

theol

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 67

München 1993

15. JUN. 1993

✓ 21

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie

Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen - Redaktion

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

ISSN 0178-2967

# BIBLISCHE NOTIZEN

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 67

München 1993

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg:	Komplementäres zur etymologischen Deutung von <i>thwm</i> . . .	5
U. Hübner:	Ein neuer Münz-Typ aus Gadara in der Dekapolis . . . . .	8
S. Kunath:	Handschriftenfunde beim Kloster St. Katharina im Sinai .	12
M. Witte:	Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32-37) als Einschub? . . . . .	20

ABHANDLUNGEN

N. Lohfink:	Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9	26
J. Scharbert:	Noch einmal zur Vorgeschichte der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24) . . . . .	43
B. Willmes:	Objektive Ergebnisse bei textinterner Literarkritik? Einige Anmerkungen zur Subjektivität literarkritischer Beobachtungen in Harald Schweizers Studie "Die Josefs- geschichte" . . . . .	54
St. Wimmer:	Neue Ächtungstexte aus dem Alten Reich . . . . .	87



Komplementäres zur etymologischen Deutung von *thwm*

Manfred Görg - München

In der Deutungsgeschichte des vielverhandelten Wortes *thwm* (Gen 1,2 u.ö.) ist bekanntlich lange Zeit eine Verbindung mit babylonischem Sprachgut vertreten worden<sup>1</sup>. Beispielhaft stehe hier die Feststellung von A. JEREMIAS:

"Das Wort Tehom, der Name für die Urflut (ohne Artikel, also personifiziert gedacht), entspricht im Hebräischen einerseits dem babylonischen Worte *tāmtu* "Meer", das... die Urflut bezeichnet..., andererseits der mythologischen Gestalt der *Tiāmat*, dem drachenartigen Ungeheuer, dessen Besiegung durch Marduk im babylonischen Epos *Enuma eliš* der Welt-Schöpfung vorausgeht"<sup>2</sup>.

Mittlerweile ist jedoch längst Skepsis über eine mesopotamische Ableitbarkeit der Bezeichnung laut geworden. So findet man spätestens bei A. HEIDEL den Hinweis auf eine gemeinsemistische Basis des Wortes<sup>3</sup>, die es erlaubt, sowohl das akkadische Lexem *tamtu* wie auch den weiblichen Namen der mythologischen Gestalt *Tiamat* einerseits und das hebräische Nomen andererseits als Derivate erscheinen zu lassen. Dieser Konzeption ist auch arab. *tihama* (Name des west- und südarab. Küstenstreifens) und vor allem ugarit. *thm* ("Ozean, Tiefe") zuzuordnen.

Nach WESTERMANNs einschlägigem Lexikonartikel<sup>4</sup> ist *t.hōm* die "hebr. Form (ohne Fem.-Endung; Plur. -ōt) des gemeinsemistischen Wortes *\*tihām-(at)* 'Meer', das im Akk. als Normalwort für 'Meer' erscheint..., im Kan. .. durch *\*jamm-* 'Meer'...auf die kosmologische Bed. '(ober-und unterirdischer) Ozean' eingeschränkt wurde..". Ein "Zusammenhang" mit einer Verbalwurzel *HWM* (so etwa GB 871a) sei "nicht erweisbar".

Die jüngsten Stellungnahmen gehen prinzipiell in die gleiche Richtung. Unter Einbeziehung des eblaitischen *ti-'ā-matum* hält D.T. TSUMURA dafür, daß "all these forms are the reflections of a common Semitic term *\*tihām-*. Thus Hebrew *t:hōm* is simply a reflection of the common Semitic term *\*tihām*"<sup>5</sup>. Auch der jüngste

<sup>1</sup>Zur Forschungsgeschichte vgl. u.a. W.H. SCHMIDT, 1967, 80f. Cl. WESTERMANN, 1976, 146. Die These vom babylonischen Ursprung des Nomens *thwm* geht spätestens auf H. ZIMMERN, 1915, 44 zurück.

<sup>2</sup>A. JEREMIAS, 1930, 40.

<sup>3</sup>A. HEIDEL, 1954, 100.

<sup>4</sup>THAT II, 1976, 1026f.

<sup>5</sup>D.T. TSUMURA, 1989, 52.

Lexikoneintrag charakterisiert das Lexem als "vielleicht auf gemeinsem. \**tihām(at)* 'Meer' zurückgehend", bemerkt aber auch, daß es nicht von einem Verbum ableitbar und "wohl Primärnomen" sei<sup>6</sup>.

Natürlich muß die lexikalische Behandlung des Nomens *thwm* neben Gen 1,2 auch den sonstigen Belegstellen gerecht werden. Die nötigen Dimensionen hat N.C. TROMP bündig zusammengefaßt: "Hebrew *t<sup>h</sup>om* is a vigorous and often grim word, which never entirely renounced its mythical past. A primordial strength pervades *t<sup>h</sup>om* throughout. It stands for: a) the primeval ocean; b) the waters round the earth after creation, which continually threaten the cosmos; c) these waters as a source of blessing for the earth"<sup>7</sup>. Für diese semantische Verzweigung bedarf es nicht der Annahme, *thwm* sei ursprünglich als eine "mythical personality" zu verstehen, währenddessen in Gen 1,2 eine Entpersönlichung einer Göttergestalt vorliege<sup>8</sup>. Auf der anderen Seite sollte die mythologische Dimension von *thwm* im Hintergrund von Gen 1,2 nicht mehr bezweifelt werden<sup>9</sup>.

Die in HAL geäußerte Vermutung, *thwm* sei "wohl Primärnomen" läßt nach Alternativen zur Genese des Lexems fragen. Für unseren Zusammenhang ist der Beitrag des Ägyptischen auf der Grundlage der semitisch-hamitischen Sprachverwandtschaft m.W. bisher nicht untersucht worden. Hier soll den ägyptischen Belegen für die Morphemkombination *thm* kurz nachgegangen werden.

*thm* erscheint im Ägyptischen in verbaler und nominaler Realisation einer Basis *thm*, die wohl schon im Alten Reich greifbar ist<sup>10</sup>. Das Bedeutungsspektrum des Verbums *thm* reicht von "stoßen" über "drängen" bis "erlegen", wobei lebende Wesen als Objekte dienen<sup>11</sup>. Bemerkenswert sind hier v.a. die Vorkommen, in denen von der Erregung von Feindseligkeiten oder der Mobilisierung zu Kampf und Streit die Rede ist, oder wo vom Nil gesagt wird, er "bedränge" (bewässere) die beiden Länder, nicht zuletzt aber die Belege in medizinischen Texten, die das Durchstoßen von Knochen zum Gegenstand haben<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup>HAL, Lieferung IV, 1990, 1557.

<sup>7</sup>N.J. TROMP, 1969, 59.

<sup>8</sup>Vgl. dazu u.a. J. DAY, 1985, 61.

<sup>9</sup>Gegen TSUMURA, 1989, 65. Zum mythologischen Kontext u.a. M. GÖRG, 1992, 11-15 mit Lit.

<sup>10</sup>Vgl. dazu P. POSENER-KRIEGER, 1977, 207. Hinweis in D. MEEKS, 1980, 420 (Nr. 77.4843).

<sup>11</sup>Vgl. WbÄS 321f.

<sup>12</sup>Vgl. dazu auch H. VON DEINES - W. WESTENDORF, 1962, 959.

In medizinischen Texten ist auch der nominale Gebrauch greifbar. Mit *thm* kann die "Lochwunde" gemeint sein, die durch einen Stoß entstanden und lebensgefährlich ist. Alles in allem sind sowohl Nomen wie Verbum geeignet, ein Potential zu umschreiben, das sich überwiegend als bedrohlich bzw. gewalttätig charakterisieren läßt.

Die Bedrohung kann von der Natur, aber auch von Feinden ausgehen, die ihrerseits für den Ägypter das Chaos versinnbildeten. Dazu eine Inschrift des Pharao Merneptah<sup>13</sup>:

"Der elende Fürst von Libyen hat das Land Libyen mit Männern und Frauen mobilisiert (*thm*); die *Škrš* und jegliches Fremdland sind mit ihm; sie haben die Grenzen (??) Ägyptens überschritten (*thj*) (??)". Bemerkenswert an diesem Text ist nicht nur das Vorkommen von *thm*, sondern auch der wahrscheinliche Gebrauch des Verbuns *thj* "überschreiten". Die Nachbarschaft von *thm* und *thj* könnte nämlich im Blick auf die Vergesellschaftung von *thwm* und *thw* in Gen 1,2 einer Betrachtung wert sein, was jedoch einer späteren Studie vorbehalten sei.

Es ist somit nicht auszuschließen, daß sich für die Morphemkombination *thm* eine Nebenlinie des semitischen *thm* im Ägyptischen erhalten haben könnte, die immerhin semantisch mit der chaosbezogenen Dimension des hebr. *thwm* kompatibel wäre.

- DAY, J., God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of an Canaanite Myth in the Old Testament, Cambridge 1985.
- DEINES VON, H., - WESTENDORF, W., Wörterbuch der medizinischen Texte II, Berlin 1962.
- EDEL, E., Ein Kairener Fragment mit einem Bericht über den Libyerkrieg Merneptahs, ZÄS 86, 1961, 101-103.
- GÖRG, M., Zur Struktur von Gen 1,2, BN 62, 1992, 11-15.
- HEIDEL, A., The Babylonian Genesis, Chicago<sup>2</sup>1951.
- JEREMIAS, A., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig<sup>4</sup>1930.
- MEEKS, D., Année Lexikographique, Tome I (1977), Paris 1980.
- POSENER-KRIEGER, P., Les Archives du Temple Funéraire de Néférikkare-Kakai, Kairo 1977.
- SCHMIDT, W.H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967.
- SPALINGER, A. Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians, New Haven and London 1982.
- TROMP, N.J., Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament (BibOr 21) Rom 1969.
- TSUMURA, D.T., The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation (JSOT.SS 83), Sheffield 1989.
- WESTERMANN, C., Genesis I. (BK I/1), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1976.
- ZIMMERN, H., Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß, Leipzig 1915.

<sup>13</sup>Zur Inschrift und deren Wiedergabe vgl. EDEL, 1961, 101f. Zum Gebrauch von *thm* u.a. A. SPALINGER, 1982, 71-75.

## Ein neuer Münz-Typ aus Gadara in der Dekapolis

Ulrich Hübner - Mainz

H. Weippert zum Geburtstag

Vor kurzem tauchte im Kunsthandel eine Münze auf, deren Fundort nicht bekannt ist<sup>1</sup>. Die Münze (AE, 27 mm) ist eine Prägung der Dekapolis-Stadt Gadara<sup>2</sup>, einer der bedeutendsten Münzstätten Palästinas, und stammt aus der Zeit des römischen Kaisers Gordianus III., der 244 n.Chr. nach der Niederlage gegen den Sāsāniden Šāhpuhr I. bei Misiche (Pērōz Šāhpuhr > Pirisabora, al-Anbar) am Euphrat ums Leben kam und dessen Kenotaph auch später noch in Zaitha bei Kirkesion gezeigt wurde (Ammianus 23,5,7)<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> G. HIRSCH Nflg., Münzen und Medaillen, Antiken, Auktion 175, München 1992, 52, Nr. 1274.

<sup>2</sup> Zur Münzprägung Gadaras vgl. v.a. A. SPIJKERMAN, The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia (SBF.CMa 25), Jerusalem 1978, 126-155. Suppl., Pl. 26-32; M. ROSENBERGER, The Coinage of Eastern Palestine and Legionary Countermarks, Bar-Kochba Overstrucks, Jerusalem 1978, 36-50; Y. MESHORER, City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period, Jerusalem 1984, 80-83. 118; W. WROTH, Catalogue of the Greek Coins of Galatia, Cappadocia, and Syria in The British Museum, London 1899 = Bologna 1979, LXXXVI-LXXXVIII, 304f, Pl. 36; A. KINDLER - A. STEIN, A Bibliography of the City Coinage of Palestine from the 2nd Century to the 3rd Century A.D. (BAR.IS 374), Oxford 1987, 125-134.

Zur Münzprägung Gordianus' III. vgl. vor allem H. MATTINGLY - E.A. SYDENHAM - C.H.V. SUTHERLAND, The Roman Imperial Coinage IV,3: Gordian III to Uranian Antoninus, London 1949; H. GESCHE, Kaiser Gordian mit dem Pfeil in Edessa, JNG 19 (1969) 47-77; H. VON AULOCK, Die Münzprägung des Gordian III und der Tranquillina in Lykien (IM.Bh. 11), Tübingen 1974; vgl. auch M. WEGNER - J. BRACKER - W. REAL, Gordian III. bis Carinus (Das römische Herrscherbild III 3), Berlin 1979, 13-29, Taf. 1-9. Unter Gordian III. geprägte Fundmünzen sind z.B. in Bethanien, Jerusalem, Meron, Tiberias, Kapernaum, in der Region um *Nablus* oder in Samaria belegt.

<sup>3</sup> E. KETTENHOFEN, Die römisch-persischen Kriege des 3. Jahrhunderts n.Chr. (BTAVO.B 55), Wiesbaden 1982, 19-37; S.N.C. LIEU - M.H. DODGEON, The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363, Oxford 1991.

Avers: belorbeerte und drapierte Büste des 14- bis 15-jährigen Kaisers Marcus Antonius Gordianus n.r. mit umlaufender, schlecht erhaltener Beischrift, die wohl - wie häufig - AVTOKKMAVAN / TWΓOPΔIANOC zu lesen ist.

Revers (Abb. 1): Kriegsschiff n.r. mit (Seiten-)Ruder; auf dem Heck Aphlaston, davor Trierarch oder Steuermann n.r. Auf dem Vordeck eine weitere Figur (proreus?) n.l., dahinter der schräggestellte Vormast und die Volute des akrostolion; zwischen beiden Figuren sieben Ruderer mit der entsprechenden Anzahl von Riemen. Über dem Schiff die Beischrift ΓΑΔΑΡ / WN, im Abschnitt ·Γ·Τ (= 303 pompeian. Ära = 239/240 n.Chr.).

Bislang war dieser Münztyp noch nicht belegt. Während der Avers keine Besonderheiten aufweist, fällt auf dem Revers die Inschrift ΓΑΔΑΡWN auf. Numismatisch ist sonst ΓΑΔΑΡΕWN, ΓΑΔΑΡΕ(I)S, ΓΑΔΑΡΑ oder Abkürzungen davon belegt; nur eine Münze des Lucius Verus hat die Beischrift [ΠΟ(ΜΙ)Η] ΓΑΔΑΡWN<sup>4</sup>. Literarisch ist als Stadtname stets Γαδαρα, für das Gebiet der Stadt Γαδαρίς (Steph.Byz.; Strabo 16,2,29) und für die Bewohner der Stadt Γαδαρείς [Joseph., BJ 2,18,5 (§ 479); Ant. 15,10,3 (§ 356. 358)], Γαδαροί [Joseph., BJ 2,18,1 (§ 459); 2,28,5 (§ 479); 3,3,31 (§ 37)] oder Γαδαρηνοί (Joseph., vita 42. 44; Matth. 8,28) belegt; der kontrahierte gen. plur. Γαδαρων ist nur bei Joseph., BJ 1,4,2 (§ 86); ders., vita 349 und Strabo 16,2,29 bezeugt<sup>5</sup>. Epigraphisch erweist sich die Münze damit als eine bisher unbekanntes Variante eines unter Gordianus III. in Gadara geprägten üblichen Münztyps.

Darstellungen von Kriegsschiffen auf Münzen Gadaras sind seit der Regierungszeit des Marc Aurel (161-180 n.Chr.) belegt. Zuvor waren vergleichbare Motive nur als Aphlaston,

---

<sup>4</sup> A. SPIJKERMAN, The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia, 1978, 140f, Nr. 51, Pl. 29:51; M. ROSENBERGER, The Coinage of Eastern Palestine, 1978, 44, Nr. 56.

<sup>5</sup> Γαδαρων ist literarisch m.W. nur bei Joseph., Ant. 15,10,2 (§ 351) belegt.

als Rammsporn<sup>6</sup> bzw. als Anker auf Münzen unter Pompeius und Augustus geprägt worden<sup>7</sup>. Das Motiv des Kriegsschiffes setzte sich unter den Kaisern Septimius Severus, Caracalla und Elagabal bis zu Gordianus III. fort. Unter Gordianus wurden die Schiffe aber erstmals n.r. und nicht mehr wie zuvor n.l. abgebildet, zudem sind sie gedrungener und bauchiger dargestellt<sup>8</sup>. Auch ikonographisch gesehen erweist sich die hier besprochene Münze aufgrund ihrer Schiffsdarstellung als eine bisher unbekannte Variante eines unter Gordianus III. in Gadara geprägten üblichen Münztyps.

Unter der Regierung des Marc Aurel wurden 161/162 n.Chr. in Gadara Münzen mit der Darstellung eines Kriegsschiffes geprägt; wie die Beischriften dieser (ΓΑΔΑΡΕΩΝ ΝΑΥΜΑ)<sup>9</sup> und späterer Münzen [ΠΟΜΠΗ (HIEWN) ΓΑΔΑΡΕΩΝ u.ä.] zeigen, war damit offensichtlich die Einführung eines städtischen Festivals zu Ehren des Pompeius verbunden, der in Gadara als Städtegründer galt [Joseph., Ant. 14,4,4 (§ 75); BJ 1,7,7, (§ 155)] und nach dem die Stadtära orientiert war. Bei diesem Festival wurden Naumachien durchgeführt, die an den Sieg des Pompeius über die Seeräuber im östlichen Mittelmeer (v.a.

<sup>6</sup> L. CASSON - E. LINDER, The Evolution in Shape of the Ancient Ram, in: L. CASSON - J.R. STEFFY (ed.), The Athlit Ram, Texas/TX 1991, 67ff.

<sup>7</sup> A. SPIJKERMAN, The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia, 1978, 128f, Pl. 26:2.8; Y. MESHORER, City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis, 1984, 80ff. 118, Nr. 216f; M. ROSENBERGER, The Coinage of Eastern Palestine, 1978, 36, Nr. 1.

<sup>8</sup> A. SPIJKERMAN, The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia, 1978, 152-155, Pl. 32:93-96. Zu Schiffsdarstellungen auf jüdischen und nichtjüdischen Münzen Palästinas vgl. z.B. Y. MESHORER, Maritime Symbols on Ancient Jewish Coins, INJ 2 (1964) 8-10; ders., Independence Day 1963 Commemorative Coin, INB 5 (1963) 14-16; A. KINDLER, Maritime Emblems on Ancient Jewish Coins, Sefunim 1 (1966) 15-20; A.L. BEN-ELI - Y. MESHORER et al., Ships and Parts of Ships on Ancient Coins I (The National Maritime Museum Haifa), 1975, passim; J. RINGEL, Marine Motifs on Ancient Coins at the National Maritime Museum Haifa, Haifa 1984, passim. Vgl. auch SNG. ANS 6, 1981, 1334ff.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Y. MESHORER, Coins of the City of Gadara struck in Commemoration of a Local Naumachia, Sefunim 1 (1966) 28-31; ders., City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis, 1984, 80ff. 118, Nr. 218; M. ROSENBERGER, The Coinage of Eastern Palestine, 1978, 41, Nr. 42.

Cassius Dio 36,20ff; Plinius, nat.hist. 7,97; Appian, Mithr. 96; Cicero, Manil. 28. 31ff) und die Rolle Roms als Seemacht erinnern sollten; sie wurden mangels eines Amphitheaters in Gadara (Umm Qēs)<sup>10</sup> bzw in Ḥammāt-Gādēr / Emmatha (el-Ḥamme)<sup>11</sup> entweder im aufgestauten Hieromykes (Nahr el-Yarmūk) oder - wahrscheinlicher - in der Südostecke des Sees Gennesaret durchgeführt, der an das Gebiet der Stadt Gadara grenzte<sup>12</sup>.



Abb. 1: Revers [nach: G. HIRSCH, Münzen, Antike, Aukt. 175, Nr. 1274]

<sup>10</sup> An neuerer Literatur vgl. z.B. P.C. BOL - A. HOFFMANN - TH. WEBER, Gadara in der Dekapolis. Deutsche Ausgrabungen bei Umm Qais in Nordjordanien 1986 bis 1988. Vorbericht, AA 1990, 193-266; M. GÖRG, Gadara, NBL 1 (1991) 722; A. HOFFMANN, The Monumental Gate extra muros in Gadara, in: S. KERNER (ed.), The Near East in Antiquity. German Contributions to the Archaeology of Jordan, Syria, Lebanon and Egypt Vol. I, Amman 1990, 95-103; S. HOLM-NIELSEN et al., Um Qeis (Gadara), in: D. HOMES-FREDERICQ - J.B. HENNESSY J.B. (ed.), Archaeology of Jordan II 2 (Akkadica Suppl. 8), Leuven 1989, 597-611; dies., Gadarenes, ABD 2 (1992) 866-868; E. KÜNZL - TH. WEBER et al., Das spätantike Grab eines Zahnarztes zu Gadara in der Dekapolis, DaM 5 (1991) 81-118; B. MERSCHEN - E.A. KNAUF, From Gadara to Umm Qais, ZDPV 104 (1988) 128-145; TH. WEBER, Umm Qais. Gadara of the Decapolis. A Brief Guide of the Antiquities, Amman 1989; ders., One Hundred Years of Jordanian-German Fieldwork at Umm Qais (1890-1990), in: S. KERNER (ed.), The Near East in Antiquity Vol. I, 1990, 15-27; ders., Gadara of the Decapolis: Tiberiade Gate, Qanawat el-Far'oun and Bait Rusan: Achievements in Excavation and Restoration at Umm Qais 1989-1990, in: S. KERNER (ed.), The Near East in Antiquity Vol. II, 1991, 123-133.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. M. AVI-YONAH, Ḥammāt Gader, EAEHL 2 (1976) 469-773; Y. HIRSCHFELD, The History and Town-Plan of Ancient Ḥammāt Gādēr, ZDPV 103 (1987) 101-116; ders. - G. SOLAR, The Roman Thermae at Ḥammāt-Gader, IEJ 31 (1981) 197-219.

<sup>12</sup> U. HÜBNER, Spiele und Spielzeug im antiken Palästina (OBO 121), Fribourg - Göttingen 1992, 124.

## Handschriftenfunde beim Kloster St. Katharina im Sinai

Siegwart Kunath - Wuppertal

1. Im März 1976 bereiste ich mit einer kleinen touristischen Gruppe das Gebiet im südlichen Sinai. Wir fuhren in geländegängigen Autos; ihre Fahrer waren gleichzeitig unsere Guides. Sie erzählten uns, daß im vergangenen Jahr (1975) im Kloster St. Katharina ein Feuer ausgebrochen sei, in oder in der Nähe der St. Georgs-Kapelle<sup>1)</sup>. Dort würde nun schon seit langem auf- und ausgeräumt: Bauschutt, verbranntes Mobiliar, angesengte Textilien, Scherben, zerbrochene Fliesen, allerdings auch Reste von Handschriften, seien auf den Schuttplatz des Klosters gekarrt worden, ins Wadi ed-Deir, das direkt nördlich an der am tiefsten gelegenen Klostermauer zur Ebene Er-raha hinunterführt. Ein Guide erzählte mir, daß er dort schon viele Fragmente gesammelt habe, aus denen er auf DIN-A4-Blättern kleine Kollektionen unterschiedlicher Schriftproben zusammengeklebt habe, die er dann an interessierte Freunde verschenkte.

Am frühen Morgen des 16. März 1976 besuchten wir das Kloster. Während des Frühstücks nutzte ich die Gelegenheit und stieg ins flache Wadi hinunter und untersuchte in aller Kürze den Müllplatz. Hier säumten auf einer Länge von ca. 50 Metern Schutthaufen das niedrige südliche Ufer des Trockentals. Der Abfall bestand, wie angekündigt, vorwiegend aus rötlich-graubraunem Lehm, mit viel Häcksel durchsetzt, augenscheinlich Reste von gestampften Lehmböden oder sonnengetrockneten Ziegeln. Dazwischen fanden sich einige Steine, viel Holzkohle, angesengte Balken, Scherben, auffallend viele zerbrochene syrische Fliesen, einige Stoffreste und, was ich kaum zu erwarten gehofft hatte, auch einige Handschriftenfragmente.

Ob es sich bei den von mir gefundenen Handschriften tatsächlich um Teile des inzwischen längst publik gemachten Fundes von 1975 handelt, ist natürlich nicht beweisbar<sup>2)</sup>. Doch

- 1) Nach einer anderen Version brach der Brand in der Kapelle schon 1972 aus.
- 2) Mir liegt die Nachschrift eines Referates des Erzbischofs von Sinai, Damianus, vor. Über das Kloster und die neu gefundenen Handschriften berichtete J.H. Charlesworth in zwei Folgen des BA (Summer 1979 u. Winter 1980).

werden die Informationen der Guides nicht aus der Luft gegriffen sein. Und daß der Bauschutt aus dem Klosterbereich stammte, steht außer Zweifel.

## 2. Die Handschriftenfragmente 3)

### (a) Eine fragmentarisch erhaltene Pergamentseite

Es handelt sich um eine relativ gut erhaltene Buchseite, beidseitig in griechischer Sprache beschrieben, deren unterer, offensichtlich kleinerer Teil sich nicht erhalten hat. Ihre Breite beträgt ca. 150 mm; die erhaltene Länge ca. 160 mm. (Foto 1)

Die Fleisch- und Haarseite ist gut zu unterscheiden. In letztere ist ein Liniennetz aus Zeilen und Randbegrenzungen eingedrückt worden; der Zeilenabstand beträgt gleichmäßig 6 bzw. 7 mm.

Von der Schrift her dürfte es sich um eine frühe Minuskel handeln, die wahrscheinlich aus dem 11./12. Jh. stammen könnte.

Inhaltlich ist von einer Homilie zu sprechen; thematisch geht es um Sünde und Gerechtigkeit. Entsprechende Bibelstellen werden zitiert und sind am Rande als solche gekennzeichnet. Auf der ersten Seite finden wir LXX-Eccl 7,15, LXX-Ps 78,1 und wahrscheinlich eine oder mehrere weitere biblische Zitate; auf der zweiten Seite gibt es ein längeres Zitat aus LXX-SapSal 4,10-14.

### (b) Eine fragmentarisch erhaltene Seite aus einem Lektionar

Auch dieser Text ist nur fragmentarisch erhalten. Es handelt sich um eine Papierseite, beidseitig in griechischer Schrift beschrieben; die Länge betrug ca. 180 mm; die obere Kante ist nur partiell erhalten und mißt 95 mm. Es handelt sich um ein Lektionar, das mit Joh 4.51 auf der Vorderseite beginnt, übrigens die übliche Lesung für den zweiten Tag der dritten Woche. Die Rückseite enthält den Text ab Joh 6.27, die Lesung für den dritten Tag der dritten Woche; der

## 3) Bei der Klassifizierung, Entzifferung und Datierung erfuhr ich bei den griechischen Texten umfassende Hilfe:

Ich erwähne stellvertretend für viele Frau Prof. Dr. L. Abramowski, die mich schon 1979 auf die Bedeutung meiner Funde aufmerksam machte und erste Hinweise zur Datierung und zum Inhalt gab.

Leider habe ich zu den arabischen Schriftstücken keine Auskünfte erhalten können. Herr Prof. Dr. R. Degen, der sich die Fragmente freundlicherweise anschaute, mußte feststellen, daß kein lesbarer Satz zu erkennen sei.

Einsatz zu dieser Lesung ist auf der Vorderseite mit roten Buchstaben in Abbriviaturn angegeben. (Foto 2)  
Auch dieser Text dürfte ins 11./12. Jahrhundert zu datieren sein.

(c) Kleines Schriftfragment

Dieses dritte Fragment ist winzig, ca. 30 x 30 mm, ein Stück Papier, beidseitig mit griechischer Schrift beschrieben. Es dürfte sich um keinen biblischen Text handeln.

(d) Fragmente in arabischer Schrift

Es handelt sich um dreizehn kleine Fragmente aus Papier, die alle beidseitig in arabischer Schrift beschrieben sind, vorwiegend mit schwarzer Tinte, aber es befinden sich auch in rot geschriebene Textzeilen dazwischen. Die Fragmente stammen ganz sicher aus einem Buch. Die Form der Fragmente läßt erkennen, daß sie von mindestens zwei aufeinander folgenden Seiten stammen. Ich fand diese Stücke als unverbrannte Papierreste in einer handvoll Asche.

(e) Eine kleine Ecke aus einem Buch

Dieses letzte Fragment stammt aus einem gedruckten Buch. Es handelt sich um eine Ecke, 70 x 50 mm. Auf der einen Seite ist ein kleines Bild zu erkennen: eine langgewandete Dame kümmert sich um Kinder, die um einen Tisch sitzen. Reste einer französischen Überschrift sind lesbar; eine Bildunterschrift und das sich darunter einst befindliche weitere Miniatur-Bild sind nur zu ahnen.

Auf der Rückseite sind am oberen Rand noch zwei griechische Druckbuchstaben erkennbar; darunter befindet sich ein Stempel. Er verweist auf einen wohltätigen Damenverein aus Pera, einem Vorort von Istanbul. Dort ist 1861, das ist auch die Jahreszahl, die im Stempel lesbar ist, ein entsprechender Wohltätigkeitsverein gegründet worden.

Bei dem Stempel handelt es sich wahrscheinlich nicht um einen Bibliotheksstempel, vielmehr ein Dedikationsstempel. Vielleicht ist dem Kloster dieses Buch überreicht worden, vielleicht hat ein Reisender sein Exemplar im Kloster vergessen.

Dieses winzige Fragment fand sich zusammen mit den übrigen Fragmenten. Ob es jedoch zusammen mit diesen gelagert war, ist nicht beweisbar. Bisher wird angenommen, daß der neu gefundene Handschriftenkomplex sich in einem Klosterraum befand, der seit spätestens in der Mitte des 18. Jh. nicht mehr betreten wurde bzw. dessen kostbarer Inhalt seit jener Zeit unter Mauerresten begraben lag. Wenn sich also dieser Buchrest auch mit den übrigen Funden im Raum befand, müßte

ein wesentlich späterer Termin für die Versiegelung der Funde angenommen werden<sup>4</sup>).

### 3. Textilien<sup>5</sup>)

Drei Stoffreste habe ich im Schutt gefunden. Es handelt sich um zu kleine Stück, um auch nur vermuten zu können, welche Funktion sie einst besaßen.

Der älteste Stoff, ein Fragment in der Größe von 150 x 100 mm, ist wahrscheinlich spanischer Herkunft und ins 13. Jh. zu datieren (Foto 3); ein anderer Rest ist ein Stück persischer Seide, 80 x 50 mm, aus dem 17. Jh. Das kleinste Fragment, 100 x 30 mm, ist aus der Zeit um 1600. Es handelt sich um Damast aus Italien.

### 4. Keramik

Meine gezielte Suche nach den Handschriften und die Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit führte dazu, daß ich mich nicht eingehend nach Keramik umgesehen habe. Es ist beinahe schon reiner Zufall, daß ich die folgenden drei Stücke aufgefunden habe.

#### (a) Ein Randstück von einer syrischen Fliese

Ich erinnere mich daran, daß Fliesenfragmente sehr häufig im Wadi zu finden waren, auch noch dort, wo kein Bauschutt lag.

Dieses Stück zeigt Pflanzenmotive in dunklem Kobaltblau, blassem Purpur und hellem Grün. Fliesen des gleichen Typs finden sich in der "Kapelle zum Brennenden Busch" des Klosters.

#### (b) Eine Wandscherbe mit Henkel

Die Scherbe stammt von einem dickwandigen Fayence-Gefäß, das mit einer kräftigen blaugrauen Glasur versehen war. Der Henkel ist an seinen beiden Ansatzstellen durch Fingereindrücke gekennzeichnet. Die Scherbe stammt aus mamlukischer Zeit.

---

4) Ein Guide berichtete über mehrere arabisch abgefaßte (und datierte) Briefe, die ebenfalls im Wadi mit anderen Textresten aufgefunden worden waren. Einer sei eindeutig in das Jahr 1896 zu datieren gewesen.

5) Für die Bestimmung der Textilien danke ich Frau Dr. Br. Tietzel vom Deutschen Textilmuseum Krefeld.

(c) Eine kleine Wandscherbe

Diese kleine, dünne Wandscherbe ist außen braun, innen gelblich glasiert; innen ist sie außerdem mit feinlinigen braunen Strichen, eine Art Pseudograffiti, verziert.

Keramik mit diesem Dekor sind typisch für die Zeit der Kreuzfahrer bzw. der Mamluken.

5. Schluß

Die zu Eingang schon angeschnittene Frage, ob die Funde dem Fundkomplex der Handschriften des Jahres 1975 zuzurechnen sind, muß unbeantwortet bleiben. Immerhin: Sollte sie verneint werden, dann bleibt die sehr wichtige Frage, aus welchem Bereich des Klosters dann der mit Handschriften durchsetzte Bauschutt stammen könnte?

Für mich spricht einiges für einen Zusammenhang, so z.B. auch der Zeitpunkt der Reparatur, bei der dieser Schutt anfiel, natürlich auch die Funde selbst. Es könnte durchaus der Fall sein, daß bei den Bauarbeiten erst relativ spät die Handschriftenfragmente bemerkt wurden, dann erst, als nämlich schon einige Schuttladungen ins Wadi gebracht worden waren.

Hinzu kommt für mich, bestärkt durch den Dedikationsstempel, noch die Frage, ob dieser Klosterbereich, in dem sich die Fragmente befanden, so lange schon unzugänglich war, wie vermutet wird. Könnte dieser (und andere Funde) nicht darauf hinweisen, daß der Raum bis zumindest zum Anfang des 20. Jh. bekannt war als Lagerort für Manuskripte und als ein Archiv für ausgesiente Bücher und Korrespondenz?

