

leol



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 68

München 1993

München 1993

U 9710

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie
Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen - Redaktion

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 68

München 1993

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

Hef 68

München 1993

INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg:	Zu den Kleiderbezeichnungen in Ri 14,12f	5
B. Gosse:	Isa 59,21 et 2Sam 23,1-7, l'opposition entre les lignées sacerdotales et royales à l'époque post-exilique	10
T. Hieke:	Der Anfang des Buches Nahum I: Die Frage des Textverlaufs in der jetzigen Gestalt. Ein antithetisches Prinzip... . .	13
K.-S. Krieger:	Chronologische Probleme in der Geschichte der ersten fünf Statthalter der Provinz Judäa	18
G. Schwarz:	Er "wird einem klugen/törichten Mann ähnlich werden"? (Matthäus 7,24b.26b)	24
F. Wessel:	Die fünf Männer der Samaritanerin. Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19	26

ABHANDLUNGEN

W. Groß:	Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts	35
T. Krüger:	"Kosmo-theologie" zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher "Schöpfungs"-Konzepte	49
T. Lescow:	Sacharja 1-8: Verkündigung und Komposition	75

Zu den Kleiderbezeichnungen in Ri 14,12f

Manfred Görg - München

Nach Ri 14,12f setzt Simson einen Preis für die Lösung eines Rätsels aus: zwei Textilien in je dreißigfacher Ausfertigung. Die zweimal gesetzte Fügung *šlšym sdynym w šlšym ḥlpt bgdym* wird in der Regel so aufgefaßt, daß man *sdynym* (*s·dīnīm*) als Kleiderbezeichnung versteht, während *ḥlpt bgdym* (*ḥālipot b·gādīm*) als Konstruktusverbindung gedeutet wird, deren nomen rectum erst die semantische Orientierung als Textilie ausweisen soll. Die Aufmerksamkeit wird sich daher zunächst auf die problematische Nominalfügung *ḥlpt bgdym* richten dürfen, um dann auch die Bedeutung von *sdynym* erneut zur Diskussion stellen zu lassen.

Das primäre Nomen der Fügung *ḥlpt bgdym*, die über Ri 14,12f hinaus noch 2Kön 5,5.22f begegnet¹, wird als nomen regens von der als gemeinsemitisch eingestuften Basis *HLP* abgeleitet, die mit den Bedeutungsvarianten "aufeinanderfolgen", "wechseln", "ersetzen" lexikographisch erfaßt ist². Die Fügung *ḥlpt bgdym*, die ihrerseits wieder mit der Kombination *ḥlpwt šmlt* (Gen 45,22 bis) zusammengestellt wird, meine demnach "Ersatzkleider > Garnitur" (HAL 306) oder sei als "'Wechsel' der Kleider, daher konkret Kleider zum Wechseln, Festanzug" zu verstehen³.

Von der Mehrzahl der Lexika wird freilich auch festgehalten, daß *ḥlpt* auch absolut gebraucht werden kann, so in Ri 14,19, wo es dann als Bezeichnung für festliche Kleider verstanden wird⁴.

¹Dagegen nicht in Ri 16,13.19, wie S. TENGSTROM in ThWAT II, 1000 fälschlich notiert, obwohl er sachgemäß kurz darauf das dort belegte und ebenfalls als Derivat von *HLP* erkannte Nomen *mḥlpwt* behandelt.

²Vgl. u.a. HAL 308. ThWAT II, 999.

³ThWAT II, 1000.

⁴Der absolute Gebrauch wird von TENGSTROM nicht notiert.

Da die Feststellung unausweichlich ist, daß mit dieser absoluten Verwendung nichts anderes als die in V.12f zuvor genannten *hlpt* *bgdym* gemeint sein können, wird anscheinend stillschweigend angenommen, daß es sich um eine abgekürzte Zitation handelt. Dennoch drängt sich gerade bei einer solchen Verwendungsweise die Frage auf, ob nicht *hlpt* selbst schon mit der Sinnggebung einer Textilie behaftet ist. Das scheinbare nomen rectum müßte dann als eine Apposition gedeutet werden⁵.

Die hebr. Lexika erwähnen m.W. nicht, daß im Akkadischen auch ein Verbum *halāpu* I gut bezeugt ist, das mit der Semgrundlage "hineinschlüpfen" im D-Stamm "bekleiden" und im N-Stamm "sich kleiden" bedeutet und einschlägige Derivate wie die Gewandbezeichnung *nahlaptu* kennt (AHw 310.715). Desgleichen ist auch im Ugaritischen ein Nomen *hlpn* nachweisbar: "certo una sorta di mantello o di tunica", das dem akkad. *nahlaptu* etymologisch und semantisch nahesteht⁶. Es ist demnach damit zu rechnen, daß das hebr. **hlph* seinerseits als Kleiderbezeichnung zu nehmen ist, wohl in enger Entsprechung zum akkad. *nahlaptu*. Man sollte daher im Hebr. eine dem Ostsemitischen analoge Sinnggebung im Gebrauch der Basis *HLP* ansetzen dürfen, ohne daß es der Annahme einer weiteren homonymen Wurzel bedarf.

