that the Jews possessed skills as (Aramaic) interpreter-scribes since the percentage of literate men (in Aramaic script) among them - as we may assume - was higher than that of the general population of Achaemenian Babylonia. The reforms of Ezra and Nehemiah which were introduced in the same period, might have had serious implications on the advancement of learning among the Jewish masses not only in Judah, but also in Babylonia seeing that Ezra originated from Babylon and Nehemiah from Susa.

### 3. *Ṭmḥ*

This name (LXX Θομοι, Θομε(ε)ι), which refers to a clan of the *nētīnim* (Ez. 2,53 = Neh. 7,55), may originate from Eg. *Ṭmḥw* (later *Ṭmḥw*<sup>4</sup>; latest occurrence time of Darius I), i.e. 'Libyan'. Thus, no less than four out of forty-five clans of the *nētīnim* refer directly to non-Israelite groups; the other three are *Mš'ūnim*, *Nšpišim* and *Qērōs*. The last one is originally the form on which the gentilic *Qrsy* 'Carian'<sup>5</sup> is based.

### 4. *b<sup>c</sup>ly*

A wooden seal found in Upper Egypt (poss. Elephantine) bears the Aramaic inscription *Hwš<sup>c</sup> member* (< 'master', *b<sup>c</sup>ly*) of a unit (*dql*, E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig 1911, 71:12). According to the form, *b<sup>c</sup>ly* is the Canaanite construct plural of *b<sup>c</sup>l* 'master'. This plural form was also used in a singular sense as early as the latter half of the second millennium B.C.: a multilingual vocabulary from Ugarit it has *ba-a-lu-ma*<sup>6</sup>. Here *b<sup>c</sup>ly* is in all

4 For the geographical background see J. OSING, *LÄ* 3, 1024. For *ṭ* > *t* see A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 3rd ed., London 1957, 27; G. FECHT, *Wortakzent und Silbenstruktur*, Glückstadt 1960, 141:270.

5 Phoen. *hkrs(y)m* (on *k/q* see Y. GARFINKEL, *JNES* 47, 1988, 27ff.; he considers them as originating from Cyprus, cf. 32f.). N/LB *Kar-sa-a-a* (AGTC 8, 198 with refs.; once *Ka-ar-*). Did *k* shift to its emphatic counterpart under the influence of *r* (cf. *t* > *ṭ* [emphatic dental]? Cf. JQR 71, 1981, 110ff).

6 *Ugaritica* 5, 130, iii, 14; see A. F. RAINEY, *Leš.* 34, 1970, 182; D. SIVAN, *AOAT* 214, 109, 2.1.3; 208, s. v. Also as a personal name (see W. I. MORAN, *Les lettres d'El-Amarna*, Paris 1987, p. 577 ad 162, 76).

probability referring to a Jew rather than a Phoenician or Transjordanian (Ammonite, Moabite or Edomite): the Jewish community of Elephantine is recorded between 495 and 399 B.C. From a Phoenician one would expect to use the Phoenician script on his own seal. The text is not necessarily Hebrew as all the Jewish documentation from Elephantine is Aramaic. The same applies to the Jewish seals from Achaemenian Palestine. *B'ly* here may be an Aramaic majestic plural<sup>7</sup>.

#### 5. az-Zīb

This form goes back to \*žzīb < Talm. *Gzyb* (< Bibl. \*kzyb)<sup>8</sup>.

7 Cf. P. LEANDER, *Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen*, Göteborg 1928, 92, 45j; B. PORTEN, *OrNS* 57, 1988, 34 and S. A. KAUFMAN, *ibid.* 54 *in fine*.

8 For žz- > z- cp. the Lebanese toponym *Zīri* < *žzīre* < *čazīra* (S. WILD, *Libanesische Ortsnamen* (BTS 9), Beirut 1973, 175).

## Das Textwachstum von Ps 89 und ein Qumranfragment

Uwe Gleßner, Hamburg

Zu Ps 89 gibt es sehr unterschiedliche Deutungs- und Datierungsvorschläge, deren Extreme von einer Ansetzung in der Zeit des "historischen David" im 10. Jh. v.Chr., so etwa Rost<sup>1</sup>, bis in die Makkabäerzeit im 2. Jh. v.Chr., so etwa Duhm<sup>2</sup>, reichen. Auch für die dazwischenliegende Zeit fehlt es nicht an Datierungsvorschlägen, wie sie u.a. von Kraus, Lipiński oder Veijola vorliegen<sup>3</sup>. Ein wichtiges Element der differierenden Argumentationen stellen dabei die z.T. vorgenommenen Rekonstruktionen verschiedener Textwachstumsstadien von Ps 89 dar. - Die Vielfalt von Hypothesen macht jedoch zugleich auch skeptisch, ob mittels literarkritischer Methodik überhaupt sinnvoll nach einer schriftlichen Vorgeschichte des vorliegenden kanonisierten Textes gefragt werden kann oder ob nicht allein Endtext-Exegese zu betreiben sei. Wenn im Folgenden trotz der grundsätzlich geteilten Skepsis gegenüber literarkritischer Phantasie und Willkür nach dem Textwachstum dieses Psalms gefragt wird, so geschieht es aus zwei Gründen:

- Erstens fordert bei diesem Psalm die Quellenlage geradezu zur Rückfrage heraus, weil über die Qumranbibliothek ein von der überkommenen Hebräischen Bibel in Abfolge und Bezügen z.T. abweichendes Textfragment verfügbar ist, dessen Abschrift ins 2. Jh. v.Chr. datiert werden kann.
- Zweitens wohnt m.E. dem kanonischen Text eine verpflichtende *Autorität nicht als eine statische Eigenschaft* inne, wie es z.T. von anderen Vertretern der Endtextexegese vorausgesetzt wird. - Meine eigene grundsätzliche Sicht soll demgegenüber einleitend kurz offengelegt werden.

### Exkurs

Biblische Texte verdanken m.E. ihre verbindende Kraft der Tatsache, daß sie nicht statisch als Texte allein der Vergangenheit, sondern dynamisch von ihren Tradenten auf die sich wandelnden religiösen und gesellschaftlichen Kontexte ihrer jeweiligen Gegenwart bezogen werden konnten - und können. Auf diese

1 Rost, L.: Sinaibund und Davidsbund.- in: ThLZ 72 (1947) 129ff. [Die Literaturreferenzen erfolgen nach einer Erstzitation mit Jahreszahl und Kürzel, die durch das Verzeichnis am Ende des Beitrags jeweils eindeutig entschlüsselt werden können.]

2 Duhm, B.: Die Psalmen (KHKAT).- <sup>2</sup>1922 z.St..

3 Vgl. Kraus, H.-J.: Psalmen (BK XV/2).- 1960 sowie Literatur im Nachtrag (<sup>6</sup>1989) S. 1176f.

Weise ist ein sprachliches Medium entstanden, das Integrationsmöglichkeiten anbietet, um sowohl Kontinuität als auch Veränderungen in einem notwendig sich geographisch und historisch weiter entwickelnden System kommunikabel zu machen. - Gerade diese Spannung von Traditionalismus und Anpassungsfähigkeit in der Pluralität verschiedener Kontexte ist es, die die Rezeption biblischer Texte aus dem Altertum bis in die Gegenwart lebendig erhält bzw. anders ausgedrückt: sie als Wort des Lebendigen Gottes zur Sprache bringt. Hermeneutisch bedeutet also die Widerspiegelung des antiken Entwicklungsprozesses eine Erkenntnisquelle auch für die Gegenwart, wenn dadurch das eigene Religionssystem in seinen notwendigen Wachstumsvorgängen indirekt beleuchtet und damit verständlicher - also besser kommunikabel gemacht werden kann<sup>4</sup>.

Diese Erkenntnis des Wachstums ist sowohl auf der Ebene theologischer Theoriebildung als auch auf der Ebene von Gemeinden und persönlicher Frömmigkeit notwendig, um in einem weltumspannenden, ökumenischen Kontext "Einheit in der Vielfalt" erfahren zu können sowie auch interreligiös dialogfähig zu werden. - Auf der einen Seite die exegetische Rückfrage nach der Vorgeschichte eines Bibeltextes wie auf der anderen Seite die Frage nach der Wirkungsgeschichte des "Endtextes" lassen sich deshalb m.E. nicht von der Frage nach dem Sinn eines Textes trennen. Einen methodisch sicheren Ausgangspunkt bilden jedoch nur jeweils die vorliegenden Quellentexte, so daß Auslegung der Bibel nur "vom Ende her" zu betreiben ist, wie es sich in verschiedenen Gruppierungen des Christentums und Judentums ausgeprägt hat. Wobei jedoch wiederum Kanonisierungs- und Wachstumsprozesse nicht nur "harmonistisch" als Integrationsvorgänge zu betrachten, sondern im Rahmen von Gruppenbildungen natürlich z.T. auch mit zugehörigen Konkurrenzen sowie Aus- und Abgrenzungen verbunden sind<sup>5</sup>. Verstehen des Werdens der "Heiligen Schriften" bedeutet deshalb zugleich auch Nachvollzug von Gedanken, die in Minderheitsmeinungen und "Randgruppen" virulent waren, die

---

4 Im naturwissenschaftlichen Bereich vollzieht sich mit der Beschreibung von Wachstumsprozessen ein Wechsel in Modellvorstellungen, wenn zunehmend auch in vielen Bereichen von sich entwickelnden komplexen Gesamtsystemen "fraktale Geometrie" zur Beschreibung angewendet wird. Diese Theorie, z.T. auch "Chaosforschung" genannt, erlaubt es, in "disordered systems" Strukturen zu erkennen, die eine "Selbstähnlichkeit" auch dort zeigen, wo durch irgendwelche Brechungen oder andere unbekannte Interventionen das Spannungsverhältnis von "normaler" Weiterentwicklung und Diskontinuität sich verschiebt (vgl. dazu etwa Mandelbrot, B.B.: Die fraktale Geometrie der Natur, 1991 [engl. zuerst 1977]). - Eine Übertragung dieses Modells in Geistes- und Gesellschaftswissenschaften liegt m.W. nicht vor, bietet sich jedoch an.

5 Vgl. zum nicht-einlinig gedachten Ausgang der hebräischen Bibel Koch, K.: Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum.- in: JBTh 6 (1991) 215-242, bes. 232: "In Anlehnung an ein Diktum Käsemanns über den neutestamentlichen Kanon ließe sich vom alttestamentlichen Kanon durchaus sagen, daß er um die Zeitenwende nicht die Einheit Israels, sondern dessen Aufsplitterung in Religionsparteien hervorgerufen hat!"

jedoch nicht direkt im jeweiligen Hauptstrom zur Herrschaft gelangt sind, sondern höchstens polemisch präsent oder aber ganz ins Abseits gedrängt sind.

## I

Für Ps 89 liegt nun durch die Bibliothek der Qumrangruppe in 4Q ein abweichendes Textfragment vor, das Milik zuerst 1966 zugänglich gemacht hat<sup>6</sup>, dessen eigenständiger Quellenwert jedoch offensichtlich bisher nicht zum Tragen gekommen ist. Verursacht ist das mangelnde Interesse u.a. durch zwei Faktoren:

- Einerseits hat Lipiński bereits 1967 eine literarkritische "Überinterpretation" vorgenommen, die weit über das hinausgeht, was 4QPs89 an rekonstruierenden Folgerungen zuläßt. Wiederum entsprechende Überreaktionen in Buchbesprechungen sind nicht ausgeblieben<sup>7</sup>.
- Andererseits wurde der Quellenwert dieses Handschriftenfragments von anderen Bearbeitern im internationalen Herausgeberteam qumranischer Texte in Frage gestellt, indem die Qualität der Abschrift bezweifelt wurde. So hat etwa Skehan<sup>9</sup> seine eigene Behandlung dieses Textes überschrieben: "4Q236 (= 4 Q Ps89) : a Practice Page Written from Memory?"<sup>10</sup>. Diese Frage findet ihre Antworten in "some general remarks"<sup>11</sup>, die den äußeren Handschriftenbefund und die Abweichungen zu Ps 89 so erklären, daß 1.) ein abgetrenntes Rollenende benutzt wurde, um eine zufällig gewählte Gedächtnisnotiz ohne Kontrolle an einem Prototyp niederzuschreiben und daß 2.) der Schreiber unter aramäischem Einfluß stand. - Doch enthält gerade der erste Punkt mehrere unkontrollierbare, abwertende Vermutungen über die Produktionsbedingungen von 4QPs89, so daß sie Skehans Frage nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit positiv beantworten könnten<sup>12</sup>.

6 Milik, J.T.: Fragment d'une source du Psautier (4Q Ps 89).- in: RB 73 (1966) 94-106.

7 Lipiński, E.: Le poème royal du Psaume LXXXIX 1-5.20-38 (CRB 6).- 1967.

8 Vgl. etwa bei Becker, J.: Rez.: É. Lipiński, Le poème royal du Psaume LXXXIX 1-5.20-38....- in: Bibl. 49 (1968) 275-280, bes. 278: "Man macht sich aber eine Entscheidung gegen den masoretischen Text nicht so leicht; noch viel weniger postuliert man gleich eine vorkanonische Quelle. Es ist eben bekannt, wie leicht Varianten und Rezensionen entstehen ... Rechtfertigt aber nun der Sachverhalt die abenteuerliche Hypothese einer alten vorkanonischen Quelle des Psalmenbuches? Es müßte doch wohl andere Fälle dieser Art geben." - Daß es analoge Fälle gibt und daß die Hypothese einer vorkanonischen Quelle des Psalters eigentlich auf Milik zurückgeht, bleibt im negativen Gesamturteil Beckers ganz unberücksichtigt.

9 Skehan, P.W.: Gleanings from Psalm Texts from Qumrân.- in: Caquot, A. / Delcor, M. (ed.): Mélanges. FS Cazelles.- 1981, 439-452.

10 ebd. 439.

11 ebd. 441.

12 In ähnlicher Weise basiert auch die Äußerung von Ploeg, J.P.M. v.d.: Le sens et un problème textuel du Ps LXXXIX.- in: Caquot, A. / Delcor, M. (ed.): Mélanges. FS Cazelles.- 1981, 471-481, zum sekundären Wert (vgl. S. 476) des Fragments 4QPs89 vorwiegend auf einer Perspektive, die die textkritische Ansicht zur 'Überlegenheit des MT' zum Maßstab macht: "Il

In dieser unbefriedigenden Forschungssituation ist es m.E. wünschenswert, daß die Bücher über 4QPs89 nicht geschlossen bleiben, wie es etwa bei Veijola der Fall ist, wenn er diesen Text als "in Wirklichkeit nichts anderes als das Ergebnis nachlässiger Abschreibertätigkeit"<sup>13</sup> bezeichnet. Für ihn ist die Diskussion mit der o.g. Rezension Beckers abgeschlossen, "so daß ich nicht mehr auf den Wert des Fragments einzugehen brauche"<sup>14</sup>. - Da die unterschiedlichen Perspektiven sowohl durch die Beurteilung des "kanonischen" Ps 89, als auch von der Wahrnehmung möglicher Analogien zu vorkanonischen Textbelegen bedingt sind, ebenso wie durch die abweichende Interpretation des von Milik vorgelegten Materials, sollen diese drei Bereiche ersteinmal getrennt dargestellt werden. - Das Ziel ist dabei nicht eine erschöpfende Exegese von Ps 89 oder des Fragments 4QPs89<sup>15</sup>, sondern das methodische Plädoyer für eine vorsichtige erneute Rückfrage nach dem Textwachstum vor der Fixierung des Endtextes. - Nur an einem konkreten Einzelvers wird unten exemplarisch deutlich gemacht, wie die theologisch bedeutsame kosmische 'Delegation der Macht an den König'<sup>16</sup> wahrscheinlich erst im Zuge des Textwachstums in Ps 89,26 formuliert wurde.

## II

Die Ausgangssituation ist durch folgende Problembereiche geprägt, deren unterschiedliche Bewertungen zur Vielfalt der Meinungen über Ps 89 beitragen:

- Zuerst ist formal äußerst auffällig, daß der hebräische Text - bei aller Skepsis gegenüber Argumentationen, die sich auf ein Versmaß zu stützen suchen, - sehr deutlich zweigeteilt ist: nach einem ersten Teil (A) in V. 5/6-16, der jeweils zwei Doppelvierer pro Vers bietet, folgt von V. 19/20-46 ein zwei-

---

est vrai | que dans chaque texte discuté la supériorité de TM par rapport au fragment ne pas paraître trop grand, mais les cas pris ensemble fournissent un argument impressionnant" (S. 480f), die aber für eine unvoreingenommene Rückfrage nach der literarkritischen Argumentation kaum einleuchtet.

- 13 Veijola, T.: Davidsverheißung und Staatsvertrag. Beobachtungen zum Einfluß altorientalischer Staatsverträge auf die biblische Sprache am Beispiel von Psalm 89.- in: ZAW 95 (1983) 9-31, S. 9 [= Veijola, T.: David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments.- 1990, 128-153]
- 14 ebd. S. 9 Anm. 4.
- 15 Für die Details der Rekonstruktion des Textes von 4QPs89 sowie zu den möglichen Lesungen sind neben Milik (1966) RB Detailbeobachtungen in den oben genannten Arbeiten von Skehan (1981) SB und Ploeg (1981) SB nützlich.
- 16 vgl. Dumortier, J.-B.: Un Rituel d'Intronisation: le Ps. LXXXIX 2-38.- in: VT 22 (1972) 176-196, 188: "La victoire de Yahvé sur la Mer (Ps lxxxix 10) trouve un écho au verset 26 ... Cette affirmation est très importante car elle constitue une véritable délégation de pouvoir au roi: Yahvé ... délègue sa domination cosmique à son élu ...". - Vgl. zur besonderen theologischen Bedeutung der universalisierenden Umprägung von V. 26 den Aufsatz von Szabó, M.: Vom Großreich zum Weltreich. Erwägungen zu Ps lxxii 8, lxxxix 26; Sach ix 10b.- in: VT 28 (1978) 78-91.

ter Abschnitt (B), der in der Regel jeweils einen doppelten Dreierhythmus enthält.