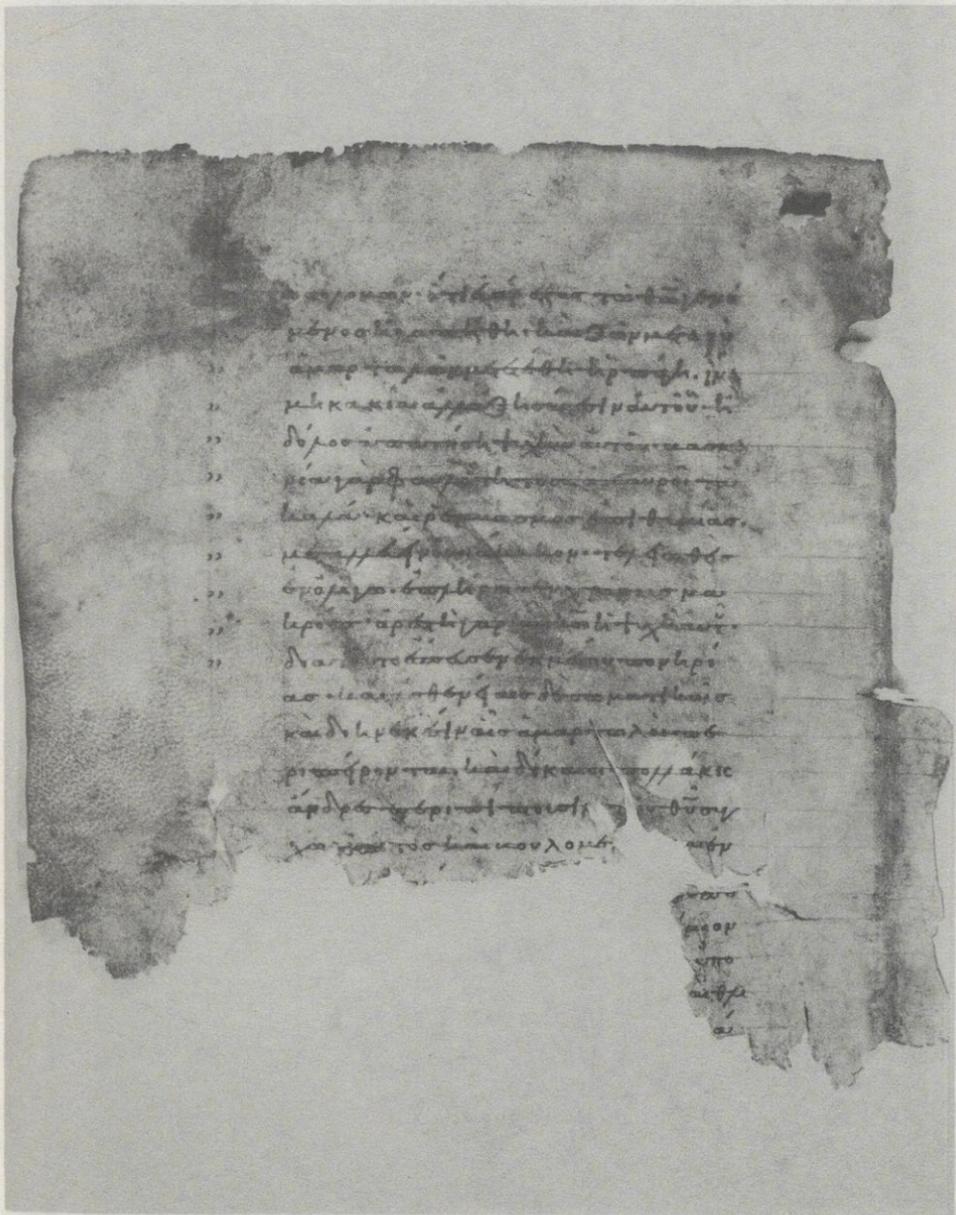


Foto 1: Rückseite der Pergamenthandschrift

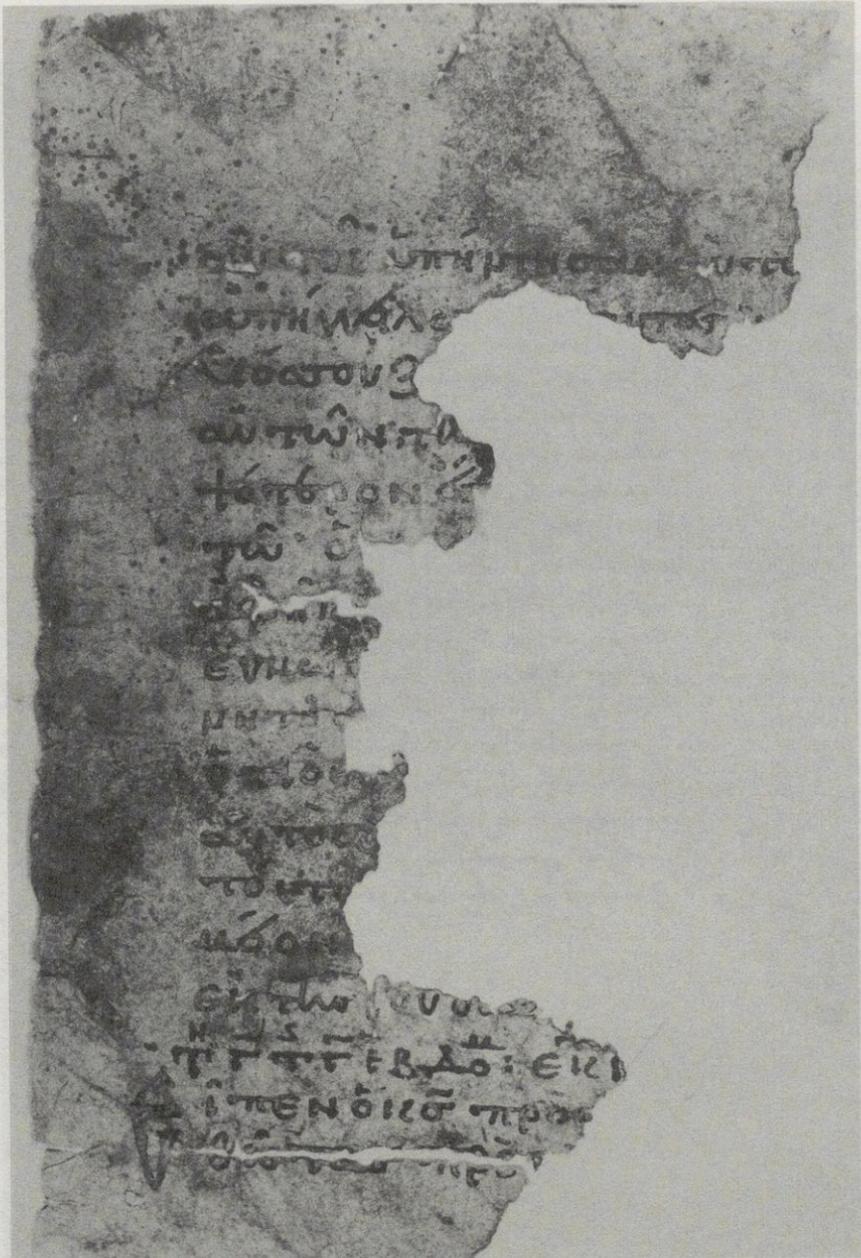


Foto 2: Vergrößerter Ausschnitt der Vorderseite des Lektionars.  
Die drittletzte Zeile ist die in Rot geschriebene Überschrift für  
die Lesung zum dritten Tag der Woche.

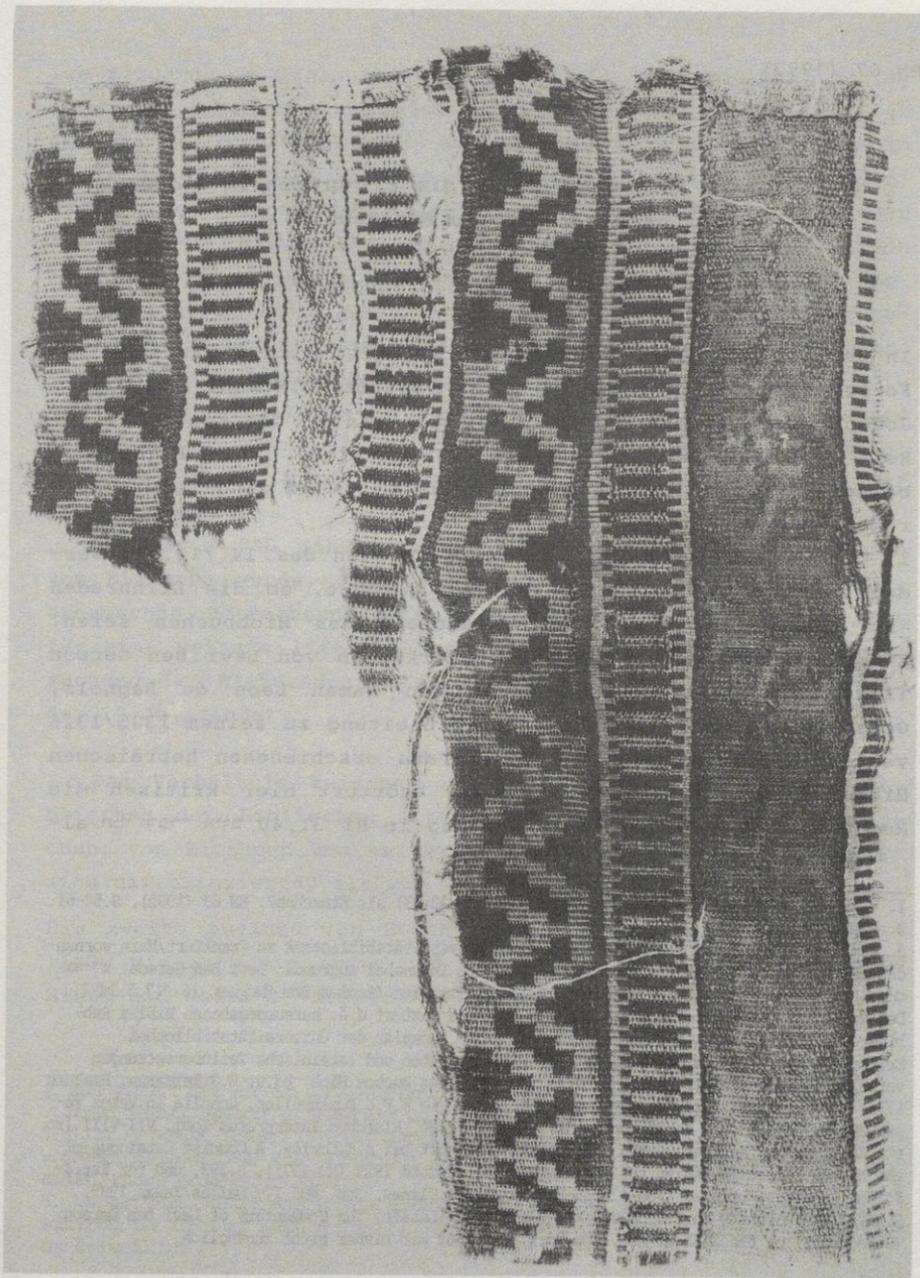


Foto 3: Das spanische (?) Textilfragment aus dem 13. Jahrhundert,

Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch  
(Kap. 32-37) als Einschub ?

Markus Witte - Erlangen

In seinem in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> veröffentlichten Aufsatz zur Forschungsgeschichte von Hi 32-37 vertritt H.M.Wahl die These, Johann Georg Eichhorn habe 1787 "als erster die Eigentümlichkeit", d.h. die literarische Originalität, der Elihureden bezweifelt<sup>2</sup>. An dem von Wahl entworfenen Bild sind jedoch Korrekturen erforderlich.

1. Bereits in der rabbinischen Diskussion des 14./15.Jh. werden lebhaftere Diskussionen darüber geführt, ob die Elihureden (Hi 32-37) ursprünglicher Bestandteil des Hiobbuches seien. Exemplarisch hierfür sind die Bemerkungen von Levi Ben Gerson (1288-1370; bekannt auch unter den Namen Leon de Bagnols, Gersonides oder Ralbag) in der Einleitung zu seinem 1325/1326 verfaßten, aber erst 1477 in Ferrara erschienenen hebräischen Hiob-Kommentar<sup>3</sup>. Levi Ben Gerson erörtert hier kritisch die Meinung, daß aufgrund der Anmerkung in Hi 31,40 תמי דברי אייב al-

1. H.-M.Wahl, Seit wann gelten die Elihureden (Hi 32-37) als Einschub?, BN 63 (1992), S.58-61.

2. Wahl, BN 63, S.61.

3. Diesem Aufsatz liegt die in der Stadt- und Universitätsbibliothek zu Frankfurt/Main vorhandene, unter der Signatur Inc.hebr.28 verzeichnete Inkunabel zugrunde: Levi Ben-Gerson, פרוש אייב (Hiob-Kommentar), hg. v. Natan de Salò, Ferrara bei Abraham Ben Hajjim, 16./17.5.1477. Der Kommentar findet sich auch in der von Johannes Buxtorf d.Ä. herausgegebenen Biblia Rabbinica II, Basel 1618/1619, hier zitiert nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Erlangen, Sig. 2<sup>o</sup> G.N.A.11. Weitere hebräische Ausgaben und lateinische Teilübersetzungen verzeichnen Johann Adolf Hoffmanns Neue Erklärung des Buches Hiob, hg.v. H.S.Reimarus, Hamburg 1734, Vorbericht IX. §2, Commentarii Judaeorum, sowie E.F.C.Rosenmüller, Scholia in Vetus Testamentum, Pars Quinta Iobum continens, Leipzig 21824, Elenchus Interpretum Iobi, VII-VIII [so für Kap.1-5: L.H.Aquinas, Paris 1623, auch aufgeführt bei A.E.Cowley, A Concise Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bodleian Library, Oxford 1929 [ND 1971], S.393, und für Kap.4-8: Chr.Ludovici, Leipzig 1700-1705]. Die bei D.J.A.Clines, Job, WBC 17, Dallas/Texas 1989, S.LXVII, aufgeführte englische Übersetzung von A.L.Lassen, The Commentary of Levi ben Gerson (Gersonides) on the Book of Job, New York 1946, ist mir bisher nicht zugänglich.

les, Folgende im Hiobbuch, somit auch die Reden Elihus, möglicherweise später nachgetragen seien. Die Ausführungen Levi Ben Gersons zur Verfasserfrage des Hiobbuches sind dann u.a. in die *Loci Theologici* (1610ff) von Johann Gerhard eingegangen, der in dem exegetischen Abschnitt über die kanonischen Bücher des AT in § CXXXVII. Ralbag paraphrasiert: "R. Levi Ben Gerson in commentariis super Jobum scribit, fuisse olim, qui 11. posteriora hujus libri capita, id est a 32. usque ad ultimum rejicerent, propterea quod in fine 31. in hebr. est. *Finita sunt verba Job.*"<sup>4</sup> Ebenso verweisen Jon. Chr. Frid. Schulz<sup>5</sup> in seinen *Scholia in Vetus Testamentum* (1792) und Joh. Leonhard Bertholdt in seiner Einleitung in das AT und NT (1812-19) hinsichtlich der Frage der Ursprünglichkeit der Elihureden auf Levi Ben Gerson<sup>6</sup>.

D.h. bereits 300 Jahre vor der von Wahl zitierten Rezension von Eichhorn wurde, freilich noch aus einer biographisch-historischen Betrachtungsweise des Hiobbuches, der Grundstein für eine weitere literar- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Elihureden gelegt, wie sie sich dann im Verlaufe des 19. Jh. findet.

2. Das Verhältnis zwischen der 1787 in der "Allgemeinen Bibliothek der Biblischen Litteratur" veröffentlichten Besprechung von Eichhorn und seinen Einleitungen in das AT gestaltet sich differenzierter als von Wahl dargestellt.

Die zweite Auflage von Eichhorns Einleitung erschien bereits 1787, wie auch die erste und die dritte Auflage bei Weidmanns Erben und Reich in Leipzig. Bei der von Wahl benutzten Ausgabe

4. Hier zitiert nach der von J.F.Cotta besorgten Ausgabe: *Ioannis Gerhardi Loci Theologici ...denuo edidit...adiecit Io.Fridericus Cotta, Tomus primus, Tübingen 1762, S.108.*

5. J.Chr.Fr.Schulz, *Scholia in Vetus Testamentum continuata a G.L.Bauer, VI, Librum Jobi complectens, Nürnberg 1792, § 5. An prologus, epilogus et sermones Elihui ab eodem autore, a quo carmen, ducant origenes? (S.XXIXff).*

6. J.L.Bertholdt, *Historischkritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments, Band V, Erlangen 1815-1816, § 498 "Über die Ächtheit der Reden Elihus".*

von 1790 handelt es sich um einen in Reutlingen bei Johannes Grözinger publizierten Nachdruck. Wie sich Eichhorn dieses im 18. Jh. grassierenden Unwesens zu erwehren versuchte, wird deutlich aus dem Vorwort zur dritten Auflage seiner Einleitung (1803): "sollte nun den Nachdruckern dennoch wieder beyfallen, sich auch diese neue veränderte und verbesserte Auflage nach ihrer Sitte zuzueignen, so sind bereits die nöthigen Massregeln getroffen, daß ihnen der Nachdruck auf der Stelle in Maculatur verwandelt werden kann"<sup>7</sup>. Aus diesem Grund heißt die vierte 1823-24 in Göttingen erschienene Auflage dann auch "Original-Ausgabe", und nicht, wie Wahl vermutet, wegen ihrer völlig umgearbeiteten Gestalt<sup>8</sup>. Eichhorns Einleitungen sind original nur an zwei Orten erschienen: <sup>1</sup>1780, <sup>2</sup>1787, <sup>3</sup>1803 in Leipzig; <sup>4</sup>1823-24 in Göttingen. Das nach Fertigstellung der Druckfahnen der 2. Aufl. von 1787 verfaßte Vorwort von Eichhorn ist auf den 26.2.1787 datiert. Die für die Frage nach der sekundären Entstehung von Hi 32-37 entscheidende von Eichhorn verfaßte Rezension der Einleitung von J.D. Michaelis erschien aber erst im dritten Jahresheft der ABBL I (1787)<sup>9</sup>. Eichhorn konnte zur Zeit der Drucklegung seiner Einleitung zweiter Auflage die "Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes" von J.D. Michaelis, die ihn zu der These von der späteren Entstehung der Elihureden inspirierte<sup>10</sup>, noch gar nicht kennen, da das Michaelis'sche Werk erst nach dem Erscheinen von Eichhorns 2. Aufl. 1787 in die Öffentlichkeit kam<sup>11</sup>. D.h. die von Eichhorn verfaßte Rezension, in der er die entscheidenden Sätze zum sekundären Charakter der Elihureden nennt, sind als ein Nachtrag zu seiner Einleitung von 1787 zu

7. J.G.Eichhorn, Einleitung ins Alte Testament, dritte verbesserte und vermehrte Ausgabe, Leipzig 1803, Band I, S.XIII.

8. Wahl, EN 63, S.59.

9. J.G.Eichhorn, Rezension von Johann David Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes. Des ersten Theils, welcher die Einleitung in die einzelnen Bücher enthält, erster Abschnitt [Das Buch Hiob], Hamburg 1787, in: ABBL I (1787), S.430ff.

10. J.G.Eichhorn, in: ABBL I, S.461f.

11. J.D.Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes. Erster Theil, welcher das Buch Hiobs enthält, Hamburg 1787. Das Vorwort ist zwar nicht exakt datiert, doch geht aus ihm hervor, daß Michaelis ein Erscheinen zur Herbstmesse plante.

verstehen. Die Spekulationen von Wahl<sup>12</sup>, warum Eichhorn seine 1787 erzielten Ergebnisse nicht in die zweite Auflage seiner Einleitung einfließen ließ, sind also hinfällig. Vielmehr hat Eichhorn bis zum Erscheinen der 3.Aufl. 1803(!), in der dann der Paragraph über die Elihureden hinzugekommen ist<sup>13</sup>, allein in der ABBL noch mehrfach zu den Elihureden Stellung genommen, so 1789 in einer Rezension von C.F.Ilgens Hiobkommentar: "Dagegen wird es dem Recensenten immer wahrscheinlicher, daß Elihu's Reden ursprünglich kein Theil des Gedichtes waren"<sup>14</sup> sowie in drei weiteren Besprechungen<sup>15</sup> und im Rahmen seiner Übersetzung und kurzen Kommentierung des Hiobbuches (1800)<sup>16</sup>.

3. Schließlich ist es fraglich, ob Eichhorn überhaupt der erste neuzeitliche Exeget war, der die sekundäre Entstehung der Elihureden vertrat. In der 1789 in Rostock gehaltenen Weihnachtsvorlesung "Sermonum Eliae Busitae, carminibus religiosis antiquissimis intertextorum ex Iobi Cap. XXXII-XXXVII" zitiert Johann Caspar Velthusen sich selbst aus seinen "Exercitationes criticae in Iobi Cap.XIX,23-29", die bereits 1772 in Lemgo erschienen, und schreibt zu den Elihureden in Abwandlung eines Cicero-Wortes: "Idem aptissime quadrare dixerim in oratorem libri Iobi postremum, Eliam Busitam: 'Non verisimile est, quum

12. Wahl, EN 63, S.60-61.

13. Hier ist auch J.Martin, Hiob - religionsphilosophisch gelesen. Rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen zur Hioblektüre Herders, Kants, Hegels, Kierkegaards und ihrer Bedeutung für die Hiobexegese des 18. und 19. Jahrhunderts, Philosophische Dissertation Paderborn 1990 [Microfiche], S.122, Anm.335, zu korrigieren, der die 3.Aufl. der Eichhornschen Einleitung übersehen hat.

14. J.G.Eichhorn, Rezension von C.F.Ilgen, Iobi antiquissimi carminis hebraici natura et virtus, Leipzig 1789, in: ABBL II (1789), S.76.

15. J.C.Velthusen, Sermonum Eliae Busitae, carminibus religiosis antiquissimis intertextorum ex Iobi Cap. XXXII-XXXVII, Rostock 1789/90, in: Commentationes Theologicae, hg.v. J.C. Velthusen, C.T.Kuinoel, G.A.Ruperti, II, Leipzig 1795, S.112-178, von Eichhorn angezeigt in der ABBL VI (1795), S.1087. J.E.C.Schmidt, Entwurf einer Geschichte des Glaubens an Vergeltung und Unsterblichkeit bey den Juden, I, Hadamar 1797, von Eichhorn besprochen in der ABBL VIII (1797/99), S.121ff, bes. S.126. C.F.Richter, De aetate libri Iobi definienda, Leipzig 1799, von Eichhorn besprochen in der ABBL IX (1800), S.863.

16. Diese mit kurzen den Gedankengang erläuternden Noten versehene Übersetzung des Hiobbuches erschien zunächst in der ABBL X (1800), S.577ff, dann auch als Sonderdruck und erlebte 1824 eine zweite Auflage. Die Elihureden werden hier vor allem aus inhaltlichen Gesichtspunkten verworfen, da sie "zur Lösung des Knotens auch nicht das Mindeste" beitragen (S.729).

caeterae partes poematis dramatici praestantissimi bene descriptae sint, extremum actum, tamquam ab inerti poeta, esse neglectum" (S.113)<sup>17</sup>. Daß diese sich daran anknüpfende Untersuchung der Elihureden wirkungsgeschichtlich nicht unbeachtet blieb, zeigen erneut die Scholien zum Hiobbuch von Schulz (1792), die bezüglich der sekundären Entstehung der Elihureden neben Eichhorns Rezension von 1787 auch die besagte Dissertation von Velthusen mit der Anmerkung "anne sermones Elihui spurii sint et a seriori manu additi" nennen<sup>18</sup>.

4. Wie nun das Verhältnis von Velthusen zu Eichhorn und die weiteren Umstände der Entwicklung der Idee, die Elihureden seien sekundär, zu bestimmen sind, sprengt den hier gesetzten Rahmen. An diesem Ort kam es darauf an zu zeigen, daß einerseits schon vor der Entstehung der neuzeitlichen historisch-kritischen Arbeit am AT die Originalität der Elihureden in der rabbinischen Auslegung des 14./15.Jh. bezweifelt wurde, und daß andererseits die monolithische Darstellung eines Exegeten, er sei "der erste gewesen", der eine bestimmte Erkenntnis hatte, nur sehr eingeschränkt möglich ist. So bezweifeln die Echtheit der Elihureden im unmittelbaren Umfeld Eichhorns, z.T. mit weitreichender Argumentation J.E.C.Schmidt (1797)<sup>19</sup>, dann vor allem H.M.Stuhlmann (1804)<sup>20</sup>, M.W.L.de Wette, zunächst in der programmatischen Schrift zum Hebraismus (1807)<sup>21</sup>, danach in den verschiedenen Auflagen des Lehrbuches

---

17. siehe Anm.15. Velthusen, der die Frage hinsichtlich der Verfasserschaft der Elihureden letztlich offen läßt, kommt zu einer durchaus positiven Würdigung des theologischen Gehaltes von Hi 32-37, die sachgemäß auf die Reden Hiobs zurückblickten und die Lösung des Problems vorbereitet; a.a.O., S.141-142.157 u.ö.

18. siehe Anm.5.

19. J.E.C.Schmidt, Entwurf einer Geschichte des Glaubens an Vergeltung und Unsterblichkeit bey den Juden, I, Hadamar 1797.

20. H.M.Stuhlmann, Hiob. Ein religiöses Gedicht. Aus dem Hebräischen neu übersetzt, geprüft und erläutert, Hamburg 1804.

21. W.M.L.de Wette, Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus, in: Studien, hg.v.C.Daub u.F.Creuzer, III/2, Heidelberg 1807, S.241-312: die Elihureden sind "dem Geist des Ganzen durchaus entgegen [... sie] unterbrechen [die] notwendige unmittelbare Aufeinanderfolge der letzten Rede Hiobs und der Erscheinung Eloahs" (S.285).

(1817ff)<sup>22</sup>, und mit richtungsweisenden philologischen Untersuchungen H.G.Bernstein (1813)<sup>23</sup>. Seit dieser Zeit ist die Kette der Exegeten, die aus sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Gründen Hi 32-37 für einen späteren Einschub halten, nicht mehr abgerissen. Das Verdienst Eichhorns ist es, zunächst in einer Rezension in der ABBL und dann in der 3.Aufl. seiner Einleitung zur Verbreitung der Theorie von der sekundären Entstehung der Elihureden wesentlich beigetragen zu haben.

22. Von der ersten bis zur letzten eigenhändig bearbeiteten sechsten Auflage des ständig erweiterten und verbesserten Lehrbuches vertritt de Wette, die These, daß die Elihureden als sekundär zu betrachten seien (vgl. W.M.L.de Wette, Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments, 1.Aufl. Berlin 1817; 3.Aufl. Berlin 1829; 6.Aufl. Berlin 1844; § 287).

23. H.G.Bernstein, Über das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob. Versuch eines Beytrages zur Einleitung in das Alte Testament, in: ASEST I/3, Leipzig 1813, S.1-137, bes.130ff.

## Die Ältesten Israels und der Bund

### Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9

Norbert Lohfink – Frankfurt a. M.

Seit den Arbeiten von Perlitt und Kutsch über den »Bund« im Alten Testament<sup>1</sup> ist es um die deuteronomische Bundestheologie still geworden. Bis in jüngste Zeit wird zwar zum Beispiel Dtn 26,17-19 als eine »Bundeseklärung« angesehen und mit Joschijas »Bundesschluß« in 2 Kön 23,1-3 in Verbindung gesetzt – aber ob dieser Text im Deuteronomium zu einem umgreifenderen Zusammenhang gehört, bleibt dabei offen<sup>2</sup>. Eine noch ältere Verlegenheit der Deuteronomiumsforschung sind die »Ältesten Israels«. Mehrere Nennungen dieser Personengruppe werden, ohne daß neue Argumente zu den dünnen von ehemals hinzukämen, seit vielen Jahrzehnten konstant als späte und deshalb auch keiner weiteren Beachtung würdige Hinzufügungen betrachtet. Warum diese Zusätze gemacht worden wären, bleibt offen. Auch die neueste Monographie über die »Ältesten Israels« stützt sich ernsthaft allein auf den Beleg in Dtn 31,9<sup>3</sup>.

Ich vermute, man könne ein Stück weiter kommen, wenn man die beiden Verlegenheiten gemeinsam ins Auge faßt. Das Auftreten der »Ältesten Israels« (an zwei Stellen zusammen mit Priestern) könne von der »Bundeseklärung« her plausibel werden, die »Bundeseklärung« könne durch die Stellen, die von den »Ältesten Israels« handeln, einen institutionell bestimmten Kontext erhalten.

Ich möchte – nach einigen zu den Hauptbelegen hingeleitenden Beobachtungen über  $\text{קָדְשֵׁי}$  im Deuteronomium (Teil 1) – die in Frage kommenden Passagen zunächst synchron diskutieren (Teile 2 – 6), dann kurz auf eine Schwierigkeit eingehen (Teil 7) und schließlich diachron nach der buchgeschichtlichen Zuordnung des sich zeigenden Aussagensystems fragen (Teil 8)<sup>4</sup>.

- 
- 1 Perlitt, Bundestheologie, und – neben anderen Veröffentlichungen vor allem – Kutsch, Verheißung.
  - 2 Vgl. zuletzt Crüsemann, Tora, 316-322. Er spricht von »gegenseitiger Erklärung« und »Verpflichtungsformel«.
  - 3 Buchholz, Älteste Israels, 17-21.
  - 4 Die hier vorgelegten Gedanken sind im Sommer 1991 in Wien nach Lektüre von Buchholz, Älteste Israels, im Gespräch mit Georg Braulik erwachsen. Ich danke ihm für viele Anregungen und kritische Bemerkungen, ferner dafür, daß er die wesentlichen Ergebnisse sogar noch in letzter Mi-

## 1. Die »Ältesten« und die »Ältesten Israels« im Deuteronomium

Im Deuteronomium kommen die »Ältesten Israels« 5 mal vor. In 27,1 und 31,9 treten neben ihnen »Priester« auf. Zunächst muß zur Kenntnis genommen werden, daß diese Belege ein Stück aus einem genau reflektierten Gesamtgebrauch der Wurzel זקן darstellen.

Es gibt im Buch Deuteronomium nämlich 21 (= 3 x 7) Belege von זקנים: 5,23; 19,12; 21,2.3.4.6.19.20; 22,15.16.17.18; 25,7.8.9; 27,1; 28,50; 29,9; 31,9.28; 32,7<sup>5</sup>. Die זקנים sind »Stadtälteste« in 19,12; 21,2.3.4.6.19.20; 22,15.16.17.18; 25,7.8.9 (14 = 2 x 7 Stellen)<sup>6</sup>. An 5 Stellen wird deutlich von »Ältesten Israels« gesprochen: in Dtn 5,23; 27,1; 29,9<sup>7</sup>; 31,9.28<sup>8</sup>. Vielleicht geschieht dies aber sogar 7 mal. Zu den Belegen für »Stadtälteste« und »Älteste Israels« kommen nämlich als Randphänomene noch 28,50 (: נער) und 32,7 (// אב) hinzu. An diesen beiden Stellen sind ältere Menschen gemeint. Doch kann man in 32,7 זקניך auch an »Älteste Israels« denken, da Israel angeredet ist. Ähnliches gilt unter den Belegen für »Stadtälteste« von der »stilistischen Ausnahme«<sup>9</sup> 21,2 זקניך, wo erst זקני העיר הורא in 21,3 konkretisiert, daß »Stadtälteste« gemeint sind. Gerade an dieser Stelle könnte bewußt ohne »Stadt« formuliert worden sein, um im ganzen auch für die »Ältesten Israels« rein

---

nute in seinen Kommentar in der NEB aufnahm. Ich habe alles in knapper Form auf dem 14. IOSOT-Kongreß in Paris (19.–24. Juli 1992) vorgetragen. Für weitere Anregungen danke ich vor allem Ulrich Dahmen und Walter Groß.

- 5 Das sind zugleich alle Belege der Wurzel זקן. Der Fall ist zu den bei Braulik, Siebenergruppierungen, aufgeführten Fällen hinzuzufügen.
- 6 Zu ihnen vgl. Buchholz, Älteste Israels, 60–75.
- 7 Zu den textkritischen Problemen der anderen Glieder der Aufzählung vgl. Begg, Reading.
- 8 G liest hier eine viergliedrige Reihe: τους φυλαρχους υμων και τους πρεσβυτερους υμων και τους κριτας υμων και τους γραμματοεισαγωγεις υμων. Das entspricht trotz teilweise verschiedener Übersetzungswörter der vierteiligen Reihe von G in 29,9. Demgegenüber dürfte in 31,28 die zweigliedrige Liste von M, die deutlich von der längeren und schwierigen Liste von M in 29,9 abzuheben ist, primär sein. Vgl. zuletzt – mit widersprechenden Auffassungen – Laberge, Deutéronome 31, 158f, und Lohfink, Fabel. Die Formulierung זקני שבטיכם (31,28) ist einmalig. Doch ist die gleiche Größe gemeint wie bei זקני ישראל. So Conrad, Art. »זקן«, 649. Zur verschiedenartigen Übersetzung der gleichen Wörter durch G in 29,9 und 31,28: Gegen Ende von Deut könnte vielleicht doch ein anderer Übersetzer Spuren hinterlassen haben, oder eine vereinheitlichende Bearbeitung hat kurz vor Ende gestoppt – vgl. die Übersetzung von זקנים in 28,50; 31,9.28; 32,7 gegenüber allen anderen Belegen vorher und dem überlappten 29,9. Harl möchte unter Voraussetzung eines einzigen Übersetzers (Dogniez und Harl, Deutéronome, 29) die Andersartigkeit von G in Deut 27–34 allein aus theologischen Intentionen des Übersetzers erklären (ebd. 39). Aber sie (ebd. 55) und Begg, Reading, 90, werden kaum der Konstanz gerecht, mit der γεροσσια vor 28,50 stets gesetzt ist und nach 29,9 fehlt.
- 9 Buchholz, Älteste Israels, 71.

formal auf eine Siebenzahl zu kommen. Allerdings ist dort auch im Kontext ein Grund gegeben, warum noch nicht sofort von »Stadtältesten« die Rede ist. An dieser Stelle muß nämlich erst noch geklärt werden, welche der umliegenden Städte für den Rechtsfall zuständig ist. Es handelt sich also vermutlich um Älteste aus mehreren Städten der Region<sup>10</sup>. Im ganzen wird man nicht daran vorbeikommen, daß im Endtext des Deuteronomiums die »Ältesten Israels« einer mit voller Reflexion gesetzten und verteilten Terminologie zugehören.

Neben den »Ältesten Israels« treten an den 5 eindeutigen Belegen stets auch andere »geschäftsfähige Respektspersonen«<sup>11</sup> auf. Die Kombinationen sind niemals ganz gleich. Das spricht dafür, daß diachrone Schichtungen vorliegen – zwischen einzelnen Belegen<sup>12</sup> ebenso wie an den Stellen selbst<sup>13</sup>. In 5,23; 29,9; 31,28 gesellen sich zu den »Ältesten Israels« die Stammeshäupter und/oder Listenführer. In 27,1(,9) und 31,9 dagegen sind »Priester« zugeordnet.

An sich kommen auch innerhalb des Textstücks 31,24–29 sowohl die levitischen Ladeträger (31,25) als auch die Stammesältesten Israels vor (31,28). Aber im Gegensatz zu 31,9, wo Priester und Älteste Israels zusammen die Tora zur Aufbewahrung und regelmäßigen Verlesung übergeben bekommen, geschieht das so, daß Mose nur den Leviten die Tora übergibt und daß dann die Leviten die Ältesten einberufen sollen, damit Mose diesen das Moselied mitteilen kann. Das ist ein

---

10 Immerhin wird mit allem Gesagten ein Grund fragwürdig, der angeführt wird, um in 21,1–9 die זקני und die זקני חסרי je verschiedenen Schichten zuzuschreiben – so Merendino, Gesetz, 242f; Nebeling, Schichten, 170–177 – oder in 21,2 real mit »Ältesten Israels« aus Jerusalem zu rechnen – so Craigie, Deuteronomy, 279: »representatives of a central legal authority«. Selbst daß זקני erst durch ein sekundär eingedrungenes ושפטי zustande gekommen sei (Buchholz, Älteste Israels, 71), wird schwerer begründbar.

11 Perlt, Bundestheologie, 78.

12 Vgl. Buchholz, Älteste Israels, 17–21; Reviv, Elders, 26. Reviv scheidet die Stellen außer Dtn 31, 9–12 (107), da sie »späten Datums« seien (26), aus seinen historisch orientierten und nur bis zum Exil geführten Überlegungen aus. Er ist also im folgenden nicht mehr zitierbar. Von den Überlegungen bei Buchholz ist vor allem eines festzuhalten: Der Zusammenhang, in dem Dtn 31,28 steht, setzt den Zusammenhang, den Dtn 31,9 einleitet, voraus und korrigiert ihn.