Das in Ri 14,12f jeweils erstgenannte Nomen *sdyn* wird in der jüngsten Lexikographie mit dem akkad. *š/saddinnu* bzw. EA *satinnu*) zusammengestellt, dessen Näherbestimmung als Kleidungs-

⁵Zu vergleichbaren Fügungen vgl. W. RICHTER, Grundlagen einer althebräischen Grammatik B. Die Beschreibungsebenen II. Die Wortfügung (Morphosyntax), ATSAT 10, 12f.

⁶S. RIBICHINI - P. XELLA, La terminologia dei tessili nei testi di Ugarit (Collezione di studi fenici 20), Roma 1985, 38, mit Hinweis auf M. DIETRICH - O. LORETZ, Zur ugaritischen Lexikographie, BiOr 23, 1966, 129f und M. HELTZER, Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit, Wiesbaden 1968, 39.65, n. 306. Die Beziehung auf HELTZER sollte wohl dessen Tabelleneintrag S. 39, Nr. 88 sowie der Anmerkung 303 gelten, wo *nahlaptu* zum Vergleich mit *hlpn* herangezogen wird, dazu aber auch das hebr. *mhlpt* (Ri 16,13.19), dagegen nicht unser *hlpt*. Zu den Vorkommen für *nahlaptu* in Ugarit vgl. HELTZER 46, Nr 105 mit Anmerkungen.

stück jedoch noch Wünsche offenläßt⁷. Abgesehen von der hier nicht zu erörternden Frage, ob das gr. σινδών ebenfalls hinzugezogen werden darf⁸, scheint die Bedeutungsansetzung für *sdyn* auf "Untergewand" zu tendieren⁹.

Nach H.W.HÖNIG ist es "wahrscheinlich", daß *sdyn* "ein leichtes Untergewand aus Leinen" ist, sofern man **hlph* "als Obergewand annimmt"¹⁰. Die Belege aus dem AT und aus dem semitischen Bereich scheinen in der Tat über diese relative Bestimmungsmöglichkeit nicht hinauszuführen. Das Kleidungsstück *sdyn* kann jedenfalls nach Ri 14,12f "einen gewissen Wert" darstellen, wozu nicht zuletzt der Eintrag *satinnu* aus der Geschenkliste des Tušratta (EA 22 I 44) zu passen scheint.

Die Geschenkliste des Tušratta kann auf den Gedanken bringen, ob sich nicht in den ägyptischen Kleiderlisten eine Möglichkeit des Vergleichs finden läßt. Unser **hlph* als Gegenstück zum akk. *naḥlaptu* kann dabei am ehesten mit äg. *mss.t* "Hemd" zusammengestellt werden, wie sich aus EDELS Gleichung *naḥlaptu* = *mss.t* ergibt¹¹. Der mit *naḥlaptu* häufig verbundene Ausdruck *maklalu*, der m.E. mit dem hebr. **maklāl* (Ez 27,24) zu verknüpfen ist¹², kann zur Bestimmung des *sdyn* nicht ins Spiel gebracht werden, zumal die Wahrscheinlichkeit groß ist, daß *maklalu* einem überwurfartigen "Mantel" oder "Umhang" gilt, wie jüngst EDEL gezeigt

⁷Weder AHW 1001 noch CAD 15, 1984, 17 geben eine präzise Kennzeichnung der Textilie an. Auch der Beleg in den Amarnabriefen (EA 22 I 44) scheint hier keinen Aufschluß zu liefern, vgl. dazu zuletzt H.-P. ADLER, Das Akkadische des Königs Tušratta von Mitanni (AOAT 201), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976, 319, der das Lexem mit Rücksicht auf das hebr. *sdyn* mit der Bedeutung "Untergewand" zu bestimmen sucht.

⁸Bedenken äußert H.W. HÖNIG, Die Bekleidung des Hebräers, Zürich 1957, 41f.

⁹Vgl. zuletzt HAL 702.

¹⁰HÖNIG, 1957, 42.

¹¹Vgl. E. EDEL, SAK 1, 1974, 118f.

¹²Vgl. M. GÖRG, "Prachtgewänder" für Tyrus. Ein Hapax in Ez 27,24, BN 17, 1982, 35f.

hat¹³. Ein solches Kleidungsstück verträgt sich mit der Position von *sdyn* im jeweiligen Kontext nicht. Damit ist auch eine Identifikation von hebr. *sdyn* / akk. *saddinnu* mit dem ägypt. *jdḡ* (nach EDEL gleich akk. *maklalu*) ausgeschlossen.

Vielleicht ist aber eine Zusammenstellung von *sdyn/saddinnu* mit dem ägypt. *sḏw* möglich, das ohne festen Platz neben *jdḡ* und *mss* begegnen kann, wobei "sicherlich eine Affinität zwischen diesen drei Gewänderbezeichnungen" vorliegen wird¹⁴. Zum Lexem *sḏw* verweist EDEL auf R. CAMINOS, der seinerseits einen Zusammenhang mit der Textilbezeichnung *sd* (Wb III, 365, 7.8) für wahrscheinlich hält¹⁵. Die dreiradikalige Bildung *sdyn* kann man sich u.U. als *n*-Erweiterung vorstellen, für welchen Vorgang OSING einige Belege zitiert hat¹⁶. Es ist aber auch möglich, daß die *n*-Erweiterung erst im semitischen Raum erfolgt ist.