- Auch inhaltlich bestehen zwischen A und B erhebliche Differenzen, insofern in A hymnisch die Macht JHWHs in "kosmischen Dimensionen" gepriesen wird. Das Gegenüber bilden hier einerseits die himmlischen Mächte der Göttersöhne und andererseits die Chaoskräfte des Meeres und des Ungeheuers Rahab. Zudem werden in V. 13 die Nordreich-Lokalitäten Tabor und Hermon genannt. - In B dagegen geht es thematisch um die Verheißung des Bundes mit König David und dessen Bestand (V. 20-38) bzw. ab V. 39 um die Gefährdung des Bundes.
- Dabei ist der Abschnitt B jedoch in sich selbst formal durch die mehrfachen Schlußmarkierungen "Selah" gegliedert: B1 = V. 20-38, B2 = 39-46, B3 = 47-49, B4 = 50-52.
- Zusätzlich ist Vers 53 als Schluß des Psalterteils von Ps 73-89 in Parallele zu Ps 41,14; 72,18-20; 106,48 zu sehen. Er ist deshalb nicht als Teil der nur Ps 89 umfassenden Texteinheit zu betrachten.
- Inhaltlich bietet Teil B insofern nicht eine einheitliche Aussageeinheit, als der Abschnitt B1 die Zusage des ewigen Bestands des Bundes explizit im Zusammenhang mit David als dem Gesalbten (V. 21.36) beschreibt, während im Folgenden dann bei der Gefährdung des Bundes von "deinem Gesalbten" (V. 39.52) ohne Benennung die Rede ist, während auf die David zugesagten "früheren Gnadenerweise" (V. 50) fast wie auf ein Schriftwort Bezug genommen wird - ähnlich Jes 55,3.
- Im vorliegenden Text sind die Komplexe A und B dadurch miteinander verbunden, daß die "Bund-König-David-Thematik" von B bereits in V. 3-5 aufgenommen und A vorangestellt ist.

Auf der einen Seite haben die angeführten Eigenheiten von Ps 89 zwar zu einem vielfach akzeptierten Bild bei verschiedenen Exegeten geführt<sup>17</sup>: es handelt sich bei dem vorliegenden Text um das Ergebnis eines literarischen Wachstumsprozesses<sup>18</sup>. Ohne weiteren Konsens geblieben ist allerdings, wie eingangs bereits angedeutet wurde, die Einschätzung, wem und welcher Zeit die Redaktion(en) bzw. Neukomposition(en) zu verdanken ist/sind.

Zwei Grundtypen des anzunehmenden Textwachstums sind bei der Rekonstruktion als Modellvorstellungen zu überprüfen: Ist eher mit einer einmaligen Verschränkung von zwei ursprünglich getrennten Teilen A und B zu rechnen, ähnlich wie sie durch die Psalmendubletten in Ps 108,2-14 (= Ps 57,8-12 + Ps 60,7-14) bezeugt ist? Oder ist eher an eine in Stufen erfolgte Ausarbei-

---

17 Für eine Einheitlichkeit dagegen plädiert jedoch etwa Ward, J.M.: The Literary Form and Literary Background of Psalm LXXXIX.- in: VT 11 (1961) 321-339.

18 Vgl. stellvertretend etwa bei Seybold, K.: Die Psalmen: Eine Einführung. UTB 382.- 1986, 54: "Vor allem im Bereich der sog. JHWH-Königs-Hymnen (29; 47: 93-99) und der exilischen Volksklagepsalmen (44; 60; 74; 80; 81; 89; 108) stößt man auf das Phänomen der Spolien, der wiederverarbeiteten Bausteine früherer Gebäude ... Der neue Tempel tritt das Erbe des alten an".

tung eines jeweils älteren Kerns zu denken, wie sie etwa die Doppelüberlieferungen in Ps 14 und Ps 53 mit ihren nicht umfangreichen, aber deutlichen Abweichungen in Ps 14,5-6 und Ps 53,6 ebenfalls zeigen<sup>19</sup>, und wie es das noch weitergehende Wachstum von Ps 14,3 belegt, wie es in einigen Septuaginta-Handschriften ausgearbeitet und auch bei Paulus Röm 3,10-18 verwendet ist?

Beide Grundtypen des Wachstums haben als Möglichkeiten Analogien. Doch welcher von beiden Fällen vorliegt, ist nur aufgrund von entsprechendem Quellenmaterial zu entscheiden, ähnlich wie bei der Ausgrabung eines Tells verschiedene Hypothesen über die möglichen Schichtungen sich am Grabungsbefund bewähren müssen<sup>20</sup>, der dann weitere Schlüsse aus der Rückperspektive zuläßt<sup>21</sup>. - Vom Endtext des Ps 89 aus könnte keine eindeutige Vorentscheidung getroffen werden, welcher Wachstumsprozeß eher zu erwarten ist. - Auf jeden Fall bleibt jedoch das Anliegen, die vorliegenden Texte daraufhin zu befragen, ob sie schriftlichen Vorformen zu verdanken sind, berechtigt. Dazu muß nicht behauptet werden, daß der vorliegende Text Widersprüche aufweist, die von Tradenten durch Unachtsamkeit oder ähnliche Defizite erst bewirkt wurden und einer "Richtigstellung" bedürfen. Vielmehr ist vor auszusetzen, daß der Endtext durchaus als sinnvolle Einheit verstanden wurde<sup>22</sup>. - Trotzdem zeigen die oben angeführten Analogien im Psalter, daß wiederholt älteres Textmaterial in neue Kontexte gestellt wurde - und auf diese Weise für Tradenten neuen Sinn bekam. - Doch sind auf Grund dieser neuen Sinngänge - außer an den wenigen Stellen, zu denen im Kanon selbst Parallelüberlieferungen bewahrt blieben, - entsprechende Quellentexte mit älteren Textstadien nur in externen Zufallsfunden zu erwarten<sup>23</sup>.

---

19 Vgl. dazu die Gegenüberstellung bei Gerstenberger, E.S.: Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry. The Forms of the Old Testament Literature 14.- 1988, 218.

20 Vgl. dazu anschaulich bei Noort, E.: Israel und das westliche Jordanufer.- 1987, 13 die in den Abbildungen 1 und 2 dargestellten Hypothesen.

21 Vgl. die Anwendung der "top-down-Strategie" in Bezug auf die literarische Problematik Noort, E.: Klio und die Welt des Alten Testaments. Überlegungen zur Benutzung literarischer und feldarchäologischer Quellen bei der Darstellung einer Geschichte Israels.- in: "Ernten, was man sät" FS K. Koch (ed. D.R. Daniels / U. Gleßner / M. Rösel), 1991, 533-560, bes. 540ff.

22 Darauf verweisen diejenigen Autoren zu Recht, die von der Einheitlichkeit des Ps 89 ausgehen - wie Ward (1961) VT und für Ps 89,6-19.20-38 auch Dumortier (1972) VT.

23 Im ägyptisch-demotischen Papyrus Amherst 63, der einen aramäischen Psalm bietet, "der eine außerordentliche Ähnlichkeit mit dem biblischen Psalm 20 aufweist" (Wesselius, J.W. / Delsman, W.C.: Aramäische Gebete.- in: TUAT (1986ff) II.930-935, dort 932) existiert ein solcher Zufallsfund, für dessen Text eine mündliche oder schriftliche Beziehung zu einer Vorform des späteren Endtextes von Ps 20 anzunehmen ist.

### III

Auch für diesen Bereich der literarischen Vorgeschichte von Bibeltexten sind die Funde in der Qumranbibliothek von hoher Bedeutung, insofern sie uns z.T. Zugang zu älteren Fassungen biblischer Texte eröffnen, die später in hebräischer Sprache nicht mehr in dieser Form weiter überliefert wurden - wie etwa das "Lied des Mose" in Dtn 32<sup>24</sup> oder die 10-Gebote in den Texten zahlreicher Gebetsriemen<sup>25</sup>. Dabei ist der Grad der Abweichung dieser beiden prominenten Beispiele vielleicht noch relativ gering im Verhältnis zu der Abweichung, die etwa der kanonische Text von Dan 4 zu dem als "Gebet Nabonids" bekannten aramäischen Text 4QOrNab aufweist, welcher als Vorform zu Dan 4 anzusehen ist und der möglicherweise sogar noch Schlüsse auf die gemeinsame mündliche Vorgeschichte beider Fassungen zuläßt<sup>26</sup>.

So erlauben die angeführten Qumran-Texte einen exemplarischen Blick "hinter die Kulissen" des Textwachstums, dem die literar-kritische Frageperspektive ihre Aufmerksamkeit widmet. Durch den Vereinheitlichungsprozeß der Kanonisierung ist dieser Bereich der Vorstadien hinter den nahezu undurchschaubaren "Vorhang" der Endfassung geraten, so wie der Text der heiligen Schriftrollen im Toraschrein unantastbar geworden ist. - Die Änderung des "Sitzes im Leben" hat offenbar auch bei Ps 89 zum Aufhören einer Textfassung geführt, die bis in die Zeit Qumrans noch existiert hat.

### IV

Wie oben bereits vermerkt, hat Milik<sup>27</sup> 1966 unter dem Titel "Fragment d'une source du Psautier (4Q Ps 89)" Transkription, Fotos (Planche I = PAM 41.438 und 43.399<sup>28</sup>) und Bemerkungen zu der sehr kurzen Textpassage veröffentlicht, die zu Teilen der Verse Ps 89,20-22.26.23.27-28.31 eine teils abweichende Fassung bietet (=4Q236). Diese Abschrift ist über den unten zu diskutierenden Textbestand hinaus besonders auffällig, weil sie durch ihre Orthographie über die qumranische Abschreibtradition hinaus auf sonst für biblische Kopisten unbekanntes Terrain in die nicht-judäische Diaspora weist. Milik stellt aufgrund seiner Beobachtungen zu der Jubiläen-Handschrift 4QJub<sup>f</sup>, einer Kopie der Damaskusschrift 4QD<sup>a29</sup> und des Fragments 4Q236 im Vergleich mit

---

24 Meyer, R.: Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Mosesliedes.- in: FS W. Rudolph zum 60. Geburtstag "Verbannung und Heimkehr" (1961) 197-206.

25 Vgl. dazu etwa Vermes, G.: Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea.- in: VT 9 (1959) 65-72.

26 Meyer, R.: Das Gebet des Nabonid. SSAW 107,3.- 1962; vgl. dazu Koch, K. / u.a.: Das Buch Daniel (EdF 144).- 1980, S. 97.

27 Milik (1966) RB - vgl. oben Anm 6.

28 Vgl. jetzt in Eisenman, R. / Robinson, J.M.: A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls.- 1991 Plates 296 und 1393.

29 =4Q266 - früher von Milik als 4QD<sup>b</sup> zitiert; so auch noch in der Ausgabe Wacholder, B. Z. / Abegg, M. G.: A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four. Fascicle One.- 1991, 1.3-22, die jedoch Miliks Publikation des

Spracheigenschaften von transjordanischen Inschriften und dem arabischen Dialekt des Hauran die Frage, ob diese Texte aus 4Q nicht ihren Ursprung im südlichen Syrien oder im alten Edom - Idumäa hätten. Für 4QPs 89 vermutet er sogar, daß die Fassung von einer sehr alten Vorlage kopiert sein könnte, wahrscheinlich einer vor-exilischen<sup>30</sup>.

Bei der zuletzt genannten Vermutung treten die externen paläographischen und orthographischen Beobachtungen zu Schrift und Schreibung zu weiteren Bewertungen hinzu, die von Milik aufgrund zusätzlicher Beobachtungen vorgenommen werden. Diese betreffen verschiedene Ebenen der Rückfrage: a) die Texterhaltung gerade dieses Psalms 89, b) dessen Textbestand, c) die Überschrift des Psalms mit der Zuordnung des Namens "Etan, des Ezrachi" mit der Nennung dieser Person in 1Kön 5,10f im Zusammenhang mit der der "Weisen des Ostens". Diese drei Argumentationsebenen haben unterschiedliches Gewicht und sollen deshalb nacheinander kurz resümiert werden:

- a) Die Tatsache, daß von der Handschrift, zu der das Bruchstück 4QPs89 gehört, nur dieser Teil erhalten ist bzw. bisher identifiziert werden konnte, stellt vor die weitergehende Frage: Wie umfangreich ist das ursprüngliche Manuskript wohl gewesen? - Milik führt deshalb eine auch an anderen Handschriften zu beobachtende allgemeine Regel an, nach der beim Verfall von Handschriften, die von beiden Enden her auf zwei etwa gleich starke Hälften aufgerollt wurden, jeweils der Anfang und das Ende im inneren Kern der beiden Rollenhälften besser bewahrt blieben. - Dieser Erfahrungswert zusammen mit der Tatsache, daß Ps 89 zugleich den 'Schluß des «asaphischen» Abschnittes des Psalters (73-89)'<sup>31</sup> ausmacht, läßt Milik annehmen, es handle sich ursprünglich um die vorletzte Kolonne einer entsprechenden kleinen Rolle<sup>32</sup>.
- b) Den Textbestand transkribiert und kommentiert Milik im Gegenüber zu einer unpublizierten Fassung, die Strugnell 1965 angefertigt hat. Transkription und die oben angedeutete und von Milik besonders verfolgte Rückfrage nach der Orthographie stehen dabei insofern in einem Wechselverhältnis, als die Schreibung der Worte, anders als in Qumran üblich, weitgehend unter Verzicht auf Vokalisierungshilfen "super-defektiv" geschieht (- selbst am Wortende werden Suffixe z.T. nicht geschrieben, so daß noch stärker als bei einem gewöhnlichen Konsonantentext die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Vokalisierungstradition und Deutung des Textes steigt -) und z.T. die Worttrennungen nicht oder undeutlich markiert sind<sup>33</sup>. Aufgrund seiner detaillierten

---

Fragments 9 i (=Milik (1966) RB 105) nicht erwähnen und entsprechend seinen Hinweis ebd. 103a4 auf die Änderung des Siglums nicht berücksichtigen.

- 30 Milik (1966) RB 103: "L'école de scribes qui nous a laissé 4QJub<sup>f</sup>, D<sup>a</sup>, Ps 89, etc., serait-elle originaire de la Syrie méridionale ou l'ancien Edom - Idumée? Par ailleurs notre texte semble bien être copié sur un ms. très ancien, probablement pré-exilique".
- 31 Milik (1966) RB 104: "la fin de notre petit rouleau serait aussi la fin de la section «asaphique» du Psautier (73-89...)"
- 32 Es müßte nach Milik noch eine weitere Kolonne mit Ps 89,32-38 gefolgt sein, die "indispensable dans ce contexte" wäre.
- 33 Vgl. dazu auch die althebräische Schriftpraxis, wie sie auch etwa die Lachisch-Briefe zeigen (vgl. etwa die Abbildung bei Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica.-

Analyse kommt Milik zu einer Textrekonstruktion, die zwar noch einige Unsicherheitsfaktoren beinhaltet, jedoch trotzdem zu einem Vergleich mit der Abfolge und dem Umfang von Ps 89 in der Form des kanonisierten Psalters herausfordert.

Um ein Abwägen der Ergebnisse des Vergleichs zu erleichtern, ist unten in einer Gegenüberstellung neben Miliks Rekonstruktion von 4Q236 der punktierte hebräische Text und eine deutsche Übersetzung gedruckt und damit explizit gemacht, was bei Milik an Korrespondenz durch Verszahlen angedeutet ist<sup>34</sup>.

Mehrere Probleme fallen mit Hilfe der Synopse besonders ins Auge:

- die Abfolge von V. 26 und V. 23 in 4Q236 weicht gegenüber dem MT ab;
- zu V. 24.25.27b ebenso wie zu V. 29.30 hat 4Q236 keine Parallele, während MT hier umfangreicher ist;
- die Wortwahl in V. 20 "zu deinen Erwählten" gegenüber "zu deinen Frommen" im MT weicht ab;
- Bezüge sind z.T. anders hergestellt; - offensichtlich ist die Differenz in Bezügen in V. 22, wo sich ein Suffix der 2. Person mask. pl. am Verb findet, so daß nicht eine Einzelperson 'beständig aufgerichtet' wird - wie im MT - sondern eine Gruppe<sup>35</sup>;
- nicht sicher ist in V. 26 jedoch, wessen Hand sich auf das Meer legt, weil zu dem Suffix der 3. m.sg., welches der MT bietet, in 4Q236 keine Entsprechung vorhanden ist; ohne ein solches Schreibelement und ohne eine interpretierende Aussprachetradition des unvokalisierten Textes ist es nicht naheliegend, diesen Vorgang auf den König zu beziehen, zumal in 4Q236 in dem direkt vorangehenden V. 22 bereits von der Hand Gottes die Rede ist, die mit dem Suffix der 1. Person singular spezifiziert ist, und dort in Bezug auf eine Gruppe von Menschen Wirkung zeitigt<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup>1988, S. 142f).

34 Bei der Angabe "V. 33" in der Transkription bei Milik (1966) RB 98 handelt es sich um einen Druckfehler für "V. 23", wie aus dem Kommentar und aus dem Inhalt hervorgeht.

35 Skehan (1981) SB 443 vermutet als Quelle dafür, daß ein abweichendes Verständnis des Konsonantentextes אֱשֶׁר יָדִי הַכּוֹן עִמּוֹ entstanden ist, die Vokalisation als "äšer yādi tākin 'ammō". Dann wären 22a und 22b auf das Volk bezogen. Unter dieser Voraussetzung sowie der, daß der Tradent von 4QPs89 die Rede ab V. 20f als an das Volk gerichtet verstanden habe, wäre die Entstehung des Suffixes der 2. m.pl. erklärbar und 4QPs89 als sekundäre Lesart gegenüber dem MT textkritisch zu bewerten. - Doch spricht dagegen, daß zumindest als Konsonantentext kaum הַכּוֹן den Ausgangspunkt dargestellt hätte, sondern eher הַכּוֹי bzw. eine defektive Schreibung הַכּוֹי zu erwarten wäre.