13 Vor allem durch G enthält man noch konkreten Einblick in die Weiterentwicklung derartiger Ämterangaben. Eigentümlicherweise arbeiten sowohl Buchholz als auch Reviv in diesem textkritisch sensiblen Stellennetz schlicht mit dem masoretischen Text. Zu Buchholz vgl. meine Rezension. G zeigt eindeutige Spuren eigenständiger Weiterentwicklung. Aber auch in M fehlen solche Spuren nicht. So scheint אהדהם in 27,1 und כל in 31,9 und 31,28 Weiterentwicklung innerhalb von M zu sein. Der Ausdruck כל זקני ישראל in 31,9, den die Fügung כל זקני שבטיכם in 31,28 weiterklingen läßt, könnte schon zu כל קהל ישראל in 31,30 hinleiten wollen. Denn כל קהל ישראל scheint nicht, wie oft gemeint wird, eine Vollversammlung Israels zu bezeichnen, sondern die unter Umständen noch um einige andere Gruppen erweiterte Ältestenversammlung Israels. Vgl. Lohfink, Dtn 31–32, Anhang II.

deutlicher Umbau der Funktionen, zugleich ein Abbau der Tora-Verantwortung der »Ältesten Israels«. Als Ersatz bekommen sie das Moselied zugewiesen. Vielleicht wird deshalb auch die genaue Bezeichnung »Älteste Israels« vermieden. Priester und Älteste sollen in Abhebung von 31,9–13 voneinander dissoziiert werden. Genauer: Es geht hier auch nicht mehr um Priester, sondern um Leviten (ohne jede Einschränkung), ähnlich wie in dem späten Stück Dtn 10,8f. Nicht nur die »Ältesten Israels« werden hier abgelöst, sondern auch die »Priester«<sup>14</sup>. In diesem Zusammenhang treten dann neben den Ältesten auch andere Notablengruppen auf. In der zunächst folgenden synchronen Analyse kann ich den Sonderbefund von Dtn 31,24–29 nicht erklären. Ich sehe daher zunächst von ihm ab und komme am Ende mit diachroner Fragestellung auf ihn zurück.

Die beiden anderen Stellen, wo neben den »Ältesten Israels« Priester auftreten, sind 27,1 und 31,9. Zu ihnen haben die Kommentatoren, von Konjekturen- und Streichungsvorschlägen abgesehen, meist wenig zu sagen. Oft erschließt man gerade bei diesen Stellen sofort Vorstufen, in denen entweder die Priester oder die Ältesten noch nicht vorgekommen wären<sup>15</sup>.

14 Im Deuteronomium könnten die »Leviten« innerhalb der Versorgungsgesetzgebung durchaus einer frühen Schicht angehören. Aber die Priesterfunktionen, vor allem den Dienst für die Lade, übernehmen sie erst in einer Spätschicht. Es ist denkbar, daß in allen oder vielen Belegen für *הכהנים* oder *הכהנים בני לוי* die Leviten erst hinzugefügt wurden, als auch 10,8f und 31,24ff entstanden und das Priestergesetz in 18,1–8 seine jetzige Gestalt erhielt. Doch auf diese Fragen soll hier nicht eingegangen werden.

15 Zu 27,1 schrieb Dillmann, Numeri – Josua, 365: »זקני ישראל« nicht diese an sich (die auch 31,9 bei D, häufiger aber bei B vorkommen), wohl aber dass sie mit Mose zusammen Befehl erlassen, ist dem D fremd, u. stimmt auch nicht zu *אשר אנכי נצורה*. Dass sie (s. aber Jos. 8,30ff.) die Ausführung des Befehls zu besorgen hatten (Ke. A.), ist kein Grund dafür, dass sie ihn erlassen mussten. Wahrscheinlich ist es eine junge (durch den Gegensatz V. 9 veranlasste) Correctur für *אח זקני ישׁ* (vgl. 31,9), welche dann weiterhin den Einsatz von *אח הקם* (was in LXX noch fehlt) zur Folge hatte«. Ähnlich Steuernagel, Deuteronomium, 147: »זקני ישראל« als Auftraggeber neben Mose auffällig und im folgenden (*אנכי*) nicht vorausgesetzt; es hieß ursprgl. wohl *אח זׁ*; das in G noch fehlende *הקם* ist wohl eine Variante dazu, die vielleicht die Textentstellung verschuldet hat«. Eine andere Lösung schlägt Buchholz, Älteste Israels, 17, vor: »Die »Ältesten Israels« in Dtn 27,1 sind deutlich interpoliert. Das Verbum *צוה* steht im Singular, und der neben den Ältesten stehende Mose redet V1b $\beta$  mit *אנכי* allein weiter. Das Schweigen der Ältesten (*אנכי*) zeigt, daß dem Interpolator ausschließlich an ihrer Anwesenheit lag«. In 31,9 werden je nach umfassender Gesamttheorie manchmal die Priester, manchmal die Ältesten Israels als spätere Hinzufügung betrachtet. Buchholz, ebd. 15–17, führt zwei klassische Vertreter der einander entgegengesetzten Auffassungen vor (Seesemann und Steuernagel). Für Ursprünglichkeit der »Ältesten« plädiert Perlit, Bundestheologie, 119: »Daß sie [= die Ältesten] hier [= in 31,9; vorher werden auch 27,1 und andere Stellen aufgezählt] »erst durch die Bearbeitung hereingekommen« seien, ist ganz unwahrscheinlich«.

Eine der wenigen ausgeführten Überlegungen, die ich zum Auftreten der Ältesten Israels in 27,1 gefunden habe, steht im Kommentar von Craigie: »The coupling of Moses and the elders is unusual, since in Deuteronomy Moses normally addresses the people by himself. But this joint address probably has particular significance: at the renewal of the covenant which is commanded, Moses would not be present (since he would die before the others entered the promised land). Therefore a particular responsibility would fall on the elders of the people to ensure that the injunction was carried out«<sup>16</sup>. Doch nur die Errichtung einer Inschrift, der Bau eines Altars und eine Segen-Fluch-Zeremonie werden befohlen, keine »Bundeserneuerung«. Es sieht eher so aus, als handle es sich um das letzte Ritualelement des mosaischen Moabbundes selbst, das erst nach dem Einzug ins Land möglich ist. Bei der Ausführung des Befehls in Jos 8,30–35 sind die Ältesten zwar anwesend, aber inmitten des gesamten Volkes (8,33). Das ist sogar hervorgehoben, ebenso wie Josua deutlich als der allein Handelnde herausgearbeitet wird. Die dortige Szene wird als לְבָרַךְ אֶת-הָעָם gekennzeichnet (Jos 8,33). »Segnen« könnte hier euphemistisch für »verfluchen« stehen. Ob das aber *pars-pro-toto*-Bezeichnung für eine volle »Bundeserneuerung« sein muß? Jedenfalls ist die ganze Zeremonie fest in der Hand von Josua<sup>17</sup>.

Die nun folgende synchrone Diskussion soll bei den beiden Stellen 27,1 und 31,9 einsetzen. Ich glaube, einen kompositionellen Systemzusammenhang zwischen den beiden Stellen, und dazu mit 5,23, 26,17–19 und 27,9f aufzeigen zu können. Vom jetzigen Text her wird man, vor allem in dem notorisch spätaufgefüllten Kapitel 27, natürlich keine zu straffen Forderungen an eine narrative oder logische Konsequenz des Gesamttextes stellen dürfen. Es muß genügen, den Zusammenhang der untersuchten Stellen untereinander sichtbar zu machen, ohne daß sich dazwischenstehender Text immer ganz befriedigend einfügte. In voller Deutlichkeit wird sich das Aussagensystem erst zeigen, wenn bei diachroner Betrachtung von späteren Erweiterungen zwischen den Stellen abgesehen wird. Zur diachronen Schichtenunterscheidung wird andererseits gerade die erkannte Aussagenkonfiguration beitragen können.

---

16 Craigie, Deuteronomy, 327.

17 Auf die andere Akzentsetzung in Jos 8,30–35 hat schon Dillmann, Numeri – Josua, 365, hingewiesen. Er widersprach Keil, Leviticus – Deuteronomium, 528, der schon das gleiche wie Craigie insinuiert hatte. Craigie kennt Dillmanns Kommentar offenbar nicht.

## 2. Dtn 31,9

Nach 31,9 übergibt Mose die Tora, nachdem er sie niedergeschrieben hat, 1. den Priestern und 2. den (M: allen) Ältesten Israels. Beide Gruppen sind also für die Aufbewahrung der Tora verantwortlich, und zwar irgendwie gemeinsam. Die Verantwortung geht auch über die Aufbewahrung hinaus. Das zeigt die Fortsetzung in 31,10–13: Beiden Gruppen zusammen trägt Mose die große Toraverlesung am Laubhüttenfest jedes Brachjahres auf. Die beiden Gruppen gehören so sehr zusammen, daß Mose sie zusammen singularisch anredet: **תִּקְרָא אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת** (31, 11), **הִקְהֵל אֶת־הָעָם** (31,12).

Dieses Verständnis ist im vorliegenden Text eindeutig. Weinfeld meint, in 31, 10–13 sei Josua angeredet: »The instructions 'assemble the people', 'you shall read this law ... in their hearing' pertain to Joshua who is here deemed to be the successor of Moses, and are not directed to the priests and elders mentioned in v. 9. The ordinance regarding the reading of the Torah, in fact, follows Moses' address to Joshua (vv. 7–8), but the editor was compelled to introduce the detail concerning the writing of the Torah before Moses could command Joshua regarding its recitation. Verses 11–12 are indeed addressed in the singular [...] Because of the interpolation of v. 9 original **אֶתְּרָא** was turned into **אֶתְּרָם**, (v. 10).«<sup>18</sup> Aber wenn der »editor« schon ein ursprüngliches **אֶתְּרָא** änderte, hätte er genau so **אֶת־יְהוֹשֻׁעַ** daraus machen können, und alles wäre klar gewesen. Auch hätte er Mose die Gesetzesverlesung anordnen lassen können, ohne vorher eine Notiz über die Deposition der Urkunde einfügen zu müssen. Wenn Mose im Deuteronomium ganz Israel im Singular anreden kann, kann er auch ein im Kontext definiertes Gremium von Priestern und Ältesten im Singular anreden.

## 3. Dtn 27,1 und 27,9f

In Dtn 27 ist die Verbindung der beiden Personengruppen von etwas anderer Art als in 31,9. Sie geschieht durch literarische Komposition. Die riesenhafte zweite Moserede, die sich von Dtn 5 bis Dtn 28 erstreckt, wird nirgends außer in Dtn 27 durch Redeeinleitungen des Bucherzählers aufgegliedert<sup>19</sup>. Diese Unterbrechungen des Redeflusses sind deshalb notwendig, weil in Dtn 27 bestimmte, relativ kurze Passagen nicht von Mose allein, sondern von Mose und anderen Sprechern zu-

18 Weinfeld, School, 65 Anm. 1.

19 Vgl. Fabry, Dekalog, 89: »Unter den zäsursetzenden Elementen [in Dtn 5–31 Anfang] bilden echte Redeeinleitung Dtn 5,1; 27,1.9.11; 29,1; 31,1. Eine Besonderheit zeigen 27,1,9 insofern, als sie – einzigartig für das Dtn (!) – neben Mose andere Subjekte der direkten Rede einführen.« Er folgert daraus einen Zusammenhang von Dtn 27 mit der »Überschriftenkumulation« in »4,44.45; 5,1 und evtl. 6,1«.

sammen vorgetragen werden. In 27,1b–8 spricht Mose zusammen mit den Ältesten Israels. In 27,9b–10 spricht Mose zusammen mit den levitischen Priestern. Eine dritte Redeeinleitung in 27,11 macht Mose dann wieder zum alleinigen Redner.

Daß Mose nicht allein spricht, sondern mit anderen Amtsträgern zusammen, ist im ganzen Deuteronomium ohne Parallele. Es kann daher nicht ernst genug genommen werden. Warum legt Mose zuerst zusammen mit den Ältesten Israels dem Volk eine Verpflichtung auf (27,1 ויצו)? Warum erläßt er dann mit den Priestern – höchst feierlich durch הכבד ושמע ישראל eingeleitet – eine Art Proklamation (27,9 וידבר)? Hängen die beiden Akte zusammen? Warum wechseln dabei Moses Mitsprecher? Wir sind genau im Grenzbereich zwischen der Gesetzesverkündung und der Proklamation von Segen und Fluch. Sind vielleicht solche Deklarationen verschiedenartiger Amtspersonen, aber stets mit Mose zusammen, gerade an dieser Stelle fällig?

In den beiden Deklarationen von 27,1 und 27,9f tritt wieder ein Numerusphänomen auf, das sich mit dem in 31,10–13 vergleichen läßt. Wie Mose dort die Priester und die Ältesten Israels durch singularische Anrede zur Einheit werden läßt, spricht er sowohl in 27,1 zusammen mit den »Ältesten Israels« als auch in 27,9f zusammen mit den Priestern im singularischen »Ich«. Es kommt also sehr auf die Einheit Moses mit der jeweiligen Personengruppe an. Was ist der Inhalt der offenbar von Mose allein nicht machbaren beiden Aussagen?

Zusammen mit den »Ältesten Israels« verpflichtet Mose Israel in 27,1 auf die Beobachtung des Gesetzes, zusammen mit den Priestern deklariert er in 27,9 in performativer Suffixkonjugation, daß Israel hiermit zu JHWHs Volk wird. Wenn in 27,10 noch eine Paränese folgt, so ist das, wie auch die Wortwahl zeigt<sup>20</sup>, schon eine vorausgreifende Überleitung zu 28,1. Man vergleiche die zwischen Segen und Fluch eingeschobene Paränese in 28,14 oder die dem Segen vorauslaufende Paränese in 7,11. In 11,16 verschluckt die Paränese sogar gewissermaßen den formgerechten Anfang des hier fälligen Fluches, und es kommt zu einer Art von kontinuierlichem Übergang<sup>21</sup>. Das wesentliche Element von 27,9f befindet sich also in 27,9b. Es ist die performative Deklaration, daß Israel zu JHWHs Volk wird.

In welchem Sachzusammenhang muß Mose mit den Ältesten Israels zusammen Israel auf das Gesetz verpflichten und mit den Priestern zusammen Israel zu JHWHs Volk erklären? Die Antwort liefert 26,17–19. Hier sind nämlich die Einsetzung Israels zum Volk JHWHs und die Verpflichtung Israels auf das Gesetz ebenfalls Thema, und die beiden Themen stehen in einem inneren Bezug zueinander – dem des »Bundes«.

20 Typisch für die bedingten Segens- und Flucheinleitungen in Dtn 28 ist die Wendung שמע בקול יי ויזרח und der Gesetzesterminus מצוה (Plural).

21 Vgl. Lohfink, Hauptgebot, 223.

#### 4. Dtn 26,17-19

Ich lasse für Dtn 26,17-19 anstelle langer Argumentation eine ein wenig paraphrasierende Übersetzung folgen, die sich an die Wiedergabe der Deutschen Einheitsübersetzung anschließt:

<sup>17</sup> (Hiermit) stimmst du heute der Erklärung des Herrn zu. Er erklärt dir (hiermit):  
Er will dein Gott werden,  
und du sollst auf seinen Wegen gehen,  
auf seine Gesetze, Gebote und Rechtsvorschriften achten  
und auf seine Stimme hören.

<sup>18</sup> Und der Herr stimmt (hiermit) heute deiner Erklärung zu. Du erklärst ihm (hiermit):

Du möchtest das Volk werden, das ihm persönlich gehört, wie er es dir zugesagt hat;

du willst auf alle seine Gebote achten;

<sup>19</sup> er soll dich über alle Völker, die er geschaffen hat, erheben – zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde –;

und du möchtest ein Volk werden, das ihm, dem Herrn, deinem Gott, heilig ist, wie er es zugesagt hat.

Gerhard von Rad hat diesen Text als eine »Bundesverpflichtung« oder einen »Bundesschluß« betrachtet<sup>22</sup>. Genau genommen ist er jedoch das (wenn man will: notarielle) »Protokoll« oder die »juristische Kommentierung« eines Bundesschlusses<sup>23</sup>. Für die Analyse des Textes verweise ich auf meine Untersuchung aus dem Jahre 1969<sup>24</sup>. Der »Bund« besteht hier nicht – wie meist behauptet wird – darin, daß Israel JHWH zu seinem Gott und JHWH Israel zu seinem Volk wählt (oder gar umgekehrt: daß Israel sich als JHWHs Volk und JHWH sich als Israels Gott erklärt). Vielmehr setzt JHWH allein den Doppelinhalt der fälschlicherweise so genannten »Bundesformel«. Er allein bewirkt das Verhältnis »JHWH Israels Gott – Israel

22 Rad, Formgeschichtliches Problem, 24.

23 Braulik, Deuteronomium II, 197: Der Ritus des Bundesschlusses wird hier »nicht formell gezogen, wohl aber zur Sprache gebracht«.

24 Lohfink, Dt 26,17-19. Die dort entwickelte Sicht wurde übernommen von Clifford, Deuteronomy, 140; Miller, Deuteronomy, 85f; Braulik, Deuteronomium II, 198. Mit Zögern: Mayes, Deuteronomy, 339. Crüsemann, Tora, 318-321, geht in allen entscheidenden Annahmen parallel, scheint mir aber bei der Übersetzung nicht konsequent zu sein. Zum Sinn des Hifils von אָמַר vgl. schon vor meinem Aufsatz: Vriezen, Hiphil.

JHWHs Volk«. Israel dagegen bringt als seine »Bundesleistung« den Gehorsam gegenüber JHWHs Weisung ein. Beides zusammen ist dann der »Bund«<sup>25</sup>.

In den spiegelbildlichen Erklärungen JHWHs und Israels, die Mose in 26,17–19 rechtsgültig zusammenfaßt oder juristisch kommentiert, nennt jeder der beiden Bundespartner sowohl die eigene »Leistung« als auch die des Partners. Deshalb auch die komplizierte Formulierung. Am wichtigsten sind natürlich jedesmal die »Leistungen«, zu denen jeder Partner sich selbst verpflichtet. JHWH verpflichtet sich, die Gott-Volk-Beziehung zu Israel zu setzen. Israel verpflichtet sich, JHWHs Gesetz zu befolgen. Genau diese beiden Selbstverpflichtungen werden in 27,1 und 27,9 öffentlich vollzogen.

### 5. Dtn 26,17–19 und Dtn 27,1.9

Bei 27,9 ist das klar. Mose ist Mittler. Er spricht hier in der irdischen Welt die Erklärung Gottes aus. Dabei gesellen sich ihm die Priester zu. Wir müssen daraus schließen, daß sie an dieser Stelle des Deuteronomiums speziell als Vertreter Gottes zu sehen sind.

Die Erklärung begnügt sich mit der zweiten Hälfte der »Bundesformel«. Das ist die deuteronomistisch bevorzugte Kurzgestalt der Gesamtformel. Sie kann auch nichtdeuteronomistisch als Kurzterminologie auftreten.

So etwa in 2 Kön 11,17. Die hier erhaltene, häufig als deuteronomistischer Zusatz betrachtete Nachricht dürfte eigentlich nicht als deuteronomistisch behauptet werden, da weder die Dreieckskonstruktion Gott-König-Volk noch das Hinzutreten eines zweiten Vertrags zu dem Gottesbund (Vertrag zwischen König und Volk) als spezifisch deuteronomistisch nachweisbar ist. Das Vorkommen gleicher Lexeme an dieser Stelle und in deuteronomistischen Texten ist themabedingt und genügt angesichts der genannten Differenzen nicht für eine literarhistorische Zuschreibung.

In 27,1 steht die Erklärung Israels. Als Vertreter Israels treten zu Mose Israels Älteste. Das ist plausibel. Man erwartet allerdings analog zu 27,9, daß Mose und die Ältesten JHWH anreden und ihm die Erklärung abgeben, Israel werde von jetzt an das ganze Gesetz befolgen. In Wirklichkeit wenden sie sich an das Volk<sup>26</sup>

---

25 Zu beachten ist: Hier hängt nichts am Vorkommen oder Nichtvorkommen des Wortes בְּרִית. Vielmehr verwende ich aufgrund einer inhaltlichen und formalen Analyse des Textes den neuzeitlichen theologischen Terminus »Bund«. Zu den verschiedenen Möglichkeiten, in diese Bundesstruktur das Wort בְּרִית einzusetzen, vgl. Lohfink, Dt 26,17–19, 520f.

26 G spiegelt eine Vorlage ohne אָדָּם הָעָם. Das dürfte der ursprüngliche Text sein. Bei M liegt sekundäres Textwachstum vor. Doch der Inhalt von 27,1b zeigt, daß die erweiterte Formulierung dem Sinn des kürzeren Textes entspricht und ihn nur expliziert.

und verpflichten es auf das Gesetz. Ist das, was sie sagen, also überhaupt die zu erwartende Erklärung? Hier hilft ein Blick auf Dtn 5 weiter.

#### 6. Dtn 27,1 und Dtn 5,23

In 5,23–27 treten die (Stammeshäupter und) Ältesten Israels als Repräsentanten Israels an Mose heran und bitten ihn um Vermittlung zu Gott. Gott akzeptiert das, und seit der Überschrift in 6,1 teilt Mose nun Israel den Gotteswillen mit.

Auch in 5,23 pflegt man seit Dillmann häufig eine späte Glosse anzunehmen<sup>27</sup>. Keine der gegebenen Begründungen oder Vermutungen besitzt jedoch besondere Überzeugungskraft. Weinfeld macht mit Recht darauf aufmerksam, daß in 1,22 und 5,23 die Wendung **אל קרב** steht: Doch »qrb 'l 'approach' has a formal-juridic connotation (cf. Exod 16:9; 22:7; Josh 7:14; Isa 41:21) and therefore is to be done by the leaders, the formal representatives of the people.«<sup>28</sup>

Obwohl Mose in Dtn 5–28 zu »ganz Israel« spricht (5,1), sind also, wenn es um hart Rechtliche geht, vom Horeb her die Ältesten Israels sein eigentliches Gegenüber. Da sie Israel rechtens vertreten, kann Gott dann, wenn sie sich Mose in der autoritativen Auferlegung des Gesetzes zugesellen (**צורה**), Israel als ganzes als mit der von ihm erwarteten Bundesleistung einverstanden betrachten.

Interessant ist das Spiel mit dem Wort **צורה**. Nimmt man nur die Belege, wo es sich auf die Auferlegung des deuteronomischen Gesetzes bezieht, dann ist normalerweise Mose das Subjekt, das Verb steht in Partizipialkonjugation, und oft steht als Zeitangabe **היום**<sup>29</sup>. Einige Texte, wo JHWH Subjekt ist und Suffixkonjugation mit vergangenheitlichem Sinn steht, befinden sich in Zitaten zukünftiger Erklärungen und Gebete, sprechen also nicht aus der Mose–Promulgationssituation heraus. Immerhin bringen sie ins Bewußtsein, daß letztlich JHWH das Gesetz auferlegt, obwohl jetzt bei der Promulgation Mose in JHWHs Auftrag handelt. Diese Fälle befinden sich in 6,20.24.25, und dann kehren sie wieder in 26,13.14. Das ist in der Gebetsvorschrift von 26,13–15, die auch in anderer Hinsicht literarisch schon die hier interessierende, mit 26,16 beginnende Passage vorbereitet. In 26,16 sagt Mose formell, JHWH verpflichte »an diesem Tag« Israel darauf (**והיום אלהיך מצריך**),

27 Nach Dillmann, Numeri – Josua, 267, ist das Ende des Verses »so selbstverständlich, dass es auch fehlen könnte. Und da D bei der Verhandlung des Volks mit Mose sonst nie diese ausdrückliche Angabe macht, da die 2 p. **חקרבון** es nicht erwarten lässt, da **ראשי שב'** nur noch 1,15 wahrscheinlich als Glosse vorkommt, so sind die Worte wohl auch hier als Einschub anzusehen.« Nach Mittmann, Deuteronomium 1,1–6,3, 137f, weiß für die gleiche Annahme keine anderen Gründe als Dillmann zu nennen. Hossfeld, Dekalog, 229, fügt nur noch eine Vermutung hinzu: »Die Glosse V.23bβ ist wohl aus 29,9 hier eingedrungen bzw. eingeschoben worden.«

28 Weinfeld, Deuteronomy 1–11, 323.

29 Zu den diachron zu erklärenden Sonderfällen 6,17 und 28,45 vgl. Lohfink, Jahwegesetz, 390f.

die Gesetze durchzuführen. Diese Verpflichtung auf das Gesetz, die also letztlich von JHWH ausgeht und im Deuteronomium normalerweise von Mose vorgetragen wird, wird nun also in 27,1 auch von den Ältesten Israels mitunterstützt (ויצו משה וזקני ישראל). Entsprechend ist auch das »Ich« der Promulgationsformel am Ende von 27,1 zu verstehen (אשר אנכי מצוה אתכם היום). Analoges gilt wohl auch noch für die Promulgationsformel in 27,10<sup>30</sup>.

Indem Mose und die Ältesten, die dazu das Recht haben, ganz Israel das Gesetz auferlegen, verpflichten sie *per modum unius* zugleich Israel vor Gott. Insofern ist die Erklärung von 27,1b juristisch einer Willenserklärung Israels, das Gesetz zu übernehmen, äquivalent.

Auf den Zusammenhang mit 5,23ff weist auch der in 27,1 gebrauchte Gesetzesterminus hin: כל-המצוה. Er wird in 5,31 (in Apposition ergänzt durch החקים והמשפטים; wieder in 6,1; 7,11) in Opposition zu dem durch den Plural כל-מצותי (5, 29) bezeichneten Dekalog eingeführt<sup>31</sup>. כל-המצוה (-המצוה) kehrt mit gleicher Referenz wieder in 6,25; 8,1; 11,8,22; 15,5; 17,20; 19,9; 26,13; 27,1; 30,11; 31,5. An einigen dieser Stellen gibt es textkritische Unklarheiten. Doch gehe ich darauf nicht ein, da die Serie als ganze klar ist. Einige dieser Stellen dürften auch Spätschichten angehören, 31,5 überhaupt erst der protomasoretischen Texttradition. Doch wenn in 26, 13 der Terminus aufklingt, wenn dann in 26,16 zum erstenmal nach 12,1 der in 5,31 und 6,1 mit ihm verbundene Doppelterminus חקים + משפטים erscheint, der in 26,17 in erweiterter Form wiederkehrt, dann verweist auch dieser Terminus in 27,1 den Leser wieder auf jenen Kontext in Dtn 5 zurück, wo die »Ältesten Israels« erstmalig vorkamen.

### 7. Zu den Tempora in Dtn 26,17–19

In 26,17–19 gebraucht Mose für die beiderseitige Entgegennahme der Bundeserklärungen die Suffixkonjugation (האמרת und האמירך). Das wird gewöhnlich vergangenheitlich übersetzt. Dann würde Mose von zwei Erklärungen sprechen, die soeben (26,17 היום; 26,18 היום) oder sogar früher (wenn auch, wegen des doppelten היום, am gleichen Tag) schon abgegeben worden sind. Nun hat die bisherige Analyse ergeben, daß 27,1 und 27,9 die beiden Erklärungen oder zumindest ihre Kernstücke sind. 26,17–19 kann also nicht zurückblicken, es blickt vorwärts. Wie ist hier also die Suffixkonjugation zu interpretieren?

Bei der Theoriebildung über den Koinzidenzfall wird gewöhnlich nicht auf den besonders komplizierten Fall mancher Rechtsgeschäfte Bezug genommen, wo neben den beiden involvierten Parteien, die selbstverständlich performativ sprechen,

30 Die Subjektangaben bei Lisowsky zu צוה Piel 27,1.10 wären entsprechend zu korrigieren.

31 Hierzu vgl. Lohfink, *huqqim ūmišpāṭim*, 2 und 7–9.

auch noch eine dritte Seite, etwa ein Notar, eine zum Zustandekommen des Rechtsaktes notwendige Erklärung über den Vorgang abzugeben hat. In solchen Fällen muß man natürlich auch für diese zusätzliche Stimme damit rechnen, daß sie im Koinzidenzfall spricht. Das »Jetzt« der Sprachhandlung erstreckt sich dann auf alle zum Zustandekommen des Rechtsakts notwendigen Erklärungen. In diesem Sinne dürften auch die Suffixkonjugationen in 26,17–19 Koinzidenz aussagen. Bei der Übersetzung ist ein eingefügtes »hiermit« angebracht, auch wenn die Erklärungen der beiden Hauptparteien dann erst folgen.

Angesichts dieser Tatsache, daß schon in 26,17–19 Suffixkonjugationen mit performativem Charakter stehen, legt sich nah, daß wir 27,1 und 27,9 nicht etwa als abgekürzte Zusammenfassungen der Erklärungen Israels und JHWHs verstehen sollen, sondern als deren vollen Text. Was sie (theologisch-)juristisch implizieren, hat Mose in einem schon in den performativen Vollzug hineingehörenden autoritativen Kommentar vorher auf juristisch differenziertere Weise zu Protokoll gegeben.

#### 8. Schichten- und Datierungsfragen

Das Zueinander von Priestern und »Ältesten Israels« in 31,9–13 ergibt sich aus 5,23; 26,17–19; 27,1.9f notwendig. Auch 31,9–13 gehört also in den gleichen Kompositionszusammenhang. Er läßt sich entstehungsgeschichtlich als eine zusammenhängende Schicht bestimmen. Natürlich könnten bei ihrer Schaffung einzelne schon existierende Textbestandteile mitverwendet worden sein. Doch sehe ich keinen positiven Grund zu einer solchen Annahme. Ich rechne also bis zum Aufweis des Gegenteils für diese gesamte Stellengruppe mit einer einzigen Schicht.

Unter diachroner Rücksicht stellt sich die Frage, wie ihr einerseits der größere Teil des Textes von Dtn 27 und andererseits die Passage 31,24–29 zuzuordnen ist.

1. Nach verbreiteter Auffassung gehört Dtn 27 zu den spätesten Teilen des Buches<sup>32</sup>. Für den größeren Teil des Textes bin ich der gleichen Meinung. Die Einfügungen verdanken sich zum Teil vielleicht erst einem späten und nicht geglückten

---

32 Interessant und für die spätere Theoriebildung folgenreich war die Meinungsänderung Wellhausens. In der ursprünglichen Fassung der »Composition des Hexateuchs« hatte er Dtn 27 als »Schluß einer alten Ausgabe des Gesetzes« angesehen. Dies widerrief er in den »Nachträgen«. Das Kapitel sei »ein buntscheckiges und im Ganzen junges Stück« (Wellhausen, Composition, 363). Eine Übersicht über die jüngeren Auffassungen bietet Preuss, Deuteronomium, 149–153. Hinzuzufügen sind: Anbar, Building, und Fabry, Dekalog. Fabry spricht von »extremer Spätdatierung«, wobei er »extrem spätes Datum« meint (90). Eine Rückkehr zum frühen Wellhausen scheint sich bei Weinfeld, Deuteronomy 1–11, 10–13, abzuzeichnen. Er findet in 27,1–8.11–26 »a very old tradition« aus Sichern (10), die zusammen mit 11,26–32 »originally« (10) die Rahmung des Gesetzes gebildet habe. Es bleibt abzuwarten, wie diese Annahme im zweiten Band des Kommentars analytisch begründet wird.

Unionsversuch zwischen Jerusalem und der samaritanischen Gemeinde<sup>33</sup>. Aber sie sind alle offenbar in einen schon vorhandenen Grundtext eingehängt worden. Genau dieses ältere Textgerüst wird in der Aussagenkomposition ansichtig, die in diesem Beitrag erarbeitet worden ist. Ist sie richtig umschrieben, dann gehört zum älteren Textgerüst von Dtn 27 nicht nur – wie durchaus oft angenommen wird – 27,9f<sup>34</sup>, sondern – was bisher nicht gesehen wurde – auch 27,1.

Alle zwei Deklarationen haben weder mit Torainschrift und sichemitischem Altarbau noch mit einer zukünftigen Segen–Fluch–Zeremonie bei Garizim und Ebal noch mit einem אָרֶר–Ritual etwas zu tun. Sie führen vielmehr das Ende von Kapitel 26 fort und das Segen–Fluch–Kapitel 28 herauf.

Was 27,1 angeht, so ist bisher offenbar noch niemand auf den Gedanken gekommen, den Vers einer älteren Schicht als die folgenden Verse zuzuteilen<sup>35</sup>. Doch es ist nicht nur so, daß die Ergebnisse der obigen Untersuchungen dafür sprechen. Es gibt, sieht man genauer zu, auch keine zwingenden Gründe, die dagegen sprächen. Der Vers muß keineswegs als unabtrennbarer Anfang des dann folgenden Textes betrachtet werden. Das sei kurz gezeigt.

27,2 setzt mit einer »historisierenden Gebotseinleitung«<sup>36</sup> ein. Das Verb עָבַר. Es steht in einer solchen Gebotseinleitung nur noch in 11,31. Wahrscheinlich hat 11,31 für 27,2 als Modell gedient – wenn hier jetzt auch alles auf den Zeitpunkt sofort nach der Jordanüberschreitung zugespitzt ist. Der ganze Bereich von Dtn 27–28 ist 11,26–31 chiasmisch zugeordnet<sup>37</sup>. Die »historisierende Gebotseinleitung« bildet im Deuteronomium normalerweise den Anfang einer Einheit. Sie wird nicht selbst noch einmal, wie jetzt in 27,1, durch eine allgemeine Ermahnung zur Gesetzesbeobachtung eingeleitet. Auch nicht in den Fällen, wo sie mit וְדִרָה beginnt (6,10; 11,29; 26,1 und, wenn man will, 27,4). Man könnte höchstens in den dann aber doch wieder ganz anderen Fällen von 6,10 und 8,7 darüber streiten, ob dort nicht doch eine allgemeine Ermahnung vorausgehe, und in dem ebenfalls sehr un-

---

33 Vgl. Fabry, Dekalog, 93–95. Natürlich ist nicht ausschließbar, daß dabei auf altes Material zurückgegriffen wurde.

34 Ewald, Geschichte I, 178 Anm. 1, hat 27,9f umgestellt, und zwar direkt vor 28,1. Kleinert, Deuteronomium, 183f, hat die beiden Verse aus dem gleichen Grund vor 26,16 gezogen. Kuenen, Einleitung I,1, 121f, hat als erster 27,9f für die entscheidende Textphase als einzigen Zwischentext zwischen 26,19 und 28,1 betrachtet. Diese Position ist von Dillmann, Numeri – Josua, 367, aufgenommen worden und wird seitdem innerhalb verschiedenster Gesamthypothesen in dieser oder jener Form immer wieder einmal vertreten, in jüngerer Zeit z. B. bei Mayes, Story, 36.

35 Höchstens Anbar, Story, 305f. Denn er untersucht nur 27,2–8, ohne allerdings zu begründen, warum er 27,1 nicht zu seiner Untersuchungseinheit rechnet.

36 Begriff nach Seitz, Studien, 71 Anm. 51.

37 Vgl. schon Lohfink, Hauptgebot, 234.

terschiedlichen Fall von 25,19 könnte man sagen, daß die »historisierende Gebots- einleitung« nicht den Anfang einer Einheit bildet. Rein von der Sprachgestalt her setzt 27,2 also durchaus neu an, wenn es auch durch והיה elegant angehängt ist.