Ungeachtet dieser denkbaren etymologischen Verwandtschaft von hebr. *sdyn* und akk. *saddinnu* mit ägypt. *sḏw* wäre die Frage nach der Näherbestimmung der Textile neu zu stellen. Das ägypt. *sḏw* kann ohne eine Beifügung noch vor *jdḡ* und *mss* genannt werden¹⁷. Die Bezeichnung kann auch das Adjektiv *g3j* bei sich tragen, um so zwischen *jdḡ* und *mss* zu stehen¹⁸, so daß es sich um ein größeres Kleidungsstück handeln wird. Damit könnte ein Gewand von der Art einer Galabije gemeint sein. Das ägypt. *sḏw* kann schließlich die Näherbestimmung *n ḥ3t* "für die Vorderseite" tragen, um in diesem Fall erst nach *jdḡ* und *mss* genannt zu wer-

¹³E. EDEL, in: Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara 1992, 134.

¹⁴EDEL, 1992, 131.

¹⁵EDEL, 1992, 129 n. 8 und R. CAMINOS, Late Egyptian Miscellanies, Oxford 1954, 136.

¹⁶Vgl. J. OSING, GM 40, 1980, 48f. und Ders., Zu zwei geographischen Begriffen der Mittelmeerwelt, in: I. GAMER-WALLERT - W. HELCK (Hg.), Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen 1992, 273-282, hier 282, Anm. 35.

¹⁷Vgl. EDEL, 1992, 129 (Beleg Nr. 1).

¹⁸Vgl. EDEL, 1992, 130 (Beleg Nr. 9).

den¹⁹. Das Gewand mit der Bezeichnung *sdw* (= *sdyn* bzw. *saddinnu*) sollte demnach von *mss* (= **hlph* bzw. *nahlaptu*) insofern unterschieden werden können, daß letzteres Kleidungsstück eine Art Tunika meint, während das erstere eine Art Galabije bedeutet. Beide Kleidungsstücke scheinen auch archäologisch nachweisbar zu sein, ohne miteinander ineingesetzt werden zu müssen²⁰. Sie sind auch nicht notwendig als Bestandteile einer Garnitur zu verstehen.

Für Ri 14,12f ergibt sich, daß man wohl mit einer Textilreihung rechnen darf, die zunächst das größere Gewand (*sdyn*) als eine Art Galabije nennt, um dann das kleinere Gewand (**hlph*) als eine Art Tunika folgen zu lassen. Dieses Kleidungsstück wird mittels der Apposition *bgdym* als erkennbarer Bestandteil einer Tracht ausgewiesen.

¹⁹Vgl. EDEL, 1992, 129 (Beleg Nr. 5).

²⁰Vgl. E. STAEHELIN, Tracht, Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, 726-737, hier 727.

Isa 59,21 et 2 Sam 23,1-7,
l'opposition entre les lignées
sacerdotales et royales à l'époque post-exilique.

Bernard Gosse - Antony

En Isa 59,21 nous est présentée la conclusion d'une alliance liée, au don de l'esprit de Yahvé et de sa parole, à un personnage et sa descendance et ceci pour l'éternité: "Et moi, voici mon alliance (*bryty*) avec eux (*'wtm*), dit Yahvé: mon esprit (*rwby*) qui est sur toi et mes paroles (*wdbry*) que j'ai mises dans ta bouche ne s'éloigneront pas de ta bouche, ni de la bouche de ta descendance, ni de la bouche de la descendance de ta descendance, dit Yahvé, dès maintenant et à jamais (*w'd-°wlm*)".

Nous avons proposé de voir dans cette alliance éternelle, une alliance avec le sacerdoce post-exilique, à commencer par le personnage d'Isa 61,1¹.

En raison de l'insistance sur le don de l'esprit et de la parole de Yahvé au personnage mentionné et sa descendance, ce passage peut également être considéré comme la justification du travail des rédacteurs finaux du livre d'Isaïe².

Compte tenu de ces deux propositions, l'alliance sacerdotale d'Isa 59,21 peut être interprétée comme la réponse fournie par les rédacteurs sacerdotaux finaux du livre d'Isaïe au rôle joué par David dans l'alliance d'Isa 55,3b: "Je conclurai avec vous (*lkm*) une alliance éternelle (*bryt °wlm*), réalisant les faveurs (*hsdy*) promises (*hn'mnyn*) à David"³.

-
- 1 B. GOSSE, L'alliance d'Isaïe 59,21, ZAW 101, 1989, pp. 116-118. - B. GOSSE, Sur l'identité du personnage d'Isaïe 61,1, Trans 5, 1922, 45-48.
 - 2 Voir par exemple B. GOSSE, Isaïe 34-35. Le châtimeut d'Edom et des nations, salut pour Sion, ZAW 102, 1990, 399. B. GOSSE, "Le 'moi' prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isaïe XXI,1-10", RB 93, 1986, pp. 70-84. D'une façon plus générale. B. GOSSE, Isaïe 1 dans la rédaction du livre d'Isaïe, ZAW 104, 1991, 52-66.
 - 3 Pour plus de précisions sur ce point voir B. GOSSE, L'Alliance avec Lévi et l'opposition entre les lignées royales et sacerdotales à l'époque perse, à paraître dans Transeuphratène.