36 Skehan (1981) SB 443 schlägt vor, vom MT aus zu interpretieren: "Whether one reads יָדִי or יָדִי in v 22, the ensuing יָדִי in v 26 (line 5) and the יָדִי ... should refer to the same hand, with the identical suffix understood. In view of the text we know (MT) simplest would be David's hand throughout, hence 3d person suffixes everywhere." - Diese Interpretation überzeugt jedoch im Rückschluß für V. 22 kaum - und so auch nicht für einen durchgängigen Bezug auf David's Hand. - Ploeg (1981) SB 479 deutet

או דבַרְתִּי בְּחוּן לְחִסְדֵיךָ נְתַאמֵר  
 שׁוֹיִתִי עוֹר עַל־גִּבּוֹר  
 הַרְמוֹתַי כְּחוֹר מֵעַם:  
 מִצְאֵתִי דוֹד עֵבֶר־  
 בְּשֶׁמֶן קִדְשֵׁי מִשְׁחָתִי:  
 אֲשֶׁר יָדִי תְּכוּן עִמּוֹ  
 אֲרִיזוֹעֵי תְּאִמְצָנִי:  
 לֹא־יִשָּׂא אוֹיֵב בִּי  
 וּכְבִּי־עוֹלָה לֹא יִעֲנֶנּוּ:  
 וְכַתּוּתִי מִפְּנֵי צָרָיו  
 וּמִשְׁנֵאָיו אֲנוּף:  
 וְאֲמוֹנָתִי וְחִסְדֵי עִמּוֹ  
 וּבִשְׂמֵי תְרוֹם קִרְנֹו:  
 וְשִׁמְתִי בְּכֶם יָדוֹ  
 וּבְנִהְרוֹת יָמֵינוֹ:

s.u.

s.u.

4Q236  
 [או דברתי לך בחון תאמר  
 שת עוזר עלן גבר]  
 [הרמותי כחור מן עם  
 מצתי דוד עברי]  
 מן שמן קדשי משחתי  
 [אשר ידי תכון עמו  
 אשר תאמצני]  
 [לא ישא אויב בי  
 וכבי עולה לא יעננו]  
 וכתוּתי מפני צריו  
 ומשנאיו אנוף:  
 ואמונתי וחסי עמו  
 ובשמי תרום קרנו:  
 ושמי בכם ידו  
 ובנהרות ימינו]

שְׁמָתִי בִים יָד  
 כְּנִהְרוֹת [יָמֵינוֹ]  
 לְוִי שְׁנֵאוֹ אֲבוֹ  
 כֵן עַל לְוִי עִנוּה  
 [הוא יקראני אבי את

s.o.

s.o.

הוא יקראני אבי אתה  
 אלי וצור ישועתי:  
 אֲתִיאֲנִי בְּכוֹר אֲתִנְהוּ  
 עֲלִיּוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ:  
 לְעוֹלָם אֲשָׁמְרֵה־לוֹ חִסְדֵי  
 וּבְרִיתִי נִאֲמַנְתָּ לּוֹ:  
 וְשִׁמְתִי לְעַד וְרַעוּ  
 וּכְסָאוֹ כִּי־מִי שְׁמִים:  
 אִם־יַעֲבֹבוּ בְּנֵי תוֹרָתִי  
 וּבְמִשְׁפָּטִי לֹא יִלְכוּן:  
 אִם־חִקְתִּי יִחַלְלוּ  
 וּמִצּוֹתַי לֹא יִשְׁמְרוּ:  
 וּפְקֻדָּתִי בְּשִׁבְטֵי פְשָׁעִם  
 וּבְכִנְיָעִים עוֹנִים:  
 וְחִסְדֵי לֹא־אֶפִיר מֵעַמּוֹ  
 וְלֹא־אֶשְׁקַר בְּאֲמוֹנָתִי:  
 לֹא־אֲחַלֵּל בְּרִיתִי  
 וּמוֹצֵא שִׁפְתַי לֹא אֲשָׁנֶה:  
 אַחַת נִשְׁבַּעְתִּי בְּקִדְשֵׁי  
 אִם־לְדוֹד אֲכֹזֵב:  
 וְרַעוּ לְעוֹלָם יְהִי  
 וּכְסָאוֹ כְּשִׁמְשׁ נְגִידִי:  
 כִּירַח יִכוּן עוֹלָם  
 וְעַד בְּשִׁחַק נִאֲמֵן  
 סֵלָה:

[אָשְׁמֹר K]

אם יעובדן ]

- 20 Damals redetest du im Gesicht zu deinen Frommen und sagtest:  
Ich habe Hilfe (oder: 'ein Diadem?') auf einen Helden gelegt,  
ich habe erhöht einen 'Auserwählten' aus dem Volk.
- 21 Ich habe gefunden David, meinen Knecht:  
mit Öl meiner Heiligkeit habe ich ihn gesalbt,  
22 von dem gilt: meine Hand soll beständig mit ihm sein,  
auch mein Arm soll ihn stärken.
- 23 Kein Feind soll ihn bedrängen  
und kein Sohn der Ungerechtigkeit ihn bedrücken. [2Sam 7,10]
- 24 Ich will seine Bedränger vor ihm zerschmettern.  
Die ihn hassen, will ich niederstoßen.
- 25 Meine Treue und meine Gnade sollen mit ihm sein,  
und durch meinen Namen soll sein Horn erhöht werden.
- 26 Ich will seine Hand auf das Meer legen,  
und seine Rechte auf die Ströme.
- 27 Er wird mich anrufen: Mein Vater bist du, [2Sam 7,14]  
mein Gott und der Fels meines Heils!
- 28 So will auch ich ihn zum Erstgeborenen machen,  
zum Höchsten unter den Königen der Erde.
- 29 Ewig will ich ihm meine Gnade bewahren, [2Sam 7,15]  
und mein Bund soll ihm fest bleiben.
- 30 Und ich will seine Nachkommen einsetzen für immer [2Sam 7,12.16]  
und seinen Thron wie die Tage der Himmel. [2Sam 7,13.16]
- 31 Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen  
und nicht wandeln in meinen Rechtsbestimmungen,  
32 wenn sie meine Ordnungen entweihen  
und meine Gebote nicht halten,
- 33 so werde ich ihr Vergehen mit der Rute [2Sam 7,14]  
und ihre Ungerechtigkeit mit Schlägen heimsuchen. [2Sam 7,14]
- 34 Aber meine Gnade werde ich nicht von ihm weichen lassen [2Sam 7,15]  
und nicht verleugnen meine Treue. [2Sam 7,16]
- 35 Ich werde meinen Bund nicht entweihen  
und nicht ändern, was hervorgegangen ist aus meinen Lippen.
- 36 Einmal habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit  
- wie könnte ich David täuschen! -.
- 37 'Seine Nachkommenschaft soll ewig sein  
und sein Thron wie die Sonne vor mir'.
- 38 Wie der Mond wird er ewig feststehen.  
Der Zeuge in den Wolken ist treu.
- Selah

Wenn von Milik der ursprüngliche Umfang des Textes bis Ps 89,38 einschließlich angenommen wird, so sind es vor allem inhaltliche Erwägungen, die den Bogen von den Bestandsaussagen (V. 22: Verb ןכך) über Gottes Hand und Arm (ןרע) V. 22.26.23 bis zu dem im Konsonantenbestand entsprechenden Wort ןרע in V. 37f spannen, für das ewiger Bestand (V. 38: ןכך) ausgesagt wird. Zwar bleibt die Vermutung Miliks über eine mit diesem Wort verbundene Revision und ein Neuerverständnis dieses Wortes als "Nachkommenschaft" im Bereich des Möglichen. Sie kann jedoch keinen besonderen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, so daß die Frage des Umfanges, des Psalmanfanges und des Endes des in 4Q236 ursprünglich noch folgenden Textes offen bleiben muß. Auf jeden Fall festzuhalten ist jedoch, daß die oben aufgelisteten Differenzen im Textbestand eine Erklärung erfordern, die plausibel macht, wie diese Textbezeugung in 4Q236 zu der des vorliegenden Textes von Ps 89 im Psalter paßt.

- c Die dritte von Milik zur Deutung des Befundes herangezogene Beobachtung geht von der Überschrift dieses Psalms im Psalter sowie derjenigen der Asaph-Psalmen aus und bringt die Nennung des Namens "Etan, des Ezrachi" mit 1Kön 5,10ff in Verbindung. Dort wird Salomos Weisheit und seine poetisch(-literarische) Tätigkeit "größer als die aller Söhne des Ostens und als alle Weisheit Ägyptens" (V. 10) genannt, worauf nochmals Salomo als "weiser als alle Menschen, weiser als Etan, der Esrachiter, Heman, Kalkol und Darda, die Söhne Mahols" (V.11) gerühmt wird. Deutlich ist zwar im Kontext von 1Kön 5 der Vergleichspunkt der Textproduktion Salomos, der alles sonst bekannte in den Schatten stellt. Doch wie weit der Terminus "Söhne des Ostens" zu Recht auf Etan angewandt und so mit einer Lokalisierung der Schreibertradition zur Deckung gebracht wird, wie Milik möchte<sup>37</sup>, bleibt weiterer Diskussion vorbehalten, da die "Söhne des Ostens" eher im Gegenüber zur westlichen Weisheit Ägyptens als Nichtisraeliten denkbar sind. Die in V. 11 Genannten, zumindest soweit sie als Stammväter Judas (1Chr 2,6) oder im Zusammenhang mit Sängergilden in Psalmenüberschriften genannt werden, sind jedoch eher als Israeliten vorzustellen<sup>38</sup>.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Interpretation von 4Q236 nicht vorschnell mit Hypothesen vermergt werden darf, die den unzweifelhaft festzustellenden literarischen Befund der Abweichungen zu Ps 89 durch unsichere externe Vermutungen zu interpretieren suchen.

---

die Hand von V. 26 dagegen als Gottes Hand: "Je propose de voir en yd ("la main") une lecture qui doit faciliter l'intelligence du texte, car on peut beaucoup mieux comprendre que Dieu place sa main sur la mer que David". - Doch wenn dieses Textverständnis theologisch "leichter" ist als das des MT (- in der Gegenwart oder für einen Abschreiber des 2.Jh. v.Chr.? -), wie ist dann die Entstehung der Aussage des MT verständlich zu machen?

- 37 Vgl. zur Deutung der "Söhne des Ostens" als "halbnomadische Verbände, die im Gebiet südöstlich von Damaskus, der sogenannten Safa-Gegend, lebte" Würthwein, E.: Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16 (ATD 11.1).- 1977, S. 49.
- 38 Vgl. jedoch auch Ijob 1,3.

Wie ist in vorsichtiger Weise die Bedeutung von 4Q236 für die Vorgeschichte von Ps 89 zu beschreiben? - Wichtige Beobachtungen und Deutungen Miliks sind dabei aufzunehmen:

a. Zuerst einmal hat die Erklärung, warum sich dieses Fragment als Teil einer umfangreicheren Rolle erhalten hat: nämlich vermutlich als Ende im inneren Rollen Kern, weiterhin eine große Wahrscheinlichkeit. Ob es sich dabei jedoch um die Sammlung handelte, die primär mit dem Namen "Asaph" verbunden wurde (Pss 73-89) oder eventuell um eines der zu vermutenden anderen Psalterwachstumsstadien, wie sie etwa Seybold rekonstruiert<sup>39</sup>, oder aber um eine (ursprünglich aus dem Nordreich stammende) Sammlung von Korach- und darum herum kristallisierte Psalmen (Pss 42-89)<sup>40</sup>, ist aufgrund von äußeren Merkmalen des Fragments 4Q236 nicht entscheidbar. - Trotz aller Deutungsdifferenzen im Einzelnen ist jedoch die Wahrscheinlichkeit groß, daß Ps 89 - in seiner wechselnden Stellung und Funktion für den Psalter - literarische Überarbeitungen in mehreren Stufen erfahren hat: sowohl bei einer Ergänzung des explizit auf den Tabor und Hermon (Ps 89,13) bezogenen Textes A bei einem "Transfer"<sup>41</sup> in das Südreich und an den Jerusalemer Tempel, als auch bei der Ausarbeitung der Erwählungsaussagen in Bezug auf den König und das Geschick eines davididischen Gesalbten.

b. Der von Ps 89 abweichende, geringere Textumfang von 4Q236 legt aufgrund der Textwachstumsregel nahe, daß es sich bei letzterem um eine relativ ältere Fassung handelt. Die im MT von Ps 89 zusätzlich gebotenen V. 24.25 und 29.30 beinhalten eine Thematik, die die Stichworte אמוּנָה und חֶסֶד, Gnade und Treue, als Bündnistreue in der besonderen Anwendung auf den einzelnen König (David) ausführen. Dabei stehen die Worte über die Einsetzung seiner Nachkommenschaft (V. 29) und den ewigen Bestand seines Thrones (V. 30) in deutlicher Parallele zu Inhalten, wie sie auch 2Sam 7,12-16 bietet und die oben in der Textübersicht durch Unterstreichung markiert sind. - Die kürzere Fassung von 4Q236 läßt sich am leichtesten von der Annahme her erklären, daß hier 'noch nicht' eine Entsprechung zur Nathanweissagung eingearbeitet ist, die dann in der jüngeren Umprägung des MT vorliegt. Die einzige zwischen 4QPs89 / Ps 89,27 und 2Sam 7 enthaltene Übereinstimmung in der Wortwahl betrifft die Vater-Bezeichnung, die allein jedoch nicht als ein Indiz für eine engere Beziehung zwischen der Vorstufe zu Ps 89, die 4QPs89 darstellen könnte, zur Nathanweissagung zu bewerten ist. Vielmehr läßt sich die ältere Benennung "Vater - Erstgeborener" umgekehrt als Kristallisationspunkt verstehen, der eine weitere Ausarbeitung im Sinne von 2Sam 7 erfahren hat. Das weitere Wachstum der kürzeren Fassung

39 Vgl. die Übersicht bei Seybold (1986) 28 sowie die Beschreibung zur Rekonstruktion des Wachstums der Sammlungen 21-32.

40 Vgl. dazu Goulder, M.D.: The Psalms of the Sons of Korah. JSOT.S Ser 20.- 1982, S. 211ff.

41 So der Terminus in der Kapitelüberschrift VIII "The Climax of the Feast, and its Transfer South" (Psalm 89)" bei Goulder (1982) 211.

ließe sich dann sowohl von einer inneren Logik her, als auch durch die äußere, spätere Funktion des Ps 89 als Pendant zum "Sohn-Psalm" Ps 2 als "den mutmaßlichen Eck-Psalmen"<sup>42</sup> erklären, die es ermöglicht, im Bild des gesalbten Königs "die Zusage des an Jerusalem gebundenen Heils ... zu erkennen und zu bedenken"<sup>43</sup>. - Wieweit jedoch in dem älteren Textstadium die Bezugnahme auf den Bund und ggf. auf eine auf Jerusalem gerichtete Erwählungsaussage oder Bundestheologie bereits vorhanden war und entsprechend bei einer Überarbeitung entweder weiter ausgeführt oder aber erst neu mit der in 4Q236 bereits vorhandenen Königstypologie des Vater-Erstgeborenen-Verhältnisses verbunden wurde, geht wiederum über das hinaus, was 4Q236 an Evidenz hergibt. Deutlich ist jedoch aufgrund des abweichenden Plural-Suffixes in V. 22, daß offenbar nicht die Orientierung an der Einzelperson David so stark den Text geprägt hat, wie es beim jetzigen Ps 89 der Fall ist.

c. Ob es sich bei 4Q236 um einen Text handelt, dessen Tradierung Trägergruppen zu verdanken ist, die sich als "Söhne des Ostens" (vgl. auch Ijob 1,3) verstehen und deshalb auch ihre Texte entsprechenden Größen wie dem Weisen Etan zuschreiben, muß ebenfalls vorerst offen bleiben. Daß Sängergruppen unter den Namen der in 1Kön 5,11 genannten Weisen in der Spätzeit des Zweiten Tempels zu den Leviten gerechnet und deren Ahnherren zugleich mit der Juda-Genealogie verwoben werden wie in den Chronikbüchern, zeigt die Bedeutung eines Legitimationsvorgangs, dessen genaue Konturen nur noch erahnbar sind. Konflikte aufgrund des priesterlichen Machtzentrums in Jerusalem und der regionalen Bedeutung von Leviten in- und außerhalb des Tempelstaates sind dabei zwar vorstellbar, aber kaum im Detail noch rekonstruierbar. So bleibt auch eine mögliche Verbindung zwischen der dem Ps 89 gegebenen Überschrift und der nicht-judäischen geprägten Abschrift und Tradierung im Dunkeln. Die "östliche Provenienz" der Abschrift 4Q236 besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß eine Vorstellung, die unbefragt Überlieferungsprozesse an den Tempel in Jerusalem gebunden denkt, eine Fiktion ist. 4Q236 illustriert die Erkenntnis, daß das, was später zu "Schriften der Heiligkeit" wird, seine Überlieferung zumindest zu einem nicht unwesentlichen Teil auch "dezentralem" Gebrauch verdankt.

## VI

Über diese allgemeinen Erwägungen hinaus ergeben sich aufgrund der literarkritischen Bedeutung von 4Q236 einzelexegetische Argumente für die strittige Auslegung insbesondere von V. 26. Diese ihrerseits kann für die oben noch offen gebliebene Entscheidung eine vorsichtige Gewichtung abgeben, daß als Grundtyp nicht so sehr die Kombination zweier Quellen in Frage kommt, sondern das Wachstum von A zu 4QPs 89 eher mit einer Fortschreibung erklärt werden kann.

42 Seybold (1986) 30.

43 Seybold (1986) 30.

Bei Ps 89,26 stehen sich im Wesentlichen zwei exegetische Positionen gegenüber: eine mit dem Schlagwort "mythologische" zu kennzeichnende und eine "bundestheologische". Wie ist es zu deuten, wenn von Gott über den König gesagt wird: "Ich will seine Hand auf das Meer legen und seine Rechte auf die Ströme"? Die mythologische Deutung bezieht die Worte *yam* und *nahar* aufgrund von biblischen und ugaritisch-kanaanäischen Parallelen auf einen Kontext des Chaoskampfes gegen die Urgewalten, wie ihn der ugaritische Ba'al führt<sup>44</sup>. Dagegen denkt die bundestheologische Interpretation von den Kontexten aus, die durch biblische und altorientalische Vertragstexte gegeben sind, an geographische Begriffe wie Mittelmeer sowie an Flüsse, Euphrat (und Tigris ?), die das Territorium begrenzen. Beide Sichtweisen können dabei auf den näheren Kontext des Ps 89 verweisen, in dem in seiner jetzigen Fassung sowohl "Chaoskampf" als auch Komponenten eines Bundesschlusses begegnen<sup>45</sup>.