Auch inhaltlich geht es nicht um das gleiche wie in 27,1. Vielmehr springt die Rede hier assoziativ von einer grundsätzlichen Einstellung zu einmaliger, konkreter Bautätigkeit. Selbst der Text, der auf die Steine geschrieben werden soll, ist nicht derselbe wie der, zu dessen Befolgung Israel verpflichtet wird. Denn die Gesetzes- bezeichnung in 27,1 *כל-המצוה אשר אנכי מצוה אתכם* (vgl. 5,31; 6,25; 8,1; 11,8.22; 15, 5; 19,9) ist mit den *כל-דברי התורה הזאת* von 27,3.8 keineswegs identisch. Der Singular *מצוה* bezeichnet den paränetischen Teil und das Gesetzeskorpus des Deuteronomiums<sup>38</sup>, während *תורה* auch Segen und Fluch umfaßt, wenn nicht sogar ganz Dtn 1–32<sup>39</sup>.

2. In 31,24–29 wird das Zueinander von Priestern – hier genauer: Leviten – und Ältesten anders gesehen. Es handelt sich offenbar um eine Revision der vorgegebenen Konzeption. Hier ist also eine spätere Schicht anzunehmen. Einiges wurde schon oben in Teil 1 angedeutet.

Welcher Schicht des Buches gehört nun die in diesem Beitrag herausgearbeitete Textkomposition an? Ohne daß ich ins einzelne ginge, möchte ich vermuten, daß sie frühestens deuteronomistisch ist. Denn vorgängig zur deuteronomistischen Geschichtsschreibung rechne ich nicht mit einer Stilisierung des Deuteronomiums als Erzählung, in der ein Bucherzähler nacheinander verschiedene Mosereden einführt. Doch erst dann sind Redeeinleitungen wie in 27,1.9.11 denkbar. Auch Dtn 5 ist deuteronomistisch<sup>40</sup>.

Zugleich spricht nichts dagegen, schon an eine älteste, vermutlich joschijanische deuteronomistische Schicht zu denken<sup>41</sup>. Denn als Joschija Juda und Jerusalem auf jene Tora, welche die Priester in dem Bereich ihrer Verantwortung, dem Tempel, gefunden hatten, vereidigen wollte, berief er »alle Ältesten Judas und Jerusalems« ein (2 Kön 23,1). Wenn es dann – am anderen Ende von 2 Kön 23,1–3 – heißt »ועמד כל-העם בבריה«, dann dürfte das konkret durch eine Erklärung der »Ältesten

---

38 So Braulik, *Ausdrücke*, 56. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, beschränkt die Referenz von *המצוה* im Dtn im Anschluß an Dillmann auf »the basic demand for loyalty, to which chaps. 5–11 are devoted« (326). Doch könnte er dafür nur 8 der 14 Belege beanspruchen, darunter nicht 27,1. Die gründliche Analyse von Braulik erwähnt er nicht. Er sieht nicht, daß in 5,31 und 6,1 bei *מצוה* der Doppelterminus *החקים והמשפטים* als Apposition steht, da er die textkritischen Fragen der beiden Stellen nicht voll behandelt. Der Verweis auf den dunklen Text von Jer 32,11, wo das Wort in G übrigens noch fehlt, hilft auch nicht weiter. Zu dieser Stelle vgl. Holladay, *Jeremiah 2*, 215.

39 Braulik, *Gesetz*, 66.

40 Vgl. Lohfink, *Kerygmata*, 90–92.

41 Zur vorausgesetzten Analyse von 2 Kön 22f vgl. Lohfink, *Cult Reform*.

Judas und Jerusalems« geschehen sein, obwohl man eine allgemeine Akklamation natürlich nicht ausschließen kann.

2 Kön 23,1–3 berichtet allerdings nur von einer eidlichen Erklärung des Königs und des Volkes, das Gesetz beobachten zu wollen, nicht von einer korrespondierenden Erklärung JHWHs, Israel sei sein Volk. Vielleicht gaben die Priester (sie waren anwesend: vgl. 23,2) eine solche Erklärung ab, und sie wird in 2 Kön 23 nur nicht berichtet. Vielleicht gab es damals aber auch keine solche Erklärung, da vonseiten Gottes nichts neu zu regeln war. Die Erklärung Gottes könnte traditionell eher zum Zeremoniell der Königsinthronisation gehört haben. Das legt 2 Kön 11,17 nahe. Dort handelt im übrigen ein Priester.

Wir besitzen also nicht eine alles umgreifende Entsprechung zwischen der juristischen Konstruktion der untersuchten Komposition im Deuteronomium und den Nachrichten über Joschijas Akt in 2 Kön 23,1–3<sup>42</sup>. Doch dürften zur Zeit Joschijas die in unserer Komposition miteinander verbundenen Teilaspekte des »Bundes« schon beide bekannt und literarisch darstellbar gewesen sein.

Im Gegensatz zu Dtn 27,1, wo die »Ältesten Israels« ihre Bundeserklärung abgeben, indem sie Israel das Gesetz auferlegen, verpflichtet sich in 2 Kön 23,3 Juda und Jerusalem direkt JHWH gegenüber durch einen Eid (ברית), das Gesetz zu beobachten. Hier findet sich also jene Gestalt der Erklärung der Ältesten, die in 27,1 von 26,17–19 her zu erwarten war, aber offenbar wegen des Zusammenhangs mit 5,23ff anders gewendet wurde.

Das in diesem Beitrag Ausgeführte läßt eine ganze Reihe von Fragen offen. Vor allem wären nun auch alle die Stellen, an denen Priester und Leviten genannt werden, auf ähnliche synchrone und diachrone Weise zu untersuchen. Doch sind vielleicht wenigstens einige Verlegenheiten beseitigt, die allen Deuteronomiumsauslegern bezüglich der Bundeserklärung von Dtn 26,17–19 und der Rolle der Ältesten Israels im Buch Deuteronomium seit langem auf der Seele liegen. Vielleicht wird es doch bald einmal möglich, in umfassenderer Weise neu vom »Bund« im Buch Deuteronomium zu sprechen. Er scheint die Fabel und das narrative Grundgerüst des Buches wesentlich mitzuprägen. Es wird vielleicht auch schwerer, zu sagen, die in Dtn 26,17–19 und 2 Kön 23,1–3 sich zeigende »Grundstruktur« stehe »in Spannung sowohl zum Deuteronomium und seinem historischen Gewand wie erst recht zu deuteronomistischen Vorstellungen«<sup>43</sup>.

---

42 Das nimmt Buchholz, Älteste Israels, 39f, an, der aber zunächst die Akteure in Dtn 31,9 und 2 Kön 23,1–3 auf die Ältesten reduziert und dann auch für beide Textbereiche nur mit einer Spiegelung exilischer Überzeugungen rechnet.

43 Crüsemann, Tora, 321.

- Anbar, M., »The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal: The History of its Composition and the Question of the Centralization of the Cult,« in: *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68; hg. v. N. Lohfink; Löwen: University Press und Peeters, 1985) 304–309
- Begg, C., »The Reading *šby(km)* in Deut 29,9 and 2 Sam 7,7,« *ETHL* 58 (1982) 87–105
- Braulik, G., »Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium,« *Bibl.* 51 (1970) 39–66; Nachdruck: G. Braulik, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988) 11–38
- , »Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums,« in: *Ein Gott, eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Fuglister zum 60. Geburtstag* (Hg. v. F. V. Reiterer; Würzburg: Echter, 1991) 37–50
- , *Deuteronomium II 16,18–34,12* (NEB 28; Würzburg: Echter, 1992)
- Buchholz, J., *Die Ältesten Israels im Deuteronomium* (GThA 36; Göttingen: Vandenhoeck, 1988)
- Clifford, R., *Deuteronomy with an Excursus on Covenant and Law* (OTM 4; Wilmington: Glazier, 1982)
- Conrad, J., Art. »*דְּבָרִים*,« *ThWAT* II 639–650
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1976)
- Crüsemann, F., *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1992)
- Dillmann, A., *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KeH 13; Leipzig: Hirzel, 21886)
- Dognier, C., und Harl, M., *Le Deutéronome* (La Bible d'Alexandrie, V.; Paris: du Cerf, 1992)
- Ewald, H., *Geschichte des Volkes Israel, I: Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel* (Göttingen: Dieterich, 31864)
- Fabry, H. J., »Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte: Ein Versuch zu Deuteronomium 27,« in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott: Elemente einer trinitarischen Theologie: Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning* (Hg. v. M Böhnke und H. Heinz; Düsseldorf: Patmos, 1985) 75–96
- Holladay, W. L., *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52* (Hermencia; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989)
- Hossfeld, F.-L., *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck, 1982)
- Keil, C. F., *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's, II: Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (BCAT I,2; Leipzig: Dörffling, 21870)
- Kleinert, P., *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker: Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte* (Bielefeld und Leipzig: Velhagen, 1872)
- Kuenen, A., *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, I,1: Die Entstehung des Hexateuch* (Leipzig: Schulze, 1887)
- Kutsch, E., *Verheißung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament* (BZAW 131; Berlin: de Gruyter, 1973)
- Laberge, L., »Le texte de Deutéronome 31 (Dt 31,1–29; 32,44–47),« in: *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94; hg. v. C. Breckelmans und J. Lust; Löwen: University Press und Peeters, 1990) 143–160
- Lohfink, N., *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnB 20; Rom: Pontificio Istituto Biblico, 1963)

- , »Dt 26,17–19 und die "Bundesformel",« *ZkTh* 91 (1969) 517–553; Nachdruck in: N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990) 211–261
- , *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991)
- , »Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks,« in: *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Hg. v. J. Jeremias und L. Perlitt; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 87–100; Nachdruck in: Lohfink, *Studien II*, 125–142
- , »The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion,« in: *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Hg. v. P. D. Miller u.a.; Philadelphia: Fortress, 1987) 459–475; deutsch in: Lohfink, *Studien II*, 209–227
- , »Die *ḥuqqīm ūmišpāqīm* und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1,« *Bib.* 70 (1989) 1–29; Nachdruck in: Lohfink, *Studien II*, 229–256
- , »Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz?,« *ThPh* 65 (1990) 387–391
- , »Zur Fabel in Dtn 31–32« [im Druck]
- , Bespr. von Buchholz, Älteste Israels, *ThRv* [im Druck]
- Mayes, A. D. H., *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, 1979)
- , *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London: SCM Press, 1983)
- Merendino, R. P., *Das deuteronomische Gesetz: Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungs-geschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26* (BBB 31; Bonn: Hanstein, 1969)
- Miller, P. D., *Deuteronomy* (Interpretation; Louisville: John Knox, 1990)
- Mittmann, S., *Deuteronomium 1,1–6,3 literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht* (BZAW 139; Berlin: de Gruyter, 1975)
- Nebeling, G., *Die Schichten des deuteronomischen Gesetzeskorpus: Eine traditions- und redaktions-geschichtliche Analyse von Dtn 12–26* (Dissertation Münster, 1970)
- Perlitt, L., *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969)
- Preuss, H. D., *Deuteronomium* (EdF 164; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982)
- Rad, G. von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 4,26; Stuttgart: Kohlhammer, 1938); Nachdruck in: G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8; München: Kaiser, 1958) 9–86 (zitiert nach der Urausgabe)
- Reviv, H., *The Elders in Ancient Israel. A Study in Biblical Institution* (Jerusalem: Magnes, 1989)
- Seitz, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93; Stuttgart: Kohlhammer, 1971)
- Steuernagel, C., *Das Deuteronomium* (HCAT I,3,1; Göttingen: Vandenhoeck, <sup>2</sup>1923)
- Vriezen, T. C., »Das Hiphil von 'amar in Dt 26,17–18,« *JEOL* 17 (1964) 207–210
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon, 1972)
- , *Deuteronomy 1–11* (AncB 5; New York: Doubleday, 1991)
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: de Gruyter, <sup>4</sup>1963 [= <sup>3</sup>1898])

Noch einmal zur Vorgeschichte der Paradieserzählung  
(Gen 2,4b-3,24)

Josef Scharbert - München

In BN 65 hat unlängst P. KÜBEL einen neuen Versuch unternommen, die Vorgeschichte der Paradieserzählung zu ergründen<sup>1</sup>. Er lehnt mit Recht die Erklärung der Parallelen und Brüche im Zusammenhang des uns vorliegenden Textes aus einer mündlichen Vorgeschichte ab, weil mündliche Tradition eher harmonisiert und Widersprüche ausgleicht. Den masoretischen Text weist er dem Jahwisten zu; wie er sich aber die vorjahwistische Schichtung bzw. Quellenlage, die J vorfand, vorstellt, wird keineswegs überzeugender als bei den zahlreichen anderen bisher unternommenen Versuchen, der Schwierigkeiten Herr zu werden<sup>2</sup>: J habe einen ihm bekannten Fruchtbarkeitsritus und eine alte Erzählung vom Vergehen einer Gottheit verarbeitet, ohne alle Widersprüche und Brüche ausgleichen zu können. Dabei hätte P. KÜBEL die Beobachtung einer "doppelten Bestrafung" auf die rechte Fährte führen können. Dabei hat er allerdings übersehen, daß sogar anscheinend eine dreifache "Bestrafung" vorliegt, nämlich der Urteilsspruch über den "Menschen und seine Frau", die Vertreibung aus dem Garten und das Fortschicken zur Bearbeitung des Ackerbodens. Weiter irritiert P. KÜBEL die "Doppelung der Bäume" und das Ausbleiben des sofortigen Todes der Sünder. Die "Doppelung der Bäume" verliert jedoch ihren auffallenden Charakter, wenn man in *ēš* einen Kollektivbegriff sieht, der sowohl eine Vielheit von Bäumen, als auch einen einzelnen Baum meinen kann. Von einem sofortigen Tod ist kaum die Rede<sup>3</sup>. Dagegen scheinen mir einige andere im Text vorkommende Phänomene mehr

<sup>1</sup>P. KÜBEL, Zur Entstehung der Paradieserzählung: BN 65, 1992, 74-85.

<sup>2</sup>Vgl. C. WESTERMANN, Gen 1 -11 (EdF 7), Darmstadt 1972, 13-39; ders. Genesis 1-11 (BK AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 255-259. Seither aus der uferlosen Literatur dazu: E. KUTSCH, Die Paradieserzählung Gen 2-3 und ihr Verfasser, in: FS W. KORNFELD, Wien 1977, 9-24. - SBL Sem. Papers, Cambridge 1/2, 1978 mit mehreren Beiträgen zum Thema und die zahlreichen Beiträge in *Semeia* 18 (1980). - J. VERMEYLEN, Le récit du Paradis et la question des origines du Pentateuque: *Bijdr.* 41, 1980, 230-250. - S. DOCKX, Le récit du Paradis Gen. 2-3, Gembloux 1981. - N. WYATT, Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3: *ZAW* 93, 1981, 10-21. - N. N. WALLACE, The Eden Narrative (HSM 32), Atlanta/GA 1985. - Ch. DOHMEN, Schöpfung und Tod (SBB 17), Stuttgart 1988. - E. J. van WOLDE, A Semiotic Analysis of Genesis 2-3 (SNN 25), Assen-Maastricht 1989. - H. P. MÜLLER, Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung, in: Ders., *Mythos - Kerygma - Wahrheit* (BZAW 200), Berlin 1991, 3-42. - L. RUPPERT, Genesis. 1. Teilband Gen 1,1-11,26 (FzB 70), Würzburg 1992, 106-175.

<sup>3</sup>Zur Wendung *bʿjôm* + Inf. im Sinn von "sobald, wenn" s. M. WEINFELD, Deuteronomy and Deuteronomism School, Oxford 1972, 17 und 175. - S. J. de VRIES, Yesterday, Today and Tomorrow. Time and History in the Old Testament, Grand Rapids/Mich. - London 1976. - Zum ganzen Vers 17 vgl. C. WESTERMANN, Genesis I/1, 305f. - L. RUPPERT (s. Anm. 2) 136f: Es könnte sich in der "schon vorgegebenen Erzählung ... um eine leere Drohung der Gottheit handeln"; im JE-Zusammenhang sei 2,17 aber von 3,19 her zu verstehen: "Jahwe tut ihm nur das Todeslos kund".

aufzufallen.

1. Nach 2,4b-7 "formt" Gott offensichtlich den Menschen dazu, die Voraussetzungen für das Gedeihen der "Feldpflanzen" zu schaffen, also um Ackerbau zu betreiben, und nach der Versorgung mit Kleidern gegen die Unbill der Witterung schickt er ihn dann fort, "um den Ackerboden zu bearbeiten". Das ist keine Strafe, sondern die natürliche Bestimmung des Menschen<sup>4</sup>. Hat man einmal den Verdacht geschöpft, daß die Paradieserzählung aus mindestens zwei ursprünglich selbständigen Erzählungen entstanden ist, dann wird man das Syntagma in 3,23 "aus dem Garten von Eden" als einen sekundären Einschub verdächtigen können.

2. Das Fortschicken zur Bearbeitung des Ackerbodens in 3,23 nach der Anweisung an den Menschen, "den Garten zu bearbeiten und zu hegen", in 2,15, gibt im heutigen Zusammenhang gewiß einen Sinn. Wiederum aber: Nimmt man einmal an, der heutige Text sei das Ergebnis der Zusammenarbeit von zwei Quellen, wie es ja die meisten modernen Exegeten tun, dann liegt die Vermutung nahe, es handle sich hier um eine literarkritisch relevante Doppelung.

3. Ähnlich steht es mit der Doppelung des Bekleidens der Menschen. Einerseits machen sich die Menschen Schürzen aus Feigenblättern vor Scham (3,7.10); andererseits stattet Gott selbst die Menschen mit Kleidern aus (3,21), offensichtlich aus Fürsorge für den Menschen, um ihn beim Ackerbau vor der Kälte zu schützen. Diese Fürsorge könnte man zwar als eine Abmilderung der Strafe verstehen, und so haben es auch die meisten Ausleger verstanden und hat es sicher der Redaktor gemeint; aber sie paßt noch nicht sonderlich gut zu den sonst so harten Strafen für die Sünder gemäß 3,16-19 und 24. Also muß man auch hier mit einer Doppelung im Sinn der Literarkritik rechnen.

4. Die Nennung der beiden Bäume "in der Mitte des Gartens" als "Baum des Lebens" und als "Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" in 2,9 für den Leser ist sinnvoll; der Erzählung wird aber jede Spannung genommen, wenn in 2,17 der Mensch schon erfährt, welche Bewandnis es mit den verbotenen Bäumen hat, zumal hier nur vom "Baum der Erkenntnis" die Rede ist. Nach 3,3 weiß die Frau nur, daß das Essen "Von den Bäumen in der Mitte des Gartens" verboten ist. Und so wird es wohl auch in 2,17 gestanden haben, wie auch die meisten heutigen Ausleger annehmen<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>Das Verbum *šalaḥ* Pi hat kaum den negativen Sinn "vertreiben", sondern in der Regel den positiven Sinn "(zu einer Aufgabe) senden/schicken"; vgl. P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis e de la chute dans la Genèse: Mémoires de l'Université de Neuchâtel* 14, 1940, 37. - W. GROSS, *Bileam* (STANT 38), München 1974, 249-257. - Wenn C. WESTERMANN a.a.O. 367 den Satz "So schickte Gott ihn aus dem Garten fort" als "die eigentliche und ursprüngliche Strafe" bezeichnet, kommt er dazu durch die Präpositionalverbindung "aus dem Garten"; aber gerade diese kann eine harmonisierende Ergänzung sein oder aus V. 24 "er vertrieb ihn" stammen.

<sup>5</sup>Vgl. u. a. jetzt L. RUPPERT, a.a.O. 135; er übersetzt freilich mit Sgl. "vom Baum in der Mitte des Gartens". In V. 9 ist "und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" nicht nachträglicher Einschub, sondern mit Bedacht an den Schluß des Satzes gestellt, weil zunächst nur von diesem Baum die Rede sein soll.

5. Man kann sich schlecht vorstellen, daß der Mensch nach 3,20 seine Frau, die ihm das Todeslos gebracht hat, *ḥawwāh* = "Lebensspenderin" o. ä. genannt hat; das würde am besten nach 2,24 passen.

6. Auf die dreifache Bestrafung wurde bereits hingewiesen. Die Vertreibung aus dem Garten ist hart genug, weil es damit für die Sünder ohnehin klar sein muß, daß sie Schlimmes erwartet und ihnen der Tod bevorsteht. Darum verstehen viele Ausleger den Urteilsspruch über Mann und Frau in 3,16-19 als eine sekundäre Einfügung des letzten Redaktors bzw. Tradenten<sup>6</sup>.

7. Die doppelte Gottesbezeichnung *Jahwe Elohim* kommt im Pentateuch nicht mehr und sonst nur selten vor. Das legt die Vermutung nahe, daß der Tradent, der sie hier eingeführt hat, einen besonderen Grund gehabt haben muß. Im Gespräch mit der Schlange hat er aber offensichtlich den heiligen Gottesnamen *Jahwe* vermeiden wollen. Es dürfte darum nicht völlig abwegig sein anzunehmen, daß derjenige, der den heutigen Text geschaffen hat, in der ihm vorliegenden "Gartenerzählung" die Gottesbezeichnung *Elohim*, in der "Ackerbodenerzählung" aber den Gottesnamen *Jahwe* vorfand. Zu der Kombination hat ihn der Umstand veranlaßt, daß er nur hier die Möglichkeit vorfand, zwei ihm vorgegebene Texte so eng ineinander zu verschränken; in Gen 4 war das nicht mehr der Fall, so daß er dort und auch weiterhin nur den Namen *Jahwe* verwendet<sup>7</sup>.

8. Bei aufmerksamer Lektüre fällt einem auf, daß wir uns an manchen Stellen von Gen 2 und 3 nur auf dem "Ackerboden" (*'dāmāh*), an anderen nur in einem "Garten" (*gan*) befinden, so daß man geradezu von einer "Ackerbodenerzählung" und einer "Gartenerzählung" sprechen kann<sup>8</sup>.

9. Zweimal wird der Mensch in den Garten versetzt, wobei jeweils ein

---

<sup>6</sup>Für C. WESTERMANN, a.a.O., 266 sind "Verhör und Strafsprüche ... mit Sicherheit eine Erweiterung des J, die seine Quellen noch nicht hatten". Aber m. E. sind nur 3,16-19 eine Erweiterung, während das Urteil über die Schlange zur alten Gartenerzählung gehört, weil sonst die Schlange unbehelligt bliebe; das Urteil über die beteiligten Menschen folgt in 22,24. - Nach L. RUPPERT a.a.O. 155 sind die Urteilssprüche über Mann und Frau erst von JE hinzugefügt worden.

<sup>7</sup>Zur Doppelbezeichnung s. N. H. TUR-SINAI, *Jhwh Elohim* in der Paradies-Erzählung Gen 2,4b-3,24: VT 11, 1961, 95-99. - S. B. GUREWICZ, Some Examples of Modern Hebrew Exegesis of the Old Testament: ABR 11, 1963, 15-23 unter Nr. 2. - J. L'HOUE, "Yahweh Elohim": RB 81, 1974, 524-556. J. KOLLER; *H 'elohim*: BetM 22, 1976/77, engl. Res. 527-526. - D. GRIMM, *Jahwe-Elohim, der Gott Israels, der allein Wunder tut* (Ps 72,18): Jud. 35, 1979, 77ff. - Ch. DOHMEN, (s. Anm. 2) 228-230.

<sup>8</sup>Dem widerspricht nicht 3,23, wo *'dāmāh* und *gan 'ēden* nebeneinander stehen, s. oben unter Nr. 1. In 2,9 war *min-hā 'dāmāh* auch in der Gartenerzählung unerlässlich, wenn gesat werden sollte, woraus Gott die Bäume wachsen ließ. - L. RUPPERT S. 115, Anm. 3, fragt: "Wozu muß *Jahwe* den Menschen auf den Ackerboden schicken, wenn er dort geschaffen ... worden ist?" Antwort: Er schickt ihn nicht auf den Ackerboden, sondern er entläßt ihn aus seiner Gegenwart, um nun den Ackerboden zu bebauen. Weiter behauptet RUPPERT, 3,23 könne nicht unmittelbar auf 3,21 gefolgt sein, weil dem die Suffixe, einmal im Plural, das anderemal im Singular, widersprechen. Der Erzähler schließt aber die Frau im Plural nur dann mit ein, wenn dafür ein besonderer Grund besteht; sonst erwähnt er nur den "Menschen", zu dem die Frau selbstverständlich mitgehört; hier spricht er im Sgl. nur vom Menschen wohl vor allem deshalb, weil er den "Ackerboden" erwähnt, "von dem er genommen war"; das trifft nur vom "Menschen" zu.

anderes Verbum verwendet wird: In 2,8 "setzte Gott ihn dort hin" (*wajjašem*); in 2,15 "nahm er ihn und ließ ihn (dort) nieder" (*wajjaniḥēhā*). Da dazwischen der geographische Abschnitt von den vier Paradiesströmen 2,10-14 steht, der wohl ein späterer Einschub ist, wird man bei dieser "Doppelung" eine Inklusion annehmen dürfen, die derjenige vornahm, der 2,10-14 einfügte. Zur "Gartenerzählung" wird dann wohl nur 2,15 gehört haben.

10. Zu notieren ist auch, daß nach 2,19 Gott die Tiere des Feldes "aus dem Ackerboden geformt hat" wie den Menschen, daß er sie aber nach 3,1 "gemacht hat" (*ʿāšāh*). Das kann zwar eine unproblematische Abwechslung im Ausdruck sein, kann aber doch notiert werden, wenn man wieder von der Verarbeitung wenigstens zweier Quellen ausgeht.

Die so festgestellten Unterschiede stimmen wenigstens zum Teil mit den elf Problemen überein, die für W. H. PROPP nach allen bisher vorgenommenen Versuchen, die Vorgeschichte von Gen 2,4b-3,24 zu klären, bleiben<sup>9</sup>. Dabei hat man in der neueren Auslegungsgeschichte alle nur denkbaren Methoden angewandt und hat dennoch kein allgemein anerkanntes Ergebnis erzielt außer der allgemeinen Feststellung, daß die Erzählung von Paradies und Sündenfall in Gen 2 und 3 das Ergebnis einer Kombination von älteren Texten oder lediglich Traditionen ist. Darum wage ich es, Überlegungen wieder aufzugreifen, die schon fast 20 Jahre zurückliegen, die aber damals keinerlei Echo ausgelöst haben<sup>10</sup>. Vielleicht war der Grund für die negative Auswirkung die manchen abstrus erscheinende Wiedergabe des Kollektivbegriffs *ʿēš* mit "Gehölz". Diese Übersetzung soll jetzt vermieden werden; je nach Zusammenhang soll nun der Plural "die Bäume" oder der Singular "der Baum" verwendet werden.

Gewiß sind Experimente vorwiegend in den Naturwissenschaften üblich, um Probleme zu lösen. Wenn aber alle anderen Methoden versagen, muß es auch in den Text- oder Literaturwissenschaften erlaubt sein, ein Experiment zu wagen. Gehen wir von der Annahme aus, Gen 2,4b-3,24 sei das Ergebnis einer Redaktion zweier einst selbständiger Erzählungen, einer "Ackerbodenerzählung" mit dem Leitwort *ʿdāmāh* = "Ackerboden" und einer "Gartenerzählung" mit dem Leitwort *gan* = "Garten". Dann kann man versuchen, alle Textteile, die sich dafür eignen, auf die beiden Erzählungen zu verteilen. Dabei kann man die beiden Gottesbezeichnungen je einer der beiden Erzählungen zuweisen, Elohim, im folgenden wiedergegeben mit "Gott", wegen 3,1-5 der "Gartenerzählung". Die Abschnitte 2,10-14 und 3,16-19 lassen wir vorläufig weg, weil sie für den Fortgang der Erzählungen unerheblich sind, d. h. wegbleiben können, ohne daß im Erzählungszusammenhang eine Lücke entsteht. Dann ergibt sich für die beiden Erzählungen folgender Wortlaut:

#### A. Die "Ackerbodenerzählung"

---

<sup>9</sup>W. PROPP, Gen 2,4b-3,24: Eleven Problematic Features of the Text, in: W. PROPP - B. HALPERN - D. N. FREEDMAN (eds.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake 1990.

<sup>10</sup>J. SCHARBERT, Quellen und Redaktion in Gen 2,4b-4,16: BZ NF 18, 1974, 45-64, und ders., Genesis 1-11 (NEB) Würzburg<sup>3</sup>1990, 48-62. Erst L. RUPPERT, a.a.O. 115 ist darauf eingegangen.

2,4b-7 Zu der Zeit, da Jahwe Erde und Himmel machte, gab es noch keinerlei Feldgesträuch auf der Erde und sproßte noch keinerlei Feldpflanze, weil es Jahwe noch nicht hatte auf die Erde regnen lassen und weil es den Menschen zur Bearbeitung des Ackerbodens noch nicht gab. Aber Feuchtigkeit<sup>11</sup> stieg aus der Erde auf und tränkte die Oberfläche des Ackerbodens<sup>12</sup>. Nun formte Jahwe den Menschen aus Erde<sup>13</sup> vom Ackerboden und hauchte seiner Nase Lebensodem ein, und so wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

18-24 Dann sagte Jahwe: "Es ist nicht gut, wenn der Mensch allein wäre; ich mache ihm eine entsprechende Hilfe". Da formte Jahwe aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel am Himmel und führte sie dem Menschen vor, um zu sehen, was er ihnen zurief, und alles, was er ihnen<sup>14</sup> zurief, das sollte ihr Name sein. Da rief der Mensch allem Vieh, allen Vögeln am Himmel und allen Tieren des Feldes Namen zu, aber für den Menschen fand er keine entsprechende Hilfe. Da ließ Jahwe einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief. Dann nahm er eine von seinen Rippen und verschloß ihre Stelle mit Fleisch. Jahwe baute dann die Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, zu einer Frau aus und führte sie dem Menschen vor. Da sagte der Mensch:

"Diesmal<sup>15</sup> ist es Gebein von meinem Gebein  
und Fleisch von meinem Fleisch".

Darum nennt man sie 'iššāh (= "Frau"); denn vom 'iš (= "Mann") ist sie genommen<sup>16</sup>.

Deshalb verläßt der Mensch seinen Vater und

---

<sup>11</sup>Da die Bedeutung von 'ēd bis heute umstritten ist, aber offensichtlich etwas Feuchtes gemeint ist, so sei hier das unbestimmte Nomen "Feuchtigkeit" gebraucht. Zuletzt zu diesem hebr. Terminus M. GÖRG, Eine heterogene Überlieferung in Gen 2,6: BN 31, 1986, 19-24; D. T. TSUMURA, The Earth and the Waters in Gen 1 and 2 (JSOT.S 83), Sheffield 1989, und dazu nochmals M. GÖRG, Noch einmal zu 'ēd (Gen 2,6): BN 50, 1989, 9f.

<sup>12</sup>Da es noch nicht geregnet hatte, mußte hier etwas von der Anfeuchtung des Materials gesagt werden, aus dem nach V. 7 Jahwe den Menschen formt. Aus "Staub" oder trockener Erde kann man nichts formen.

<sup>13</sup>Das hebr. 'āpār kann hier kaum "Staub" bedeuten, sondern "Erde" im Sinn von "Erdreich"; vgl. dazu Y. E. KUTSCHER in Leš. 27/28, 1963/64, 183-188. - S. ABIR, Das Erdreich als Schöpfungselement in den Mythen der Urgeschichte: Jud. 35, 1979, 23-27, 125-130. J. P. FOKKELMAN, Narrative Art in Genesis (SNN 17), Assen 1975, 58, Anm. 31. - D. R. MILLERS, Dust: Some Aspects of Old Testament Imagery, in: FS M. H. POPE, Guilford/Conn. 1987, 105-109.

<sup>14</sup>"Lebewesen" ist eine nachträgliche erläuternde Glosse.

<sup>15</sup>Zu zō't happa'am = "diesmal" s. C. H. GORDON, "This Time" (Genesis 2,23), in: FS Shemaryahu Talmon, Winona Lake/Ind. 1992, 47-51.

<sup>16</sup>Das spricht nicht mehr "der Mensch", sondern ist eine Feststellung des Erzählers. Das Wortspiel konnte in keiner alten Sprache wiedergegeben werden, und in neueren Kultursprachen nur im Englischen: "Woman - man".

seine Mutter und bindet sich an seine Frau, und so werden sie zu einem Fleisch.

- 3,20f Dann rief der Mensch seiner Frau als Namen *ḥawwah* (= "Lebenbringerin" o. ä.) zu; sie wurde nämlich die Mutter aller Lebendigen. Jahwe machte dann dem Menschen und seiner Frau Röcke aus Fellen und bekleidete sie. Dann ließ ihn Jahwe, den Ackerboden zu bearbeiten, von wo er genommen war.

Das ist eine in sich geschlossene Erzählung über die Erschaffung und Zweckbestimmung des Menschen, die erzählerisch keine Lücken läßt und in sich völlig verständlich ist. Sie geht aber nahtlos in die Erzählung von Kain und Abel über<sup>17</sup>. Hier kommt es zur ersten verhängnisvollen Versuchung und Sünde in der zweiten Generation, so daß sich dann eine Parallele zur "Gartenerzählung" ergibt.

#### B: Die "Gartenerzählung"

Die "Gartenerzählung" beginnt abrupt in 2,8a. Hier muß einmal auch vorher erzählt worden sein, daß und wie Gott den Menschen und die Frau erschaffen hat. Das hat derjenige, der für den heute uns vorliegenden Text verantwortlich ist, durch den vermutlich ausführlicheren Passus aus der "Ackerbodenerzählung" ersetzt. Die "Gartenerzählung" hat dann etwa folgenden Wortlaut:

- 2,8a.9 ... Dann pflanzte Gott einen Garten in Eden, im Osten, und Gott ließ aus dem Ackerboden alle Bäume sprießen, begehrenswert zum Ansehen und gut zum Essen, den Baum des Lebens aber in der Mitte des Gartens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse<sup>18</sup>.
- 15-17 Dann nahm Gott den Menschen und ließ ihn im Garten von Eden nieder, damit er ihn bearbeite und hege. Dann befahl Gott dem Menschen: "Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen; aber von den Bäumen in der Mitte des Gartens<sup>19</sup> darfst du nicht essen; denn sobald du davon ißt, mußt du

---

<sup>17</sup>Das hatte ich bereits in meinem oben Anm. 10 genannten Versuch festgestellt. Enge Beziehungen zwischen Gen 4,1-6 und Gen 2 und 3 hat auch A. HAUSER, *Linguistic and Thematic Links between Genesis 4:1-4 and Genesis 2-3: JETS 23, 1980, 297-305* gesehen; bei genauerem Zusehen bestehen diese Beziehungen nur zu den Texten, die zu unserer "Ackerbodenerzählung" gehören.

<sup>18</sup>Das hebr. *‘ēš* ist in Gen 2f durchweg ein Kollektivbegriff, der bald "Bäume" im Plural, je nach Zusammenhang aber auch "Baum" im Sgl. bedeuten kann. Der Plural *‘ēšim* bedeutet "Holzstück, Balken, Holzstoß" u.ä., vgl. die Wörterbücher und J. MULDER, *Bedeutet ‘ēšim in I Reg 5,13 "Pflanzen"?: ZAW 94, 1982, 410-412*. Ähnlich gebrauchen die Targume und die Peschitta *‘ilān(ā’)* und LXX *ξύλον*; die Vulgata gibt es zwar in Gen 2f in der Regel mit *lignum* wieder, in 3,2 aber mit Pl. *ligna*. - Zum "Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" am Schluß des Satzes s. oben Anm. 5.

<sup>19</sup>Zu dieser Formulierung s. oben unter Nr. 4.

sterben"<sup>20</sup>.