Le rapprochement entre l'"alliance éternelle" d'Isa 55,3b et les "faveurs promises à David" est le point d'aboutissement du rôle joué par David dans les textes sur la Nouvelle Alliance⁴.

Quant à l'identification de l'alliance éternelle avec David, avec les grâces promises à celui-ci, elle est donnée dans Ps 89,29⁵ où les qualificatifs sont inversés, le qualificatif de *ʿwlm* étant attribué à *ḥsd* et la qualification par la racine *ʿmn* à *bryt*: "A jamais (*lʿwlm*) je lui garde mon amour (*ḥsdy*), mon alliance (*wbryty*) est pour lui véridique (*nʿmnt*)".

Le seul autre passage biblique où l'on retrouve la terminologie de la *bryt ʿwlm* concernant David se rencontre en 2Sam 23,1-7. Ce passage est censé rapporter les dernières paroles de David, cf. 23,1a: "Voici les dernières paroles de David". Mais il relève néanmoins de la Psalmique post-exilique⁶.

Nous avons en 2Sam 23,5ba: *ky bryt ʿwlm šm ly*. Ce passage attribue une alliance éternelle à la lignée davidique conformément à Isa 55,3b et Ps 89,29. Cela fait entrer 2Sam 23,1-7 en concurrence avec la tradition d'Isa 59,21 si on admet que ce verset attribue une alliance éternelle au sacerdoce post-exilique.

Or plusieurs autres points semblent mettre en opposition la lignée royale de 2Sam 23,1-7 et celle que nous considérons comme sacerdotale d'Isa 59,21.

Nous avons en 2Sam 23,2a: *rwh yhwh dbr-ly*. Ce passage doit être comparé au texte d'Isa 59,21 où l'esprit et la parole de Yahvé étaient attribués au personnage de 59,21 et sa descendance au titre de l'alliance éternelle conclue. Cette attribution du don de l'esprit et de celui de la parole est du reste en continuité avec le texte d'Isa 61,1ss.

Le thème de la germination à la fin de 2Sam 23,5 (cf. verbe *šmh*) est à rapprocher de l'insistance sur le rôle de la descendance en Isa 59,21.

Enfin, l'emploi logique du terme *mšyh* en 2Sam 23,1 trouve sa correspon-

-
- 4 B. GOSSE, La Nouvelle Alliance et les Promesses d'avenir se référant à David dans les livres de Jérémie, Ezéchiel et Isaïe, VT 41, 1991, 419-428.
- 5 T. VELJOLA, Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, 1982, pp. 58-59 (rapprochements entre les expressions du Ps 89 et du deutero Isaïe. Cf. encore pp. 170ss); p. 91: "Die Sprachanalyse hat das Ergebnis erbracht, daß Ps 89,4-5.20-52 aus spätexilischer Zeit stammt". Voir encore p. 209.
- 6 R. J. TOURNAY, "Les 'dernières paroles de David'." RB 98, 1981, 491. A propos de 2Sam 23,2 il fait le lien avec Isa 59,21. Il relève qu'Isa 59,21 mentionne également une alliance, cf. 2Sam 23,5, et insiste sur la descendance, ce qu'il rapproche également du thème de la germination à la fin de 2Sam 23,5.

dance en Isa 61,1 avec l'utilisation du verbe *mšh*, l'alliance d'Isa 59,21 s'appuyant sur le texte d'Isa 61,1ss.

Ainsi nous voyons qu'à l'époque post-exilique, pour chacune des lignées royales et sacerdotales il a été revendiqué une alliance éternelle impliquant le don de l'esprit de Yahvé et de sa parole et assurant la pérennité de leur descendance dans ce cadre. La pratique de l'onction pour le grand prêtre post-exilique a certainement avivé cette opposition.

Quant à la revendication du don de l'Esprit et de la Parole du Seigneur pour chacune des deux lignées, elle n'est sûrement pas à négliger dans la justification des interventions rédactionnelles post-exilique dans le texte biblique⁷.

7 Sur ce point, concernant le livre d'Isaie voir: B. GOSSE, L'emploi de *š'š'ym* dans le livre d'Isaie, BN 56, 1991, 22-24. Isa 22,24-25 montrerait l'opposition des rédacteurs finaux sacerdotaux à la lignée davidique.

DER ANFANG DES BUCHES NAHUM I:
Die Frage des Textverlaufs in der jetzigen Gestalt.
Ein antithetisches Prinzip...
Thomas Hieke - Bamberg

Der Beginn des Buches Nahum wirft besondere text- und literarkritische Probleme auf. Daß alle gängigen Untersuchungen zu Nahum jeweils unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten aufzeigen, erweist die Vieldeutigkeit des Textes Nah 1,1-2,3. In einem ersten Anlauf soll der Leitfaden herausgearbeitet werden, der es ermöglicht, den Buchanfang in seiner Endgestalt zu verstehen¹. Dabei werden sich Spannungen und Brüche als Spuren einer Bearbeitung ergeben. Darauf aufbauend kann in einem zweiten Anlauf versucht werden, die Primärgestalt des Anfangs der Prophetie Nahums darzustellen.