So enthält der Text A in Ps 89,10f ausführlich entsprechende Aussagen über die Gottesmacht gegenüber dem Meerestoben und über die Stärke seines Arms (זרוע) gegenüber dem Ungeheuer Rahab und den Feinden, an die V. 22 und 26 inhaltlich anknüpfen könnten. - Doch wird gerade dieses von Vertretern der Gegenposition wie Veijola mit literarkritischen Argumenten bestritten, "weil diese Verse zu dem einleitenden Hymnus V. 2-3.6-19 gehören, der sich sowohl durch seine formale Struktur wie auch durch seinen Inhalt als einst selbständiges, von dem nachfolgenden Orakel (V. 20ff.) unabhängiges Gedicht erwiesen hat"<sup>46</sup>. Aus dieser Argumentation folgt zwar noch nicht, wie er selbst einschränkend bemerkt, "daß das Gewicht des ugaritischen Materials damit völlig aufgehoben wäre"<sup>47</sup>. Vielmehr "muß man ... weiter berücksichtigen, daß die Vorstellung, nach der Jahve den König zu einem universalen Chaosüberwinder macht, im AT ganz einmalig wäre"<sup>48</sup>.

Abgesehen von der Selbstbegrenzung, die durch die letztere Argumentation einer Exegese auferlegt wird, wenn sie nur anderwärts Belegtes wiederfinden dürfte, scheint Veijola einem Zirkelschluß zu erliegen, wenn er literarkritisch Ps 89 in A und B scheidet und wegen dieser Trennung einerseits die Auslegung von V.10f her als unangemessen zurückweist und andererseits die Vorstellung von einem königlichen Chaosüberwinder als für das Alte Testament singulär betrachtet. Wenn für Teil A Analogien in

---

44 Vgl. etwa bei Mowinkel, S: Psalmenkritik zwischen 1900 und 1935. Ugarit und die Psalmenexegese (1955).- in: Neumann (1976) 315-340, 330.

45 In der Diskussion äußerst umstritten ist die Heranziehung des V. 38 als Beleg für die Zeugenvorstellung im Zusammenhang der Vertragstexte; zur Kontroverse vgl. Mullen, E.T.: The Divine Witness and the Davidic Royal Grand: Ps 89,37-38.- in: JBL 102 (1983) 207-218; Veijola (1983) ZAW 17ff; Mosca, P.G.: Once Again the Heavenly Witness of Psalm 89:38.- in: JBL 105 (1986) 27-37; Veijola, T.: The Witness in the Clouds : Ps 89:38.- in: JBL 107 (1988) 413-417.

46 Veijola (1983) ZAW 22f (Anm. 69 unter Verweis auf Duhm, Kittel, Podéchar, Gunkel und Lipiński).

47 Veijola (1983) ZAW 23.

48 Veijola (1983) ZAW 23.

mythologischen Texten außerhalb des ATs zur Deutung herangezogen werden können, warum sollte dieses nicht auch für B bzw. die Kombination aus A und B möglich sein<sup>49</sup>? - Gerade die Tatsache, daß A und B von den Tradenten als Zusammenhang überliefert worden sind, zeigt an, daß neue Ausdrucksformen aus Anknüpfung und Synthese gewonnen werden sollen, die vorher nicht existiert haben, und daß die Komposition tatsächlich zu einer Verschmelzung geführt hat.

Der Text von 4Q236 zeigt dabei, wenn er als Vorstufe zu dem vorliegenden Psalm und im Sinne einer mythologischen Deutung verstanden wird, daß im ersten Schritt des Text- und "Aussage"-Wachstums *nicht der König selbst* als Chaosüberwinder ausgesagt wird. Vielmehr zeigt die von 4Q236 bezeugte Abfolge V. 22.26.23 ein Gefälle, das in V. 22 von der Macht der Hand und des Arms *JHWHs* ausgeht, wie sie ähnlich zu V. 10.14 "mythologisch-traditionell" in V. 26 beschrieben und V. 11 leicht modifizierend auf die konkrete Situation der Feindbedrohung hin in V. 23 entfaltet wird. - Neu in dieser Adaption des "Mythologems" ist gegenüber den Aussagen in V. 10f.14 die Ausgestaltung des Kontexts, in den es eingebettet wird. Die Machtwirkungen des starken Arms und der Rechten *JHWHs* wird in Zusammenhang mit der in V. 20f genannten Erwählung und Salbung sowie mit der in V. 27f dann folgenden besonderen Vater-Erstgeborenen-Beziehung Gottes zum König gebracht. Diese besondere Beziehung gipfelt in dem Anspruch der Würde eines Erstgeborenen und Höchsten unter den Königen der Erde, den V. 28 formuliert.

Diese besondere Stellung des Königs hat ihre nächste sachliche und sprachliche Parallele in Ps 2, wo die Situation, daß "die Könige der Erde ... sich erheben gegen *JHWH* und seinen Gesalbten" (V. 2) im Zusammenhang mit der Einsetzung als König (V. 6) und der Adoptionsformel "Mein Sohn bist du!" (V. 7) steht. Hier wird der König zum Empfänger der Macht über die Feinde (V. 9), so wie (bei einer mythologischen Deutung) in der vorliegenden, jüngeren Fassung von Ps 89,26 *seiner* Hand und *seiner* Rechten Macht über Meer und Flüsse gegeben wird<sup>50</sup>. - Für die Weiterbildung dieser jüngeren Gestalt von Ps 89,26 könnte sich als Hintergrund also der korrespondierende andere Eck-Psalm der

---

49 Eine ähnliche Einschränkung der Fragen erlegt sich *Seidel, H.*: Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen.- 1987, 35 auf, wenn er gegenüber der in Skandinavien bevorzugten Gleichsetzung von altorientalischer und israelitischer Königsideologie und -kult feststellt: "daß eine Form oder ein Motiv nur vom Ganzen her angemessen ausgelegt werden kann, in dem es seine Funktion ausübt und seine Bedeutung erhält, in unserem Fall also innerhalb der israelitischen Glaubenswelt. Das Alte Testament zeigt aber sonst kein Bild eines Gottkönigs. Innerhalb der alttestamentlichen Gottesvorstellung ist auch dafür kein Platz".

50 Dabei wäre bei einer Orthographie und "Super-defektiv-Schreibweise", wie sie 4Q236 belegt, an dieser Stelle noch nicht einmal ein Eingriff in den Konsonantentext erforderlich, um in einem neuen Kontext ein Verständnis und eine Lesung mit Suffix hervorzubringen, wie sie die Vokalisierungstradition des MT schließlich bezeugt.

Sammlung von Psalm 2-89 als nächstliegende Erklärungsmöglichkeit anbieten, der im Unterschied zu Ps 89 die Örtlichkeit "auf dem Zion, meinem heiligen Berg" (Ps 2,6) explizit nennt und also den Südreich-Kontext zu erkennen gibt.

## VII

Diese Differenz könnte für die Frage wichtig sein, ob die Vorform des Ps 89 schon den "Transfer" des um V. 20-22.26.23.27-28.31(-38') erweiterten Teils A nach Jerusalem voraussetzt oder ob das von 4Q236 bezeugte Zwischenstadium auch als Teil der Königsideologie des Nordreiches tradiert werden konnte<sup>51</sup>. - Doch muß eine Entscheidung in dieser Frage wiederum offenbleiben, da die Bezugnahme auf die Person des Königs in 4Q236 aufgrund der Textlücke in V. 21 weder positiv auf David noch auf eine andere Gestalt eine historisierende Festlegung erkennen läßt, von der aus dann weitere Schlüsse möglich wären.

Ebenso muß die zu Bekenntnissen herausfordernde religionsgeschichtliche Streitfrage, inwiefern das in diesen Texten von der Macht der Gottheit hergeleitete Königtum im Alten Orient Parallelen hat - oder ob gerade diese Art der Rede über Gott-Weltmensch in der israelitisch-judäischen Ausprägung die Besonderheit darstellt, die später zu christlichen Glaubenssätzen führt, hier als Grundsatzfrage unberührt bleiben<sup>52</sup>. Doch zeigt die Entwicklung zur vorliegenden Textgestalt von V. 26, daß die kosmische Herrschaft des Königs nicht notwendig den Ausgangspunkt in dieser theologisch wichtigen Frage darstellt. Auch inner-alttestamentlich ist so erkennbar, daß es nicht "den alttestamentlichen Glauben" gibt, sondern vielfältige und nicht-einlinige Entwicklungen zu rekonstruieren sind, die die wechselnden geographischen, zeitgeschichtlichen und kulturellen Kontexte widerspiegeln.

Für die Wahrnehmung dieser Vielfalt und ihrer Entwicklungsstufen kann die Wachstumsgeschichte von Ps 89 immerhin einen wichtigen Beitrag leisten, insofern die Möglichkeit besteht, daß zumindest durch 4Q236 eine der literarischen Vorstufen greifbar wird, die den Vermittlungsprozeß der Aussagen über die 'machtvolle Hand und Rechte Gottes' in einen neuen Kontext illustriert. Diese Stufe läge noch vor einer Angleichung des Psalms an einen Text, wie er auch in der Nathanweissagung 2Sam 7 verarbeitet ist<sup>53</sup>. Die Angleichung belegen die gegenüber 4QPs89

---

51 Der Korach-Psalms 45,3-6 zeigt die Herausgehobenheit und Machtentfaltung des "göttlichen" Königs (V. 7) und seiner Salbung V. 8. - Nach Seybold, K.: Art. ~~74~~ - in: THWAT (1973ff) 5.46-49, 51 gilt "Ps 45,8 ... wohl dem Nordreichkönig"; - vgl. auch Goulder (1982) 121ff, die Deutung der Lilien (V. 1) auf archäologische Details des Thronsaales in Dan.

52 Vgl. etwa Kraus (1960) BK den Exkurs 1 zu Ps 2 "Die Weltherrschaft des Königs von Jerusalem".

53 Die Übereinstimmungen zwischen Ps 89 und 2Sam 7 müssen nicht durch eine direkte literarische Abhängigkeit vermittelt sein, so daß von einer Prioritätsentscheidung her eine eindeutige zeitliche Fixierung möglich wäre. Ps 89 und 2Sam 7 sind jeweils getrennt als Quellen mit verschiedenem Aussagewillen - insbesondere im Blick auf den König - zu

später hinzugewachsenen V. 24.25 und V. 29.30; sie bildet zugleich Anlaß zur Textumstellung des jetzt in V. 23 gebotenen Textes.

Die Zuwächse scheinen der Umprägung im Sinne einer ausführlichen Bundestheologie (V. 29) und einer idealen Davidgestalt zu dienen, wie sie etwa im Ps 132 und in dessen Aufnahme in 2Chr 6,41f unter Bezug auf die  $\text{רַחֲמֵי דָוִד}$  "Gnaden Davids" sich zeigen, auf die dann auch (noch später?) Ps 89,50 Bezug nimmt. - Von dieser Entwicklung aus läßt sich auch der Wechsel der Begrifflichkeit am leichtesten erklären, bei dem in V. 20a die Adressaten des Gotteswortes, die ursprünglich als "Erwählte" (so in 4Q236 - von der Wurzel  $\text{רָבַח}$  wie auch Ps 89,4.20b) bezeichnet wurden, zu "Frommen" (so die Mehrheit der Zeugen des MT - von der Wurzel  $\text{רָחַם}$ ) werden, wie sie etwa in Ps 132,9.16 und in anderen Psalmen "als Bezeichnung der Kultgemeinde"<sup>54</sup> begegnen. Die Idealisierung der Davidgestalt bereitet ihrerseits wiederum ein eschatologisch-messianisches Verständnis des Psalters vor, das vermutlich ein zentrales Motiv zur Weitertradierung seiner Texte darstellt.

An den Wachstumsstufen von Psalm 89 kann beispielhaft ein Stück Theologiegeschichte der Hebräischen Bibel abgelesen werden, für die in dem Fragment 4QPs89 ein handgreifliches Dokument zufällig erhalten ist. In seinem eigenständigen Quellenwert verdient es eine Disqualifizierung nicht, solange nicht bessere Erklärungen für den Befund beigebracht werden.

#### Literatur:

- Becker, J.: Rez.: É. Lipiński, Le poème royal du Psaume LXXXIX 1-5.20-38....- in: Bibl. 49 (1968) 275-280
- Caquot, A. / Delcor, M. (ed.): Mélanges. FS Cazelles.- 1981
- Duhm, B.: Die Psalmen (KHKAT).- 1922
- Dumortier, J.-B.: Un Rituel d'Intronisation: le Ps. LXXXIX 2-38.- in: VT 22 (1972) 176-196
- Eisenman, R. / Robinson, J.M.: A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls.- 1991
- Gerstenberger, E.S.: Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry. The Forms of the Old Testament Literature 14.- 1988
- Goulder, M.D.: The Psalms of the Sons of Korah. JSOT.S Ser 20.- 1982
- Koch, K. / u.a.: Das Buch Daniel (EdF 144).- 1980
- Koch, K.: Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum.- in: JBTh 6 (1991) 215-242
- Kraus, H.-J.: Psalmen (BK XV/2).- 1960 [Nachtrag in 1989]
- Lipiński, E.: Le poème royal du Psaume LXXXIX 1-5.20-38 (CRB 6).- 1967
- Mandelbrot, B.B.: Die fraktale Geometrie der Natur, 1991 [engl. zuerst 1977]
- Meyer, R.: Das Gebet des Nabonid. SSW 107,3.- 1962
- Meyer, R.: Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Mosesliedes.- in: FS W. Rudolph zum 60. Geburtstag "Verbannung und Heimkehr" (1961) 197-206
- Milik, J.T.: Fragment d'une source du Psautier (4Q Ps 89).- in: RB 73 (1966) 94-106
- Mosca, P.G.: Once Again the Heavenly Witness of Psalm 89:38.- in: JBL 105 (1986) 27-37

---

bewerten; vgl. dazu auch Waschke, E.-J.: Das Verhältnis alttestamentlicher Überlieferungen im Schnittpunkt der Dynastiezusage und die Dynastiezusage im Spiegel alttestamentlicher Überlieferungen.- in: ZAW 99 (1987) 157-179.

54 Ringgren, H.: Art.  $\text{רַחֲמֵי דָוִד}$ .- in: ThWAT (1973ff) 3.83-88, 85.

- Mowinckel, S.: Psalmenkritik zwischen 1900 und 1935. Ugarit und die Psalmenexegese (1955).- in: Neumann (1976) 315-340
- Mullen, E.T.: The Divine Witness and the Davidic Royal Grand: Ps 89,37-38.- in: JBL 102 (1983) 207-218
- Neumann, P.H.A.: Zur Neueren Psalmenforschung (WdF 192).- 1976
- Noort, E.: Israel und das westliche Jordanufer.- 1987
- Noort, E.: Klio und die Welt des Alten Testaments. Überlegungen zur Benutzung literarischer und feldarchäologischer Quellen bei der Darstellung einer Geschichte Israels.- in: "Ernten, was man sät" FS K. Koch (ed. D.R. Daniels / U. Gleßner / M. Rösel), 1991, 533-560
- Ploeg, J.P.M. v.d.: Le sens et un problème textuel du Ps LXXXIX.- in: Caquot / Delcor (1981) SB 471-481
- Ringgren, H.: Art.  $\text{לְבַרְכָּתִי}$ .- in: ThWAT (1973ff) 3.83-88
- Römer, T.: La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: La création comme combat.- in: EThR 64 (1989) 561-573
- Rost, L.: Sinaibund und Davidsbund.- in: ThLZ 72 (1947) 129ff
- Sabó, M.: Vom Großreich zum Weltreich. Erwägungen zu Ps lxxii 8, lxxxix 26; Sach ix 10b.- in: VT 28 (1978) 78-91
- Seidel, H.: Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen.- <sup>1</sup>1987
- Seybold, K.: Art.  $\text{לְבַרְכָּתִי}$ .- in: ThWAT (1973ff) 5.46-49
- Seybold, K.: Die Psalmen: Eine Einführung. UTB 382.- 1986
- Skehan, P.W.: Gleanings from Psalm Texts from Qumrân.- in: Caquot / Delcor (1981) SB 439-452
- Veijola, T.: Verheißung in der Krise. Studie zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms. AASF B/20.- 1982
- Veijola, T.: Davidsverheißung und Staatsvertrag. Beobachtungen zum Einfluß altorientalischer Staatsverträge auf die biblische Sprache am Beispiel von Psalm 89.- in: ZAW 95 (1983) 9-31 [=Veijola (1990) SB 128-153]
- Veijola, T.: The Witness in the Clouds : Ps 89:38.- in: JBL 107 (1988) 413-417
- Veijola, T.: David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments.- 1990
- Vermes, G.: Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea.- in: VT 9 (1959) 65-72
- Wacholder, B. Z. / Abegg, M. G.: A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four. Fascicle One.- 1991
- Ward, J.M.: The Literary Form and Literary Background of Psalm LXXXIX.- in: VT 11 (1961) 321-339
- Waschke, E.-J.: Das Verhältnis alttestamentlicher Überlieferungen im Schnittpunkt der Dynastiezusage und die Dynastiezusage im Spiegel alttestamentlicher Überlieferungen.- in: ZAW 99 (1987) 157-179
- Wesseliuss, J.W. / Delsman, W.C.: Aramäische Gebete.- in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd II, 1986ff, 930-935
- Widengren, G.: Ps 110 und das sakrale Königtum in Israel.- in: Neumann (1976) 185-216
- Würthwein, E.: Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16 (ATD 11.1).- 1977
- Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica.- <sup>5</sup>1988

## ZUR ENTSTEHUNG DER PARADIESERZÄHLUNG

Paul Kübel - München

Die Erzählung von Paradies und Sündenfall ist ein Ganzes, dessen einzelne Teile diesem sinnvoll zugeordnet sind. Der Gedanke des Ganzen ist die Frage nach dem, was unser Leben so mühsam und bitter macht. Die einzelnen Teile sind Überlieferungen zu den Themen: Erschaffung des Mannes bzw. der Frau, Gottesgarten und Vertreibung aus ihm, Baum des Lebens, Gebot - Übertretung und Fluchworte.