3,1-15 Die Schlange aber war klüger als alle Tiere des Feldes, die Gott gemacht hatte. Sie sagte zur Frau: "Hat Gott wirklich gesagt: 'Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen'?" Da sagte die Frau zur Schlange: "Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir schon essen; nur von den Früchten der Bäume in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt: 'Davon dürft ihr nicht essen und dürft sie nicht anrühren; sonst müßt ihr sterben'." Da sagte die Schlange zur Frau: "Keineswegs werdet ihr sterben. Gott weiß vielmehr, daß euch, sobald ihr davon eßt, die Augen aufgehen werden und ihr wie Gott werdet, erkennend Gut und Böse."

Da sah die Frau, daß der Baum gut sein müßte zum Essen, daß er eine Augenweide war und daß der Baum zum Probieren verlockte. So nahm sie von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Mann neben ihr, und (auch) er aß<sup>21</sup>. Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Da hefteten sie Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

8-15 Dann hörten sie Gott kommen, als er sich im Garten beim Tageswind erging. Da verbargen sich der Mensch und seine Frau vor Gott mitten unter den Bäumen des Gartens. Gott rief nun nach dem Menschen und sagte zu ihm: "Wo bist du?". Da sagte er: "Ich habe dich im Garten kommen hören. Da habe ich mich gefürchtet, weil ich nackt bin, und so habe ich mich versteckt." Da sagte er: "Wer hat dir denn gesagt, daß du nackt bist? Du hast doch nicht von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten hatte?" Da sagte der Mensch: "Die Frau, die du mir beigegeben hast, die hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen." Da sagte Gott zur Frau: "Was hast du da getan?" Die Frau sagte: "Die Schlange hat mich verführt, und so habe ich gegessen."

Da sagte Gott zur Schlange: "Weil du das getan hast: Verflucht bist du, fort von allem Vieh und von allen Tieren des Feldes!

Auf deinem Bauch mußt du dich fortbewegen  
alle Tage deines Lebens.

Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau,  
zwischen ihren Samen und deinen Samen.

---

<sup>20</sup>Ob 2,25 auch zur Gartenerzählung gehört, mag offen bleiben; der Vers könnte auch vom Redaktor stammen, der auf 3,10 vorbereiten wollte.

<sup>21</sup>Der Erzähler setzt voraus, daß die Schlange es zunächst darauf abgesehen hat, die Frau zum Essen vom Baum der Erkenntnis zu überreden; das muß nicht eigens gesagt werden, weil sich das von selbst aus dem Zusammenhang ergibt.

Er stößt dir nach dem Kopf, und du stößt ihm nach der Ferse"<sup>22</sup>.

- 22 Dann sprach Gott: "Schau, der Mensch ist wie unsereiner geworden, indem er Gutes und Böses erkennt. Aber nur: Daß er nicht seine Hand ausstreckt und auch vom Baum des Lebens nimmt und
- 24 ißt und ewig lebt!" So vertrieb er den Menschen<sup>23</sup> und ließ östlich des Gartens von Eden die Kerubim wohnen und das lodernde Flammenschwert, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.

Auch dieser Text ist eine Erzählung aus einem Guß. Allerdings stört den christlichen und wohl auch den jüdischen Leser das recht problematische Gottesbild dieses Erzählers. Das hat offensichtlich auch der Redaktor, dem wir den kanonischen Text verdanken, gemerkt, und er hat sich mit Erfolg bemüht, dem Gottesbild der "Gartenerzählung" durch den Jahwe der "Ackerbodenerzählung" freundlichere Züge abzugewinnen. Für den Autor der "Gartenerzählung" ist Gott eifersüchtig auf der Wahrung seiner Privilegien gegenüber dem Menschen bedacht. Er will ihm eine höhere Erkenntnis, die ihm eine sittliche Entscheidungsfreiheit verleiht, und ewiges Leben vorenthalten. Das gelingt ihm aber nicht ganz. Die Schlange und die Frau überlisten ihn. Die "Erkenntnis von Gut und Böse", d. h. die freie Entscheidung darüber, was er für schädlich und nützlich, für gut und schlecht hält, was dem Menschen vorteilhaft oder von Nachteil ist, muß er nun dem Menschen zugestehen. Selbst wenn der Mensch auch zunächst nur seine "Nacktheit", seine Armseligkeit erkennt, ist ihm doch ein Wissen zugefallen, das er bisher nicht besaß, und er nützt dieses Wissen auch gleich aus, um diese Nacktheit zu beheben durch die Verfertigung von Kleidern. Hat er so seine Erfindergabe einmal entdeckt, wird er bald nach Wegen suchen, Mängel durch Betätigung seiner Verstandeskräfte auch weiterhin zu beheben. Einem solchen Gott ist zuzumuten, daß er den Menschen, der ohnehin sterben muß, falls ihm der Zugang zum "Baum des Lebens" nicht gelingt, durch die Drohung, er werde sterben, abzuschrecken versucht, obwohl er diese Drohung nicht gleich verwirklicht oder nicht verwirklichen kann. Er muß dann erst nach geeigneten Mitteln suchen, um den Menschen am Zugang zum "Baum des Lebens" zu hindern<sup>24</sup>. Daß es solche

---

<sup>22</sup>Das Verbum *šûp* geben die alten und die meisten neueren Übersetzer je mit verschiedenen Ausdrücken wieder; es hat aber offensichtlich in beiden Sätzen dieselbe Bedeutung und meint eine ruckartige Bewegung, vgl. W. von SODEN, UF 12, 1982, 160g, jetzt in: ders., Bibel und alter Orient (BZAW 162), Berlin 1985, 200f: "hart angreifen". - Ch. DOHMEN (s. o. Anm. 2) 144-146: "zerstoßen".

<sup>23</sup>p. KÜBEL, (s. o. Anm. 1) sieht ein Problem darin, daß in 3,21 "der Mensch und seine Frau" steht, in 22f aber nur "der Mensch" vertrieben wird; dazu vgl. oben Anm. 8.

<sup>24</sup>Zu 3,4f.7 und zur Feststellung, daß die Schlange mit ihren verlockenden Worten nicht ganz im Unrecht war, daß der Mensch doch etwas Positives gewonnen hat durch das Essen von dem Baum der Erkenntnis, vgl. jetzt R.

"primitive" Gottesvorstellungen in der Umwelt Israels gab, ist erwiesen; dort treten aber bisweilen neben den dem Menschen gegenüber mißgünstigen Göttern andere Gottheiten auf, die dem Menschen wohlgesinnt sind und ihm helfen<sup>26</sup>. Ob diese vorjahwistische Erzählung aus Israel selbst stammt oder aus kanaanäischer Umgebung, können wir nicht klären.

### C. Die Redaktion

Der Redaktor, der die beiden Erzählungen vorfand, hat die "Gartenerzählung" anscheinend so zwischen die "Ackerbodenerzählung" und die Erzählung von Kain und Abel einbauen wollen, daß sich eine Geschichte der sich wiederholenden Sünde und einer sich immer stärker in den Fluch verstrickenden Menschheit ergab. Darum stellte er die ganze Kain-und-Abel-Episode unverändert an den Schluß und brauchte diese nur durch die Wörter "östlich von Eden" in 4,16 mit dem Vorausgehenden zu verbinden. Dann war auch seine zweite Entscheidung leicht: Er mußte den Namen *Ḥawwāh* in die Nähe von 4,1 bringen; darum trennte er die Namengebung für die Frau von 2,18-24 ab und versetzte sie nach den von ihm eingefügten Urteilssprüchen über "den Menschen und seine Frau" an die heute uns vorliegende Stelle 3,20. Dann kombinierte er 3,21 und 23 aus der Ackerbodenerzählung mit 3,22 und 24 aus einer Gartenerzählung. Dadurch wurde der Auftrag zur Bearbeitung des Ackerbodens, die nun außerhalb des Gartens stattfinden mußte, zu einer Erschwernis gegenüber der offensichtlich als mühelos gedachten Bearbeitung und Hegetätigkeit im Garten. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Einfügung von "aus dem Garten von Eden" in 3,23. Durch die Versetzung der Bekleidung der Menschen mit Fellen aus der Ackerbodenerzählung nach 3,21 verwandelt der Redaktor außerdem noch den eigensüchtigen primitiven Gott der Gartenerzählung in einen milden, fürsorglichen Gott, der dem Menschen auch nach seiner Sünde noch gewogen bleibt. Dadurch, daß er - ob aus eigener Überlegung oder aus einer anderen Tradition, mag offen bleiben - das Urteil über die Schlange in 3,14f durch Urteilssprüche über den Menschen und die Frau erweitert, scheint jetzt, als ob Gott seine Drohung von 2,17 im wesentlichen wahr macht, aber doch aus Milde die Sünder nicht sofort mit dem Tod bestraft. Mit 3,24 sagt

---

ALBERTZ, "Ihr werdet sein wie Gott" (Gen 3,5), in: F. CRÜSEMANN u. a. (Hrsg.), Was ist der Mensch...? (FS H. W. WOLFF zum 80. Geburtstag), München 1992, 11-27; er unterscheidet aber nicht zwischen mehreren Schichten und dem Redaktor, sondern spricht nur vom "Erzähler". - Als eine für die menschliche Entwicklung positive Tat sieht den Ungehorsam des Menschen im Paradies auch C. CARMICHAEL, The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles, in: P. MORRIS - D. SAWYER (eds.), A Walk in the Garden (JSOT.S 136), Sheffield 1992, 47-63, ebenfalls ohne literarische Schichten zu unterscheiden; vgl. ferner M. DECKERS-DIJS, Eva bij haar naam genoemd: Geele 70, 1993, 6-13, bes. 11-13.

<sup>26</sup>Vgl. Adapa-Mythos, Gilgamesch, Atrahasis, verschiedene ägyptische, ugaritische und griechische Mythen (Prometheus). Darin gibt es Beispiele genug dafür, daß die Götter dem Menschen göttliche Privilegien vorenthalten wollen, aber nicht immer verhindern können, daß sich der Mensch gewisse Rechte herausnimmt. Die Götter sind dann in ihren Abwehrmaßnahmen inkonsequent oder erschrecken vor ihren Folgen, z. B. vor der Sintflut; vgl. C. WESTERMANN a.a.O. 371f zum "Neid der Götter".

nun der Redaktor, daß dem Menschen jede Möglichkeit genommen ist, das Todeslos zu umgehen und das Strafurteil Gottes unwirksam zu machen.

Alle anderen Entscheidungen, die der Redaktor zu treffen hatte, ergaben sich dann fast von selbst. 2,18-24 mußte jetzt natürlich vor 3,1-19 plaziert werden. Wenn 2,25 nicht schon in der Gartenerzählung stand, flocht der Redaktor jetzt die Bemerkung, daß die Menschen nackt waren, ohne sich zu schämen, ein, um auf 3,7-10 vorzubreiten. Für 2,15-17 war der gegebene Platz vor 2,18. Zwischen 2,8f und 2,15 fügte der "gelehrte" Redaktor die der geographischen "Listenswissenschaft" entnommene Notiz über die Hauptströme ein, wodurch er das vielleicht ihm selbst schon unverständliche 'ēd erläutern konnte. In 2,8 nimmt er schon einmal die Versetzung des Menschen in den Garten vorweg, um eine Inklusion um die Notiz über die Hauptströme zu schaffen. Durch den Relativsatz "den er geformt hatte" wird das lange, im großen und ganzen der Gartenerzählung entnommene Stück 2,8-17 mit dem Anfang der Ackerbodenerzählung verklammert, wodurch dann der wahrscheinlich kürzere Anfang der Gartenerzählung überflüssig wurde. Die beiden in den zwei Grundtexten unterschiedlich verwendeten Gottesnamen Jahwe und Elohim = "Gott" kombinierte der Redaktor, hatte allerdings Skrupel, den heiligen Gottesnamen Jahwe im Dialog der Frau mit der Schlange zu verwenden und ließ darum nur hier die Gottesbezeichnung Elohim allein stehen.

Der Redaktor ist sehr behutsam vorgegangen und schont die ihm vorgegebenen Texte. Die Verquickung der beiden Erzählungen ist ihm gut gelungen, so daß das neue Gebilde sehr einheitlich aussieht. Als einzige größere Ungeschicklichkeit ist ihm nur in 2,17 die "Korrektur" der "Bäume in der Mitte des Gartens" in die unpassende Benennung des "Baums der Erkenntnis von Gut und Böse" anzulasten; vielleicht wollte er so dem Leser bzw. Hörer die Zusammenhänge klarer machen.

Nicht geglückt ist dem Redaktor aber auch die Lüftung des Geheimnisses um die beiden Bäume, vor allem die Beantwortung der Frage, warum die Frau gerade an den "Baum der Erkenntnis" zuerst geriet und nicht an den "Baum des Lebens". Vielleicht war gerade diese Frage, die möglicherweise schon ihn gequält hat, weil er sie bereits in der Gartenerzählung vorgefunden hatte, der Grund für die in 2,17 vorgenommene Änderung, durch die er andeuten wollte, daß die Frau eben zuerst an den Baum der Erkenntnis geriet.

Man wird, so hoffe ich, zugeben müssen, daß mein Versuch, die Entstehung von Gen 2f zu klären, nicht abenteuerlicher ist als alle oder zumindest viele andere entsprechende Versuche. Freilich zwei entscheidende Fragen bleiben: 1. Wer sind die Autoren der beiden Grunderzählungen? und 2. Wer ist der Redaktor? Zur ersten Frage: Nur soviel steht m. E. fest, daß der Schöpfer der Gartenerzählung nicht der Elohist der klassischen Pentateuchtheorie ist, weil zum Elohisten das Gottesbild dieser Erzählung in völligem Widerspruch steht. Zur zweiten Frage steht für mich ebenso fest, daß nicht der JHewist der Redaktor sein kann, weil dieser nicht so mit den Gottesnamen verfährt<sup>26</sup>.

Für nicht völlig ausgeschlossen halte ich die Vermutung, daß der Redaktor

---

<sup>26</sup>Das hat m. E. L. RUPPERT zu wenig ernstgenommen.

der Jahwist ist, der in seiner Umgebung die beiden Erzählungen vorfand und deren Kombination als geeignet dafür ansah, die vielen zu seiner Zeit brennenden ätiologischen Fragen um das Wesen des Menschen, der Frau, der Institution der Ehe, insbesondere aber die Frage nach der Herkunft des Todes und der den Menschen bedrückenden Beschwerden des Lebens zu klären. Wenn die Annahme der klassischen Pentateuchtheorie einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß der Jahwist in der Zeit Salomos oder kurz nach seinem Tod geschrieben hat, was ich trotz aller heute gängigen abweichenden Annahmen noch immer für vertretbar halte, dann dürfte wohl eine der brennendsten Probleme die Frage gewesen sein, wie sich so hervorragende Männer wie David und Salomo so tief in die Sünde verstricken konnten. Die Antwort fand der Jahwist in den Frauen, die am Hof Davids und Salomos eine entscheidene Rolle spielten: Batscheba und die ausländischen Frauen Salomos, vor allem die Pharaonentochter, deren "Vorbild" oder "Urbild" er in Eva sah<sup>27</sup>.

Nicht völlig ausschließen möchte ich aber auch die Möglichkeit, daß der Jahwist selbst die Konzeption der Ackerbodenerzählung entworfen hat, in die er die von ihm vorgefundene Gartenerzählung einarbeiten wollte. Dann könnte man von einer Ergänzungshypothese sprechen; dann müßte er ein überaus begabter Autor gewesen sein.

---

<sup>27</sup>Vgl. M. GÖRG, Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung: BN 16, 1981, 42-49 = ÄAT 11, Wiesbaden 1991, 235-261, und ders., Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f): BN 19, 1982, 121-140 = ÄAT 11, 252-271. GÖRG liefert für die Schlange eine ansprechende Erklärung: Sie ist Attribut einer ägyptischen Göttin, die die Pharaonentochter nach Jerusalem gebracht hat.

Objektive Ergebnisse bei textinterner Literarkritik?  
Einige Anmerkungen zur Subjektivität literarkritischer Beobachtungen in Harald Schweizers Studie "Die Josefsgeschichte"<sup>1</sup>

Bernd Willmes - Fulda

Meinem Lehrer Lothar Ruppert  
zum sechzigsten Geburtstag

Gleich zu Beginn möchte ich betonen, daß ich grundsätzlich der von H. Schweizer vorgeschlagenen Methode der Literarkritik in fünf (bzw. sechs) Schritten zustimme<sup>2</sup>, da sie am Text orientiert bleibt, von außen an den Text herangetragene Argumente weitgehend auszuschließen versucht und zu einer überprüfbaren Darlegung aller Argumente zwingt. Die genaue Aufzählung aller Beobachtungen in Schritt I zu überprüfen, ist daher notwendig, wenn man an Schweizers Ergebnissen Zweifel hegt. Bereits in Schritt I zeigt sich nämlich, wie subjektiv manche Beobachtungen sind, was eigentlich auch nicht verwunderlich ist, da der Autor eines schriftlichen Textes immer für abstrakte Adressaten schreibt und der reale Leser, zumal wenn er - wie bei biblischen Texten nicht zu umgehen - einige Jahrhunderte später lebt, nicht unbedingt dem abstrakten Adressaten des abstrakten Autors gleicht<sup>3</sup>.

Für die meisten alttestamentlichen Texte und speziell für die Josefsgeschichte gilt, daß man heute weder den "Autor als hi-

<sup>1</sup> H. Schweizer, Die Josefsgeschichte (THLI 4), Teil I und II, Tübingen 1991.

<sup>2</sup> Schon in meiner Studie "Extreme Exegese" - Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden" (in: BN 53 (1990) 68-99, 88f.) habe ich Schweizers Methode übernommen. Der sechste Schritt ist die Untersuchung der Kapitelübergänge, die Schweizer als "Literarkritik III. Stufe" bezeichnet (vgl. ders., Josefsgeschichte I, 341).

<sup>3</sup> Ausführlicher werden die hier nur angedeuteten hermeneutischen Probleme der Textanalyse dargestellt in C. Kahrman/G. Reiß/M. Schluchter, Erzähltextanalyse. Eine Einführung, Frankfurt <sup>2</sup>1991, die fünf Kommunikationsniveaus - drei Ebenen fiktiver Redesituationen im text-internen Bereich sowie zwei Ebenen der realen, aber durch eine mehr oder weniger große Zeitspanne unterbrochenen Kommunikation im textexternen Bereich (vgl. ebd. S. 43-53) - unterscheiden. Im folgenden benutze ich die dort eingeführte Terminologie.

storische Person (ohne einengende Bestimmung seiner Rolle als literarischer Autor)" - Kommunikationsniveau 5 = Bereich des historischen Kontexts im weitesten Sinn, wobei zwischen dem historischen Kontext des Autors und den dauernd wechselnden Kontexten der Leser zu differenzieren ist<sup>4</sup> - noch den "realen Autor (in seiner Rolle als Produzent eines literarischen Werks)" - Kommunikationsniveau 4 = Bereich der Produktion bzw. Rezeption des Erzählwerks - kennt. Wer einen biblischen Text interpretieren will, lebt selbst als "historische Person" (Kommunikationsniveau 5) mit eigener Geschichte und - vor allem auch bei Exegeten - mit ganz speziellen Vorkenntnissen, und als "realer Leser (in seiner Rolle als Rezipient eines literarischen Werkes)", der mit ganz speziellen Interessen den Text liest oder untersucht, bei H. Schweizer wohl mit dem Hauptaugenmerk auf eventuelle Störungen im Text, eventuell auch mit einem dem aufwendigen Verfahren entsprechenden Erfolgsdruck im Hintergrund, im textexternen Bereich. Will der reale Leser nun die Bedeutung eines Textes erfassen, so muß er in den textinternen Bereich vordringen und dort auf dem Kommunikationsniveau 3 (Ebene des Autorbewußtseins im Text) die Rolle des abstrakten Adressaten besetzen. Da jedoch diese Rolle in der Erzählung nicht sprachlich ausgestaltet ist und nicht als Figur im Text erscheint, muß der reale Leser als Rezipient selbst sich bemühen, anhand von Indizien auf dem Kommunikationsniveau 2 (Ebene der erzählenden Figuren; Erzählerrede des fiktiven Erzählers, der sich als erzählende Figur an einen fiktiven Adressaten wendet) sowie auf dem Kommunikationsniveau 1 (Ebene der erzählten Figuren; Kommunikation zwischen den erzählten Figuren - in der Josefsgeschichte z.B. Jakob/Israel, Josef, Ruben, Juda) die Intentionalität des Textes zu erfassen. Daher bleibt jeder Text für verschiedene Interpretationen offen. Denn "die Ausgestaltung der abstrakten Adressatenrolle durch den realen Leser enthält den Spielraum eines mehr oder weniger großen Abstands zur Textintentionalität"<sup>5</sup>. Man kann also die im Text gesuchte Bedeutung nicht als eine stets vorhandene, statische Größe verstehen, die mit ent-

<sup>4</sup> Der Begriff "Kontext" ist eigentlich für den textexternen Bereich nicht ganz passend. Gemeint ist das jeweilige soziale und kulturelle "Umfeld" des Autors bzw. Lesers.

<sup>5</sup> C. Kahrmann u.a., Erzähltextanalyse 61.

sprechenden Mitteln, wie z.B. den vielfältigen synchronen und diachronen exegetischen Methoden, unabhängig vom jeweiligen Rezipienten erhebbar ist. "Vielmehr ist die Bedeutung eines Textes eine Größe, die als Ergebnis des Rezeptionsvorganges, der Leseprozesse, erst entsteht und somit auch abhängig ist vom jeweiligen Rezipienten (und seiner historischen Voraussetzungssituation)"<sup>6</sup>. Mit dem Lesen und vor allem mit dem Festhalten von Störungen des Lesevorgangs beginnt H. Schweizer die Literarkritik. Aufgrund des skizzierten Textmodells gehe ich davon aus, daß die von Schweizer bemerkten "Verstehens-schwierigkeiten"<sup>7</sup> teilweise auf subjektive Erwartungen an den Text beruhen können. Da die Beobachtung möglicher "Verstehensschwierigkeiten" die Grundlage der weiteren Schritte der Literarkritik bilden, bleibt zu fragen, welche der Beobachtungen Schweizers so eindeutig objektiv feststellbar sind, daß man sie anerkennen muß, und welche vielleicht einem anderen Leser, z.B. dem Verfasser, nicht unbedingt Verstehensschwierigkeiten bereiten und daher den Lesevorgang auch nicht stören. Zu beachten ist dabei, daß Schweizer selbst bei Schritt III - "Identifizierung der Bruchstellen" - nochmals seine Beobachtungen überprüft, ob sie literarkritisch relevant oder stilistisch legitim sind. Erst danach entscheidet er über

<sup>6</sup> C. Kahrmann u.a., *Erzähltextanalyse* 60. Diese Fakten der Rezeptionsforschung haben natürlich Auswirkungen auf die lange Zeit einseitig an der Frage nach dem Zusammenwirken von Gott und menschlichen Autoren bei der Abfassung der biblischen Schriften orientierten Inspirationslehre. Neuerdings bezieht H. Gabel "auch das aktuelle Wirken des Geistes als integralen Bestandteil der 'Inspiration' der Schrift" (ders., *Inspirationsverständnis im Wandel*, Mainz 1991, 302) in seinen Entwurf einer Inspirationstheologie mit ein. Er betont: "Wie die Bibel aus lebendiger, geistgeleiteter Verkündigung entstand, so zielt sie auf lebendige geistgeleitete Verkündigung hin. Der Vorgang des Lesens, Hörens, Verstehens, Interpretierens und Verkündigens gehört deshalb als inneres Moment in den Inspirationsbegriff hinein" (ebd. 332). Gabel hätte vielleicht noch deutlicher betonen können, daß zur Erfassung der heilsbedeutsamen Aussagen der Schrift auch mit einer Inspiration des jeweiligen Rezipienten gerechnet werden müßte.

<sup>7</sup> Vgl. zur Kategorisierung der "Verstehensschwierigkeiten" den die Methode der Literarkritik erklärenden Aufsatz von H. Schweizer, *Literarkritik*, in: *ThQ* 168 (1988) 23-43, speziell 30-32. Zur Ergänzung und Anwendung der Kategorien in H. Schweizers *Josefsgeschichte* siehe B.R. Knipping, *Textwahrnehmung 'häppchenweise'*. Bemerkungen zu Harald Schweizers "Die Josefsgeschichte" und zu seiner Literarkritik, in: *BN* 62 (1992) 61-95, 65f und speziell Anm. 16.

die Bruchstellen im Text, die Abgrenzung von Teiltextrn und deren Zuordnung zu einer oder mehreren Schichten im Text.

Da ich nicht alle Einzelargumente Schweizers überprüfen kann, schränke ich meine Anmerkungen paradigmatisch auf die Beobachtungen Schweizers zu Gen 37 ein<sup>8</sup>. Dabei gehe ich nur auf die Beobachtungen ein, die mir auf subjektive Vermutungen Schweizers zu beruhen scheinen, wobei natürlich meine Anfragen oder Bemerkungen ebenfalls oft als subjektiv zu werten sind<sup>9</sup>.

### 1. Anmerkungen zu Schritt I: Beobachtungen

Da die Beobachtungen (1) und (2) anzuerkennen sind, beginne ich bei (3).

(3) 1a : 2a (Anschluß): 2a ist nicht koordiniert mit 1a, d.h. nicht angehängt durch 1.

Da nach (2) mit 2a eine neue Thematik beginnt, muß der Anschluß nicht unbedingt durch 1 erfolgen.

(4) 1a : 2a (inhaltl.Sp.): Die *toldeo(w)t Y<sup>c</sup>QB* stehen erzählerisch unvermittelt nach der Niederlassung JAKOBS. Der Leser erwartet eher eine Aktion bzw. einen Bericht dessen, was nach dem Ansiedeln passiert.

Die Lesererwartungen sind wohl ein textexterner Grund. Der Autor darf sicherlich auch Lesererwartungen enttäuschen<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Vgl. H. Schweizer, *Josefsgeschichte* I 107-116; da vermutlich nicht alle Leser das Werk Schweizers zur Hand haben dürften, zitiere ich jeweils vorweg - eingerückter Text - die Beobachtung Schweizers, auf die ich mich beziehe.

<sup>9</sup> Im folgenden nennen die eingeklammerten Zahlen die ebenfalls so gekennzeichneten Beobachtungen Schweizers, die übrigen Zahlen beziehen sich auf die Verse in Gen 37. Die Unterteilung der Verse in Äußerungseinheiten wird von Schweizer übernommen (vgl. dazu die Textwiedergabe mit Übersetzung in Teil II von Schweizers *Josefsgeschichte*).

<sup>10</sup> Vgl. H. Schweizer, *Literarkritik* 27. Auch in "Leckere Häppchen oder dicke Mehlsöße?" (in: BN 63 (1992) 52-57) äußert sich Schweizer nochmals zu diesem Thema: "Zwar ist Vorbedingung meiner Lkr (= Literarkritik; B.W.) in der Tat, daß mir in seinem Text ein Autor erzählen darf, was er will. Ich habe ihm - etwa aufgrund von vorgefaßten Gattungsannahmen u.ä. - nicht im Voraus vorzuschreiben, was im Text vorkommen darf (und der Rest wird lkr eliminiert). Aber auf der Basis dieses formalen Vorverständnisses darf und muß ich ja wohl wahrnehmen, was anscheinend mir vom Text mitgeteilt werden will(,) und ich erlaube mir

(11) 2e : 2b-d (unkl. pron. Bez.): Die ePP in *dibbat-ā=m* und *'bi=hām* können sich sowohl auf die *bne(y) ZLPH* in 2d als auch auf die *'āh-ā(y)=w* in 2b beziehen.

Schweizer hat zwar hier grundsätzlich recht, da er aber vorher bei 2b.c und 2b.d Wert auf Kontaktstellung legt, wäre der Rückbezug der ePP in 2e auf 2d das Naheliegendste.

(15) 2e : 3b (inhaltl. Sp.): Die Begründung des guten Verhältnisses des JOSEF zu seinem Vater wird in 2e durch Nachrichtenübermittlung, in 3b durch die späte Geburt JOSEFS gegeben. Das ergibt zwei unterschiedliche Motive.

Die Nachrichtenübermittlung in 2e dient nicht der Begründung des guten Verhältnisses des Josef zu seinem Vater. Von einem solchen besonderen Verhältnis ist in 1 und 2 nirgendwo die Rede, die Interpretation von 2e in diesem Sinn ist subjektiv, denn wie Schweizer in (14) feststellt, wird keine Reaktion des Vaters mitgeteilt. Daher liegen hier auch keine zwei Motive vor.

(17) 1a-2e : 3a (Anschluß): Der EN ISRAEL taucht in 3a unvermittelt und beziehungslos zum Vorangehenden auf. Eine Identifizierung dieses EN mit *'bi(y)=hām* in 2e ist daher nicht ohne weiteres möglich.

Da der Eigenname Israel in 3a unvermittelt auftaucht, aber nicht näher identifiziert wird, muß er als bekannt vorausgesetzt werden. Die Josefsgeschichte muß daher vor Gen 37 beginnen oder einem größeren Kontext angehören. Auch die Verse 1 und 2 mit den Personen Jakob und Josef können wohl kaum der Anfang einer selbständigen Geschichte sein.

Wenn man in Jakob und Israel zwei ursprünglich verschiedene Personen sieht, kann natürlich jeder einen Sohn "Josef" gehabt haben, wodurch sich die mögliche inhaltliche Differenz der Altersangaben (8) erklären ließe.

(19) 3a : 4b (Wdh/termin. Indiff.): Die Liebe des Vaters zu JOSEF wird doppelt berichtet (*'āhab*).

---

nur das Urteil, ob ich dieser Zusammenstellung von Inhalten stilistisch-kommunikativ folgen kann" (ebd.54). Damit weist Schweizer selbst auf die Subjektivität solcher Urteile hin.

In 3a berichtet der Erzähler, 4b ist Schilderung der Wahrnehmung der Brüder (keine einfache Wiederholung).

(20) 4cd : 1a-4b (inhaltl. Sp.): Die emotionale Reaktion der Brüder, ihr kollektiver Haß, ist nicht sehr einleuchtend begründet, da z.B. nicht berichtet wird, daß aus der Vorliebe des Vaters für JOSEF Nachteile für die Brüder erwachsen sind. 4cd hängen somit für den Leser in der Luft. Und dermaßen pauschal wie in V.4 ist der Haß der Brüder wohl doch nicht: Vgl. 27d-f, wo vielleicht auch ein taktisches Interesse mitspielt.

Der Haß in 4c kann durch die besondere Liebe Israels zu Josef begründet sein. Für mich hängen 4cd nicht in der Luft, auch wenn noch keine Nachteile für die Brüder berichtet sind, da Haß wohl nicht nur durch Nachteile begründbar ist.

(21) 4 : 5ab (inhaltl. Sp.): Der starke Haß der Brüder scheint JOSEF überhaupt nicht zu beeindrucken.

Vielleicht haben die Brüder ihren Haß auf Josef bisher ihm gegenüber verborgen, so daß Josef nicht beeindruckt sein konnte. Diese Vermutung fördert Schweizer mit seiner Übersetzung von 4d, nach der die Brüder "(über) ihn" nicht "zu Frieden" reden konnten, ob und wie sie mit ihm redeten, bleibt offen.

(22) 5b : 5c (Anschluß): In 5b fehlt der 2. Aktant, nämlich das, was erzählt wird. Dieses wird erst in 6a-7h nachgereicht. Demgegenüber wirkt 5c als Folge von 5b erzählerisch unvermittelt.

Ob in 5b das Objekt des Erzählens fehlt, ist vielleicht nur ein Übersetzungsproblem. Wenn man 711 Hif. mit "Nachricht geben" oder "benachrichtigen" wiedergibt, ist auch im Deutschen kein ausdrückliches Objekt gefordert. Auch in Gen 9,22 steht 711 z.B. ohne ausgesprochenes Objekt. Da 6a eine Redeeinleitung ist, gehört der Satz nicht zum gesuchten Objekt (vgl. (26)= Doppelung in 5b und 6a).

(23) 5b : 5c (inhaltl. Sp.): 5b nennt weder Art und Weise noch den Grund des Hasses. Daher wirkt 5c erzählerisch unmotiviert.

Der Grund für das Andauern des Hasses muß wohl der Inhalt des Traumes gewesen sein, Angaben über "Art und Weise" oder den Grund des Hasses sind beim Verb נִשָּׂא von der syntaktischen Valenz her nicht unbedingt notwendig, sie wären fakultativ wie in 8d. Eine inhaltliche Spannung zwischen 5b und 5c sehe ich nicht, da die beiden Informationen nicht im Widerspruch zueinander stehen.

(24) 5a-8c : 1a-4d (unkl. Bez.): Der Traum hat keinen erkennbaren Bezug zum Vorhergehenden.

In Texten ist es üblich, daß zu dem Bekannten - in 5a Josef - etwas Neues kommt. Im Kontext haben die Träume wohl die Funktion aufzuzeigen, daß nicht allein die sich im Leibrock Josefs zeigende besondere Liebe des Vaters, sondern auch die Träume Josefs zur Zuspitzung der Situation beitragen.

(27) 5c : 6a (inhaltl. Sp.): Unbeeindruckt vom inzwischen noch mehr gesteigerten Haß seiner Brüder erzählt JOSEF seinen Traum.

Hierzu siehe meine Bemerkung zu (21) und Schweizers Überlegung in (8) zur eventuell durch נָשָׂא ("Knabe" in 2c) betonten Unreife Josefs, der allerdings die Ereignisse in Gen 39 zu widersprechen scheinen.

(28) 8b : 8c (wäh/Dpp): "König sein" (*MLK*) in 8b und "herrschen" (*MŠL*) in 8c können inhaltlich dasselbe besagen, so daß eine legitime Terminologie vorliegen mag. Eine Entscheidung wird hier noch nicht getroffen.

Was ist eine "legitime Terminologie"? Nach welchen Kriterien kann man die Legitimität einer Terminologie beurteilen? Paßt die Vorstellung vom König im strengen, engeren Sinn zu der in der JG vorausgesetzten Familien-/Sippenstruktur? Man darf die synonymen Aussagen 8b.c wohl stilistisch als Verstärkung oder Explikation verstehen<sup>11</sup>.

(29) 8d : 8a-c (inhaltl. Sp.): Die Brüder reden mit JOSEF - unklar ist, wie sich ihr Haß auswirkt.

---

<sup>11</sup> So auch H. Schweizer, *Josefsgeschichte* I 120, beim II. Schritt.

8d ist als Reaktion auf den geschilderten Traum durchaus denkbar (vgl. Beobachtung (25)). Abgesehen von dem Plural "Träume" (dazu (30)) besteht vielleicht eine Spannung von 4d zu 8a, weil die Brüder nun doch mit Josef reden. Die Spannung entfällt, wenn man die Rede der Brüder 8b.c als nicht "zu Frieden" beurteilt, sondern als Vorwurf, der einen drohenden Unterton enthalten kann, oder wenn in 4d ein Reden über Josef gemeint ist.

(30) 8d : 5a-8c (inhalt. Sp.): Der Text hat bisher nur von einem einzigen Traum berichtet. Der Pl. *hlomot-á(y)=w* ist somit für den Leser unverständlich und kommt gegenüber dem zweiten Traum in 9a-10f zu früh.

Der hier zu früh erscheinende Plural "Träume" kann natürlich ein Mittel der Leserlenkung sein, da nun der Leser noch einen weiteren Traum erwartet. Da der Traum von 5a nicht mit dem in 7a-h geschilderten identisch sein muß, kann Josef allerdings auch bis dahin schon zwei Träume erzählt haben.

(31) 8d : 5c (termin. Indiff.): *wa=yo(w) sipu(w) 'o(w)d šno(')* *'ot=o(w)* wird doppelt berichtet. Es wird jeweils von fortgesetztem Haß gesprochen, wobei 8d explizit die Träume als Begründung und Motiv des Hasses anführt. In 5c fehlt jede Begründung.