Das Buch beginnt mit einer zweifachen Überschrift: 1,1a faßt den sachlichen Inhalt zusammen und betont von Anfang an, daß die Worte über *Ninive* handeln, denn ein zweites Mal wird Ninive erst in 2,9 genannt. Ohne 1a wäre zunächst nicht klar, gegen wen sich die Sprüche bis 2,8 richten. Die zweite Überschrift (1,1b) nennt den Namen des Propheten, seine Herkunft und die Art der Prophetie. יְהוָה יִרְחֵם יְהוּדָה kann als "trostreich" oder als Kurzform von יְהוָה יִרְחֵם "YHWH hat getröstet" gedeutet werden². Dieser Name ist sicher auch ein Programm, das muß bei der Beurteilung dessen, was wirklich von Nahum stammt, berücksichtigt werden. Der Ort (יְהוּדָה ist eine lokale Herkunftsangabe) ist wahrscheinlich in Juda zu lokalisieren (2,1 zeigt, daß Nahum in Juda wirkte)³. Die Bezeichnung *sipr hāzōn* gibt an, daß es sich zwar um Prophetie (Schauung, Vision) handelt, daß diese aber in literarische Gestalt gebracht wurde und jetzt als "Buch" vorliegt⁴. Dieses Buch hat im Grunde (wie 1,1a zeigt) nur ein Thema: die Ankündigung der Zerstörung Ninives. Ab 2,4 ist nur noch davon die Rede. Davor stehen jedoch ein allgemeinerer Vorspann und Worte über Juda.

Im zweiten Anlauf des Psalmenkommentars von F. DELITZSCH (1867) wurde in einer Fußnote zu Ps 9 zum ersten Mal festgehalten, daß in Nah 1,2-8 ein sog. akrostichisches Lied bzw. eine alphabetische Zeilenfolge vorliegt⁵. Mit geringfügigen textkritischen Änderungen läßt sich die Folge א - ז leicht feststellen⁶. Dabei umfaßt die א-Strophe die

¹ GRAHAM (1927-28) 37 hält den bis dato zahlreichen Rekonstruktionsversuchen entgegen: "there is no warrant in the versions for such a radical rearrangement of the text." Es wird sich erst herausstellen müssen, ob der "kanonische Text ... keinen Sinn" ergibt, wie ELLIGER (1967) 7 das behauptet.

² vgl. RUDOLPH (1975) 148.

³ vgl. RUDOLPH (1975) 149.

⁴ Kultische Implikationen, wie HUMBERT (1926) 280 sie andeutet (*sipr* als "libretto de l'Agende" - vgl. die vorsichtige Bemerkung bei HORST (1938) 154), sind hier und auch im weiteren Verlauf nicht festzustellen.

⁵ DELITZSCH (1867) 107 bemerkt dazu: "Diese Beobachtung gehört dem Hrn. Pfarrer Frohnmeyer in Württemberg." DELITZSCHS erster Psalmenkommentar ist von 1859-60 (Zwei Bände).

⁶ In 1,3 muß der Atnach zu YHWH gezogen werden, damit die zweite "Strophe" mit ז beginnt. 1,4: Das erste Wort der ז-Zeile war unleserlich geworden und wurde durch das gleichfalls passende letzte

dreifache Länge, was sich entweder durch Zusätze⁷ oder durch besondere Feierlichkeit⁸ und Nachdrücklichkeit⁹ erklären läßt. Inhaltlich stellt der Psalm die rächende Macht *YHWHs* heraus. Das Thema "Rache" wird in 1,2-3ab breit ausgefaltet (dreimal die Wurzel *NQM*). Die Macht *YHWHs* wird mit Bildern der Theophanietradition herausgestellt: Gewaltige Naturerscheinungen (Sturm, Trockenheit, Erdbeben, vulkanische Erscheinungen) werden auf das Wirken *YHWHs* zurückgeführt. 1,7 und 1,8 sind antithetisch gehalten: 1,7 betont die Fürsorge *YHWHs* für die, die auf ihn vertrauen, 1,8bc kündigt die Vernichtung der Feinde *YHWHs* an. KELLER formuliert als Summe des Psalms: "Jahwe erscheint, um seinen Freunden zu helfen und seine Feinde zu vernichten."¹⁰ Damit ist die Doppelpoligkeit bereits angedeutet: Der Leitfaden ist die *Antithese* "Heil für Juda/Jerusalem" - "Unheil für die Feinde".

Von dieser "Eröffnung" her sind die weiteren Verse im Textverlauf zu verstehen. Die (rhetorische?) Frage in 9a scheint auf Einwände gegen die im "Psalm" aufgestellte These über *YHWHs* Eingreifen zu reagieren. Angesprochen könnten zweifelnde Landsleute Nahums sein¹¹.

9bc und 10 sind zunächst Tatsachenfeststellungen. 9b und c sind wieder antithetisch gestaltet: 9b spricht drohend von der Vernichtung, 9c tröstend davon, daß die Not nicht wiederkehren wird. Es scheint an eine bestimmte Notsituation gedacht zu sein, aber an welche, ist nicht klar. In 1,10 handelt es sich bei allen textkritischen Schwierigkeiten wohl doch um eine Vernichtungsankündigung an die Feinde. Das in 10a vorausgesetzte pluralische Bezugswort können nur die Feinde von 8c sein.