Allerdings zeigen die Teile noch Reste ihres früheren Eigenlebens, und das stört den geschlossenen Eindruck. Am auffälligsten sind:

- a. die Doppelung der Bäume,
- b. die namentliche Benennung des verbotenen Baumes, wodurch sein Geheimnis schon vorzeitig preisgegeben wird,
- c. die Strafe "du wirst des Todes sterben" tritt nicht ein,
- d. statt ihrer erfolgt eine andere und zwar doppelte Bestrafung, nämlich durch Straf Worte (für Mann und Frau) und Vertreibung (nur des Mannes).

Diese Aufzählung der Schwierigkeiten, die Gen 2f rein als Erzählung genommen bietet, mag übertrieben erscheinen. Doch: Was würde aus diesem Text, wenn er Menschen nur mündlich überliefert würde und sie ihn frei weitererzählten? Solch ein Experiment läßt sich nicht durchführen. Allerdings kann man in Sure 7 nachlesen, wie Mohammed, der bekanntlich selber nicht lesen und schreiben konnte, die Paradieserzählung wiedergegeben hat:

19 Und (Gott sagte): "Adam! Verweile du und deine Gattin im Paradies, und eßt (Früchte), von wo ihr wollt! Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu den Prevlern!" 20 Da flüsterte ihnen der Satan (böse Gedanken) ein, um ihnen kundzutun, was ihnen von ihrer Scham (w. Schlechtigkeit) (bis dahin) verborgen war. Und er sagte: "Euer Herr hat euch diesen Baum nur verboten, (um zu verhindern) daß ihr zu Engeln werdet oder (sonst) zu Wesen, die ewig leben. 21 Und er schwur ihnen (und beteuerte): "Ich rate euch gut." 22 Und so beschwätzte (?) er sie, indem er (sie) betörte. Als sie nun von dem Baum gegessen hatten, wurde ihnen

ihrer Scham kund, und sie begannen, Blätter (von Bäumen) des Paradieses über sich zusammenzuheften. Und ihr Herr rief ihnen zu: "Habe ich euch nicht jenen Baum verboten und euch gesagt: Der Satan ist euch ein ausgemachter Feind?" 23 Sie sagten: "Herr! Wir haben (indem wir dein Verbot mißachteten) gegen uns selber gefehlt. Wenn du nicht uns vergibst, und dich unser erbarmst, werden wir (dereinst?) zu denen gehören, die den Schaden haben" 24 Gott (w. Er) sagte: "Geht hinab (auf die Erde)! Ihr (d.h. ihr Menschen und der Satan) seid (künftig) einander feind. Und ihr sollt auf der Erde (euren) Aufenthalt haben, und Nutznießung auf eine (beschränkte) Zeit." 25 Er sagte: "Auf ihr werdet ihr leben und auf ihr sterben, und aus ihr werdet ihr (dereinst bei der Auferstehung wieder) hervorgebracht werden." (Übersetzung Paret)

Alle oben genannten Schwierigkeiten sind getilgt, der Text ist als Erzählung glatt. Ob er damit gewonnen hat, ist eine andere Frage.<sup>1</sup> -

Daß in Gen 2f verschiedene ursprünglich selbständige Erzählungen verarbeitet sind, zeigt besonders deutlich der Schluß: der Übertretung und dem Verhör 3,1-13 folgt eine doppelte Bestrafung: Die Straf Worte 14 -19 und die Vertreibung aus dem Garten 22 - 24. Ein zweiter Umstand kommt hinzu: Die Straf Worte gelten Mann und Frau, bei der Vertreibung jedoch wird nur der Mann genannt. Für vorliterarische Tradition spricht ferner, daß die Erschaffung des Mannes im Gottesgarten und seine Vertreibung aus ihm in Ez 28 eine Parallele hat.<sup>2</sup>

Es fällt auf, daß die Handlung dieser Erzählung ebenso wie in

<sup>1</sup> Auf die Frage nach der Vorgeschichte verzichtet ganz D. JOBLING. *The Myth Semantics of Genesis 2:4b - 3:24*. Semeia 18. 1980 (ebenso die andern Autoren dieses Heftes): Der Text sei "multilayered, semantically overloaded, and as myth, under pressure to conceal certain levels of its meaning" (p.41). Können diese "certain levels of meaning" nicht durch die Entstehungsgeschichte bedingt sein? T STORDALEN, *Man, Soil, Garden JSOT* 53 (1991) S. 5 fordert demgegenüber: "Since, however, the final text is the only non-hypothetical object, our primary obligation should be to read that text." Bei eben dieser Beschäftigung stößt der Exeget aber doch auf Spannungen im Text, die er sich zu erklären versucht. - H-P MÖLLER will anscheinend nur zwischen der Erzählung von der Erschaffung und der vom verbotenen Baum unterscheiden und angesichts der Unentwirrbarkeit der Vorgeschichte nur noch die "Bedeutungsschichten eines polysemen Textes" bestimmen. ("Drei Deutungen des Todes", *Jahrb. bibl. Theol.* 6, 1991, 119).

<sup>2</sup> Diese Parallele schon bei GUNKEL, *Genesis* S. 33-35. BEGRICH, *Die Paradieserzählung*, ZAW 50 (1932) 93ff, bringt sie in Zusammenhang mit seiner (GUNKEL folgenden) literarischen Analyse (was dieser selber nicht ausdrücklich getan hatte), geht allerdings auf Ez 28 nicht näher ein (S. 113). - WESTERMANN folgt in dieser Frage nicht BEGRICH, sondern vermutet: "In einer älteren Gestalt der Erzählung folgte auf Entdeckung und Verhör unmittelbar die Vertreibung aus dem Garten." (*Genesis I* 349) - STECK (*Die Paradieserzählung in: Wahrnehmungen Gottes im AT*, TB 70, S.37) dagegen, der im Widerspruch zu WESTERMANN die Erzählung von der Erschaffung von Mann und Frau und die von Verbot und Übertretung (bei WESTERMANN Erzählung A bzw. B) für von J einheitlich konzipiert hält, folgt BEGRICH darin, daß er die Geschichte von der Vertreibung für den Schlußteil einer selbständigen vorliterarischen Überlieferung hält. - In dieser Kontroverse müßte zur Verteidigung von WESTERMANN'S Standpunkt deutlich gemacht werden, warum in 3,22 - 24 nur vom Mann, nicht aber der Frau die Rede ist, wie STECK mehrmals betont (S. 20,37,39,44).

Ez 28 merkwürdig blaß und unanschaulich bleibt: sie hat wenig Erzählstoff. Das kann nicht von Anfang an so gewesen sein. Ihre frühere Gestalt wird vorstellbarer durch einen Vergleich mit dem griechischen Mythos von Prometheus.<sup>3</sup> Vermutlich hat auch sie in früherer Zeit, als sie noch anschaulicher war, nicht von eigenmächtiger Aneignung der Weisheit schlechthin, sondern der eines konkreteren Objekts, zu dessen Gebrauch "Weisheit" gehörte, gesprochen.

Der Teil von Gen 2f, der nicht zu der Überlieferung vom Gottesgarten gehört, nämlich Gen 2,16f; 3,1-19 handelt von Verbot, Übertretung und Strafe.<sup>4</sup> Dabei geht es in den beiden ersten Teilen der Erzählung um die "Erkenntnis", die Strafen jedoch beziehen sich auf die Ernte und die Schmerzen der werdenden Mutter, sie haben damit keinen unmittelbaren Bezug zur

---

<sup>3</sup> Hesiod, Theogonie 510ff, Erga 47ff. Es kann keine Rede davon sein, daß Hesiod in irgendeiner Weise Vorlage für die atl. Texte gewesen sein könnte. Ein eventuelles Verwandtschaftsverhältnis muß bedeutend komplizierter sein. Beachtung verdient ein Hinweis von AD. E. JENSEN ("Die getötete Gottheit" 1966 S. 19f) auf einen dem von Prometheus frappierend ähnlichen Mythos bei einem Stamm im westlichen Sudan, den Dogon: "Unter den verschiedenen Stammvätern, auf die die einzelnen Familien der Dogon sich zurückführen, ragt als eine der wichtigsten Gestalten der Schmied hervor. Er ist es, der den Menschen das Feuer gebracht und sie den Feldbau, die Schaiderei und andere Handwerke gelehrt hat, d.h. er hat es ermöglicht, daß sie sich auf der Erde einrichten konnten.

Das Feuer - ein Stück von der Sonne - hatte er gegen den Willen des Himmelsgottes aus der Schmiede des Himmels gestohlen. Er verbarg es in seinem Blasebalg und flüchtete damit auf die Erde, um es den Menschen zu bringen. Die beiden "Söhne Gottes" schleuderten voller Empörung unter gewaltigen Donnerschlägen Blitze hinter ihm her, erreichten ihn aber nicht.

Der segensreiche Feuer-Raub wird von den Dogon alljährlich nach der Ernte mit einer festlichen Zeremonie gefeiert und als kultische Darstellung wiederholt: Ein Packerträger stellt dabei den Schmied dar und läuft, die Packer schwingend, einen Abhang hinab und zwei Maskenträger, die die beiden Blitze spielen, verfolgen ihn mit gezückten Messern (Griaule, 1948, S. 253f.).

Wen gemahnte dies nicht an die griechische Mythe von Prometheus, der ebenfalls das Feuer, das Zeus den Menschen verweigerte, entwendete, und damit den Zorn des Donnergottes auf sich zog. Hier wie dort finden wir überdies die mythischen Vorgänge als lebendige religiöse Glaubensvorstellung: Wie sie bei den Dogon noch heute im Kult ihren Ausdruck finden, so wurde einstmals in Athen auch Prometheus in einem Fest mit zeremoniellen Packellauf verehrt (Deubner, S. 211 f.).

Wie sollen wir uns diese seltsamen Übereinstimmungen erklären? Es ist schlechterdings nicht denkbar, daß ein afrikanisches Volk und die alten Mittelmeer-Völker unabhängig voneinander auf die gleiche Kombination der gleichen seltsamen Vorstellungen verfallen sein sollen.

Dann bleibt aber keine andere Möglichkeit, als anzunehmen, daß diese Geschichte schon seit dem Altertum erzählt wird.

In jedem Falle aber sind die Übereinstimmungen frappierend genug, um die Version der Dogon und die von Hesiod auf gemeinsame Wurzeln zurückzuführen." - Die zitierten Werke: M GRIAULE, Les dieu d'eau, Paris, 1948; L DEUBNER, Attische Feste, 1959 (Nachdr.).

<sup>4</sup> Zu 2, 18-24 siehe Anm. 30!

"Erkenntnis". Dieser auffällige Themenwechsel entfällt, wenn in der Formel "Erkenntnis von Gut und Böse" die "Erkenntnis" im geschlechtlichen Sinne gemeint ist, wie z.B. in Gen 4,1 "Adam erkannte sein Weib Eva". "Erkenntnis" in diesem Sinne ist, wie gezeigt werden soll, bei dem Verbot zwar nicht ausschließlich,<sup>5</sup> aber doch mitgemeint.<sup>6</sup>

Am deutlichsten zeigt 1 Sam 19,36, daß mit "Erkenntnis von gut und böse" das Geschlechtsleben gemeint sein kann. Als Barsillai dem siegreichen David begegnet, läßt dieser - zum Dank für dessen Hilfe in der Not - ihn ein, mit ihm nach Jerusalem zu kommen. Barsillai lehnt ab mit der Begründung: "Achtzig Jahre bin ich heute alt. Unterscheide ich noch zwischen gut und böse? Schmeckt dein Knecht noch, was ich esse und trinke? Höre ich noch Sängern und Sängerinnen zu?" (2 Sam 19,36) Wenn er damit sagen wollte, daß er wegen seines Alters nicht mehr beurteilen kann, was Recht und Unrecht ist, müßte das auf David befremdend wirken. Denn das hieße doch, daß er nachträglich seine Unterstützung für ihn, den vor dem revoltierenden Sohn geflohenen König, entwertet; er stellte sie damit als Handlung eines Greises hin, der nicht mit klarem Bewußtsein für das Recht des regierenden Königs, sondern aus beliebigen Motiven gehandelt hat. Ist jedoch mit der Formel "gut und böse erkennen" das Geschlechtsleben gemeint, dann sagt er, daß er weder ein normales noch ein perverses Sexualleben führt, weil

---

<sup>5</sup> So ist die Formel nach GORDIS gemeint: The Significance of the Paradise Myth, AJSL 52, 1935/36, 86 - 94 und The Knowledge of Good and Evil, JBL 76, 1957, 123 - 38; vgl. dazu B REICKE, The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise, JSS 1, 1956, 193 - 201; H STERN, The Knowledge of Good and Evil, VT 8, 1958, 405 - 418; W CLARK, A Legal Background to the Jahwist's Use of "Good and Evil" in Genesis 2-3, JBL 88, 1969, 266ff. Dort auch die Diskussion über die anderen Belegstellen Dtn 1,39; Jes 7,14ff; Gen 19,7; IQSa 1,9-11.

<sup>6</sup> Diese Deutung wird für den heutigen Text oft abgelehnt. WESTERMANN: "Diese Erklärung ist also keinesfalls haltbar." S.332. - O H STECK, Die Paradieserzählung, "Die sexuelle Deutung muß für den vorliegenden Text völlig ausscheiden", er fährt sogar fort: "für sie besteht nicht einmal bei Überlieferungsgeschichtlicher Betrachtung des Textes Anhalt." S. 29. Um dies behaupten zu können, muß STECK allerdings annehmen, daß in 2,23f von einer ungestörten ursprünglichen Geschlechtlichkeit die Rede sei, also ohne Scham, erst durch die "Störung ursprünglicher Gemeinschaft" in 3,7 sei die Sexualität mit Scham verbunden (S.55). W H SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, 2. Aufl. 1967, dagegen vermutet S. 223 "daß eine Vorform der Paradiesgeschichte die Einsicht in die eigene Geschlechtlichkeit als Folge der Tat ansah". Schon GUNKEL meinte, daß ursprünglich "die verbotene Frucht aphrodisische Bedeutung" hatte (Genesis S.35).



sich sehr geschlossen, er wirkt wie aus einem Guß. Aber vielleicht erlaubt eine Analyse des Aufbaus doch Einblick in seine Vorgeschichte.

Höhepunkt der Handlung ist das "Essen" und das daraus resultierende "Gewahrwerden". Daß danach nicht sofort der Herr des Gartens kommt, um sein Urteil über das Handeln der Menschen zu sprechen, sondern vorerst das Menschenpaar für sich allein bleibt und seine Blöße zu bedecken versucht, wirkt retardierend. Erst nach dieser Verzögerung nähert sich Gott, immer noch nicht unvermittelt, nur seine Schritte sind von Ferne zu hören. Dies Hören der Menschen ist die Gelenkstelle, an der die Aktivität vom Menschen zu Gott übergeht. Sie haben noch Zeit, sich zu verstecken.<sup>13</sup> Doch damit reagieren sie nur noch, das Gesetz des Handelns liegt bei Gott.<sup>14</sup> Obwohl der Hörer schon weiß, was das Verhör ergeben muß, wird der Vorgang der Übertretung noch einmal in umgekehrter Reihenfolge vergegenwärtigt.<sup>15</sup> Wie der Mann der Frau und diese der Schlange die Schuld zuweisen, dürfte schon der hebräische Zuhörer als erzählerischen Höhepunkt empfunden haben. Von der Handlung her jedoch sind erst die Strafworte Höhepunkt und Abschluß. Die eigentliche Handlung in 1-13 ist also die Übertretung des Gebots, wofür in 14-19 die Strafe erfolgt. 8-13 erweist sich damit als ein Zwischenspiel, ein Aufschub vor der Verurteilung, in dem sich die Schuldigen in ihrer Angst vor der Strafe zuerst verstecken und dann herausreden wollen.<sup>16</sup> Die Handlung

---

<sup>13</sup> Dies Sich-verstecken ist doppelt motiviert: Das Paar verbirgt sich aus Scham im Gehölz, der Erzähler erreicht dadurch aber außerdem, daß sie Gott nicht von Angesicht zu Angesicht gegenüber treten.

<sup>14</sup> Der Übergang vollzieht sich für den Leser unauffällig, erzählerisch gekonnt ergibt er sich organisch aus der Handlung.

<sup>15</sup> H-P MÖLLER: "Der gewöhnlich langsame Handlungsaufstieg erfolgt stetig, ohne Unterbrechungen oder Abschwünge, während der unmittelbar nach der Peripetie einsetzende Handlungsabstieg oft lapidar, ja übereilt wirkt." (AFO 29 (1983) Mythos als Gattung archaischen Erzählens, S.77) Hier jedoch ist der "Handlungsaufstieg" durch das retardierende Moment der Scham und des Sichbekleidens unterbrochen. Die Übertretung und die unmittelbar eintretende Folge sind der erste Höhepunkt, die Verurteilung ein zweiter.- Der Vergleich mit dem durchschnittlichen altorientalischen Erzählstil zeigt, durch welche ungewöhnliche Meisterschaft Gen 3,1 - 13 sich von diesem Kontext abhebt.

<sup>16</sup> Hier geht es wohl mehr um die paradigmatische Offenlegung seelischer Vorgänge um ihrer selbst willen, nämlich wie ein Schuldiger sich seiner Schuld nicht stellen will, als um Reflexe von Rechtspraxis.

als solche, nämlich Übertretung und Verurteilung, wäre auch ohne 3,8-13 vorstellbar. Es ist darum zu vermuten, daß diese Verse nicht aus mündlicher Tradition kommen, sondern Werk des Jahwisten sind, um die er die vorgegebene Erzählung von der Übertretung erweitert hat.