Terminologische Indifferenz definiert Schweizer wie folgt: "Personen/Sachen, die eigentlich auseinanderzuhalten sind, werden miteinander vermengt"<sup>12</sup>. In 5c und 8d sind die Personen - "sie" = Brüder und "ihn" = Josef - jedoch gleich, neu ist nur in 8d die Begründung für das Hassen, die aber, da fakultativ, in 5c fehlen kann. Wo liegt hier eine "terminologische Indifferenz" vor?

(32) 9 : 8d (inhaltl. Sp.): JOSEF zeigt sich in 9 völlig unbeeindruckt vom Haß seiner Brüder. Der Leser erwartet irgendeine Konsequenz oder Reaktion auf die emotionale Haltung der Brüder.

Zu der bei Josef vermißten Reaktion siehe meine Anmerkungen zu (21) und (27). Lesererwartungen sind kein Argument für die

---

<sup>12</sup> H. Schweizer, Literarkritik 31.

weitere Gestaltung eines Textes, vor allem dann nicht, wenn der Verfasser bewußt die Spannung noch steigern will durch retardierende Ergänzungen. Eine inhaltliche Spannung zwischen 9 und 8d besteht nicht unbedingt, es handelt sich eher um eine Spannung zwischen dem Text und den Erwartungen des Lesers H. Schweizer.

(33) 8d : 9 (inhaltl. Sp.): 8d besitzt resümierenden, abschließenden, was die Tätigkeit des Träumens betrifft, Charakter - demgegenüber wirkt 9a als spannungsvoller Neuanfang: *o(w)d*. Überraschenderweise wird das Träumen also doch fortgesetzt.

Der abschließende Charakter von 8d relativiert sich, wenn man (siehe meine Bemerkung zu (30)) den Plural "Träume" als Hinweis auf noch nicht geschilderte Träume deutet.

(36) 10de : 8d (inhaltl. Sp.): Der Vater nimmt Bezug auf einen Traum, 8d spricht von mehreren Träumen. Weitere Beobachtung hierzu: 9g (2 + 11) paßt sowohl zu 10f (Eltern + Brüder) als auch zum 1. Traum. Die inhaltliche Bezugnahme auf den 2. Traum ist freilich deutlicher.

In (35) verweist Schweizer darauf, daß dem Vater der erste Traum nicht erzählt wurde, daher ist es im Kontext passend, daß der Vater in 10d.e nur von einem Traum spricht (keine inhaltliche Spannung, sondern wohl ein Adressatenproblem).

(37) 10b-f : 11a (inhaltl. Sp.): In 10f findet sich nur die Reaktion des Vaters, obwohl laut 10a der Traum auch den Brüdern erzählt worden ist. Die "Eifersucht" in 11a ist schwer verständlich. Steht nicht der Vater mit seiner ablehnenden Haltung auf der Seite der "Brüder"?

10f ist eine Frage, die die Deutung des Traums durch den Vater wiedergibt. In 11a.b folgt sofort die Reaktion der Brüder und des Vaters, die unterschiedlich ausfällt, da die Stellung des Vaters und sein Verhältnis zu Josef ein anderes ist als das der Brüder. Ich sehe hier keine inhaltliche Spannung.

(38) 10a : 5b (termin. Diff.): Das Erzählen wird einmal mit der Wurzel *SPR*, zum anderen mit *NGD* dargestellt.

Die Beobachtung hätte schon nach (33) folgen müssen, da schon

9b SPR ("erzählen") enthält (34), allerdings mit einem Objekt. Offensichtlich ist in 10a SPR, jedoch ohne Objekt, aus 9b übernommen, allerdings um den bisher nichtgenannten Adressaten "seinem Vater" erweitert (35). Da 9b und 10a die Erzählung des zweiten Traums rahmen, ist dabei wohl an eine Inklusio zu denken.

(39) 10b-f : 11b (inhaltl. Sp.): 10b-f ist wohl eine entschiedene Ablehnung des Vaters gegenüber dem Traum JOSEFS. 11b ist demgegenüber erstaunlich zurückhaltend formuliert. Vielleicht erwartet der Leser im Vergleich zur Reaktion der Brüder eine verärgerte Haltung des Vaters. Zu fragen ist, ob sich die Nachdenklichkeit (?) in 11b mit 10de verträgt bzw. dazu paßt.

Schweizer formuliert hier seine Bedenken selbst als Anfrage und schwächt die Lesererwartung durch ein "vielleicht" ab. Den Fragen zum Verständnis des Traums in 10d.e und 10f, die eine Entrüstung oder Verärgerung des Vaters erkennen lassen - "eine entschiedene Ablehnung" ist im Text nicht explizit mitgeteilt und daher subjektive Interpretation Schweizers -, kann durchaus Nachdenklichkeit<sup>13</sup> folgen, zumal wenn man den Traum als Botschaft versteht, die nicht vom Träumenden selbst kommt.

(40) 10f : 11a (inhaltl. Sp.): Erwartet wird in 11a eine Antwort JOSEFS auf die Frage des Vaters oder irgendeine Reaktion JOSEFS; stattdessen wird weiter von den Brüdern und dem Vater berichtet. In 10f ist noch festzuhalten, daß die Erwähnung der "Mutter" im Kap. 37 singulär ist; selbst in V.35 sind nur "Töchter" genannt.

Die Reaktion Josefs kann natürlich wie schon nach 8c so auch nach 10f im Schweigen bestehen, denn die Deutung der Träume hat in beiden Fällen nicht er selbst gegeben. Vielleicht erzählte er ja die Träume seinen Brüdern und seinem Vater, um von ihnen eine Deutung zu erhalten, da er noch jung und unerfahren war. Zur singulären Erwähnung der "Mutter" in Kap. 37 bleibt - auch wenn hier kein Eigenname genannt wird - zu berücksichtigen, daß Josefs Mutter Rahel (Gen 30,22-24) nach dem

<sup>13</sup> Vgl. zur Bedeutung von שמר an dieser Stelle W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT, Neudruck der 17. Aufl. von 1915 Berlin 1962, 848: "im Gedächtnisse behalten".

heutigen Kontext bereits bei der Geburt Benjamins gestorben ist (Gen 35,16-20). Von dem zuletzt geborenen Benjamin ist in diesem Kapitel keine Rede. Eigentlich müßte ihm als "Sohn des Alters" eine besondere Rolle zukommen, die er ab Gen 42,4 auch einnimmt (, doch zählt 42,4 bei Schweizer nicht zur Grundschicht).

(41) 8d : 9a (inhaltl. Sp.): Der Pl. der Träume ( $\eta\lambda\omicron\mu\omicron\tau-\acute{\alpha}(y)=w$ ) in 8d läßt auch aufgrund des resümierenden Charakters von 8d nicht erwarten, daß jetzt noch ein Traum in 9 folgt. Dazu ist auch die fehlende Zeitangabe in 9a auffällig gegenüber der Nennung der Dauer des Hasses in 8d.

Diese Beobachtung ist hier fehl am Platz, sie gehört zu (32) und (33). Das  $\text{וְיָרָא}$  ("ferner") in 8d gibt auch nicht die Dauer des Hasses an - eine genauere Zeitbestimmung fehlt -, sondern die Fortdauer.

(42) 11a : 8d.4cd.5c (inhaltl. Sp.): Das negative Gefühl des Hasses in 8d.4cd.5c wird in 11a nicht fortgesetzt: Die Brüder sind eifersüchtig ( $QN' - SN'$ ).

Die Brüder können auf Josef eifersüchtig sein wegen der besonderen Rolle, die ihm nach den Träumen zugedacht ist, und ihn dennoch weiter hassen, es besteht also keine inhaltliche Spannung. Da  $\text{סָנַן}$  (Pi.<sup>el</sup>: eifersüchtig sein; mit  $\text{ב}$ : neidisch sein auf) meist nicht in Konkurrenz zu  $\text{סָנַן}$  (G: hassen; Widerwillen empfinden gegen; meiden) steht, bleibt das Verhältnis der beiden Verben unbestimmt.

(47) 12a : 13a-14d (Anschluß): Der zeitliche Übergang zwischen beiden ÄE ist nicht ganz deutlich. Es wird nicht berichtet, daß die Brüder in SICHEM angekommen sind, was jedoch die Rede des ISRAEL in 13b vermutet und in 14b voraussetzt. Vgl. 14f.

Die Brüder konnten, werden vermutlich sogar, vor der Abreise dem Vater gesagt haben, wo sie hinziehen wollen, so daß auch ohne Bestätigung der Ankunft in SicheM Israel SicheM als ihren Aufenthaltsort annehmen mußte. Offenbar ist der Verfasser um eine raffende Erzählweise bemüht.

(52) 14a : 13e (termin. Indiff/Wdh): wa=yo(')mär l=o(w), eine zweifache Redeeinleitung.

14a ist zwar identisch mit 13e, aber die Aktanten wechseln: in 13e spricht nach dem Kontext Josef zu Israel, in 14a Israel zu Josef. Die doppelte Redeeinleitung ist daher hier notwendig.

(53) 14b : 13c (Wdh/Dpp): Die Aufforderung zum Gehen wird 2 x berichtet, beidesmal mit der Verbalwurzel HLK: [h]läkná(') 14b - [h]lk=á(h) 13c.

Die Aufforderung erfolgt zwar zweimal, doch beim zweiten Mal mit der verstärkenden Partikel Nḡ "doch", die jedoch den Imperativ zu einer Bitte oder Aufforderung abschwächt. Der Imperativ in 13c ist vielleicht desemantisiert mit "wohlan!" zu übersetzen, in 14b dagegen als Auftrag zu gehen. Das ךָּׁׁׁ "siehe ich" in 13f ist wohl als eine Art Bereitschaftserklärung zu deuten (vgl. 1 Sam 3,4.5.6.8.16; Jes 6,8; vielleicht auch Gen 22,11; 46,2).

(54) 14c : 4d (inhaltl. Sp.): In 4d können die Brüder nicht mit JOSEF l=šalom sprechen, und ungeachtet der Vorfälle soll er jetzt nach dem šlo(w)m seiner Brüder und des Kleinviehs sehen. Zweifelhaft bleibt, ob darin nur ein nicht verbalisierter dramatisierender Effekt zu suchen ist.

Da 4d eine Mitteilung des Erzählers ist, Israel den in 4d mitgeteilten Sachverhalt aber nicht wissen muß, steht seine Aufforderung in 14c nicht direkt in Spannung zu 4d. Nach Schweizers Übersetzung von 4d können die Brüder nicht "(über) ihn zu Frieden" sprechen, ob sie mit ihm sprechen können, bleibt offen.

(55) 14e : 13d (termin. Indiff./Wdh): Das Schicken JOSEFS wird 2 x mit der Verbalwurzel ŠLḤ geboten, in 14e mit einer Ortsangabe als Ausgangspunkt des Senders.

Die Beobachtung ist zwar richtig, doch bestehen Differenzen hinsichtlich der Verbformen und der Sprecher: in 13d Rede Israels (Futur/Adhortativ; so auch von Schweizer übersetzt), in 14e Schilderung des Erzählers (Narrativ). 14e berichtet offensichtlich die Ausführung von 13d.

(56) 15ab : 15cd (unkl. pron. Bez.): Nach 15ab ist offensichtlich der Mann der Umherirrende, während aus dem sich anschließenden Dialog hervorgeht, daß JOSEF der Hilflose ist. Richtig ist, daß der in 15b "Umherirrende" der in 15a eingeführte Mann sein kann, doch sehe ich keinen "unklaren pronominalen Bezug" zu 15c, da durch Aufnahme von שׂרָא mit Artikel auf den "Mann" in 15a Bezug genommen wird und das ePP am Verb sich dann nur auf Josef beziehen kann. Aufgrund von 15c.d und 16b ist dann Josef als der "Umherirrende" zu identifizieren<sup>14</sup>. Das וְרָא "und siehe" am Anfang von 15b könnte darauf hindeuten, daß die einen Zustand ausdrückende Partizipialkonstruktion 15b die Beobachtung des Mannes, der Josef sieht, wiedergibt<sup>15</sup>. Syntaktisch unklar ist wohl die Identifizierung des Subjekts in 17b mit den "Redenden" in 17c, wozu Schweizer sich nicht äußert.

(57) 18a : 17f (Anschluß): Beide AEn bilden einen harten Übergang bezüglich der geschilderten Räumlichkeiten: JOSEF findet seine Brüder in DOTAN (17f) - sie sehen ihn *me[n]=ράφοq*, JOSEF ist also noch eine Strecke entfernt und hat seine Brüder noch nicht getroffen.

Das "Finden" in 17f kann sich darauf beziehen, daß Josef bereits seine Brüder von weitem sah wie diese ihn. Der Erzähler benötigt die Zeit für die Überwindung der räumlichen Distanz, um den Brüdern Zeit für die Planung ihres Handelns einzuräumen. Da die Präposition ׀ nicht nur mit "in/innerhalb", sondern auch mit "an/bei" wiedergegeben werden kann, ist 17f wohl besser "und er fand sie bei/in der Nähe von Dotan" zu übersetzen, da kaum damit zu rechnen ist, daß die Brüder ihr Kleinvieh in einer Stadt weiden. Offen bleibt, ob zur Zeit des Verfassers dieser Verse die Stadt Dotan besiedelt war, da archäologische Ausgrabungen auf eine wechselvolle Geschichte dieser Stadt hindeuten<sup>16</sup>. Wenn in 17f nur die Gegend bei Dotan gemeint ist, erscheint der Übergang weniger hart.

<sup>14</sup> Vgl. zu 15b H. Schweizer, *Josefsgeschichte I* 60.

<sup>15</sup> Vgl. zur Stelle H. Schweizer, *Josefsgeschichte I* 60, wo er 15b als "überraschende Neuinformation", die "einen geradezu parenthetischen Charakter" hat, bezeichnet.

<sup>16</sup> Vgl. zu Dotan A. Negev (Hg), *Archäologisches Bibellexikon*, Neuhausen-Stuttgart 1991, 105, und M. Görg, Art. "Dotan", in: *Neues Bibel-Lexikon*. Bd I, Zürich 1991, Sp 441.

(58) 18c : 19.20 (Anschluß): Ebenfalls ein ungewöhnlicher Übergang, denn 18c (Verschwörung zwecks Mord) nimmt das vorweg, was in 19.20 ausführlich berichtet wird. Das Ungewöhnliche liegt nicht in der Explikation 19.20, sondern in der Vorwegnahme in 18c, wodurch die Spannung der Erzählung in diesem Teilstück entfällt.

Seine Beobachtung stellt Schweizer selbst in einer Anmerkung (S.112 Anm.16) in Frage. Eine gewisse Spannung bleibt aber auch nach der Schilderung der Verschwörung in 18c bestehen, da noch offen ist, wie die Brüder Josef beseitigen wollen und ob ihr Plan gelingt<sup>17</sup>.

(59) 18c : 20c (Wdh/termin. Diff): Die Absicht, JOSEF umzubringen, wird 2 x berichtet (MWT 18c- HRG).

Die Beobachtung verliert an Bedeutung, wenn man berücksichtigt, daß in 18c der Erzähler schildert, in 20c die Brüder sprechen.

Wenn man (58) und (59) zusammen beachtet, ergibt sich die Frage, ob "um ihn zu töten" in 18c ein verdeutlichender, aber nicht notwendiger Zusatz ist. Die Verben מוֹת H und הָרַג G sind annähernd synonyme Ausdrücke, doch hebt הָרַג "das Töten als gewaltsame, blutige Handlung stärker hervor"<sup>18</sup>.

(60) 18a-22f : 17f (inhaltl. Sp.): Zwischen dem Finden der Brüder in DOTAN und dem Ende des Entschlusses der Brüder vergeht erhebliche Zeit. Ja, bis die Handlung weitergeht, folgt noch eine weitere Reflexion mit RUBEN bis 22f. Die Frage ist, ob zwischen dem Eintreffen JOSEFS bei den Brüdern und der dann fortgeführten Handlung soviel Zeit bleibt (erzählte Zeit - Erzählzeit)?

Das hier angesprochene Zeitproblem dürfte mangels konkreter Angaben im Text kaum mehr zu lösen sein. Das "von weitem" in 18a läßt wohl an genügend Zeit denken für eine Beratschlagung

<sup>17</sup> Bei Schritt II trennt Schweizer zwar 18a-c als MLE 23 aufgrund der Beobachtungen (58) und (59) von 19a-20c als MLE 24 ab (vgl. Josefs-geschichte I 117), sieht dann aber bei Schritt III (58) nicht als literarkritische Beobachtung an, so daß beide MLE dem Teiltex 13 zugeordnet werden (vgl. ebd. 123).

<sup>18</sup> G. Gerleman, Art. "מוֹת mü't sterben", in: THAT. I, München/Zürich <sup>3</sup>1978, Sp 893-897, 895.

der Brüder, die in V.19 und 20 in stilisierter Form - es ist wohl kaum anzunehmen, daß alle Brüder (= "wir") sofort denselben Gedanken hatten - vorliegt.

(61) 19c : 6b-8c (inhaltl. Sp.): 19c spricht vom "Meister der Träume", schafft damit den Bezug zu einer Mehrzahl von Träumen und steht im Gegensatz zum ersten Traum, falls dieser separat zu dem anderen zu behandeln ist. Die "Träume" in 19c können jedoch auf stilistischer Übertreibung beruhen, die durchaus nur einen vorherigen Traum zuläßt.

Diese Beobachtung hängt nur von Schweizers literarkritischen Vermutungen ab, im Kontext ist der Plural "Träume" berechtigt und kann daher auch nicht zur Störung des Lesevorgangs führen.

(62) 19-22 : 23-36 (inhaltl. Sp.): V. 19-22 bieten eine Vorinformation, die im nachfolgenden der Handlungserzählung weitgehend die Spannung nimmt.

19-22 kann man als "Vorinformation" zum folgenden sehen, doch behält der Text seine Spannung, da am Ende von 22 noch offen ist, ob die Brüder ihren eigenen Plan (20c-h) verwirklichen oder dem Vorschlag Rubens folgen (21 und 22) und ob es Ruben später gelingt, Josef zu seinem Vater zurückzubringen. Außerdem entwickeln sich die Ereignisse in 23-36 anders als in 19-22 angedeutet.

Ein von Schweizer nicht diskutiertes Problem besteht vielleicht bei 20c.d. Soll Josef zunächst umgebracht werden und die Leiche in einen der Brunnen geworfen werden oder soll er in einen der Brunnen geworfen werden, damit er darin umkommt? Im zweiten Fall hätte Ruben sich nicht melden, sondern nur auf eine Gelegenheit warten müssen, Josef zu retten (vgl. den Hinweis (68)).

(63) 21a-22f : 1a-20h.23a-36a (Anschluß/inhaltl. Sp.): Unbekannt bleibt, wer RUBEN ist. Gehört er zu den Brüdern oder ist er ein Fremder? RUBEN taucht daher erzählerisch zu unvermittelt auf. Erzählerisch wird das erst sehr spät in 30a geklärt.

Schweizer sieht nach (69) in 21d Ruben als Mitglied der Brüdergruppe. Damit widerspricht er seiner Beobachtung (63), nach

der erst in 30a deutlich wird, daß Ruben einer der Brüder ist. Außerdem dürfte Ruben wie alle Personen der Familie Jakobs/Israels durch die der Josefsgeschichte vorausgehenden Jakobserzählungen bekannt sein (ab Gen 29,32).

(67) 21d : 22be (Wdh/termin. Diff.): "Schlagen am Leben" (21d) und "Blut vergießen" (22b) bezeichnen den gleichen Sachverhalt, der beide Male als Negation ausgedrückt worden ist. Das gleiche gilt für das "Hand legen an ihn" in 22e. Die genannten Wendungen 21d und 22b - ob bei 22e auch sofort an "töten" zu denken ist oder nur an "tätlich angreifen", lasse ich offen - warnen wohl davor, Josef zu töten. Da aber eine terminologische Differenz besteht, muß man nicht unbedingt von einer Wiederholung sprechen, zumal durch den Wechsel der Verbform vom verneinten Kohortativ in 21d zum Vetitiv, der die Funktion eines negierten Imperativs wahrnimmt, eine Steigerung der Intensität erkennbar wird.

(69) 21d : 22b (inhaltl. Sp.): In 21d spricht RUBEN als Mitglied der Brüdergruppe ("wir"), in 22b als Gegenüber derselben (Imp.).

Die Feststellung Schweizers läßt sich nicht bestreiten, aber - wie bei (67) schon ausgeführt - deuten. Es kann wohl nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß Ruben zunächst sich einschließend seine Brüder warnt und dann - noch verstärkt - ihnen verbietet, Blut zu vergießen, wohl in seiner Funktion als ältester der Jakobsöhne (vgl. Gen 29,32; 35,23; 46,8; 49,3).

(70) 21b : 21c-22e (inhaltl. Sp.): Der Bericht des Retters in 21b nimmt dem folgenden Erzählablauf die Spannung und kommt im Erzählduktus zu früh, womit auch die Funktion der RUBEN-Rede geschmälert oder gar überflüssig wird. Andererseits mag 21b die Rolle RUBENS herausstreichen.

Schweizer selbst relativiert seine Beobachtung, indem er 21b eine besondere Funktion im Text zuschreibt, nämlich die Betonung, daß Ruben hier Josef gerettet hat<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Zum Narrativ hier vgl. Schweizer, Josefsgeschichte I 61.

(71) 21.22 : 26.27 (inhaltl. Sp.): Die Initiative RUBENS in 21.22, ein Blutvergießen zu verhindern, liegt in V.26 wohl nicht vor; JUDA spricht von dem Nicht-Umbringen JOSEFS, ohne auf RUBEN Bezug zu nehmen. Die Ermordung JOSEFS scheint für JUDA noch eine reale Möglichkeit zu sein.

Die Ermordung Josefs kann in 26 für Juda noch eine reale Möglichkeit sein, da Josef in dem Brunnen noch lebt und Juda mit Josefs Tod rechnen mußte, der dann durch die Brüder verursacht wäre. Die Erzählerinformation 22f konnte Juda wohl nicht kennen. Es liegt also keine inhaltliche Spannung vor.

(76) 22a-22e : 22f (unkl. pron. Bez.): Der syntaktische Bezug des "ihn" in 22f ist undeutlich, da 22f nicht mehr zur RUBEN-Rede gehört. Ebenso ist der Bezug des ePP in 'abi(y)=w unklar. Ist RUBENS oder JOSEFS Vater gemeint?

Der syntaktische Bezug des "ihn" in 22f wird erst durch Schweizers Trennung von 22a-e unklar, denn in 22c und 22e kommt das "ihn" noch vor. Jedoch hätte Schweizer schon an dem "ihn" in 21b Anstoß nehmen müssen. Da in V.21 und 22 Josef nicht erwähnt wird, kann Ruben eine ganz andere Person gerettet haben. Die Frage nach dem Vater erledigt sich, wenn Ruben sich in 21d zu den Brüdern zählt. Der Vater Rubens ist dann identisch mit dem Josefs, der hier aber gar nicht genannt wird, was Schweizer übersehen hat.

(77) 22f : 21b (inhaltl. Sp.): Das Zurückbringen JOSEFS zu seinem Vater in 22f ist in 21b nicht gefordert oder erwähnt. 22f geht zwar inhaltlich über 21b hinaus, doch besteht wohl keine Spannung, da das Rückbringen zum Vater als weiterer Schritt nach der Rettung zu vermuten ist.

(78) 23a-c : 21a-22f (inhaltl. Sp.): In 23a-c erfolgt keinerlei Reaktion auf RUBENS Intervention.

Zwar folgt in 23a-c keine Reaktion auf Rubens Intervention, doch läßt sich 24b sowohl als Ausführung von 20d wie auch von 22c verstehen. Da Josef nicht umgebracht wird, scheint doch eine Reaktion auf Rubens Bedenken erfolgt zu sein.

(80) 23c - 23d (Wdh/Dpp): 23c berichtet durch das Ausziehen des Rockes, daß JOSEF diesen am Leib hat. Daher ist der 'šār-

Satz in 23d eine Wiederholung. Vielleicht *muß* aber noch eine Pröp. mit ePP in 23d auftauchen, die auf JOSEF zu beziehen ist, da die Brüder sonst den Leibrock (!) in die Zisterne werfen. Ebensogut hätte aber JOSEF mit EN in 24a aufgenommen werden können.

23d kann man als überflüssige Verdeutlichung - keine direkte Wiederholung - bewerten. Das von Schweizer bedachte mögliche Mißverständnis, der Leibrock werde in den Brunnen geworfen, kann jedoch ausgeschlossen werden, denn לֵבְרוֹךְ "Leibrock" ist feminin, das enklitische Personalpronomen in 24a (und 24b) jedoch maskulin. Auffällig ist aber vielleicht, daß bei der Planung ihres Vorgehens in 20 der Leibrock noch keine Rolle spielt.

(82) 27a : 20b (Wdh/termin. Indiff.): [h]lku(w).

Sowohl in 20b als auch in 27a ist der Imperativ Plural הֵלְכוּ ("geht") wohl desemantisiert und vor weiteren Kohortativformen mit "wohlan" zu übersetzen. Da zwischen 20b und 27a zahlreiche Aussagen eingeschoben sind, ist nicht an eine Wiederholung zu denken.

(83) 26a-27e : 21a-22e (inhaltl. Sp.): In 26a erscheint JUDA als der Wortführer, während es vorher offensichtlich RUBEN gewesen ist, worauf allerdings nicht mehr Bezug genommen wird. Die Brüder reagieren nicht auf ihn, sie "hören" nur (27f).

Schweizer betont hier nicht, daß Juda hier erstmals in Gen 37 plötzlich auftaucht. Allerdings wird schon in 26a deutlich, daß er zu den Brüdern gehört. Nach 23a-24d scheinen die Brüder auf Ruben gehört zu haben, denn sie bringen Josef nicht sofort um, wie 20c erwarten läßt, "schlagen ihn nicht am Leben" (21d) und vergießen nicht sein Blut (22b). Auf Juda hören sie zwar (27f), doch die Geschichte entwickelt sich anders als geplant (28a-e). Die von Schweizer empfundene Spannung besteht nur, wenn man mit dem Postulat an den Text herangeht, es dürfe nur einer der Brüder als Sprecher auftreten.

(84) 26a-27e : 21c-22e (Wdh/Dpp): Die Frage des Tötens hatte RUBEN in seiner Rede bereits verhandelt und mit dem Befehl, JOSEF in einen Brunnen zu werfen, entschieden. 24ab

berichten sogar die Ausführung dieser Entscheidung. Demgegenüber ist die erneute Intervention und Rede JUDAS bezüglich des Umbringens unverständlich, weil unnötig wiederholend.

Josef ist zwar nach 24b im Brunnen, damit ist aber sein Leben noch nicht gerettet. Da durch das Kommen der Ismaeliter (25e) sich die Situation ändert, kann Juda einen weiteren Plan vorgelegen, der auch inhaltlich etwas Neues enthält: Josef durch Verkauf zu Geld zu machen. Es liegt keine Doppelung vor.

(85) 25e-27b : 28a (inhaltl. Sp.): Nach den ISMAELITERN in 25e-27b treten nun die MIDIANITER erzählerisch recht unvermittelt auf, zumal JUDA einen Verkauf JOSEFS an die ISMAELITERN vorschlägt. Welche Funktion besitzen dann die MIDIANITER?

Grundsätzlich ist denkbar, daß zwei Karawanen vorbeikommen und die Midianiter zuerst bei dem Brunnen waren und Josef retten, um ihn für Geld an die Ismaeliter zu verkaufen. Die als Kaufleute bezeichneten Midianiter wußten offensichtlich, wie man schnell zu Geld kommt. Die Midianiter verhindern somit, daß die Brüder Josefs durch dessen Verkauf auch noch Gewinn (26b) machen. Problematisch ist dabei, daß aus dem Text nicht deutlich wird, in welcher Entfernung vom Brunnen die Brüder sich zum Essen setzten.

Zu überlegen wäre, ob nicht nur 28a mit der Erwähnung der Midianiter sekundär ist. In 28b.c.d wären dann wieder die Brüder die Handelnden, die dem Vorschlag Judas entsprechend Josef an die Ismaeliter verkaufen. Dann wäre die Angabe "Ismaeliter" in 39,1 richtig, dagegen die Angabe "Midianiter" in 36a falsch. Ein Redaktor, der nicht mehr wußte, wer Josef nach Ägypten brachte, hätte dann 28a die Midianiter eingefügt.

Zwischen 28a und 28b-e hat Schweizer allerdings zu recht keine literarkritischen Beobachtungen gemacht, denn 28a-d ist durchaus verständlich mit dem Subjekt Midianiter, auffällig bleibt jedoch der Subjektwechsel von 28d zu 28e. In 28e können nach der Aussage von 28d nur die Ismaeliter Subjekt sein. Von der Konstruktion (5mal Narrativ in 28a-e) wäre zunächst an die Beibehaltung des Subjekts zu denken, doch spricht der Inhalt von 28d dagegen. Seltsam ist nur, daß die Brüder Josefs die Midianiter nicht bemerkt haben, wie am Verhalten Rubens in 29 und 30 abzulesen ist.

(86) 25e-g : 28a (inhaltl. Sp.): Während die ISMAELITER ausführlich vorgestellt werden (Spediteure, aus GILEAD, unterwegs nach ÄGYPTEN, mit bestimmten Waren befaßt), erscheint die Darstellung der MIDIANITER als karg: *sohri(y)m* - Kaufleute.

Auch wenn die Midianiter hier nur als "Kaufleute" vorgestellt werden, so besteht hier keine inhaltliche Spannung im Text, nur ein Unterschied in der Ausführlichkeit der Darstellung.

(87) 27b : 28de (inhaltl.Sp.): JUDA möchte JOSEF an die ISMAELITER verkaufen (27b) - in 28de verkaufen ihn jedoch die MIDIANITER an die ISMAELITER. Der Plan JUDAS (und seiner Brüder) kommt also nicht zur Ausführung.

Die hier angesprochene Spannung zwischen der Absicht Judas und den dann eintretenden Ereignissen kann man durchaus (vgl. zu (85)) als vom Erzähler geplante Spannung erklären.

(90) 22a-28e : 29a (inhaltl. Sp.): Es wird nirgendwo berichtet, daß RUBEN von einem Brunnen *fortgegangen* ist. Wie kann er dann zu ihm zurückkehren (*wa=yašob*)?

Man muß hier Schweizer zustimmen, aber zugleich anmerken, daß im Text auch nicht steht, daß die Brüder sich zum Essen vom Brunnen entfernten, wie Schweizer in (92) auch festhält. Wenn sie sich nicht entfernten, dann ist es aber kaum denkbar, daß die Midianiter ohne Wissen der Brüder Josef aus dem Brunnen zogen.

(91) 29a : 30a (termin. Indiff./Wdh): Zweimal kehrt RUBEN zurück (*wa=yašob*), in 29a zu einem Brunnen, in 30a zu seinen Brüdern.

Hier liegt zwar eine Wortwiederholung vor, doch wird der Ablauf der Handlung nicht gestört, sondern erscheint die Rückkehr vom Brunnen zu den Brüdern notwendig, da die Brüder erst durch Ruben erfahren, daß Josef nicht mehr im Brunnen ist.

(93) 30a-f : 31a-35e (inhaltl. Sp.): Es wird keinerlei Reaktion der Brüder auf die Verzweiflung RUBENS berichtet. Sie ignorieren ihn.

Die Brüder reagieren nicht mit Worten auf die Verzweiflung Rubens, aber mit Taten, indem sie nun den Leibrock Josefs für

die Täuschung des Vaters präparieren. Theoretisch hätten sie sich auch anders verhalten können: Sie brauchten dem Vater nur sagen, Josef sei nie bei ihnen angekommen, dann bliebe die Frage, ob er noch lebt oder umgekommen ist, für den Vater offen. Die Beobachtung Schweizers ist daher einzuschränken: die Brüder ignorieren die Reaktion Rubens, aber nicht das von ihm Berichtete, das nun zu den weiteren Handlungen führt.

(94) 31a-35e : 29a-30f (inhaltl. Sp.): Offenbar handeln ab 31a die Brüder ohne die Sonderfigur RUBEN.

Die Schlußfolgerung Schweizers ist nicht zwingend. In 31a-35e wird zwar Ruben nicht erwähnt - Juda allerdings auch nicht. Rubens Abwesenheit würde aber wohl auch eine Erklärung gegenüber dem Vater erfordern. Da eine solche Erklärung fehlt, scheinen alle Brüder - außer Josef - zum Vater zurückgekehrt zu sein.

(95) 32b : 32a (inhaltl. Sp.): Der 2. Aktant in 32b, nämlich was gebracht wird, fehlt. Ist er aus 32a vorzusetzen? Hat es einen stilistischen Grund, daß nicht einmal ein ePP verwendet wird?

Zu  $\text{D-}\text{D}$  Stamm in 32a äußert sich Schweizer im Abschnitt "Verstehensprobleme"<sup>20</sup>. Selbst wenn man das Verb hier lieber mit "zuspielen" statt mit "schicken" übersetzen will, bleiben zwei Fragen offen: wer wird (als Bote) geschickt - den Leibrock kann man nur durch eine Person schicken oder zuspielen - und zu wem (Adressat) wird der Rock geschickt. Wenn die Brüder den Rock durch Boten schicken, wären sie nicht mehr Subjekt in 32b, außer wenn man  $\text{H}$  mit "(hin-)kommen lassen" übersetzt. Das Fehlen des Objekts in 32b ist vielleicht stilistisch zu erklären. Da die Verben in 32a.b sehr bedeutungsähnlich sind, scheint der Verfasser die beiden notwendigen Objekte auf beide Äußerungseinheiten verteilt zu haben. Man darf wohl in 32b das Objekt aus 32a übernehmen und in 32a den Adressat aus 32b ("zu ihrem Vater") voraussetzen, denn 32a.b schildern einen Vorgang, der mit dem "schicken" beginnt und mit dem "kommenlassen" zum Vater endet.

---

<sup>20</sup> Vgl. H. Schweizer, Josefsgeschichte I 63.

(96) 23c : 29a-30f : 31-34 (inhaltl. Sp.): Die Aufnahme und ausführlichere Erwähnung des Leibrockes in 31-34c aus 23c läßt eine relativ große erzählerische Lücke, die mit anderer Handlung gefüllt ist. Jetzt rückt der Rock erzählerisch stärker in den Vordergrund, was von der Erzählperspektive her eine zumindest kräftige, wenn nicht gar gewalttätige Umorientierung bedeutet: Dem Leser wird als Hilfe zur geistigen Rückkehr an den Ort der Leibrock-Szene nur eine nachgestellte PV in 29a gegeben. Setzt man bei 31a an, so gibt es überhaupt keine deiktische Hilfe.

Wenn man bedenkt, daß vom Leibrock vor 23c nur in 3c die Rede war (20 Verse vorher) und der Rock in den Träumen keine Rolle spielt, so ist die von Schweizer empfundene erzählerische Lücke doch nicht besonders groß. Es stimmt zwar, daß der Rock erst jetzt in den Vordergrund tritt, aber erst jetzt ist auch die Hauptfigur Josef nicht mehr da und der Rock wird als Zeichen seiner Nichtexistenz eingesetzt.

Schweizer vermerkt hier nicht, daß das Subjekt in 31a zunächst unbestimmt ist<sup>21</sup>. Von den Brüdern ist zuletzt in 30a die Rede, davor in 27f.