Hält man in 1,11aMT am vorliegenden (masoretischen) Text (MT) fest, dann ist ein Wechsel in der Sprechrichtung anzunehmen, denn der Widersacher gegen *YHWH*, der *יעץ בליעל*, kann kaum aus dem Volke Nahums stammen¹². 1,11aMT ist also gegen Ninive (vgl. 1,1a!) gerichtet. RUDOLPH¹³ schlägt vor, ein *יְהוָה* zu ergänzen und *YQ*² anders zu akzentuieren: "Mußte nicht von dir abziehen...". Dann kann 1,11a weiterhin an

Wort der Zeile ersetzt. RUDOLPH (1975) 151 schlägt mit GUNKEL *בְּעָרָה* ("verschmachten") vor. In 1,6 muß *לְפָנָי* statt *לְפָנָי* gelesen werden und nach *עַמּוֹר* gesetzt werden, um die 1-Strophe zu erhalten (vgl. RUDOLPH (1975) 152; HORST (1938) 156; u.a.). RUDOLPH (1975) 152 schlägt in 1,7 vor, das *ל* zu streichen, um die 2-Strophe herzustellen. Versuche, die alphabetische Folge nach 1,8 weiterzuführen (GUNKEL u.a.), dürfen als gescheitert betrachtet werden (so zeigt dies v.a. HUMBERT (1926) 267 (vgl. auch DE VRIES (1966) 477f.). RUDOLPH (1975) 153f. führt als strukturell-inhaltliches Argument an, daß mit 1,8 "der Hymnus auch stil- und gattungsmäßig zu Ende ist".

⁷ so z.B. UNGERN-STERBERG/LAMPARTER (1960) 218; ELLIGER (1967) 3f.; FOHRER (1974) 24; DEISSLER (1984) 206. HORST (1938) 156 sieht hier Reste eines vollständigen alphabetischen Psalms und setzt 2cd.3ab nach 9 (ähnlich ARNOLD (1901) 259f.).

⁸ vgl. HUMBERT (1926) 267: "manière d'introduction", "une solennité particulière". Er verweist auf das "Trishagion" in Jes 6,3.

⁹ vgl. RUDOLPH (1975) 154; ähnlich KELLER (1972) 418f. (Anmerkung 2).

¹⁰ KELLER (1972) 418f.

¹¹ Dann wäre *HŠB* (D) als "Bedenken haben", "zweifeln" zu übersetzen. Faßt man dieses "Sinnen 'al *YHWH*" aber als "planen", "ausdenken" auf, könnten einerseits Judäer gemeint sein, die ihre eigene Politik gegen den Willen *YHWHs* und den Auftrag des Propheten verfolgen (vgl. GRAHAM (1927-28) 46). Andererseits könnte das Wort - losgelöst vom Kontext des Psalms - auch als Drohwort gegen die Feinde *YHWHs* (Ninive? die Assyrer?) gerichtet sein.

¹² GRAHAM (1927-28) 46 geht offenbar von Gegnern Nahums in Juda/Jerusalem aus, die schlechte und gegen *YHWH* gerichtete Ratschläge erteilen. Schon in 9a seien diese Gegner angesprochen.

¹³ vgl. RUDOLPH (1975) 157f.

Juda/Jerusalem gerichtet sein: Trost für die Landsleute Nahums¹⁴. Dieser Vorschlag basiert aber auf keinerlei Textzeugen und bleibt bloße Vermutung (Textkonjekturen).

1,12a setzt neu ein mit der *Botenformel*, der ein *Trostwort* folgt. Dessen Struktur ist antithetisch: 12b-d bezeichnet die Vernichtung der zahlreichen Feinde, 12ef Trost für Juda. Wieder rekurriert 12e auf eine vorausgehende Demütigung (ähnlich wie 9c auf eine vorausliegende Not). Hier wird also auf ein historisches Ereignis angespielt.

1,13 setzt die *antithetische Tröstung* fort (13a: Vernichtung des Feindes, 13b Befreiung Judas).

1,14aMT wirft die gleichen Probleme wie 1,11aMT auf: 14b-e richten sich gegen den Feind *YHWHs*, der außerhalb Judas zu suchen ist. 1,14 wäre sonst ein eklatanter Widerspruch zu 1,12ef.13ab, wenn der gleiche Adressat angesprochen wäre¹⁵. Damit liegt in 1,14aMT ein *Wechsel der Rederichtung* vor, der Prophet spricht mit dem Drohwort den Feind direkt an. Erneut versucht RUDOLPH¹⁶ eine Textkonjekturen, um den Bruch zu glätten. Er ändert das enklitische Personalpronomen in die 3. Person (m, sg.). So könnte man annehmen, daß der Prophet vor seinen Adressaten in Juda bzw. Jerusalem das *YHWH*-Wort gegen Ninive (laut 1,1a) wörtlich zitiert.¹⁷

In *Nah* 2,1 ist die Situation endlich eindeutig. Mit ׀׀׀׀ ist ein gewisser Neueinsatz gegeben, der Vers bildet einen Zusammenhang und ist eindeutig an Juda (2,1b lexikalisch ausgedrückt) gerichtet. Das Trostwort kündigt den Freudenboten, der den *šalôm* bringt, an und fordert zur kultischen Erneuerung auf. Bei den zu erfüllenden Gelübden könnte es sich um Versprechen handeln, die angesichts der Not (1,9c.12e) geleistet wurden. Neben dem Trost (2,1a-c) ist wieder antithetisch die Vernichtungsdrohung an den Feind verbunden. Auffälligerweise ist der Feind ab 1,13a ("sein Joch") eine singularische Größe - ähnlich dem Planer des Verderbens in 1,11bc, der in 2,1de wieder auftritt (כלי'על).