Dieselbe Meisterschaft des Erzählens, die mit einfachsten Mitteln ein Licht auf die innersten seelischen Vorgänge wirft, begegnet dem Leser in dem Dialog zwischen Schlange und Frau. Wahrscheinlich ist dieser Text ebenfalls Werk des Jahwisten. Die Schlange allerdings wird schon in der mündlichen Überlieferung vorgekommen sein und dort auch etwas gesagt haben. Was das war und der Wortlaut der 2,16f; 3,1-13 zugrundeliegenden mündlichen Überlieferung überhaupt ist nicht mehr rekonstruierbar. Als Inhalt aber zeigen sich das Verbot der "Erkenntnis", die Verführung durch die Schlange und die Übertretung. Der erschlossenen Erzählung folgen die Straf Worte. An dem ermittelten Sinn schließt sich thematisch an, daß der Frau Geburtsschmerzen und zwiespältige Beziehungen zum Mann angekündigt werden. Schwieriger sieht es auf den ersten Blick beim Straf Wort für den Mann aus: Wie hängt die geschlechtliche Vereinigung mit den Disteln und Dornen auf dem Acker zusammen? Man kann darauf hinweisen, daß nach antikem Verständnis die Fruchtbarkeit von Mensch und Natur eine Einheit bilden.<sup>17</sup> Doch diese Auskunft läßt sich noch präzisieren: Für archaisches Denken läßt sich Fruchtbarkeit durch das Ritual der heiligen Hochzeit magisch sichern.<sup>18</sup> Weil diese Frage für das alte Israel mehr Gewicht hatte als die Schmerzen der Frau, wird die vorliterarische mündliche Erzählung von der Übertretung des

---

<sup>17</sup> H. SCHMIDT, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, S. 23f mit Hinweis auf A DIETERICH und MANNHARDT.

<sup>18</sup> Vgl. K BOLLE in The Encyclopedia of Religion, ed. M ELIADE, 1989, Bd 6, 318: "Tilling the soil is an act performed on the (female) earth. Archaic digging sticks are commonly depicted as phalli. Quite literally, the work of the farmer is a sexual ritual. The process of generation, though certainly not unknown before, now becomes a process in which all forms of existence and the preserving and safeguarding of life itself are at stake. ... The farmer's work is the outer circle of a series of concentric circles. In the symbolic expressions sexual and marital imagery forms the center." - In welcher Form diese Vorstellungen und u. U. Riten für Kanaanäer und als Versuchung für Israel anzunehmen sind, ist allerdings nicht unumstritten.

Verbots mit dem Strafwort an den Mann abgeschlossen haben,<sup>19</sup> in dem es um die mühsame Arbeit für magere Ernte ging.<sup>20</sup> Der Inhalt der vorliterarischen Erzählung war demnach das Verbot der heiligen Hochzeit,<sup>21</sup> die Übertretung des Gebotes und als Strafe der Fluch über den Acker.<sup>22</sup> Sie wird darum in der Folge als "Erzählung von dem Verbot des Fruchtbarkeitszaubers" bezeichnet.

Bei der hier vertretenen "sexuellen" Deutung geht es, wie sich gezeigt hat, nicht um die Sexualität als solche, sondern darum, daß sie Mittel im Fruchtbarkeitszauber ist. J greift diese Bedeutung auf, doch zugleich erhält die unmittelbare Handlung von Mann und Frau, der geschlechtliche Vollzug, eigenes Gewicht. Das zeigt sich erstens daran, daß ihm die Scham folgt, für die im Fruchtbarkeitszauber kein Anlaß wäre,<sup>23</sup> und zweitens daran, daß der Frau schmerzhaft Aspekte der Verbindung mit dem Mann angekündigt werden: Wehenschmerz, Verlangen nach dem

---

<sup>19</sup> Vielleicht steht deshalb in 3,17a die Einleitungsformel.

<sup>20</sup> Anscheinend wird vorausgesetzt, daß der Acker eigentlich viel mehr Ertrag brächte, läge nicht der Fluch auf ihm. Auffällig die Parallele dazu bei Hesiod, Erga 42ff: "Denn verborgen halten die Götter den Menschen die Nahrung, Leicht ja werktest du sonst an einem Tage so vieles, Daß du Genüge hättest ein Jahr auch ohne zu werken."

<sup>21</sup> Nun wird deutlich, warum das Geheimnis des Baumes schon am Anfang gelüftet wird. In frühen Stadium der Erzählung mußte der Baum eindeutig benannt werden, weil es um ein klares Verbot und nicht um ein Geheimnis ging. Erst im heutigen Text bekommt das Verbot einen universalen Charakter.

<sup>22</sup> Als These, aber ohne detaillierte Begründung hat schon B. REICKE (JSS 1 (1956) 193 - 201 diese Deutung vertreten: "The paradise drama is therefore, as it seems, meant to show how man secures civilisation for himself." (S. 198) In einzelnen scheint er allerdings andere als die hier vorgetragenen Deutungen zu vertreten, vgl. S. 201. - Auch J MCKENZIE, Geist und Welt des Alten Testaments, S.129, hat den Text so verstanden: "Im Kultmythos suchte der Mann sich durch den Vollzug der Riten die Fruchtbarkeit des Ackerbodens, der Erdmutter, zu sichern. ... Denn dadurch, daß der Mensch das Fruchtbarkeitsgeschehen vergöttlicht und sich geweigert hat, dessen Schöpfer anzuerkennen, ..." In "The Literary Characteristics of Genesis 2-3" (Myths and Reality p.164) meint er zu 3,1-13 als Fortsetzung von 2,18-24: "the author replaced the original climax, which must have been an epithalamion, by the story of the sin, which is in some way a perversion of the intended union of the sexes."

<sup>23</sup> Vielleicht war die Bekleidung mit den Feigenblättern in der Tradition schon vorgegeben. REICKE bemerkt über das damit bekleidete Paar: "they acquire the appearance of satyrs and similar fertility geni" aaO 197. - An diese Bemerkung läßt sich noch eine Vermutung anschließen: Steckt vielleicht in der beiläufigen Bemerkung וְהַפְּרִי עֲלֵהּ וְהַפְּרִי עֲלֵהּ תְּאֵנָה eine Anspielung auf einen Satz aus dem Fruchtbarkeitskult wie "Die Blätter des Feigenbaums wuchsen üppig"? Das Verb wäre dann ein hitp. von פָּרָה (das allerdings im AT nicht belegt ist) oder einfacher eine Anspielung auf den Stamm פָּרָה gewesen.

Der Baum ist nach 3,5 eine "Lust für die Augen". Auch im Gilgamesch-Epos, wo der Held nach der Durchquerung des Berginnern auf einen Garten trifft, gibt es solche Bäume: die Traube des Karneolbaumes ist "schön" bzw. "geputzt anzuschauen" und die Frucht des Lasursteinbaumes "erfreulich/lieblich anzusehen".<sup>25</sup> Archäologische Belege illustrieren diese Deutung. Im Einzelfall ist es natürlich unmöglich, einen bestimmten ikonographischen Beleg und eine bestimmte Textstelle zu verknüpfen. Der archäologische Befund zeigt jedoch eine solche Streuung, daß das Thema der Göttin als Baum bzw. des Baumes als Göttin als gesichert bezeichnet werden kann.<sup>26</sup>

Welche Bedeutung hat der von Müller aufgezeigt Zusammenhang für das Verständnis von Gen 3? Daß gerade der Frau eine die Lust erregende Baum-Göttin entgegentritt, kann nicht der ursprüngliche Zusammenhang sein. Ob es dort der Mann war, der sich von der Frucht verlocken ließ?<sup>27</sup> Wie ist das Verhältnis zwischen der Baum-Göttin und einer menschlichen Frau zu denken, die bzw. mit der der Mann "essen" kann? - Diese Fragen ergeben sich aus der Parallele, aber sie sind wohl nicht zu beantworten.<sup>28</sup> -

Schon oft wurde die Vermutung geäußert, daß die Schlange auf kanaanäische Fruchtbarkeitskulte weist. Im Zusammenhang der bisherigen Überlegungen gewinnt diese Vermutung an Wahrscheinlichkeit. Doch ebenso wie bei dem "Baum" müßte das ikonographische Material gesammelt werden, damit auf dieser Basis über Beziehungen zu Gen 2f geurteilt werden kann.<sup>29</sup>

J hat die Beziehung der Schlange zu kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten gelockert. Der erste Teil des an sie gerichteten Fluchwortes hat das auf dem Boden kriechende konkrete Tier vor Augen, der zweite Teil stellt der Deutung große Probleme. Ist er deshalb so schwer zu deuten, weil in diesem Teil ein Fluch auf den Fruchtbarkeitsdämon und seine Anhänger verborgen ist?

J hat die "Erzählung von der Vertreibung aus dem Garten" und die "Erzählung von dem Verbot des Fruchtbarkeitszaubers" zu-

---

<sup>24</sup> Es verdient Beachtung, daß diese Dinge, die "nur" der Frau persönlich zu schaffen machen, genannt werden.

<sup>25</sup> Gilg. IX, Z. 47-51. Bei SCHOTT-VON SODEN, Das Gilgamesch-Epos, RUB S. 78. Vgl. H-P WÖLLER, Parallelen zu Gen 2f und Ez 28 aus dem Gilgamesch-Epos, ZAH 3 (1990) S. 170. Offensichtlich ist hier das Bild des Baumes und das einer mit Edelsteinen geschmückten attraktiven Frau/Göttin ineinander verschmolzen.

<sup>26</sup> Vgl. U WINTER, Frau und Göttin, 1983, OBO 53 S. 434-441

<sup>27</sup> O KEEL vermutet, daß sich in der Reihenfolge der Verführung (sc.: zuerst die Frau) der Umstand widerspiegelt, daß israelitische Frauen für die Verlockung durch kanaanäische Kulte empfänglicher waren als die Männer, weil Israels Religion patriarchalischer war als die kanaanäische. - Das wäre ein zweites Argument dafür, daß in Fruchtbarkeitskult bzw. seinem Mythos der Mann zuerst nach der Frucht greift. Eigentlich kann es auch gar nicht anders sein, denn dort sind gewissermaßen die Frau und die Frucht identisch; genauer gesagt: die Gemeinschaft mit einander ist die Frucht.

<sup>28</sup> K. JAROS, ZAW 92, 1980, S 208f bringt Amulette mit einem Baum und zwei Figuren mit dem Lebensbaum in Verbindung. - Könnte mit dem Baum auch eine Göttin (mit)gemeint sein?

<sup>29</sup> WINTER a.a.O. bringt 520 Abbildungen, nur auf Abb 36,37,42 und 479 begleiten Schlangen die Göttin. Siehe auch K JAROS, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion, OBO 4, 2. Aufl. 1982, zum Thema Bäume 119-150, zum Thema Schlangen 152 - 165.

sammengefügt. Folgende Spannungen in Gen 2f lassen sich damit auf jeweils eine der beiden Erzählungen zurückführen:

Mann allein	Mann und Frau <sup>30</sup>
Baum des Lebens	Baum der "Erkenntnis" <sup>31</sup>
Göttliche Erkenntnis	Geschlechtliche Erkenntnis <sup>32</sup>
Leben im Garten	Arbeit auf dem Acker <sup>33</sup>
Vertreibung	Fluch über den Acker

Von den beiden Erzählungen, die J verbunden hat, ist die von der Vertreibung aus dem Garten in Gen 2f ebenso wie in Ez 28 und Hi 15 nur äußerst fragmentiert erhalten. Ist dieser Zustand der Überlieferung purer Zufall oder lassen sich Gründe dafür finden?

Vielleicht ist letzteres der Fall. Die griechischen Mythen setzen ebenso wie die des Alten Orients eine differenzierte Götterwelt voraus, in der Interaktionen der Götter untereinander ebenso mit Menschen gut vorstellbar sind. Der Monotheismus des AT macht ersteres unmöglich, Neid Gottes im Verhältnis zu den Menschen z.B. erscheint nur marginal.<sup>34</sup> Durch die Transzendenz Gottes im AT entfällt aber auch die Möglichkeit, menschliche Besitztümer oder Errungenschaften als Raub aus der göttlichen Sphäre zu qualifizieren.<sup>35</sup>

Von einer Erzählung wie dem Mythos von Prometheus konnten in Israel wegen des israelitischen Gottesbildes nur Fragmente übrigbleiben.<sup>36</sup> In Gen 2f und Ez 28 liegt nur noch der Rahmen vor, nämlich Erschaffung und Vertreibung, das Vergehen selber ist offenbar vollständig getilgt. Aus einer Mythologie, die nur unter Göttern oder unter Göttern und Menschen spielt, wurde eine "Mythologie" - ob das "Mythologie" ist, ist hier

<sup>30</sup> In der Erzählung von dem Verbot handelt nur der Mann. Die Parallele in Ez. 28 läßt vermuten, daß seine Erschaffung Teil des alten Mythos war. In der Erzählung von Verbot handeln Mann und Frau. Bei der Verbindung beider Erzählungen mußte diese Differenz ausgeglichen werden. Das geschah durch die in der Tradition vorgegebene Erzählung von der Erschaffung der Frau (2,18-24).

<sup>31</sup> In der Erzählung von dem Verbot hat der Lebensbaum keine Funktion, die Erzählung von der Vertreibung spielt im Gottesgarten, in dem der Lebensbaum seinen Platz hat. Zum "Baum der Erkenntnis" gibt es bekanntlich keine altorientalischen Parallelen.

<sup>32</sup> Die "Erkenntnis" in 2,17 im obigen Sinne steht im Widerspruch zu der Erkenntnis in 3,22, denn der Mensch kann nicht "wie einer von uns" durch die Erkenntnis seiner Geschlechtlichkeit geworden sein. Hier ist also ein Vergehen vorausgesetzt, durch das sich der Mensch ein göttliches Privileg gegen Gottes Willen angeeignet hat. - Angemaßte Gottgleichheit ist auch Thema in Ez 28,2 ("ich bin wie ein Gott", "dein Herz ... wie Gottes Herz"), und dies hat offensichtlich etwas mit der "Weisheit" von V 17 zu tun. Der Zusammenhang mit Ez 28 bedarf weiterer Untersuchung.

<sup>33</sup> Dort ist ursprüngliche Bestimmung des Menschen das Leben im Gottesgarten, hier das Bearbeiten der Erde, die noch nicht verflucht ist.

<sup>34</sup> Angedeutet z.B. in 3,22,24

<sup>35</sup> Bei Henoch rauben nicht die Menschen, sondern sie werden von abgefallenen Engeln belehrt.

<sup>36</sup> Wieviel Geltung dieses "israelitische Gottesbild" hatte, ist unstritten, vgl. J. TIGAY, You Shall Have no Other Gods, Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, 1986.

nicht zu klären - in der nur Menschen und ein einziger Gott eine Rolle haben.<sup>37</sup>

Dieser Befund, die Reduktion des Polytheismus, zeigt sich auch bei der Erzählung von der Erschaffung des Menschen: keine gebärende Erde, keine gebärende Göttin, kein Götterblut sind beteiligt.<sup>38</sup> Nur ein Gott steht dem Menschen gegenüber und gibt ihm das Leben.

Gen 2f beginnt im Gottesgarten, archetypisch jenseits konkreter Örtlichkeit und Zeit "in illo tempore"<sup>39</sup> und im Gottesgarten bei Gott und seinem Hofstaat, die Fortsetzung jedoch führt zum Fruchtbarkeitsritus. Damit sind die handelnden Personen nicht mehr Götter oder Zwischenwesen, sondern Menschen, denen die entsprechen, die, wie das erste Paar, die Fruchtbarkeit durch Riten sichern wollen. Das bedeutet, daß der Ungehorsam nicht ferne Vergangenheit, sondern Gegenwart ist, wo immer er nachvollzogen wird. Der Mythos wird historisch (miß)verstanden, wenn man ihn isoliert von der rituellen Vergegenwärtigung sieht.<sup>40</sup>

Es hat sich gezeigt, daß in Gen 2f die Erzählung von der Vertreibung aus dem Garten an entscheidender Stelle korrigiert wird: An die Stelle des anzunehmenden Vergehens eines Gottes wird ein menschliches Vergehen gesetzt: die Übertretung eines exemplarischen Verbots. J hat zwar noch den Fruchtbarkeitsritus vor Augen, gleichzeitig aber auch den Menschen, der überhaupt der Versuchung, sei es der des Geschlechts, sei es der des Gottgleichseinwollens erliegt und der damit die dem Menschen gesetzten Grenzen überschreitet.<sup>41</sup>

Neben dieser negativen Aussage zur Bestimmung des Menschen steht aber auch noch eine positive in unserem Text: Der Mensch

---

<sup>37</sup> Reste des Polytheismus sind wie Leitfossilien erhalten im Plural von Gen 3,22 "einer von uns", vielleicht auch in 3,5: Die übliche Übersetzung lautet "ihr werdet sein wie Gott". Vgl. aber den Plural der LXX: *Θεοί*. Auch im Targum (Targum du Pentateuque, ed. Roger LEDEAUT, SCh 245, S.90f) heißt es: "vous serez comme les anges de Jahve" bzw. "...comme les grandes anges". Ps. 82,1,6 beweist, daß diese Übersetzung genauso gut möglich ist wie die oben erwähnte übliche.

<sup>38</sup> Vgl. dazu H-P MÖLLER, *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, in: *Babylonien und Israel*, ed. H-P MÖLLER, 1991, S. 122-132. MÖLLER hat diesen Befund, daß nur ein Gott handelt, demgegenüber als "frühkulturelle Monolatrie" bezeichnet (Erkenntnis und Verfehlung, in ed. T RENDTORFF, *Glaube und Toleranz*, 1982, S. 206), jetzt in: *Babylonien und Israel* S. 114-153.

<sup>39</sup> M ELIADÉ gebraucht diesen Ausdruck, um das "jenseits der Zeit" mythischen Geschehens zu bezeichnen. Das Zeitverständnis entspricht dem "Damals als", mit dem mehrere mesopotamische Mythen beginnen. Vgl. dazu H-P MÖLLER, aaO in: *Babylonien und Israel* S. 122.

<sup>40</sup> Der "Prometheus"mythos, wie er bei den Dogon erzählt wird, ist auch Gegenwart, weil er jedes Jahr rituell nachvollzogen wird. Gemeint ist damit doch, daß der Gebrauch des Feuers durch den Schaied nicht von den Göttern freundlich gewährt, sondern ihnen abgetrotzt ist.