(97) 32ab : 32c-35e (inhaltl. Sp.): In 32ab wird lediglich berichtet, daß der Leibrock oder irgend etwas zum Vater geschickt wird bzw. gelangt. Nicht wird erzählt, daß die Brüder selbst zu ihrem Vater gehen, was die folgenden Verse jedoch stillschweigend voraussetzen. Das Gespräch mit dem Vater setzt einen einzigen Ort dafür voraus.

Zum Problem des Schickens in 32a verweise ich auf die Anmerkung zu (95). Wenn man  $\text{בָּרַח}$  ("bringen") beibehält, so bleibt bei 32b doch wegen der Präpositionalphrase "zu ihrem Vater" anzunehmen, daß das "unbestimmte" Subjekt "sie" die Brüder sind. Wenn also die Brüder den Rock zum Vater bringen, können sie in 32c auch mit ihm sprechen.

Die eigentliche Spannung besteht nur zwischen 32a und 32b, doch dies war schon Beobachtung (95).

---

<sup>21</sup> Bei der Prüfung der "Zusammengehörigkeit der Teiltex-te" (=Schritt IV) benutzt Schweizer die Unbestimmtheit des 1. Aktanten in 31a ("sie") als Argument gegen den Anschluß von TT 19 an TT 17 (vgl. Josefsge-schichte I 130).

(98) 35a : 1a-34c (inhaltl. Sp.): Die Töchter JAKOBS tauchen unvermittelt und nur in dieser AE 35a auf.

Die Beobachtung Schweizers ist zwar korrekt, doch kann hier keine inhaltliche Spannung vorliegen, da nach Schweizer von einer inhaltlichen Spannung zu reden ist, wenn zwei Informationen offenkundig im Widerspruch stehen<sup>22</sup>, hier aber nur eine Information vorliegt.

(99) 35a : 33c-e (inhaltl. Sp.): In 35a stehen *kál bán-á(y)=w* auf, was jedoch schwierig wird, da JOSEF als Sohn nicht anwesend ist und nach 33c-e vom Vater für tot gehalten wird. Ist stillschweigend gemeint: "alle seine hinterbliebenen Söhne..."?

Daß Josef in 35a nicht bei der Gesamtheit der Söhne sein kann, dürfte einem Leser des ganzen Kapitels einleuchten. Objektiv gesehen kann man auch nicht von "allen hinterbliebenen Söhnen" sprechen, da Josef noch lebt.

(100) 35c-e : 34a-c (Wdh/termin. Indiff.): Zweimal werden Trauerritten berichtet, mit 'BL konstruiert. 34a-c erscheint als in sich abgeschlossener Trauerritus (34c: *yámi(y)m rabbi(y)m*). Danach ist das Trauern eigentlich vorbei, und es erfolgt mit 35a-e ein erneutes unverständliches Trauern. Oder ist 35a-c innerhalb der *yámi(y)m rabbi(y)m* anzusetzen? Das Beweinen wirkt jedoch nachgeschoben und wiederholend.

Zwar wird das Trauern doppelt berichtet, doch sind die Aussagen 34a-c nicht identisch mit 35c-d. Wenn es sich vielleicht in 34 um die üblichen Trauerritten handelt, so könnte die unbestimmte Zeitangabe "viele Tage" andeuten, daß Jakob über die übliche Zeit hinaus in Trauer verharrte, so daß die Söhne und Töchter kamen, um ihn zu trösten. 35d verdeutlicht dann, daß Jakob (34a letzte Erwähnung des Namens) sich in dieser Welt nicht trösten lassen kann. Auch das "Beweinen" in 35e ist keine Wiederholung, da es bisher nicht vorkommt.

(102) 36a : 35e.28d.27b (unkl. pron. Bez.): In 36a wird - nimmt man den Text ganz genau! - der Vater von den MIDIA-

<sup>22</sup> Vgl. H. Schweizer, Literarkritik 31.

NITERN nach ÄGYPTEN verkauft, vorher soll nur JOSEF verkauft werden.

Es ist wohl fraglich, ob sich das "ihn" (  $\text{יְהוָה}$  ) in 36a unbedingt auf "sein Vater" in 35e beziehen muß und sich nicht auf "ihn" (  $\text{יְהוָה}$  ) in 35e beziehen kann. Schweizer nimmt hier nicht den "Text" ganz genau, sondern nur zwei Äußerungseinheiten. Gibt es überhaupt eine Regel, nach der die Stellung des Bezugsworts pronominaler Wiederaufnahmen eindeutig geregelt ist? Offensichtlich reicht die Betrachtung von nur zwei Äußerungseinheiten nicht aus, um festzustellen, ob das, was formal und grammatisch möglich ist, auch dem Inhalt im größeren Kontext angemessen ist.

(104) 35a : 3a (termin. Indiff.): *kál bân-á(y)=w.*

Diese Beobachtung greift im Grunde das Problem von (99) nochmals auf, da in 35a im Gegensatz zu 3a Josef nicht zur "Gesamtheit seiner Söhne" gehören kann. Es bleibt wohl offen, ob die Wendung "Gesamtheit seiner Söhne" so eng von der Gesamtzahl abhängig zu machen ist, so daß das Fehlen eines Sohnes gleich zur Wahl eines neuen Ausdrucks - wenn ja, welcher Ausdruck wäre zu erwarten? etwa: "alle Söhne außer Josef"? - führt.

(105) 35a : 9a-10f (inhaltl. Sp.): Die Familienangaben in 35a passen nicht zum zweiten Traum. In ihm sind die Töchter unerwähnt, während in 35a die Mutter/Frau nicht vertreten ist.

Allgemein bleibt anzumerken, daß von Frauen in der Josefsgeschichte - außer in Gen 39 - nur am Rande die Rede ist. Von der sozialen Rolle der Frau zur geschilderten Zeit her gesehen, scheinen die Frauen wohl nicht unbedingt im 2. Traum vorkommen zu müssen. Auffällig bleibt, daß von Rahel, der Mutter Josefs, bei der Trauer nicht die Rede ist, doch ist sie nach Gen 35,18f schon gestorben, was im Traum 9g und der Deutung durch Israel in 10f keine Berücksichtigung findet.

Als Ergebnis der Überprüfung der Beobachtungen Schweizers ergibt sich Folgendes:

1) Ohne größere Bedenken zustimmen kann ich folgenden Beobachtungen Schweizers:

1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 25, 26, 28 (bei Schweizer unklar), 34, 35, 38 (falsch eingeordnet), 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 58 (von Schweizer selbst abgeschwächt), 59, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 88, 89 (zu früh eingeordnet), 90, 92, 101, 103, 104, 105 (insgesamt 53 Beobachtungen).

2) Als subjektiv und nicht zwingend sehe ich folgende Beobachtungen an:

3, 4, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 41 (falsch eingeordnet), 42, 47, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 67, 69, 71, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102 (insgesamt 52 Beobachtungen).

3) Einige Unklarheiten bei der Bewertung der Einführung der Personen (vgl. Jakob, Josef, Israel, Ruben, Juda) ergeben sich, weil Schweizer sich mit dem Problem des Anfangs der Josefsgeschichte vor Gen 37 nicht auseinandersetzt. Denn die in Gen 37 vorkommenden Personen werden schon als bekannt vorausgesetzt, müssen also vorher schon eingeführt worden sein (vgl. meine Anmerkungen zu (17) Einführung Israels, (63) erste Nennung Rubens, (83) erste Nennung Judas).

## 2. Auswirkungen auf Schritt II: Feststellung der Minimalen Leseeinheiten (MLE)

Wenn ich die als subjektiv ausgeschiedenen Beobachtungen nun nicht für die Abgrenzung der MLE heranziehe, ergeben sich einige Änderungen<sup>23</sup>. Unter Beibehaltung von Schweizers Kriterium, daß bei diesem Schritt bereits die Nennung einer Beobachtung zur Abgrenzung genügt, sind die Änderungen nicht sehr groß. Folgende MLE sind zusammenzuziehen:

MLE 7 und MLE 8A, da die Beobachtung (19) nicht überzeugt und außerdem sich auf 3a : 4b bezieht, also auf eine Abgrenzung von 3a-c. 4a zu 4b, wobei dann aber in 4a das Objekt des Sehens fehlen würde, daß im Text 4b darstellt.

MLE 8B, MLE 9, MLE 10 und MLE 11, da (20), (21), (22), (23) und (24) nicht eindeutig Abgrenzungen erfordern.

MLE 13 und MLE 14 wegen Wegfall von (29) und (30).

<sup>23</sup> Vgl. dazu die Übersicht in Schweizer, Josefsgeschichte I 117f.

MLE 21, MLE 22 und MLE 23 wegen Wegfall von (56), (57) und (60) - Schweizer kommt beim folgenden Schritt III auch zu dem Ergebnis, daß diese MLE in den Teilttext 13 zu integrieren sind.

MLE 34 und MLE 35, da man (85), (86) und (87) erklären kann, wobei die Vorstellung vom heimlichen Raub Josefs durch die Midianiter immer - unabhängig davon, ob man diese Aussage einer Grundschrift, Nebenschicht oder Pentateuchquelle zuweist - die nicht berichtete Entfernung der Brüder vom Brunnen voraussetzt. Auch diese beiden MLE läßt Schweizer bei Schritt III innerhalb von Teilttext 17 nebeneinander stehen.

MLE 36, MLE 37 und MLE 38 gehören wohl zusammen und ebenso MLE 39 und MLE 40. Von den für einen Bruch zwischen MLE 38 und MLE 39 angeführten Beobachtungen ist wohl (35) als Druckfehler zu streichen, (95) und (97) hängen eng zusammen, denn eine "inhaltliche Spannung" besteht nur zwischen dem "schicken" in 32a und dem "bringen" in 32b. Die Spannung ließe sich beseitigen, wenn man אָבִי H streng kausativ mit "(hin-)kommen lassen" übersetzt, da dann wie beim "Schicken" mit anderen Personen zu rechnen ist. Dagegen spricht, daß dann in 32c wohl nicht die Söhne, sondern die Boten sprechen. Diese Annahme würde gut zu 35a passen, da sich dort erst die Söhne aufmachen, um Jakob zu trösten. Das Fehlen des Objekts in 32b ist - wie Schweizer selbst in (95) als Frage formuliert - wohl durch die enge Verknüpfung von 32a.b zu erklären, die sich auch darin zeigt, daß in 32a der Adressat nicht genannt wird, was Schweizer nicht stört. Schweizer selbst läßt bei Schritt III MLE 38 und 39 im Teilttext 19 aufeinander folgen. Die MLE 36-40 kann man wohl doch als eine MLE betrachten.

Insgesamt reduziert sich somit die Anzahl der MLE in Gen 37 von 42 auf 29.

### 3. Überprüfung von Schritt III: Abgrenzung von Teilttexten

Da ein großer Teil der Beobachtungen am Text nicht als zwingend zur Annahme einer Bruchstelle angesehen werden, ist dies natürlich auch bei der Abgrenzung der Teilttexte durch "Identifizierung der Bruchstellen"<sup>24</sup> zu beachten. Wie schon bei

<sup>24</sup> So die Bezeichnung des III. Schritts bei H. Schweizer, Literarkritik 33.

der Festlegung der MLE angesprochen, sieht Schweizer bei diesem Schritt nicht mehr alle Beobachtungen als literarkritisch relevant an, sondern manche<sup>25</sup> als stilistisch legitim. Als eine Sicherung gegen Willkür betrachtet er die Forderung, "daß an einer einzigen literarkritischen Bruchstelle *wenigstens zwei Beobachtungen* zusammenkommen müssen, die beide auch nach genauerer Diskussion das Etikett »Verständnisschwierigkeit« verdienen"<sup>26</sup>. Die Reduzierung der literarkritisch relevanten Beobachtungen und die höhere Anforderung von zwei Beobachtungen gegenüber nur einer Beobachtung bei der Abgrenzung der MLE führen nun zu einer weiteren Reduzierung von Bruchstellen. Im Einzelnen komme ich zu folgenden Ergebnissen<sup>27</sup>:

TT1 : MLE 1 = 1a , da Bruch 1a : 2a = nTT 1  
 TT2 : MLE 2 = 2a , da Bruch 2a : 2b = nTT 2  
 TT3A.B: MLE 3 = 2b , Bruch wohl 2b : 2c = nTT 3

Bei (8) hatte Schweizer noch offen gelassen, welche der beiden Altersangaben er als nachträglich ansieht<sup>28</sup>. Die Ausgrenzung von 2b\*\* ("ein Sohn von 17 Jahren") wird mit einer Aufblähung von 2b begründet, die jedoch nicht vorhanden wäre, wenn Schweizer 2b in zwei Äußerungseinheiten gegliedert hätte, zwischen denen allerdings die Konjunktion  $\wedge$  fehlt: "Josef (war) ein Sohn von 17 Jahren, er war ein Hirte...". Dann wäre wohl 2c als Ergänzung zu verstehen und somit als ein Teiltext. Es folgen dann:

TT 3A : MLE 4 = 2c , Bruch 2c : 2d = nTT 4  
 TT 4 : MLE 5 = 2d , Bruch 2d : 2e = nTT 5  
 TT 5 : MLE 6 = 2e , Bruch 2e : 3a = nTT 6  
 TT 6-9: MLE 7-11 = 3a-5c , da eine MLE = Anfang von nTT 7

Nach Schweizer besteht zwischen MLE 8 : 9 kein Bruch, da nur eine Beobachtung vorliegt. Wenn man (19) und (20) als subjektiv beurteilt, bleiben MLE 7 und 8A.B zusammen, auch (21) und (24) führen nicht zu einem Bruch zwischen MLE 8A.B und 10,

<sup>25</sup> Vgl. dazu Schritt V: Gegenkontrolle bei H. Schweizer, *Josefsgeschichte* I 132.  
<sup>26</sup> H. Schweizer, *Literarkritik* 33.  
<sup>27</sup> Ich behalte die Zählung der Teiltex-te (TT) und Minimalen Leseeinheiten (MLE) von Schweizer bei und bezeichne dann die von mir abgegrenzten Teiltex-te als "neue Teiltex-te" (nTT).  
<sup>28</sup> Vgl. H. Schweizer, *Josefsgeschichte* 108.

ebensowenig (22) und (23) zu einer Trennung von 5b und 5c. Da beim Übergang von TT 9 (= MLE 11 = 5c) zu TT 10 (= MLE 12.13 = 6a-8c)<sup>29</sup> die Beobachtung (27) nicht haltbar ist, bleibt nur (25), deren Bedeutung man anzweifeln kann, wenn man in 5b annimmt, daß Josef dort schon einen Traum erzählt hat, so daß 5c die Reaktion darauf mitteilt. Eine Beobachtung allein würde aber nicht zur Konstatierung eines Bruches zwischen 5c und 6a ausreichen.

Wegen Subjektivität fällt zumindest (29) weg, (30) könnte man auch erklären, daher besteht kein Bruch zwischen 8c und 8d. Von den für die Trennung zwischen 8d und 9a angeführten vier Beobachtungen überzeugt keine, so daß auch hier eine Fortsetzung des Textes durchaus denkbar ist.

Die von mir anerkannten Beobachtungen (34) und (35) relativiert Schweizer selbst in ihrer Bedeutung, so daß er MLE 15 und 16 (9a-g und 10a-f) aufeinander folgen läßt.

Bei den Beobachtungen (37), (39) und (40) werden vor allem "Lesererwartungen" enttäuscht, was wohl nicht zur Konstatierung eines Bruchs zwischen 10f und 11a reicht.

Die MLE 17 bis 25 faßt Schweizer selbst zu TT 13 (= 11a-20h) zusammen, indem er die Beobachtungen (43), (45), (46), (47), (48), (50), (51), (52), (53), (55), (56), (60)<sup>30</sup>, (59), (58) und (64) nochmals auf ihre literarkritische Bedeutung hin befragt und dabei meist zu negativen Ergebnissen kommt.

Da sich (63) durch (69) relativiert - aus 21d wird deutlich, daß Ruben zu den Brüdern gehört -, reicht (65) nicht zur Annahme eines Bruches zwischen 20h und 21a.

MLE 26 bis 28 sieht Schweizer wiederum selbst als Einheit (TT 14) an. Der nTT 7 besteht also bisher schon aus TT 6-14 = MLE 7-28 = 3a-21d.

Beim Übergang von TT 14 (= MLE 26-28 = 21a-d) zu TT 15, der nach Schweizer MLE 29 und 30 (= 22a-e) umfaßt, stört die doppelte Redeeinleitung in 21c und 22a. Da aber (67) und (69) erklärt werden können, reicht die Beobachtung (66) allein nicht aus zur Identifizierung einer Bruchstelle.

Die Infinitivkonstruktion 22f steht wirklich syntaktisch bezugslos (75), doch ist (76) nicht anzuerkennen, da nach dem

<sup>29</sup> MLE 12 und 13 faßt Schweizer selbst zum TT 10 zusammen.

<sup>30</sup> (57) bezeichnet Schweizer als "nicht zu lösen" (Josefsgeschichte 123), findet dann aber doch noch eine Erklärung!

Kontext nur einer zu retten ist. Nicht nachzuweisen, aber denkbar ist, daß die überflüssige Redeeinleitung 22a vor 22f stand und 22f dann als Begründung für die zweite Rede Rubens in 22b-e diente. Eine Beobachtung, nämlich (75), ist nach Schweizers Kriterien jedoch nicht für die Abtrennung der Aussage 22f von 22e hinreichend.

Da (62) von Schweizer nicht mehr als literarkritisch bedeutsam angesehen wird und (78) dadurch an Bedeutung verliert, daß die Brüder Josef nicht umbringen, sondern in den Brunnen werfen, also genau handeln, wie Ruben empfohlen hat, reicht (79) nicht für die Annahme einer Bruchstelle aus, zumal innerhalb der Erzählung mit 23a auch eine neue Szene beginnt, da Josef zu den Brüdern gekommen ist. Die folgenden MLE 32 bis 35 hat Schweizer selbst schon zum TT 17 zusammengefaßt, so daß nTT 7 nun schon die Verse 3a-28e umfaßt.

In (90) und (92) weist Schweizer darauf hin, daß nirgendwo berichtet wird, daß Ruben und die Brüder sich vom Brunnen entfernt hätten. Diese Beobachtungen sind zwar richtig, doch beziehen sich beide auf das Fehlen nur einer Aussage über das Weggehen der Brüder mitsamt Ruben zwischen 24d und 25a. Da die Angabe eines Weggehens aller Brüder vom Brunnen ausreichen würde, sollte man (90) und (92) nur als ein Argument bewerten, das für einen Bruch zwischen 28e und 29a nicht ausreicht. Der in 29a und 30a vorausgesetzte Ortswechsel hätte wohl auch schon vor 28a geschildert werden müssen, da ja offensichtlich die Midianiter, ohne daß die Brüder etwas merkten, was wohl ohne Ortswechsel der Brüder nicht denkbar ist, Josef aus dem Brunnen holen und an die Ismaeliter verkaufen konnten. Schweizer hätte daher schon vor 28a eine Bruchstelle finden müssen. Die Verse 29 und 30 sind ohne 28 nicht verständlich, daher ist zwischen 28e und 29a kein Bruch anzunehmen.

Bei der Frage nach den MLE wurde schon deutlich, daß Schweizers MLE 36-40 auch ohne Bruchstellen gelesen werden können, einige fügt Schweizer auch selbst zusammen (MLE 36 und 37 zu TT 18; MLE 38 und 39 zu TT 19). Vers 36a (= MLE 41) steht inhaltlich in Spannung zu 28d.e, was Schweizer unter (88) vermerkt, aber zur Abgrenzung von 36a nicht heranzieht. Auch wenn man (102) nicht anerkennt, bleiben mit (88) und (103) zwei Beobachtungen - ohne den weiteren Verlauf der Josefsgeschichte hier zu berücksichtigen -, die für die Identifizierung einer

Bruchstelle zwischen 35e und 36a ausreichen. Das Kapitel Gen 37 besteht nach dieser Überprüfung aus acht Teiltextritten. Die beiden ersten Verse sind in sechs Teiltextritten (nTT 1-6) zu gliedern, die eigentliche Erzählung bildet nTT 7, der den gesamten Text 3a bis 35e umfaßt, und abgeschlossen wird das Kapitel durch nTT 8 (= 36a), der bedingt durch die Unterbrechung der Josefsgeschichte durch Gen 38 von einem Redaktor eingefügt sein kann, aber nicht mit 28d.e und 39,1b\* harmonisiert.

#### 4. Anmerkungen zu Schritt IV: Zusammengehörigkeit der Teiltextritten

Schweizer hat bei den Schritten II und III noch nicht alle seine Beobachtungen von Schritt I berücksichtigt, denn manche Beobachtungen beziehen sich nicht auf benachbarte, sondern auf weiter voneinander entfernte Teiltextritten. Unter Berücksichtigung dieser noch nicht ausgewerteten Beobachtungen will er nun in einem IV. Schritt, den er auch "Literarkritik 2. Stufe"<sup>31</sup> nennt, prüfen, welche Teiltextritten sinnvoll hintereinander gelesen werden können. Auch für diesen Schritt fordert er, daß "mindestens zwei einschlägige Kriterien"<sup>32</sup> gegen die Verbindung zweier Teiltextritten sprechen müssen.

Aufgrund der bisher gewonnenen Ergebnisse muß ich nun nur noch prüfen, ob von den nTT 1-5, die fast mit Schweizers TT 1-4 übereinstimmen, einer oder mehrere mit dem nTT 7 zusammengelesen werden können und ob unter den nTT 1-6 mehrere eine Schicht bilden<sup>33</sup>. Um die eigenen Ergebnisse zu überprüfen, ist jedoch eine Stellungnahme zu Schweizers Argumenten bei diesem Schritt angebracht.

Man darf wohl Schweizer zustimmen, daß von den TT 1-5 nur TT 3A als mögliche Einleitung der Josefsgeschichte vor Vers 3a

<sup>31</sup> So in H. Schweizer, Literarkritik 34 und Josefsgeschichte I 128 Anm. 48.

<sup>32</sup> H. Schweizer, Josefsgeschichte I 128 Anm. 48.

<sup>33</sup> Wegen des Bruchs zwischen 2e und 3a kann nTT 6 nicht mit nTT 7 verbunden werden, und zwischen nTT 7 und dem Schlußvers nTT 8 wurde ebenfalls schon ein Bruch festgestellt. Schweizer hat im Textband seiner Studie für Gen 37 keine sekundäre Schicht festgestellt, sondern nur eine Grundschrift [Die Grundschrift ist zusammengestellt in H. Schweizer, Josefsgeschichte II 156ff].

passen könnte, allerdings könnte in dieser Einleitung statt 2c auch die als TT 3B ausgegrenzte Altersangabe stehen. Die TT 1 und 2 eignen sich wegen des Vorkommens des Eigennamens Jakob und, da 1a als Abschluß einer Ortsveränderung, 2a als Überschrift für eine Genealogie anzusehen, von Josef aber nicht die Rede ist, nicht zur Einleitung einer Geschichte über Josef. TT 3B ist ohne eine Bezugsperson keine vollständige Aussage und kann sich hier nur auf Josef beziehen, ist also nur als Ergänzung oder Teil von Vers 2b denkbar. TT 4 kann auch nicht als eigenständige Aussage angesehen werden, ist nur als spezifizierende Ergänzung zu "mit seinen Brüdern" in 2b sinnvoll. TT 5 besteht nur aus 2e, der aufgrund der Pronomina nicht allein stehen kann, vielleicht jedoch in Anschluß an 2b - wenn man 2c als Ergänzung betrachtet. Gegen eine solche Verbindung sprechen der Wechsel der Erzählperspektive - "seine Brüder" in 2b, "ihr Vater" in 2e - und die für einen Bruch zwischen 2e und 3a angeführten Beobachtungen. Am besten scheint die Aussage 2b (mit 2b\*\*) als Einleitung zu passen, also nTT 3.

Um seine Grundschrift zu rekonstruieren, sieht Schweizer einige Beobachtungen als "nicht erheblich" (26), "stilistisch oder sachlich bedingt" (44), "stilistisch" erklärbar (61) bzw. "nicht maßgebend" (82) an. Man kann ihm dabei zustimmen. Sehr ausführlich begründet Schweizer, warum er TT 19 nicht an TT 17 anschließt. Die Überprüfung der bisher genannten Beobachtungen Schweizers hat jedoch ergeben, daß der Text von 3a bis 35e durchgehend gelesen werden kann, wenn zur Annahme einer Bruchstelle mindestens zwei Beobachtungen gefordert werden. Da Schweizer die Aussagen über Ruben in 21a-22f ausgegrenzt hat, muß er nun auch 29a-30f (= TT 18) ausscheiden. Wenn man TT 18 und TT 19 zusammenläßt, kann sich das "sie" in 31a auf die Brüder in 30a beziehen, die natürlich schuldbehaftet Ruben nicht beruhigen können und eine Lösung nun so herbeiführen wollen, wie sie es vorher geplant hatten, Schweizers Argument (a)<sup>34</sup> hängt also nicht vom Text ab, sondern von früheren literarkritischen Entscheidungen Schweizers, im jetzigen Text ist der Bezug zu den Brüdern gesichert. Argument (b) - der Wechsel von Israel zu Jakob - ist anzuerkennen. Die Unterbre-

<sup>34</sup> Vgl. H. Schweizer, *Josefsgeschichte I* 130.

chung des Geschehensablaufs durch TT 19 (Argument (c)) ist nur auf die Erzählungen über Josef zu beziehen. Da in der Josefs-geschichte der Vater aber auch später noch eine bedeutsame Rolle spielt, stört eine Auskunft wie TT 19 und TT 20, die man nicht trennen muß, nicht die Geschichte, denn das Geschehen findet ja nicht nur in Ägypten eine Fortsetzung, sondern auch in Kanaan.

Weil nur Argument (b) stichhaltig ist, eine Beobachtung aber nicht ausreicht, läßt man wohl 29a-35e in der Geschichte.

## 5. Schlußbemerkungen

Da in Schweizers Literarkritik Schritt V "Gegenkontrolle" vor allem der Überprüfung dient, ob alle Beobachtungen berücksichtigt wurden, jedoch keine neuen Ergebnisse mehr erzielt werden, sind hierzu keine Anmerkungen notwendig. Interessant ist vielleicht, in Zahlen festzuhalten, wieviele der 104 Beobachtungen ((89) bleibt unberücksichtigt, da kapitelübergreifend) letztlich für Schweizer literarkritisch bedeutsam waren und wieviele nicht. Bei Auswertung der unter "Schritt V: Gegenkontrolle" gemachten Aufstellungen ergibt sich folgendes Ergebnis:

63 Beobachtungen erwiesen sich als literarkritisch bedeutsam bei Schritt II und III,

4 Beobachtungen (nämlich (16), (31), (54) und (73)) waren literarkritisch bedeutsam bei Schritt IV,

33 Beobachtungen erwiesen sich als literarkritisch nicht maßgeblich.

Von den fehlenden 4 Beobachtungen bleibt (62) unerwähnt, wird aber auf S. 124 als nicht literarkritisch bedeutsam ausgeschieden, die Aussagen zu (8) und (26) sind unklar, Beobachtung (18) blieb ohne Folgen, da sie nicht durch eine zweite Beobachtung verstärkt wurde. Etwa zwei Drittel der Beobachtungen erwiesen sich also als literarkritisch bedeutsam. Anzumerken bleibt noch, daß diese Wertung der einzelnen Beobachtungen nach literarkritischer Bedeutsamkeit nicht identisch ist mit meiner Bewertung in objektiv feststellbare und mehr subjektiv zu beurteilende Beobachtungen.

Ein grundsätzliches Problem bei Schweizers literarkritischer Analyse von Gen 37 besteht wohl darin, daß er die Ebene der

handelnden Personen im Text (=Kommunikationsniveau 1 : Ebene der erzählten Figuren) nicht genau genug von der Erzählebene (Kommunikationsniveau 2 : Ebene der erzählenden Figuren) unterscheidet. Dadurch setzt er bei den erzählten Figuren (Israel, Josef, Ruben, Juda) ein Wissen voraus, das der Leser durch den Erzähler erhält, das jedoch bei den erzählten Figuren nicht vorausgesetzt werden kann. So wundert sich Schweizer z.B. über mangelnde Reaktionen Josefs auf den Haß der Brüder (vgl. (21), (27), (32)) und bemängelt zugleich, daß der Text keine Aussage enthält, wie sich der Haß auswirkt. Die Bemerkungen über den sich steigernden Haß sind jedoch eindeutig Aussagen des Erzählers. Wenn sich der Haß nicht direkt auf Josef auswirkte, muß man bei ihm auch keine Reaktion erwarten<sup>35</sup>. Insgesamt fällt auf, daß Schweizer oft mit Lesererwartungen an den Text geht und, wenn seine Lesererwartungen nicht erfüllt werden, zur Annahme einer Bruchstelle neigt. Die Literarkritik in mehreren Schritten, die zur objektiven Nachprüfbarkeit führen soll, erweist sich - zumindest bei Gen 37 - doch als nicht in jedem Fall zu objektiven Ergebnissen führend.

#### - Kurzfassung -

Die Überprüfung der 105 Beobachtungen zu Gen 37, die Harald Schweizer in Band I seiner Studie "Die Josefsgeschichte" als Grundlage für die weiteren Schritte seiner Methode der Literarkritik aufgelistet hat, ergibt, daß etwa 50 % als subjektive Beobachtungen angesehen werden können. Wenn man dieses Ergebnis bei den folgenden Schritten der Literarkritik berücksichtigt und außerdem die von Schweizer aufgestellten Kriterien beachtet, ergibt sich als neues Ergebnis textinterner Literarkritik, daß Gen 37 aus nur 8 Teiltextrn besteht (statt 21 bei Schweizer): 1a; 2a; 2b; 2c; 2d; 2e; 3a-35e und 36a. Davon könnte V.2b als Einleitung zur Erzählung 3a-35e gehören.

---

<sup>35</sup> Das gleiche Problem liegt auch bei (54) vor.

Stefan Wimmer - München

1. Einordnung der Objekte

Im Kunsthandel wurden unlängst zwei beschriftete Täfelchen aus Nilschlamm abgeboten, deren Fotos die folgende Beschreibung beigelegt wurde: "Magical figurines. The very schematic images, with crude heads, are perforated in the back for suspension. The front is covered with hieratic inscriptions - beneficial or noxious spells - written in black and red ink. Nile silt. Egypt, New Kingdom, 1550-1070 B.C. Height: 9 cm (3 9/16 in.). Length: 4.8 cm (1 7/8 in.)."<sup>1</sup>

Auf den ersten Blick läßt die Anfügung von in charakteristischer Weise vereinfachten Köpfchen an die flachen Tafeln, die dadurch als schematische Figuren ausgegeben werden,<sup>2</sup> an bekannte Gruppen von Ächtungstexten denken. Ein Hinweis in der Beschreibung auf Ösen an der Rückseite bestätigt diese Einschätzung.<sup>3</sup> Die Figuren sollen gefesselte Gefangene repräsentieren.

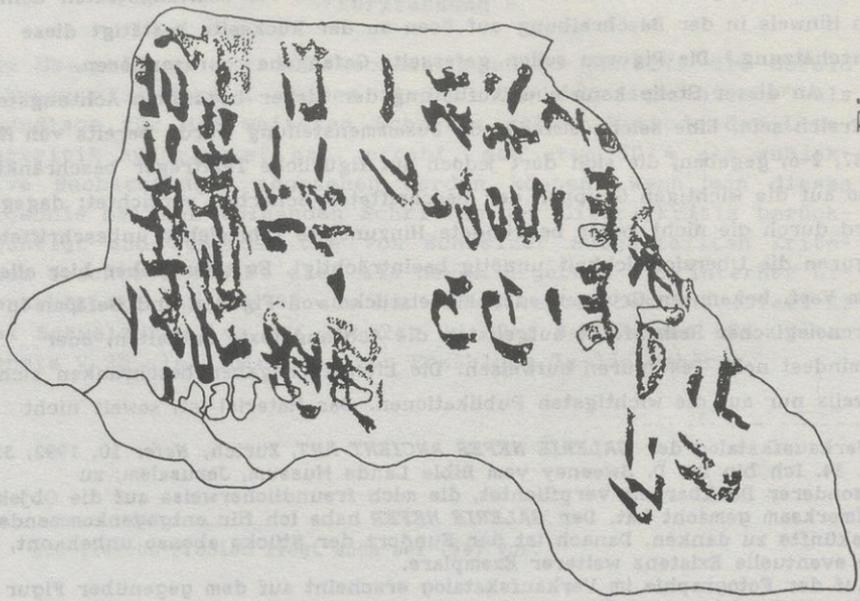
An dieser Stelle kann eine Auflistung der bisher bekannten Ächtungstexte hilfreich sein. Eine solche umfassende Zusammenstellung wurde bereits von POSENER 1987, 2-6, gegeben, die sich dort jedoch auf figürliche Textträger beschränkt, also auf die wichtigen Gruppen der beschrifteten Scherben verzichtet; dagegen wird durch die nicht immer begründete Hinzunahme zahlreicher unbeschrifteter Figuren die Übersichtlichkeit unnötig beeinträchtigt. Es seien daher hier alle dem Verf. bekannten Gruppen oder Einzelstücke von Figuren und Gefäßen in chronologischer Reihenfolge aufgelistet, die Ächtungstexte enthalten, oder zumindest noch Textspuren aufweisen. Die Literaturangaben beschränken sich jeweils nur auf die wichtigsten Publikationen. Das Material ist, soweit nicht

<sup>1</sup> Verkaufskatalog der *GALERIE NEFER ANCIENT ART*, Zürich, *Nefer* 10, 1992, 33, Nr. 34. Ich bin Dr. D. Sweeney vom Bible Lands Museum, Jerusalem, zu besonderer Dankbarkeit verpflichtet, die mich freundlicherweise auf die Objekte aufmerksam gemacht hat. Der *GALERIE NEFER* habe ich für entgegenkommende Auskünfte zu danken. Danach ist der Fundort der Stücke ebenso unbekannt, wie die eventuelle Existenz weiterer Exemplare.

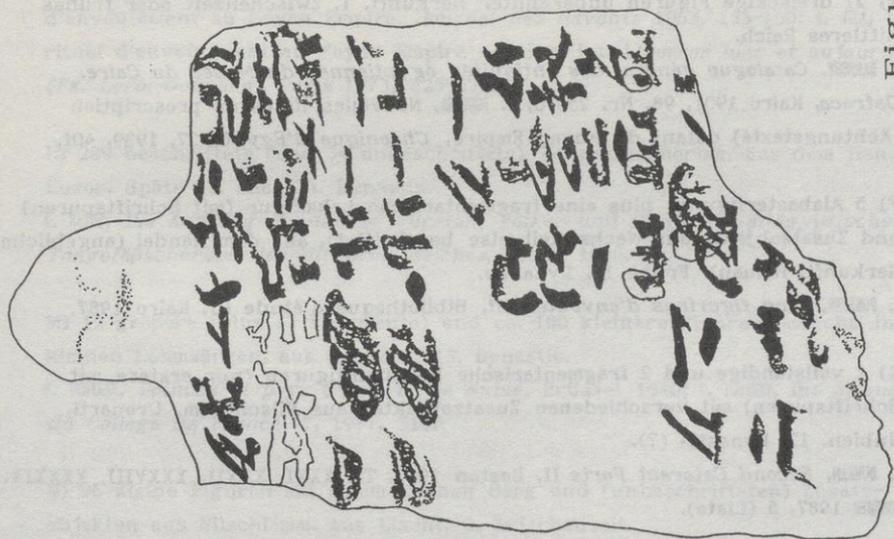
<sup>2</sup> Auf der Photographie im Verkaufskatalog erscheint auf dem gegenüber Figur a größeren Köpfchen von Figur b ein Gesicht durch ganz leicht modellierte Augen, Nase und Mund angedeutet.