Problematisch ist das Verständnis von 2,2. Gegen wen zieht der Zerstreuer bzw. Zerstörer herauf? Von 2,1 her kann das eigentlich nur als Antithese und damit wiederum als (nicht markierter) *Wechsel in der Redeperspektive* zu verstehen sein. Der Verderber wird nicht mehr durch Juda ziehen, aber der Zerstreuer wird gegen die feindliche Stadt (enklitische Personalpronomen 2. Person f, sg.) heraufziehen; 2,2b-e wären dann ironische Aufforderungen an diese feindliche Stadt, eine Verteidigungsstrategie zu entwickeln¹⁸.

In 2,3 ist der Zusammenhang erneut unterbrochen: Wiederum als *Antithese* zu der

¹⁴RENAUD (1987^a) 204 weist auf das Wortspiel in 1,9 und 1,11 hin: Beide Male steht *HŠB*. Von 1,11 her ("der Böses trachtet (*HŠB*) gegen *YHWH*") sei 1,9a zu verstehen: An *YHWH* zweifeln (*HŠB*) heiße so viel wie Böses gegen ihn trachten (1,11). 1,9a wende sich gegen den schwachen Glauben der Judäer-/Jerusalemer, schließlich hätten sie doch den Abzug des Widersachers (1,11a (Textkorrektur nach RUDOLPH)) erlebt: das "Wunder" von 701, der Abzug Sanheribs. 12-13 fahren mit Trostworten an Juda fort.

¹⁵vgl. SEYBOLD (1989) 77.

¹⁶vgl. RUDOLPH (1975) 159.

¹⁷RENAUD (1987^a) 204 plädiert für dieses Verständnis und für die Einheit des Textverlaufes von 1,9-2,3 als an Juda gerichtetes Wort, ohne den Text wie RUDOLPH zu ändern: Die direkte Anrede des Assyrerkönigs im Orakel sei eine rhetorische Figur.

¹⁸Der Inf abs in 2b ist kaum anders als als Imp zu werten, die Verbalformen in 2c-e sind wohl Imp. Die Möglichkeit, 2,2 vergangenheitlich zu interpretieren und die Inf abs als Beschreibungen aufzufassen, würde eine militärische Auseinandersetzung um Jerusalem voraussetzen, was dem Skopus des gesamten Buches fremd ist.

ironischen Aufforderung von 2,2 wird jetzt festgestellt, daß die Hoheit Jakobs wieder hergestellt wird - trotz aller Verwüstung¹⁹. Der folgende Text, 2,4-14, wird durch 2,9 als skizzenhafte Beschreibung des Falles Ninives gekennzeichnet. Dieser relativ eindeutige Skopus paßt aber nicht zu 2,3, der den Zusammenhang von 2,2 und 2,4 zu stören scheint. Damit ist zu fragen, wie 2,1-3 als Einheit gedacht werden konnte. Es wurde bereits deutlich, daß das *antithetische Prinzip* schon im "Eingangspsaln" zu finden ist: Trost für die Freunde *YHWHs*, Vernichtung für seine Feinde. Diese Schwarz-weiß-Kontrastierung scheint auch das *Leitprinzip* für die Endgestalt von 2,1-3 zu sein: 2,1 als Trostwort an Juda, 2,2 als Ankündigung der Zerstörung für Ninives Herrscher, 2,3 als Feststellung über die Wiederherstellung Jakobs und Israels²⁰ nach der Verwüstung, 2,4ff. als visionäre Schau der Zerstörung Ninives. Im vorliegenden Textverlauf bildet 2,2 die Antithese zu 2,1a-c (unterschiedliche Aufforderungen an Juda und Ninive), während 2,3 die Antithese zu 2,1de ergibt. Die "relative Einheitlichkeit von V. 1-3 war hergestellt"²¹. Es hat sich also gezeigt, daß der Anfang des Buches Nahum nach einem antithetischen Prinzip gestaltet wurde. Das Unheil für Ninive ist die Antithese zum Trost für Juda bzw. Jerusalem. Beide Thesen wurden eng ineinander verwoben, so daß es zu einem *Oszillieren* zwischen den angesprochenen Personenkreisen kam, bei dem *Wechsel der Redeperspektive* und eine gestörte Textphorik in Kauf genommen wurden. Das kann nur in einer Situation stattgefunden haben, in der der eigentliche Adressat längst klar war (nämlich Juda bzw. Jerusalem) und die Anrede an Ninive und seinen Herrscher nur eine Fiktion war. Wichtig war dem Gestalter, daß die eine These jeweils die andere bedingt bzw. zur Folge hat.