<sup>41</sup> W v SODEN, *Der Mensch bescheidet sich nicht, Symbolae biblicae et mesopotamicae*, FS LIAGRE BÖHL, nennt als die beiden Gefahren des Menschen: "Zu viel tun wollen und zu früh resignieren: zwischen diesen beiden Polen wird ein verantwortlich geführtes Leben immer wieder hin- und hergerissen." (S.165) Von diesem "zu viel" sei, führt er aus, in Atrahasis-Mythos und in Gen 3 die Rede. In mythischer Sprache setzen die Götter oder ein Gott dem Menschen seine Grenze, das Überschreiten nannten die Griechen Hybris. Der autonome Mensch will solche Grenzen nicht anerkennen, seine "Strafe" liegt in der Erfahrung des "zu viel".

hat die Aufgabe, die Erde zu bearbeiten. Diese beiden Bestimmungen müssen sich gegenseitig erläutern können. Das Gegenteil des Gott-gleich-sein-wollens in der Fruchtbarkeitsmagie und damit die eigentliche Bestimmung des Menschen ist demnach: die Erde bearbeiten.

Das "sinnlose  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ " in Joh 4,44.

## Beobachtungen zur Doppeldeutigkeit im Johannesevangelium

*Alois Stimpfle - Bobingen*

Von theologischer Relevanz sind in den Evangelien gewöhnlich die mehr oder weniger umfangreichen kohärenten Erzähl- und Redeeinheiten und nicht die redaktionellen Überleitungen des Textkomponisten. Um die wesentlichen, typischen oder spezifischen Überzeugungen und Anschauungen des jeweiligen Evangelisten aufzuzeigen, greift der Analyst und Interpret deshalb mit Recht zuerst auf solche einheitlichen Textpartien zurück. Auch die literarische Objektivation der jeweiligen Theologumena und Bekenntnisse in Form charakteristischer Darstellungsmethode auf syntagmatischer, semantischer wie pragmatischer Ebene hinterläßt ihre Spuren natürlich am ehesten und deutlichsten in solchen theologisch relevanten Erzähl- und Redekomplexen.

Von Joh 4,43-45 wäre unter dieser Voraussetzung nicht viel zu erwarten, was formale wie inhaltliche Spezifika des Johannesevangeliums anbelangt, handelt es sich doch bei diesen Versen lediglich um eine erzähltechnisch bedingte Überleitung geographischer wie inhaltlich-sachlicher Provenienz: Wie in 4,3 bereits erwähnt, begibt sich Jesus von Judäa nach Galiläa, nachdem er zwei Tage im samaritanischen Sychar zu Gast gewesen ist (4,40). Die Erzählung vom Gespräch Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (4,4-26) und dem Gläubigwerden vieler Sychariter (4,39-42) geht bruchlos über in die Geschichte von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kana (4,46-54).

Als redaktionelle Bildung mit bloßer Überleitungsfunktion<sup>1</sup> weist Joh 4,43-45 nun aber eine erstaunliche syntagmatische Unebenheit und semantische wie pragmatische Uneindeutigkeit auf, die in den unterschiedlichen Interpretationsvorschlägen zu diesen Versen sprechenden Niederschlag finden. Zu fragen ist, ob diese formale wie inhaltliche Unbestimmtheit lediglich einem Mangel an Aufmerksamkeit oder sprachlich-literarischer Fähigkeit auf Seiten des Redaktors zuzuschreiben ist oder aber von der bewußt doppeldeutigen Gestaltungsmethode des Johannes-Autors<sup>2</sup> zeugt.

<sup>1</sup> Vgl. die Kommentare z.St.

<sup>2</sup> Mit Johannes-Autor ist der Verfasser des uns heute vorliegenden Johannesevangeliums (abgesehen natürlich von den textkritisch als sekundär erwiesenen Partien), also der sog. Schlußredaktor, gemeint.

## I. Das Problem

Der Passage Joh 4,43-45 mangelt es an formaler wie inhaltlicher Eindeutigkeit. Die Unbestimmtheit der Stelle ist derart gravierend, daß *Schnackenburg* z.B. nach Abwägung der verschiedensten Verstehensmöglichkeiten letztendlich konstatieren muß: "Die sprachlichen Indizien ergeben freilich kein klares Bild ... Letzte Sicherheit läßt sich nicht gewinnen."<sup>3</sup> Mit Verweis auf die Kirchenväterinterpretation der Stelle spricht *Brown* von "a notorious crux in the Fourth Gospel"<sup>4</sup>. *Lagrange* sieht kein Mittel "d'expliquer tout le passage selon les règles d'une logique stricte"<sup>5</sup>.

Neben dem V 44 als ganzem, ohne den die VV 43-45 "form a natural sentence"<sup>6</sup>, ist es insbesondere das "sinnlose  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ "<sup>7</sup>, mit dem in V 44 die aus den Synoptikern bekannte Überlieferung vom in der Heimat nicht anerkannten Propheten eingeleitet ist, das jegliche verständige Interpretation der VV 43-45 anscheinend verhindert. Weder zum vorausgehenden V 43 noch zum nachfolgenden V 45 scheint eine konjunktionale wie inhaltliche Stimmigkeit eruierbar.

## II. Forschungsüberblick

### a) Lösungsversuche

Die Diskussion in der Forschung zu Joh 4,43-45 dreht sich um die Fragen, wie der Johannes-Autor die Rückkehr Jesu nach Galiläa *begründen* bzw. *erklären* kann mit dem jesuanischen Zeugnis, daß ein Prophet in der Heimat *nicht angesehen* ist, um in unmittelbarem Anschluß an diese *Negativfeststellung* von der *positiven* Annahme Jesu in Galiläa zu berichten.

Am problemlosesten noch läßt sich der Widerspruch zwischen dem negativen V 44 und dem positiven V 45 klären. Mit Verweis auf Stellen wie 2,23-35; 4,48; 6,26 gehen die Analysten in breiter Übereinstimmung von einem nur scheinbaren Widerspruch aus, da

---

<sup>3</sup> *Schnackenburg, R.*, Das Johannesevangelium I<sup>5</sup> 495.

<sup>4</sup> *Brown, R.*, The Gospel according to John I 186.

<sup>5</sup> *Lagrange, M.-J.*, Évangile selon Saint Jean 124.

<sup>6</sup> *Pryor, J.W.*, John 4:44 and the *Patris* of Jesus, in: CBO 49, 1987, 245-263; hier 257.

<sup>7</sup> *Schwartz, E.*, Die Aporien des Vierten Evangeliums II 120.

die Reaktion der Galiläer auf Grund der gesehenen Taten Jesu höchstensfalls als ungenügende Glaubenshaltung zu bewerten sei.

Weit schwieriger gestaltet sich eine einleuchtende Erhellung der übrigen Ungereimtheiten. Daß das mit ihnen verbundene syntagmatische bzw. pragmatische Problem als letztendlich nicht lösbar erscheint (*Schnackenburg*), ist eine verstehbare Antwort angesichts der vielfältigen Lösungsvorschläge, die alle mit einem unbefriedigenden Unsicherheitsmoment einhergehen. Dies gilt insbesondere für die Lösung, V 44 als Glosse auszuschneiden. Nach *Becker* z.B. dürfte "V 44 eine Randnotiz sein, die ein Leser aus der joh Gemeinde frühzeitig an den Textrand schrieb, und die bei der Vervielfältigung des Joh dann in den Text eingebaut wurde"<sup>8</sup>.

Die meisten Interpreten verstehen V 44 als Motivierung der Reise Jesu nach Galiläa, gehen also von einem kausalen γάρ aus. Je nach der semantischen Füllung von τὰ ἰδιὰ πατρις variiert dann der Aussagegehalt der VV 43-45:

Die Heimat Jesu ist Galiläa. Jesus geht dorthin, weil er dort noch keine Anerkennung hat, im Gegensatz zu Samaria (*Weiß*). Jesus geht dorthin, weil er dort keine Anerkennung erwartet, was ganz in seiner Intention liegt, kann er doch so Nachstellungen der Jerusalemer Kreise vermeiden (*Bauer*).

Die Heimat Jesu ist ganz Palästina, weshalb Jesus nach dem Grundsatz von V 44 Samaria als Teil Palästinas verlassen muß (*Loisy*).

Die Heimat Jesu ist Judäa / Jerusalem, "denn die Erlösung gehört den Juden". Weil Jesus dort abgelehnt wird, geht er nach Galiläa, denn er ist "der Retter der Welt und in ihm haben die Heiden Hoffnung"<sup>9</sup> (*Barrett, Dodd*).

Die Heimat Jesu ist Israel, das Jesus verwirft. Galiläa fungiert "qua part of the total πατρις"<sup>10</sup>, weshalb Jesus trotz der zu erwartenden Verwerfung dorthin gehen muß (*Pryor*), um den göttlichen Plan seiner Ablehnung in "His own" zu bestätigen (*Morris*).

Die Heimat Jesu ist, wo er verworfen wird. Deshalb muß Jesus nach dem Grundsatz V 44 Samaria, wo er glaubende Aufnahme erfuhr, verlassen (*Hirsch*).

---

<sup>8</sup> *Becker, J.*, Das Evangelium nach Johannes I<sup>3</sup> 222.

<sup>9</sup> *Barrett, Ch.K.*, Das Evangelium nach Johannes 262; mit ähnlicher Argumentation *Meeks, W.A.*, Galilee and Judea in the Fourth Gospel, in: JBL 85, 1966, 159-169. Vgl. auch *Willemse, J.*, La patrie de Jesus selon Saint Jean IV.44, in: NTS 11, 1964/65, 349-364, der mit der Gedankenfolge argumentiert: Gott ist der ἰδιος Vater Jesu (5,18); der Tempel ist das Haus seines Vaters (2,16); in den Tempel gehen, bedeutet deshalb für Jesus gehen εἰς τὰ ἰδιὰ (1,11); die ἰδιὰ πατρις Jesu ist folglich Judäa/Jerusalem.

<sup>10</sup> *Pryor, John* 263. So auch *Reim, G.*, John IV.44 - crux or clue? The rejection of Jesus of Nazareth in Johannine composition, in: MTS 22, 1976, 476-480: "... the saying that a prophet has no honor in his πατρις could be understood in a broader sense: 'He came into his own, and his own recieved him not'." (497)

Eine Motivierung besonderer Art erkennt *Lagrange*, der nicht von einer logischen sondern literarischen Kausalität von V 44 ausgeht und Jesus dorthin gehen sieht, wo er das Wort von V 44 gesprochen hat.

Nach *Bultmann* (vgl. *Schulz*) liegt mit V 44 keine Motivierung von V 43 vor, sondern lediglich eine "Anmerkung des Evangelisten", mit der er auf eine Tradition verweist, die sich V 45 bestätigt findet.

## b) Kritik der einzelnen Hypothesen

Die Defizienzen der einzelnen Verstehensvorschläge wurden in kritischen Einwänden wiederholt aufgedeckt.<sup>11</sup>

Einerseits kommt dabei natürlich die grundsätzliche hermeneutische Frage zum Tragen, wie auf Grund des offensichtlich redaktionellen Textes des Johannesevangeliums Struktur und Gehalt des Textgeflechts hinsichtlich ihrer kommunikativen Relevanz und Intention zu bewerten sind. Darf beispielsweise ein Textelement, das "unbequem da(steht)" (*Becker*), redaktionskritisch einfach ausgeschieden werden? Mit Recht nennt *Lagrange* solches Vorgehen "plus simple mais aussi trop arbitraire"<sup>12</sup>. Daß und wie dieses grundsätzliche Verstehensproblem auch die einzelnen Begriffe und Formulierungen der VV 43-45 tangiert, wird noch zu zeigen sein.

Andererseits stellt man die semantische Füllung einzelner Begriffe, insbesondere von *πατρίς*, in Frage. So widerspricht der Gleichung *πατρίς* = Judäa / Jerusalem das klare johanneische Zeugnis von der Herkunft Jesu aus Galiläa (1,45f.; 6,42; 7,3.41f.52; 18,5.7; 19,19) sowie die Desavouierung der Betlehemtradition (7,42 / 8,14c.15a). Auch verläßt Jesus nach 4,1-3 Judäa wegen auffallenerregenden Erfolgs und nicht wegen Mißerfolgs. Ferner suche Jesus nach 2,24f.; 5,41-44 gar keine menschliche Anerkennung (*Brown*). Das Galiläa-Zeugnis sperrt sich auch gegen alle anderen *πατρίς*-Gleichsetzungen. Israel im Sinne von τὰ ἰδιῶτα scheidet darüber hinaus aus, weil das Possessivpronomen ἰδιῶτα hier unbetont gesetzt sei (*Haenchen, Schnackenburg*).

Geht man von Galiläa als der *πατρίς* Jesu aus, kommt es zu der bereits erwähnten syntagmatischen Ungereimtheit des kausalen γάρ. Die Kausal-Beziehung mit dem wie auch immer motiviertem "Grundsatz" zu erklären, Jesus suche die Ablehnung, stehen Textbelege wie 3,16; 5,23 entgegen, ferner die Vorstellung von der festgesetzten "Stunde"

---

<sup>11</sup> Vgl. die Kommentare z.St.; ausführlich zuletzt *Pryor*, John 257-263.

<sup>12</sup> *Lagrange*, Évangile 124.

Jesu wie auch die wiederholten Angaben, daß "die Juden" Jesus nichts anhaben können (2,4; 7,8.30 u.ö.; 7,44; 8,20.59; 10,39).

Wird V 44 als Bestätigung des Ereignisses von V 45 verstanden, fragt man sich, wie das γάρ dann zu übersetzen ist, bzw. warum der Evangelist V 44 dann nicht gleich nach V 45 "anmerkt".

### III. Der Textbefund (vorläufiger Art)<sup>13</sup>

Nach V 43 begibt sich Jesus auf den Weg nach Galiläa, nachdem er für zwei Tage Station im samaritanischen Sychar gemacht hat, und setzt so seine Reise von Judäa nach Galiläa (4,3) wieder fort. In Galiläa angekommen nehmen ihn die Galiläer auf (ἐδέξαντο), denn - so wird begründet - sie haben als Festteilnehmer in Jerusalem gesehen, was Jesus getan hat (V 45). In diesen Erzählduktus schiebt der Autor V 44 ein, in dem er an das Zeugnis Jesu erinnert, daß ein Prophet ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. Da der textkritische Befund keinerlei Anlaß bietet, V 44 als sekundär auszuscheiden, muß davon ausgegangen werden, daß der redigierende Johannes-Autor die Textsequenz der VV 43-45 als kohärente, sinnvolle Aussageeinheit konzipiert.

Syntagmatisch bestimmt er die Beziehung von V 44 zum Kontext durch die koordinierende Konjunktion γάρ. Nach *Bauer-Aland* bedeutet dies entweder eine begründend-erklärende, folgernde, anknüpfend-fortführende und/oder bekräftigende Relation zum Vorausgehenden.<sup>14</sup>

Die in V 44 rezipierte Tradition bieten auch die Synoptiker (Mt 13,57; Mk 6,4; Lk 4,24) sowie P.Oxy. I.6 und EvThom 31. Die johanneische Variante erweist sich dabei als eine unter anderen. Literarische Abhängigkeit von den Synoptikern scheint fraglich.<sup>15</sup> Allerdings deckt sich die johanneische τιμή zumindest morphologisch mit dem mattäisch/markinischen ἄτιμος. Ein wenigstens morphologischer Zusammenhang besteht auch zwischen ἐδέξαντο in V 45 und dem lukanischen δεκτός. Die πατρίς ist in der Johannes-Variante pronominal bestimmt durch ἰδίᾳ gegenüber αὐτοῦ bzw. ἐαυτοῦ in den anderen Überlieferungssträngen.

<sup>13</sup> Worin der Vorläufigkeitscharakter besteht, wird aus V. ersichtlich werden. Für die Interpretation von 4,43-45 im in der Johannesexegeese üblichen Rahmen genügt ein solch vorläufiger Befund.

<sup>14</sup> Wörterbuch <sup>6</sup>1988, 304f.

<sup>15</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Fragestellung vgl. insbesondere *Pryor*, John 254-257.

Sowohl *πατρίς* wie *τιμὴ* als auch *δέχεσθαι* sind Hapaxlegomena im Johannesevangelium. Jedoch wird der semantische Inhalt aller drei Begriffe an anderen Stellen im Evangelienkorpus thematisiert: Von der Herkunft Jesu sprechen 1,45f.; 6,42; 7,34f.52; 18,5,7; 19,19. Demnach ist Jesu *πατρίς* eindeutig Nazareth bzw. Galiläa. Von dem Verhältnis zwischen Jesus und den Menschen, das mit dem Begriff Ehre gekennzeichnet ist, sprechen in prädikativer Form mit *τιμᾶν* 5,23 bzw. *ἀτιμάσειν* 8,49b sowie mit dem Substantivsynonym *δόξα* 5,41. Demnach ist es das Ziel des Handelns Jesu, daß alle ihn ehren (5,23a). "Die Juden" aber ehren ihn nicht (8,49b). Und überhaupt nimmt Jesus von "den Menschen" keine Ehre an (5,41). Von der Annahme Jesu sprechen mit dem Verbsynonym *λαμβάνειν* / *παραλαμβάνειν* negativ konstatierend 1,11; 3,11.32; 5,43 (vgl. auch 1,5) sowie in partizipial konstruierter Bedingungsform 1,12; 3,33; 13,20 (vgl. auch 12,48). Demnach bedeutet, Jesus anzunehmen, die Annahme Gottes (3,33; 13,20) bzw. den Erweis der Gotteskindschaft (1,12). Angenommen wird Jesus aber nur partiell. Von der Annahme Jesu auf Grund seiner Taten wird des öfteren feststellend berichtet (2,11.23; 3,2; 6,2.14; 7,31; 11,47f.; 12,18). Beurteilt ist solche Art von Jesus-Annahme 2,23-25; 3,3.10; 4,48; 6,26 jedoch negativ als Zeichen- und Wunderglaube.