<sup>3</sup> Vgl. JUNKER 1947, 32f. mit Abb. 9; OSING 1976, Tf. 51; J. CAPART in: POSENER 1940, 7f., POSENER 1940, 18.

- (1)
- (2)
- (3)
- (4)
- (5)
- (6)
- (7)
- (8)
- (9)
- (10)
- (11)



Figur a



(1)

(2)

(3)

(4)

(5)

(6)

(7)

(8)

(9)

(10)

(11)

Figur b

anders angegeben, stets ungebrannter Nilschlamm. - Im Folgenden wird auf die Eintragungen der Liste nach dem Muster "AT-X" verwiesen.

A) Die beiden hier behandelten Figuren.

B) 4 Gruppen von Texten aus Giza (Beschreibung folgt unten). 6. Dynastie.  
H. JUNKER, *Giza VIII*, Wien 1947, 30-38, Tf. VII, VIII; A.M. ABU BAKR, J. OSING, Achtungstexte aus dem Alten Reich, *MDAIK* 29, 1973, 97-133, Tf. XXXII-LVI; J. OSING, Achtungstexte aus dem Alten Reich (II), *MDAIK* 32, 1976, 133-185, Tf. 40-51.

C) Fragmentarische einzelne Figur aus Ayn Asil, Balat (Dakhla). 6. Dynastie.  
N. GRIMAL, in: F. GEUS, P. THILL (Hgg.), *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris 1985, 111-121.

D) Einzelne Holzfigur aus dem Kunsthandel. Spätes Altes Reich oder 1. Zwischenzeit.

6. POSENER, Une nouvelle statuette d'envoûtement, in: *Studien zu Sprache und Kultur Ägyptens (Fs. Westendorf)* 1, Göttingen 1984, 613-618, Tf. 1.

E) 27 dreieckige Figuren unbekannter Herkunft. 1. Zwischenzeit oder frühes Mittleres Reich.

6. DARESSY, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Ostraca*, Kairo 1901, 98, Nr. 25376; 6. POSENER, Nouvelles listes de proscription (Achtungstexte) datant du Moyen Empire, *Chronique d'Égypte* 27, 1939, 40f.

F) 5 Alabasterfiguren plus eine fragmentarische Lehmfigur (mit Schriftspuren) und Zusatzobjekte aus Wachs (teilweise beschriftet), aus dem Handel (angebliche Herkunft: Heluan). Frühe 12. Dynastie.

6. POSENER, *Cinq figurines d'envoûtement*, Bibliothèque d'étude CI, Kairo 1987.

G) 1 vollständige und 2 fragmentarische Kalksteinfiguren (nur erstere mit Schriftspuren) mit verschiedenen Zusatzobjekten aus Nilschlamm. Uronarti, Nubien. 12. Dynastie (?).

D. DUNHAM, *Second Cataract Forts II*, Boston 1967, Tf. XXXI, XXXII, XXXVIII, XXXIX; POSENER 1987, 5 (Liste).

H) 1 vollständige und 1 fragmentarische Alabasterfigur (nur erstere mit Schriftspuren) aus Lischt. 12. Dynastie (?)

POSENER 1987, 4 (Liste).

I) Einzelne Alabsterfigur mit möglichen Schriftspuren, aus dem Kunsthandel. Mittleres Reich.

M. HEIMER, Une statuette d'envoûtement en albâtre du Moyen Empire, *Revue d'Égypte* 33, 1981, 134-137.

J) Einzelne Figur aus Elephantine. Mittleres Reich (?).

POSENER 1987, 5 (Liste).

K) Über 7000 beschriftete (und ca. 15000 unbeschriftete) Tongefäßscherben mit ca. 350 Objekten aus Nilschlamm und Stein; 3 Kalksteinfiguren plus 1 zusätzliches Köpfchen; 1 zerbröseltes beschriftetes Tongefäß neben einem menschlichen Schädel auf einer (unbeschrifteten) Schale, einem Feuersteinmesser und verschiedenen Wachsresten. Einziges ungestört in situ gefundenes Ächtungstextdepot, Mirgissa, Nubien. Späte 12. Dynastie.

Y. KOENIG, A propos des textes d'envoûtement de Mirgissa, in: A. ROCCATI, A. SILIOTTI (Hgg.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Mailand 1987, 301-312; Y. KOENIG, Les textes d'envoûtement de Mirgissa, *RdE* 41, 1990, 101-125; A. VILA, Un dépôt de textes d'envoûtement au Moyen Empire, *Journal des Savants* 1963, 135-160; A. VILA, Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire égyptien, in: *L'homme hier et aujourd'hui (Fs. Leroi-Gourhan)*, Paris 1973, 625-639.

L) 289 beschriftete (und 34 unbeschriftete) Tongefäßscherben aus dem Handel in Luxor. Späte 12. oder 13. Dynastie.

K. SETHÉ, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, Berlin 1926.

M) 12 größere (plus 12 Fragmente) und ca. 100 kleinere Figuren, manche in kleinen Lehmsärgen, aus Saqqara. 13. Dynastie.

G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Brüssel 1940; G. POSENER, in: *Annuaire du Collège de France* 77, 1977, 510f.

N) 96 kleine Figuren mit einem kleinen Sarg und (unbeschrifteten) Zusatzobjekten aus Nilschlamm, aus Lischt. 2. Zwischenzeit.

W. HAYES, *The Scepter of Egypt I*, New York 1953, 329; Zusatzobjekte: POSENER 1987, 3 n.4.

O) 39 kleine Tafeln mit aufgestempelten Feindfiguren, aus gebranntem Ton, Giza. 18. Dynastie.

6. POSENER, Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux, *MDAIK* 16, 1958, 252-270, Tf. XXVI-XXVII.

P) Einzelne Tongefäßscherbe aus Beth-Schean. 19. Dynastie.

8. WIMMER, Ein Ächtungstext aus Israel/Palästina, Vortrag auf dem 6. Internationalen Ägyptologenkongreß am 6.9.1991 in Turin, Kongreßakten in Druck.

Q) 4 kleine, hieroglyphisch beschriftete Figuren aus gebranntem Ton, aus dem Kunsthandel (angebliche Herkunft: Bedraschein), Spätzeit (?).

POSENER 1987, 6 mit n.4 (Liste).

Geradezu frappierend fällt nun insbesondere der Vergleich mit der sog. "Großen Figur" des von G.A. Reisner 1927 in Giza entdeckten Fundlots aus, das sich heute im kairener Museum befindet (zu AT-B). Das in der Ausführung offenbar völlig identische Objekt stimmt ebenso in den Maßen, sowie im Material, mit unseren beiden Figuren überein. Da auch die Beschriftung sowohl nach Inhalt, wie auch paläographisch, durchaus zu vergleichen ist, muß die im Verkaufskatalog angegebene Datierung mit Gewißheit korrigiert werden. Die genannte Figur ist Teil eines größeren Fundzusammenhangs, der aus insgesamt vier Fundloten besteht, die alle aus der westlichen und östlichen Nekropole von Giza stammen und in das Alte Reich, genauer in die 6. Dynastie (Pepi II. oder Userkare ?)<sup>4</sup>, datieren.

Dabei handelt es sich in der Hauptsache um ca. 5,5 cm große Plättchen, ebenfalls aus Nilschlamm, durch kleine Spitzen oben als Figuren ausgegeben und mit Ösen an der Rückseite, insgesamt rund 430 an der Zahl. Jede dieser kleinen Figuren ist mit jeweils einem Personennamen beschriftet (gelegentlich mit Titel), die zu etwa einem Drittel als ägyptisch, zu zwei Drittel als nubisch identifiziert werden können. Sie waren jeweils in einem Krug deponiert<sup>5</sup>, der außer mit einem Datum (das neben der Paläographie die Datierung der Texte garantiert), mit Bezeichnungen wie *ḥtmw* - "Eingeschlossene (Totengeister?)", *mtw* - "(verdammte) Tote" und *3ḥw jqrw* - "Selige" (euphemistisch ebenfalls für böse Totengeister?) beschriftet war.<sup>6</sup> Dazu fand sich in zwei Fällen noch eine größere

<sup>4</sup> GOEDICKE 1988, xx.

<sup>5</sup> Ein Fundlot war auf zwei Krüge aufgeteilt, während sich für ein zweites kein Krug erhalten hat.

<sup>6</sup> Für die Lesung dieser Begriffe KAPLOWY 1986, 648ff., nn.3,68.

Figur. Neben der oben vorgestellten, handelt es sich bei der zweiten um eine in Größe und Material wiederum identische Figur, die jedoch im Querformat beschriftet wurde und zudem nur fragmentarisch erhalten ist, wobei auch die zu erwartende Stelle des Kopfes fehlt. Der Vollständigkeit halber muß auch eine noch größere (mit 18 cm unvollständig erhaltene), diesmal naturalistisch geformte und unbeschriftete Figur erwähnt werden, die zu dem letztgenannten Fundlot gehört. Die Annahme liegt nahe, daß ursprünglich zu allen vier Gruppen beschriftete "Große Figuren" gehört haben werden, auch wenn sie sich nur in zwei Fällen erhalten haben.

## 2. Transkription und Übersetzung der Texte

<sup>1</sup>*M̄ntj* Sohn des Kind-seiner- <sup>2</sup>-Mutter,  
<sup>3</sup>*Znjj* Sohn des *Mwh̄tj*, ...  
<sup>3</sup>und jeder *Nhs(jj)* <sup>4</sup>und jede *Nhs(jj)t* <sup>5</sup>von  
<sup>6</sup>*J3m*, <sup>7</sup>*Jr̄tt*, <sup>8</sup>*W3w3t*,  
<sup>9</sup>alle [*c3*]*mw*, welche <sup>10</sup>[mit ihnen sind,  
 und die *Mntw*] in *Stt*.

### Kommentar:

Z.1 - Der PN *M̄ntj* dürfte eine Schreibvariante des in den Giza-Texten (AT-B) mehrfach belegten *M̄t̄ntj* sein.<sup>7</sup> Dabei erscheint die Schreibung mit  auf dem in Boston befindlichen Fundlot (Nr. 86 unklar), neben dem einfachen  in den Reisner-Kairo-Texten. Der Name ist eindeutig nicht-ägyptisch, und die Gesamtauswertung der über 400 PN der Giza-Texte sicherte bereits den Schluß auf eine nubische Herkunft.<sup>8</sup> Dem steht nicht entgegen, daß der Name einmal in einer Filiationsangabe zu einem ägyptisch lautenden PN steht.<sup>9</sup>

Das Namensdeterminativ zu *M̄ntj* und zu *Znjj* (Z.2) entspricht keiner üblichen hieratischen Form von , jede andere Lesung scheint mir jedoch ausgeschlossen. Möglicherweise liegt eine Erklärung in vergleichbaren, seltenen Formen für  verborgen, obwohl eine feminine Determinierung hier nicht gut

<sup>7</sup> OSING 1976, 136(30), 139(86), 142(7,8); Aufstellung 162.

<sup>8</sup> OSING 1976, 160 n.77.

<sup>9</sup> OSING 1976, 136(3), 159f. n.74.

beabsichtigt sein kann.<sup>10</sup> Unerklärlich ist mir weiter, wieso allein der PN *Mwhtj* (Z.2) ohne Determinativ bleibt.

Außergewöhnlich ist nun hier die Filiation der neuen Texte: *Mtntj s3 jdw mwt.f*. Eine Filiation mit *jdw* ist von einem einzigen Fall in den Giza-Texten her bekannt, der zunächst *hq3 h3st J3trs Wnjs-nh jd Wmwt* gelesen wurde.<sup>11</sup> Osing wies demgegenüber als vorzuziehen auf eine alternative Lesung Poseners hin, wonach das auf dem Plättchen am Zeilenanfang vor dem *mwt*-Zeichen plazierte *w*, in einer etwas auffälligen Schreibung hinter das Determinativ gesetzt, zu *jd* gehört, also *jdw*.<sup>12</sup> Auf dem Plättchen mit der sehr ausführlichen Namensbezeichnung bot sich vom Platz her gar keine andere Möglichkeit zur Zeichenverteilung am Ende.<sup>13</sup> Auf den neuen Figuren jedoch wurde nun das *w* offenbar ganz bewußt an das Zeilenende zu *jdw* gesetzt und nicht etwa an den Anfang der nächsten Zeile zu einem vermeintlichen PN *Wmwt*. Für dieses letzte Wort bestätigen die neuen Figuren ebenfalls zweifelsfrei Poseners Lesung: Auf Figur a ist die Stelle nicht mehr deutlich; Figur b jedoch bietet eine mit dem genannten Plättchen offenbar völlig identische Schreibung, wobei sich aber das von Osing zunächst als gedoppeltes *t* gedeutete<sup>14</sup> letzte Zeichen der Gruppe nun eindeutig als *f* lesen läßt.<sup>15</sup> Das von Abu Bakr unter Nr. 199 publizierte Plättchen ist also sicher *hq3 h3st J3trs Wnjs-nh jdw mwt.f* zu lesen, "der Fremdlandherrscher von *J3trs*, *Wnjs-nh*, Kind seiner Mutter". Auch die von Osing mangels weiterer Belege vorläufig offen gelassene Frage, ob die Filiationsformel A *jd(w)* B entsprechend der Interpretation der üblichen Formel A z3 B als "Sohn von A, (namens) B" in der Übersetzung ebenso umzudrehen wäre ("Kind des Fremdlandherrschers (von) *J3trs(,)*, *Wnjs-nh*, (namens) *Wmwt*"), kann nun negativ entschieden werden.

Trotzdem liegt in den neuen Texten keine einfache Entsprechung zu der besprochenen Filiationsformel des Plättchens vor. Bei *Mtntj z3 jdw mwt.f* handelt es sich um eine in den Giza-Texten sicher, und auch sonst nach Wissen des Verf. nicht belegte Verschachtelung innerhalb einer Filiationsformel: A z3 B, wobei B anonym mit *jdw mwt.f* angegeben wird.<sup>16</sup> Grundsätzlich erscheint hier nun auch die Umdrehung der Übersetzung, "der Sohn des *Mtntj*, 'Kind seiner

<sup>10</sup> EDEL 1980, Tf. 9, B 1/M.61: 99/23, 105/212/ 9010/2.

<sup>11</sup> ABU BAKR 1973, 112f.(199).

<sup>12</sup> OSING 1976, 142, mit n.19.

<sup>13</sup> ABU BAKR 1973, Tf. LII, LIII.

<sup>14</sup> Abu Bakr hatte den Tupfer als Bestandteil des *mwt*-Zeichens mißverstanden; so übernommen in Osings paläographischer Zusammenstellung (OSING 1976, 174 Nr. 14) und von dort in GOEDICKE 1988, 14a Nr. 14/193).

<sup>15</sup> OSING 1976, 142, mit nn.18,19.

<sup>16</sup> Das Personalsuffix *-f* muß zwangsläufig auf *jdw* bezogen werden, nicht auf

Mutter" denkbar, wobei ein Sohn eines *Mntj* gemeint wäre, dessen eigener Name dem Schreiber nicht bekannt war. Auf diese Weise könnte die komplizierte Formulierung eine Erklärung finden. In jedem Fall bleibt primär die für die Giza-Texte durchweg festzustellende patrilineare Filiation gegeben, während gleichzeitig eine weitere Parallele zu der in den Ächtungstexten des Mittleren Reiches üblichen matrilinearen Formel A *ms.n mwt.f* vorliegt.<sup>17</sup>

Z.2 - Der zweite PN, der einmal *Znjf* geschrieben und das andere mal offenbar abgekürzt als *Zn* über die Zeile gesetzt ist, kommt in dieser Form in den Giza-Texten nicht vor. Er könnte jedoch als erster Bestandteil des zweimal genannten *Znjhtj* belegt sein.<sup>18</sup> Für sich allein könnte für den Namen *Zn(jj)* zwischen ägyptischer oder nubischer Herkunft nicht unterschieden werden. Der Zusammenhang im Hinblick auf Z.3ff. läßt aber auch hier keinen Zweifel an letzterem. Der damit durch die übliche Filiation A z3 B verbundene PN *Mwhtj* ist nirgends in den Giza-Texten wiederzufinden. Auch er ist klar nicht-ägyptisch, und die Endung *-tj* ist, neben *-tj*, in den nubischen Namen häufig belegt.

Die Zeile wird in roter Tinte fortgesetzt. Leider ist Figur a nach der ersten Zeichengruppe abgebrochen und auf Figur b die rote Tinte sehr stark verblaßt. Bei der ersten Gruppe könnte es sich um drei untereinander geschriebene *p* □ handeln (eher als um ; drei  ergäbe mit dem Folgenden keinen Sinn, und als Determinativ ist  unten recht verschieden geschrieben). Ächtungstexte sind sehr häufig in rot geschrieben, was bei magischen Texten nicht weiter überrascht. Als rot eingesetzte Stelle in einem schwarz geschriebenen Text ist der vorliegende Fall jedoch gegenüber allen bisher bekannten Ächtungstexten singular. Von einem Versuch zur Lesung oder Erschließung der Stelle wird daher abgesehen. Vom Zusammenhang her wird am ehesten mit einem weiteren nubischen PN zu rechnen sein, der sich vielleicht durch Prominenz auszeichnete, wenn ihm durch die rote Tinte eine zusätzliche Verstärkung der Ächtungswirksamkeit zugedacht war. Ebenfalls singular ist nach Wissen des Verf. die Markierung bestimmter Wörter im schwarz geschriebenen Text durch rote Tupfer an den Determinativen. Dies betrifft hier jeweils das Feind- und das Fremdlanddeterminativ. Dabei wird die der roten Farbe unterstellte magische Wirksamkeit verstärkt eingesetzt.

Z.3,4 - Das Wort *hnc* ist so geschrieben, daß es beide Zeilen übergreift - eine in den Ächtungstexten, nach Wissen des Verf., wiederum singular. Zeilenaufteilung.

<sup>17</sup> OSING 1976, 141f.

<sup>18</sup> ABU BAKR 1973, 113(210), OSING 1976, 139(82); Aufstellung 162. Eine andere Schreibung liegt bei *Zjnj*, OSING 1976, 143(27) vor.

Die Schreibung des Determinativs zu *Nḥsḥj* und *Nḥsḥjt*, sowie unten Z.9 zu *ḥ3mw*, verdient Aufmerksamkeit. Während Möller die hieratische Form des "gefesselten (und blutenden) Feindes" (Möller 1936, Nr. 50) nicht vor der 21. Dynastie ansetzte, konnte Posener sie in verschiedenen Ächtungstexten (ÄT-D,-E,-F,-L) über das Mittlere Reich und die 1. Zwischenzeit bereits bis ins Althieratische zurückverfolgen.<sup>19</sup> Im einzelnen unterscheiden sich die Beispiele alle voneinander. Die vorliegende Form kommt wohl dadurch zustande, daß die abgewinkelten Beine gleichsam hochgeklappt sind, sodaß mit dem Körper drei parallele Schräglinien entstehen. In den Giza-Texten, die auf Personen-determinative fast völlig verzichten, kommt das Zeichen nicht vor.

Z.6,7,8 - Die 3 nubischen Toponyme sind unter den auf beiden großen Figuren der Giza-Texte aufgeführten enthalten (dort 9 bzw. 7 TN; auf ÄT-C werden *J3m(w)* geächtet) und auch aus anderen Quellen reich bezeugt (darunter die bekannte autobiographische Inschrift des Herchuf aus Elephantine).<sup>20</sup> Die Schreibung ist gegenüber den Giza-Figuren im einzelnen vollständiger. *Jrtt* ist dort ohne *t*, *J3m* ohne *3* geschrieben, und in der vorliegenden Form ist die vollständige Schreibung von *J3m* in der Auflistung von Zibelius<sup>21</sup> nicht vertreten. Mag die exakte Lokalisierung der Länder im einzelnen noch umstritten sein, so dürfte doch feststehen, daß die hier vorgegebene Reihenfolge *J3m-Jrtt-W3w3t* der geographischen Einordnung von Süd nach Nord entspricht.

Z.9 - Unglücklicherweise ist bei beiden Figuren die rechte untere Ecke weggebrochen. Das erste fast vollständig erhaltene Zeichen dieser Zeile ist auf beiden das oben besprochene Feind-Determinativ. Auf Figur a wird es von einem *nb*-Zeichen gefolgt. Da die Gewissenhaftigkeit des Schreibers bei Figur a der bei b in einer ganzen Reihe von Punkten erkennbar als überlegen gelten kann (Z.1: 3 Zeichen *n-t-j* untereinander; Z.2: Einfügung von *Zn-* über der Zeile und Auslassung von *-jj*), darf angenommen werden, daß das Zeichen bei Figur b irrtümlich fehlt. Damit kann ein zu *Nḥsḥj/t* paralleler Ausdruck erschlossen werden, für den sich aus dem Textschatz anderer Ächtungstexte (ÄT-F,-K,-L,-M) *ḥ3m* unmittelbar anbietet. Tatsächlich passen die bei Figur b noch erhaltenen Spuren sehr gut zu der reich belegten kurzen Schreibung der Pluralform *ḥ3mw*. Dem Plural entspricht das folgende Relativpronomen *ntw*, das in allen Fällen, in denen es in den Ächtungstexten verwendet wird, von *ḥnc.f* oder *ḥnc.sn* gefolgt wird und sich auf mit den erstgenannten Feinden Verbündete bezieht.

<sup>19</sup> POSENER 1984, 615f.

<sup>20</sup> ZIBELIUS 1972, 78-81, 88-89, 101-104.

<sup>21</sup> ZIBELIUS 1972, 78.

Z.10 – Aus dem eben Gesagten kann mit ziemlicher Sicherheit der Anfang dieser Zeile als *ḥnc.sn* rekonstruiert werden. Die damit erschlossene Wendung *ꜥ3mw nb(w) ntw ḥnc.sn* kehrt genau so in frühen Ächtungstexten des Mittleren Reiches wieder (ÄT-F: I3).

Die zweite Hälfte dieser Zeile bereitet größere Schwierigkeiten. Nach Abwägung verschiedener Möglichkeiten kann das letzte Zeichen auf Figur b (auf a noch von einem w gefolgt) nur als  gelesen werden.<sup>22</sup> Damit läßt sich das Wort *Stt* lesen. Das Fehlen des Fremdlanddeterminativs mag überraschen, nicht jedoch die fälschliche Schreibung mit z für s, da die beiden schon im Alten Reich zusammenfallen<sup>23</sup> (zudem könnte auch eine Verwechslung mit *Ztj* "Nubien" vorliegen). Bei Figur b ist davor noch ein *m* vorhanden, und man könnte nun verbinden: *ꜥ3mw nb(w) ntw ḥnc.sn m-Stt*. Die Lakune scheint jedoch auf Figur b etwas zu großzügig bemessen für ein bloßes *ḥnc.sn*. Tatsächlich kommt *Stt* in den bekannten Ächtungstexten ausschließlich in der Wendung *Mntw m-Stt* vor (ÄT-K: I3, -L: g5, -M: F7). Mag für ein noch einzuschiebendes *Mntw* der Platz nunmehr knapp erscheinen, so kann doch auf auch sonst stellenweise extrem gedrängte Schreibungen dieser Figur verwiesen werden. Im Hinblick auf die Ächtungstexte des Mittleren Reiches jedenfalls drängt sich die rekonstruierte Lesung *ꜥ3mw nb(w) ntw ḥnc.sn Mntw m-Stt* geradezu auf. Bei Figur a dagegen steht für diese Lösung sicher nicht genug Platz zur Verfügung. Außerdem erfordert die Schreibung *Sttw* hier eine andere Interpretation. Offenbar sind hier, analog zu *ꜥ3mw*, die Bewohner von *Stt* genannt, und es wäre nicht auszuschließen, daß in einer folgenden Zeile 11 noch ein dazugehöriges *nb*, plus möglicherweise *ntw ḥnc.sn*, abhanden gekommen ist. Dadurch ergäbe sich für Figur a die abweichende Übersetzung: "alle [*ꜥ3mw*] welche<sup>10</sup> [mit ihnen sind (und) alle *S]ttw*<sup>11</sup> welche mit ihnen sind (?)".

### 3. Datierung

Es wurde festgestellt, daß die beiden neuen Figuren in enger Beziehung zu den in die 6. Dynastie datierten Giza-Texten stehen. Ebenso wurden Unterschiede herausgearbeitet, sodaß nicht unbedingt Gleichzeitigkeit angenommen werden darf. So verlockend der Gedanke anfänglich gewesen sein könnte, daß hier etwa die beiden fehlenden Großen Figuren der vier Giza-Fundlote vorliegen würden –

<sup>22</sup> EDEL 1980, Tf. 76, S 22/M.536, deutlicher als GOEDICKE 1988, 35b, S 22/536.

<sup>23</sup> EDEL 1955, 51f., §§ 116f.

er ist doch völlig auszuschließen. Ein essentieller Unterschied besteht darin, daß die neuen Texte individuelle PN und allgemeine Völkerbezeichnungen auf demselben Textträger vereinen, während jenen bei den Giza-Texten die kleinen Figurenplättchen vorbehalten waren. Diese Trennung erweist sich als charakteristisch für den Bestand der Achtungstexte insgesamt. Die meisten Texte beschränken sich auf die Aufzählung von (meist ägyptischen) Individuen, die stets als Totengeister identifiziert werden (meist durch direkt dem PN vorangestelltes *mt*; AT-D,-E,-M (kl.Fig.),-N,-O). Weiter können alle möglichen als gefährlich erachteten Wesen und Kräfte aus Diesseits, Jenseits und Götterwelt geächtet werden (WIMMER, in Druck). Und schließlich listen die Texte des Mittleren Reiches, in großer Ausführlichkeit, konkrete politische Feinde auf, und zwar nach dem Schema der Vier Menschenrassen: Nubier, Asiaten, Libyer, Ägypter. Bei den beiden Textgruppen, die auf Gefäße aufgetragen wurden, welche dann rituell zerschlagen wurden, werden alle diese Bereiche auf demselben Textträger zusammen aufgeführt (AT-K,-L). Bei figürlichen Textträgern werden fast immer die toten Individuen auf kleinen Figürchen von politischen Feinden auf größeren Figuren getrennt (Ausnahmen: AT-F: L1, L2, wo zwei ägyptische Individuen dem Textformular angefügt sind; AT-K: P1-P5, wo, soweit den Veröffentlichungen zu entnehmen ist, die Figuren genau denselben Text wie die Gefäße enthalten sollen). Aus der Kombination beider Bereiche kann für die neuen Figuren die eventuelle Existenz zusätzlicher kleiner Figurenplättchen also ausgeschlossen werden.

Da es nun aber nicht darum geht, alle Mitglieder der Vier Menschenrassen, oder auch nur alle Angehörigen fremder Rassen, unterschiedslos zu ächten, sondern nur diejenigen darunter, welche gegen Ägypten, und das heißt: gegen den Pharaon, feindlich gesinnt sind, werden durch einen Zusatz nur diejenigen angesprochen, "die rebellieren werden, die sich verschwören werden, die kämpfen werden, die zu kämpfen gedenken, die zu rebellieren gedenken in diesem ganzen Lande". Dieser der Anführung der Vier Menschenrassen jeweils folgende Abschnitt hat im Mittleren Reich den zitierten festen Wortlaut angenommen, weshalb man von der sog. "Rebellionsformel" spricht. Sie ist bereits in den Giza-Texten vorgegeben, wenn auch noch nicht in der späteren ausformulierten Form, und lebt bis ans Ende der pharaonischen Geschichte fort<sup>24</sup>. Daß die neuen Texte solche Wendungen völlig ignorieren, kann eigentlich nur erklärt werden, wenn sie zu einer Zeit niedergeschrieben wurden, als man sich ihrer noch nicht bediente. Das Gleiche gilt für den ebenfalls formelartigen Zusatz der "Verbündeten" ("ihre Starken, ihre Boten, ihre Verbündeten, ihre

<sup>24</sup> In den Inschriften des Edfu-Tempels, POSENER 1975, 410.

Vereinigten"), der wiederum in den Giza-Texten schon vorgeprägt ist, in den neuen Texten dagegen fehlt. So würde sich auch die Verwendung kleiner Figürchen für Individuen und deren ausdrückliche Kennung als "Tote" als späterer Schritt erkennen lassen, der diese Texte zeitlich noch von den Giza-Texten trennt. Die beiden neuen Figuren hätten unter diesen Voraussetzungen den Giza-Texten den Rang als älteste bisher bekannte Achtungstexte abgelaufen!

Leider erweist sich eine präzisere paläographische Datierung als schwierig. Die Zeichenformen stehen denen der Giza-Texte sehr nahe, lassen sich aber nicht enger als etwa im Bereich von den Abusir-Papyri bis zu den Qubbet el-Hawa-Aufschriften fassen<sup>25</sup>, d.h. von der 5. Dynastie nach Neferirkare<sup>26</sup> bis zur späten 6. Dynastie<sup>27</sup>. Die altertümlichen Schreibungen für *nw*, *ntw*, *Nḥs(jj)* und *Stt* weisen nur allgemein ins Alte Reich. In den Giza-Texten ist davon nur *Nḥs(jj)* enthalten, das, abgesehen vom unklaren Determinativ, identisch geschrieben ist. Anstelle von *nw* steht vor der Länderaufzählung in den Giza-Texten *m* und *jmjjw*, während *nw* erst in den späteren Texten (ab AT-F), in zeitgemäßer Schreibung, wieder auftaucht. Insgesamt lautet der Befund, daß die neuen Texte eng in die Nähe der Giza-Texte zu datieren sind, also vermutlich schon in die 6. Dynastie, wobei nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden kann, ob sie kurz vor oder kurz nach diesen entstanden sind. Einleuchtender erscheint ersteres.

#### 4. Wertung

Abgesehen von der "rekordverdächtigen" Datierung werden die neuen Texte durch eine Reihe von singulären Merkmalen gegenüber dem bisher publizierten Bestand an Achtungstexten ausgezeichnet. Zu nennen waren der Gebrauch roter Tinte innerhalb des schwarz geschriebenen Textes und die besondere rote Markierung "magisch-neuralgischer" Stellen; die Zeilenaufteilung (Z.3,4 Anf.); die verschachtelte Filiationsformel A z3 *jdw-mwt.f*, die Entscheidendes zum bisherigen Verständnis ihres letzten Bestandteils beitragen kann; bisher nicht belegt waren der nubische PN *Mwḥtj*, sowie die vorliegenden Schreibungen von *Mḥntj*, *Zn(jj)* und des TNs *J3m*. Für die hieratische Paläographie des Alten Reiches sind die Ausführung des Feinddeterminativs, die rätselhafte Schreibung des Personendeterminativs und die einfache Form des Zeichens S22 (*st*) von Wert.

<sup>25</sup> GOEDICKE 1988; vgl. z.B. G1, G17, G39; S22 s.o.

<sup>26</sup> GOEDICKE 1988, xvif. mit Lit.

<sup>27</sup> GOEDICKE 1988, xixf. mit Lit.

Besonders hingewiesen werden muß schließlich noch auf die Erwähnung von Asiaten in den neuen Texten. Bisher waren Asiaten, als namentlich genannte Fremdlandherrscher, *ꜥ3mw* von verschiedenen Toponymen und *Mntw m-Stt*, ausschließlich von den Ächtungstexten des Mittleren Reiches bekannt. Ihre früheste Erwähnung war die oben angesprochene Wendung *ꜥ3mw nbw ntw hnꜥ.sn* aus der frühen 12. Dynastie (AT-F: I3). *ꜥ3mw* und (vermutlich) *Mntw m-Stt*, bzw. *Sttw*, sind nunmehr aus dem Alten Reich, vom Beginn der Ächtungstexttradition ab, nachgewiesen. Bisher mag man im Fehlen von Asiaten in den Ächtungstexten des Alten Reiches eine Widerspiegelung der gerade für diese Zeit extrem dünnen Beziehungen zu Vorderasien (mit Ausnahme der nördlicheren Zonen um Byblos und in Syrien) zu erkennen geglaubt haben.<sup>28</sup> Der magisch-rituelle Hintergrund, vor dem die Ächtungstexte verstanden werden müssen, legt jedoch historischen Implikationen gegenüber größte Zurückhaltung nahe. Nach ägyptischer Vorstellung "gehörten" die umgebenden Fremdländer zu jeder Zeit dem Pharaon, und zwar unabhängig von tatsächlichen politischen Gegebenheiten und zeitabhängigen Machtverhältnissen. Essentiell war deren ständige rituelle Niederwerfung. In genau demselben Zusammenhang sind die gefesselten Feindfiguren, häufig asiatischen Typs, zu nennen, die in den königlichen Totentempeln der 5. und 6. Dynastie aufgestellt waren.<sup>29</sup> Es sollte also keineswegs überraschen, sondern im Gegenteil erwartet werden, in Ächtungstexten des Alten Reiches Asiaten aufgeführt zu finden. Einem deutlich intensiveren Interesse an nubischen Regionen entspricht in den neuen Texten die sehr viel eingehendere Behandlung der Nubier gegenüber der allgemein gehaltenen Erwähnung von Asiaten.

---

<sup>28</sup> Von den zahlreichen Untersuchungen zu diesem Bereich seien nur genannt: BEN TOR 1982, REDFORD 1988.

<sup>29</sup> REDFORD 1986, 137-139, Nr. 34, 35a, 36, 39, 42, 46, 48, mit Lit.

## Literatur

- ABU-BAKR A.M., OSING J.  
1973 Ächtungstexte aus dem Alten Reich, *MDAIK* 29, 97-133
- BEN-TOR A.  
1982 The Relations between Egypt and the Land of Canaan during the Third Millennium B.C., *Journal of Jewish Studies* 33, 3-18
- EDEL E.  
1955 *Altägyptische Grammatik* I, *Analecta Orientalia* 34, Rom  
1980 *Die Felsgräbernekropole der Qubbet el Hawa bei Assuan. II. Abteilung. Die althieratischen Topfaufschriften. Paläographie der althieratischen Gefäßaufschriften aus den Grabungsjahren 1960 bis 1973*, ARWAW 66, Opladen
- GOEDICKE H.  
1988 *Old Hieratic Paleography*, Baltimore, Md.
- JUNKER H.  
1947 *Giza VIII*, Wien
- KAPLOWY P.  
1986 in: *LÄ* VI, 648-656, s.v. Totengeist
- KOENIG Y.  
1990 Les textes d'envoûtement de Mirgissa, *RdE* 41, 101-125
- MÖLLER  
1936 *Hieratische Paläographie* I-IV, Leipzig 21927-
- OSING J.  
1976 Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II), *MDAIK* 32, 133-185
- POSENER G.  
1940 *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Brüssel  
1975 in: *Annuaire du Collège de France* 75, 405-412  
1984 Une nouvelle statuette d'envoûtement, in: *Studien zu Sprache und Kultur Ägyptens (Fs. Westendorf)* 1, Göttingen, 613-618  
1987 *Cinq figurines d'envoûtement*, Bibliothèque d'étude CI, Kairo
- REDFORD D.B.  
1988 Egypt and Western Asia in the Old Kingdom, *JARCE* 23, 125-143
- WIMMER S.  
in Druck Ein Ächtungstext aus Israel/Palästina, Vortrag auf dem 6. Internationalen Ägyptologenkongreß am 6.9.1991 in Turin, Kongreßakten
- ZIBELIUS K.  
1972 *Afrikanische Orts- und Völkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten*, Beih. TAVO B/1, Wiesbaden