#### IV. Joh 4,43-45 als Beispiel für Doppeldeutigkeit und Ironie im Johannesevangelium

Wie aus dem Forschungsüberblick ersichtlich, läßt sich die Verstehensproblematik von Joh 4,43-45 reduzieren auf das Problem des anscheinend "sinnlosen *ῥᾶρ*" in V 44. Zwischen dem pejorativen Zeugnis Jesu von V 44 und dem Bericht von der positiven Aufnahme Jesu in Galiläa besteht nämlich kein Widerspruch. Was in V 45 auf semantischer Ebene terminologisch in keiner Weise negativ bestimmt ist, schlägt auf pragmatischer Ebene ins genaue Gegenteil um. Dies deshalb, weil *ἐδέξαντο ... ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν* in der makrokontextuellen Zusammenschau mit 2,23-25; 3,2-3.10; 4,48; 6,26 nur als Ausdruck lediglich vorläufiger und insofern falscher Glaubenshaltung zum johanneischen Offenbarer intendiert sein kann: Den Vielen, die an ihn glauben, weil sie seine Zeichen gesehen haben, vertraut er sich nicht an, weil er sie alle, weil er das Innere des Menschen kennt (2,23-25). Dem führenden Juden Nikodemus, der mit dem Bekenntnis zu ihm kommt, daß auf Grund seiner Zeichen nur Gott mit ihm sein könne, hält der Offenbarer das Geborensein von oben als Bedingung wahrer Erkenntnis entgegen (3,2f.), eine Bedingung, die ein Zeichen-Gläubiger offensichtlich nicht erfüllt (3,10). Dem "Königlichen", der um die Heilung seines Sohnes bittet, wirft er Zeichen- und Wunderbegierde vor (4,46b-48). Den Menschen, die ihn nach der wunderbaren

Brotspeisung suchen, hält er vor, über den konsumierbaren gegenständlichen Effekt seines Tuns hinaus nichts erkennen zu können (6,26). Sieht man 4,43-45 parallel zu 2,23-25, intendiert als programmatische Einleitung zum jeweils Folgenden<sup>16</sup>, wird die Negativität der Aussage von 4,43-45 untermauert, verdeutlicht doch der weitere Erzählduktus (vgl. 4,53; 6,2.26.30.42.66) die glaubenslose Haltung zum Offenbarer.<sup>17</sup> Die Aussage von V 44 ist also identisch mit dem Tenor des in V 45 geschilderten Geschehens, und zwar entgegen dem semantischen Ausdruck der terminologischen Oberflächenstruktur. Was sich an vielen Stellen im Johannesevangelium nachweisen läßt, zeigt sich auch hier: In der Alltagssprache unspezifisch belegte Begriffe verwendet der Johannes-Autor in spezifisch johanneisch konnotierter Intention. Folge davon ist die bekannte Doppeldeutigkeit auf der terminologisch-semantischen Textebene.<sup>18</sup> Die Uneindeutigkeit der Einzelbegriffe evoziert Unbestimmtheit auf der Aussageebene, nicht zuletzt deshalb, weil terminologische Doppeldeutigkeit natürlich auch zu Uneindeutigkeit im syntagmatischen Bereich führen kann - führen muß, wenn es sich beispielsweise um eine Konjunktion wie  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  handelt.

Nimmt man das "sinnlose  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ " von V 44 aus dieser Perspektive in den Blick, läßt sich seine syntagmatisch-konjunktionale Funktion im Kontext der Aussage der VV 43-45 als durchaus sinnvoll verständlich machen: Mit  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  ist "meist ein kausales Verhältnis zwischen zwei Aussagen an(gezeigt), indem die nachfolgende die vorausgehende begründet oder erklärt"<sup>19</sup>. An diese Erklärung halten sich die Übersetzer und Interpreten durchweg, soweit ich sehe. Nach *Bauer-Aland* kann nun aber die syntagmatische Beziehungsfunktion eines  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  auch in "Anknüpfung" und "Fortführung" bestehen. Eine solche Relation von Sätzen bzw. Gedanken ist dann zum Ausdruck zu bringen durch modale Partikel bzw. Konjunkionaladverben wie "allerdings", "freilich" oder "aber".<sup>20</sup> Legt man dieses Verständnis dem in Frage stehenden  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  von V 44 zugrunde (*Bauer-Aland* führen keine Stelle aus dem Johannesevangelium unter ihren neutestamentlichen Beispielen an), eröffnet sich für Joh 4,43-45 - unter Berücksichtigung des oben dargelegten spezifisch johanneischen Verstehens von V 45 - ein verblüffend klarer Aussageduktus:

<sup>16</sup> Vgl. u.a. *Bultmann, R.*, Das Evangelium des Johannes<sup>20</sup> 149.

<sup>17</sup> Vgl. *Schnackenburg*, Johannesevangelium 496.

<sup>18</sup> Vgl. *Stimpfle, A.*, Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin - New York 1990, s.v. Doppeldeutigkeit.

<sup>19</sup> *Pridik, K.-H.*, Art.  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ , EWNT I 571-573; hier 572.

<sup>20</sup> *Bauer-Aland*, Wörterbuch 305.

Nach zwei Tagen aber ging er von dort weg nach Galiläa. Jesus selbst allerdings/freilich/ aber bezeugte, daß ein Prophet in seiner eigenen Heimat Ehre nicht hat. Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, die alles gesehen hatten, was er in Jerusalem am Fest getan hatte; denn auch sie waren zum Fest gekommen.

Die Rückkehr Jesu nach Galiläa wird nicht motiviert. Vielmehr knüpft der Johannes-Autor am Gedanken "Heim"-kehr an und führt ihn fort mit einem Zitat Jesu. Die Relation zum Vorhergehenden tönt er durch die Negativität dieses Zitats stark adversativ. Der Vorbehalt gegen das Motiv "Heimat" findet seine Bestätigung in den Negativereignissen im heimatlichen Galiläa.

Wie arbeitet der Johannes-Autor bei der Formulierung einer überleitenden Bemerkung mit Rückgriff auf ein aus der Tradition bekanntes Jesus-Logion? Um die Beziehung zwischen der Überlieferung und dem Erzählkontext verstehbar zu machen, verwendet er eine homonyme Konjunktion, deren Mehrdeutigkeit sowohl die syntagmatische wie die gedankliche Koordinierung eher verundeutlicht als offenlegt. Daß dies nicht auf zufällige schriftstellerische Nachlässigkeit oder gar Unfähigkeit zurückzuführen ist, lassen Stellen wie 8,42d; 13,29; 16,13b; 21,8b und insbesondere 20,9 vermuten, an denen das doppeldeutige  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  ebenfalls grammatikalische wie semantische Aporien hervorruft. Beurteilt man diese Methode doppeldeutiger Arbeitsweise nach der Auffassung der klassischen Rhetorik, so ist sie zu sehen unter dem Aspekt Verfremdung, mit der eine gewisse Verdunkelung der Aussage einhergeht. Redetaktisch eingesetzt soll sie den Hörer/Leser "zur eigenen Gedankenarbeit provozier(en): er soll die Brücke zwischen dem Paradox und der gemeinten Bedeutung schlagen. Leistet der Hörer diese Arbeit, so freut er sich über seine eigene Intelligenz und ist so ein 'Gedanken-Komplize' des Autors"<sup>21</sup>. Den letzteren Gedanken der gelungenen Kommunikation zwischen Hörer/Leser und Autor sieht auch die neuere Rezeptionsästhetik<sup>22</sup> intendiert durch eine derartig doppeldeutige Darstellungsweise, wie der Johannes-Autor sie praktiziert. Die durch solche Methode hervorgerufene Uneindeutigkeit nennt sie "Leerstelle", deren Unbestimmtheit dazu dient, die im Hörer/Leser vom Autor vermutete Vorstellungswelt zu aktivieren, damit dieser auf diese Weise dem Text die vom Autor intendierte Eindeutigkeit und Bestimmtheit gibt.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Lausberg, H., Elemente der literarischen Rhetorik, München <sup>4</sup>1971, 61. Vgl. s.v. Verfremdung, insbesondere die §§ 84-90.133.149.150.323-326.

<sup>22</sup> Vgl. u.a. Waring, R. (Hrsg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München <sup>3</sup>1988.

<sup>23</sup> Vgl. v.a. Iser, W., Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976; ferner seine Aufsätze in Waring, Rezeptionsästhetik.

Über diese mit der Doppeldeutigkeit hinaus verbundenen Intention echter Kommunikation mit dem Autor bzw. Erkenntnis seiner Aussageabsicht spielt in der Gedankensequenz der VV 44.45 eine gehörige Portion Ironie mit.<sup>24</sup> Der literarisch objektivierte Gedanke ist dem eigentlich gemeinten Gedanken diametral entgegengesetzt. Sie nahmen Jesus auf wegen der Taten, die sie ihn hatten tun sehen, meint: Die Galiläer verwarfen Jesus, weil und indem sie reagierten wie Zeichen- und Wundersüchtige, die (noch) nicht wirklich glauben. In ihrer Absolutheit, mit der diese Aussage im engeren Kontext dasteht, wirkt sie provozierend lächerlich für den Hörer/Leser, der weiß, daß der Offenbarer im Vordergründig-Faktischen seiner Zeichen gar nicht erkannt werden kann. Noch nicht beantwortet ist damit die Frage, wer nun eigentlich die Adressaten des Johannes-Autors sind, denen zugemutet und zugetraut wird, hinter der verfremdenden Strategie doppeldeutiger Ausdrucks- und Darstellungsmethode *erkennen* zu können, und das auch noch zumindest mit einem Lächeln auf den Lippen hinsichtlich der ironischen Desavouierung falscher Überzeugung. Eine zufriedenstellende Antwort darauf läßt sich nur geben unter Einbeziehung der Geschichte der johanneischen Gemeinde, Theologie und Schriften.<sup>25</sup> Dies jedoch ist wie vieles andere beim johanneischen Problem eine offene Frage.

#### V. Offene Fragen zur Interpretation eines Textes des Johannesevangeliums

Im Zusammenhang mit dem Forschungsüberblick wurde bereits das grundsätzliche hermeneutische Problem thematisiert, wie die Aussageabsicht des offensichtlich redigierten Textgeflechts des Johannesevangeliums zu eruieren ist (vgl. II.b). Konkret geht es um das Problem der Kohärenz des Textes und damit der Gewichtung von Diachronie und Synchronie bei der Analyse bzw. Interpretation eines Textes, der als Kommunikationsmedium auf Verstehen zielt, folglich verständlich gestaltet sein muß. Was will beispielsweise Joh 4,43-45 mit seiner insbesondere syntagmatischen Undeutlichkeit zu verstehen geben, bzw. wie läßt sich diese auf den ersten Blick sperrig-undurchsichtige Aussagesequenz in johanneischem Sinne verständlich machen?

Der Überblick über die Ergebnisse der einzelnen Interpreten hat gezeigt, daß die Spanne des hermeneutischen Vorgehens von radikaler redaktionskritischer Ausscheidung bis zur mehr oder weniger umfangreich semantischen Füllung aus dem Makrotext des Johannesevangeliums reicht. Einerseits wird also streng diachron geschieden, andererseits werden im Rahmen der Kohärenz des Textes unter synchroner Perspektive Begriffe inhaltlich gefüllt, d.h. "johanneisch" belegt. Das Problem liegt nun nicht nur darin, welche der beiden Analysealternativen Joh 4,43-45 gerecht wird, sondern auch in welcher Intensität die synchrone Textbetrach-

---

<sup>24</sup> Zur Ironie aus der Perspektive der klassischen Rhetorik vgl. *Lausberg*, *Elemente s.v. ridiculum*; insbesondere §§ 232-234,426-430.

<sup>25</sup> Ein Hypothese zu dieser Frage habe ich vorgelegt in meiner Arbeit *Stimpfle, Blinde*, bes. 247-280.

tung Geltung beanspruchen kann, in welchem Umfang Unbestimmtheitsstellen semantisch wie pragmatisch aufgefüllt werden dürfen aus dem kohärenten Makrotext der 21 Kapitel des Johannesevangeliums. Für Joh 4,43-45 bedeutet das konkret:

Darf man für die semantische Füllung des Hapaxlegomenons *πατρίς* Angaben wie 1,18; 3,13.31; 8,23; 17,5.14.16.24<sup>26</sup> einfach vernachlässigen? Nach diesen Stellen ist die *πατρίς* Jesu der obere Bereich des Vaters, also überhaupt nicht und nirgendwo im irdischen Kosmos zu lokalisieren. Wer letzteres tut (vgl. 6,42; 7,27.42), urteilt *κατὰ τὴν σάρκα* (8,15) und kennt letztendlich nicht die *πατρίς* Jesu (8,14c; 9,29). Damit ist eine eindeutige Bestimmung der Herkunft Jesu in 4,44 nicht mehr möglich; *πατρίς* ist vom Befund der semantischen Textoberfläche her unharmonisierbar doppeldeutig.

Darf man ferner hinsichtlich der pronominalen Kennzeichnung der Herkunft Jesu durch *ἰδίᾳ* - gerade angesichts des mit dualistischer Vorstellung verbundenen Gedankens von der Herkunft des Offenbarers "von oben" - das Textfaktum vernachlässigen, daß der Begriff *ἰδιός* im Johannesevangelium homonym verwendet wird, teils unspezifisch als Possessivpronom (1,41; 3,48 u.ö.), teils im Rahmen des johanneischen Dualismus spezifisch belegt als Substantiv (1,11; 8,44; 13,1; 15,19; 16,32; 19,27), und sich ein spezifisches Verständnis in besagtem dualistischen Kontext auch für manchen pronominalen Gebrauch nahelegt (5,18; 10,3f.12)? Berücksichtigt man diese Beobachtungen für die Formulierung *τὰ ἰδίᾳ πατρίς* in 4,44, potenziert sich die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks.

Darf man weiterhin für die semantische Belegung des im Johannesevangelium singulären Terminus *τιμὴ* dessen Thematisierung in 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 12,43 (*δόξα*); 8,54 (*δοξάζειν*); 5,23; 8,49b; 12,36 (*τιμᾶν*); 8,49c (*ἀτιμάζειν*) einfach vernachlässigen? Nach den Angaben dieser Textstellen wird - wie unter Punkt III. schon angedeutet - Jesus von "den Juden" keine Ehre zuteil (8,49b); wie den Sohn so ehren "die Juden" auch den Vater nicht (5,23b), nehmen sie doch Ehre nicht von Gott sondern voneinander an (5,44; 12,43). Jesus selbst nimmt von "den Menschen" keine Ehre an (5,41). Er sucht nicht die eigene Ehre sondern die Ehre Gottes (7,18; 8,49a.50.54). Und doch ist Ziel der Offenbarung Jesu, daß alle den Sohn ehren wie den Vater (5,23a), damit der Vater wiederum sie ehrt (12,26c). Da die Einzelaussagen sich zum Teil widersprechen, fragt man sich, was nun für die Aussage von 4,44 gilt: Will der Offenbarer von den Menschen geehrt sein oder nimmt er von den Menschen Ehre grundsätzlich nicht an? Ein weiterer Beitrag zur Unbestimmtheit von 4,44?

Darf man außerdem vernachlässigen, daß *προφήτης* als christologischer Titel im Johannesevangelium durchweg eine unvollständige Erkenntnis des Offenbarers dokumentiert und deshalb letztendlich pejorativ verwendet ist (4,19; 6,14; 7,40; 9,17)? Der Prophet, dem keine Ehre zuteil wird - liegt dieses Verständnis in der Intention des Johannes-Autors? Beginnt die Ironie schon in V 44?

Darf man schließlich vernachlässigen, daß die Annahme Jesu auf Grund der durch ihn gewirkten Taten im Johannesevangelium nicht nur negativ bewertet, sondern auch als Ideal propagiert wird (10,37f.; 14,11; 20,30f.; vgl. 12,27; 15,24; ferner 5,26; 7,3; 10,25)? Demnach würden die Galiläer in 4,45 nahezu idealtypisch handeln, der Widerspruch zwischen V 44 und V 45 würde neu aufbrechen. Die Unbestimmtheit, die *crux* mit der Aussage von 4,43-45 verschärfte sich nochmals.

Es dürfte deutlich sein, daß die Bewertung der Relevanz dieser Fragen bzw. des ihnen zugrundeliegenden hermeneutischen Ansatzes zu einem doch wohl stark modifizierten Verständnis der in Frage stehenden

<sup>26</sup> Vgl. ferner die Angaben vom Gesandtsein des Offenbarers 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21 (*ἀποστέλλειν*) bzw. 4,34; 5,23f.30.37-44; 7,16.18.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44f.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5 (*πέμπειν*).

Textsequenz Joh 4,43-45 sowie des Johannesevangeliums als ganzem führt. Eine Entscheidung, falls es eine gibt, steht noch aus - es sei denn, man begnügt sich mit der gängigen redaktionsgeschichtlichen Schichtung und redaktionskritischen Scheidung und Interpretation des dann nicht mehr kohärent zu verstehenden Textgeflechts.<sup>27</sup>

## VI. Ergebnis

Unabhängig davon, wie man letztendlich das Verhältnis von Synchronie und Diachronie im Johannesevangelium gewichtet, wie kohärent das Textgeflecht Joh 1 - 21 beurteilt wird (vgl. V.), erweist sich Joh 4,43-45 als typisch johanneisch insofern, als das methodische und gestalterische Vorgehen des Johannes-Autors - Doppeldeutigkeit und Ironie - in einer Deutlichkeit nachzuweisen ist, wie man sie eher in theologisch relevanteren Textpartien erwarten würde. Wenn der Johannes-Redaktor diese vornehmlich an theologisch gewichtigen Textsequenzen des Johannesevangeliums aufgewiesenen Aspekte selbst in Überleitungen von einem Gedanken- bzw. Aussagekomplex zum anderen anwendet, zeigt das die schwerwiegende Bedeutung, die diese literarische Methode und ihre pragmatische Ausrichtung für den Johannes-Autor hat. Welche Intention er mit dieser bewußt eingesetzten Doppeldeutigkeit und Ironie verfolgt - ist diese Strategie redaktisch zu verstehen oder rein ästhetischer Natur? -, läßt sich annähernd verifizieren nur dann, wenn es gelingt, diese formalen wie inhaltlichen Spezifika des Johannesevangeliums als literarische Objektivation der geschichtlichen wie theologischen Entwicklung der johanneischen Gemeinde plausibel zu machen.

---

<sup>27</sup> Begreift man die "Jetztform" des Johannesevangeliums als streng kohärenten Textkomplex, dann bildet Joh 4,43-45 tatsächlich "a compositional device of the greatest importance", und zwar als "prototype for all the rejections of Jesus by different audiences", wie *Reim*, John 479.480, postuliert. *Reim* lokalisiert jedoch diesen "compositional clue" auf der Stufe der "Erstform" des Johannesevangeliums, weswegen er weder das syntagmatisch anstößige  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  thematisiert noch Doppeldeutigkeit und Ironie für die pragmatische Tiefenstruktur des Textes in Rechnung stellt.