Es ist auch klar geworden, daß der Text, wie er jetzt vorliegt, nicht aus einem Guß ist, sondern verschiedene Elemente in sich aufnahm. Die nächste Aufgabe ist, den Text literarkritisch zu analysieren und den Versuch zu wagen, den ursprünglichen Beginn der Prophetie Nahums zu rekonstruieren.

¹⁹ GRAHAM (1927-28) 45f. vermutet, daß 3bc zukünftig zu übersetzen seien und sich auf Ninive bezögen: Jakob wird wieder hergestellt, Verwüster werden sie (Ninive und die Feinde Judas/Israels) verwüsten... Dem steht aber die Verbformation *x-qatal* gegenüber, die nicht als Zukunft übersetzt werden kann (vgl. z.B. IRISGLER (1978) Bd. I, 161). Eine gänzlich andere Theorie zu 2,2f. vertritt VAN DER WOUDE (1977) 116f. Er liest "the scattered, the dispersed" in Anlehnung an die intransitive Bedeutung von *Pšš* (H) und denkt an die Rückkehr (*LY*) der 722 vC exilierten Nordisraeliten, zu denen Nahum gehöre: "The dispersed will go up before your eyes". Die Aufforderungen gelten dann Juda, das aufmerksam Ausschau halten soll. VAN DER WOUDE benötigt dann noch weitere Textänderungen, um seine Theorie stützen zu können, kann aber 2,3a intransitiv belassen: "For Jahweh will return together with the pride of Jacob." 3bc muß er aber zukünftig übersetzen, was von der Verbform her nicht möglich ist (s.o.).

²⁰ Im jetzigen Textverlauf erscheint "wie die Hoheit Israels" als Erläuterung zu "Jakob", das offenbar als unpräzise angesehen wurde. Nachdem von Juda schon die Rede war und hier von der Hoheit Jakobs gesprochen wird, könnte "Israel" einmal das Nordreich als Ergänzung zu Juda bezeichnen oder an den Stammvater beider Reiche erinnern. Hinter beiden Fällen ist die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der beiden Teilreiche zu vermuten, wie sie unter Joschija von Juda (640/39-609/08) aufkeimen konnte (vgl. FOHRER (1974) 26).

²¹ RUDOLPH (1975) 165. SCHULZ (1973) 19 weist ebenfalls auf die antithetische Gestaltung in 1,11-2,2 hin: die Befreiung Judas und die Vernichtung des Widersachers soll als ein Akt dargestellt werden - nach dem Schema "actio - reactio". Die Gestaltung sei eindeutig literarischer Art: Zwei Einheiten seien ineinandergearbeitet worden. Im Gegensatz dazu hält RENAUD (1987*) 205 2,1-3 für eine redaktionelle Komposition, die durch Jes 52,7 beeinflusst sei. Er folgt damit JEREMIAS (1970) 13f. (ähnlich SEYBOLD (1989) 78, der 2,1,3 als ein "spätexilisches Heilswort" bezeichnet).

Literatur²²:

- ARNOLD, W., The Composition of Nahum 1-2,3: ZAW 21 (1901) 225-265.
- DEISSLER, A., Zwölf Propheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk: Neue Echter Bibel 8, Würzburg 1984.
- DELITZSCH, F., Biblischer Commentar über die Psalmen, Leipzig 1867.
- ELLIGER, K., Das Buch der zwölf kleinen Propheten II. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi: Das Alte Testament Deutsch 25, 6. Aufl., Göttingen 1967.
- FOHRER, G., Die Propheten des 7. Jahrhunderts: Die Propheten des AT, Bd. 2, Gütersloh 1974.
- GRAHAM, W.C., The Interpretation of Nahum 1,9-2,3: AJSL 44 (1927-28) 37-48.
- GUNKEL, H., Nahum 1: ZAW 13 (1893) 223-244.
- HORST, F./ROBINSON, Th. H., Die zwölf kleinen Propheten: HAT 14, Tübingen 1938.
- HUMBERT, P., Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3: ZAW 44 (1926) 266-280.
- IRSIGLER, H., Einführung in das Biblische Hebräisch. Bd. I: ATS 9/I, St. Ottilien 1978, Ndr. 1981; Bd. II: ATS 9/II, St. Ottilien 1979.
- JEREMIAS, J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels: WMANT XXXV, Neukirchen-Vluyn 1970.
- KELLER, C.A., Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit der Prophetie Nahums: VT 22 (1972) 399-419.
- OTZEN, B., Art. בְּלִיעַל, in: ThWAT, Bd. I, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1973, S. 654-658.
- RENAUD, B., La composition du livre de Nahum. Une proposition: ZAW 99 (1987^a) 198-219.
- RENAUD, B., Michée, Sophonie, Nahum, Paris 1987^b.
- RUDOLPH, W., Nahum: KAT XIII 3, Gütersloh 1975.
- SCHULZ, H., Das Buch Nahum: BZAW 129, Berlin 1973.
- SEYBOLD, K., Vormasoretische Randnotizen in Nahum 1: ZAW 101 (1989) 71-85.
- UNGERN-STERNBERG, R. VON - LAMPARTER, H., Der Tag des Gerichtes Gottes: Die Botschaft des AT 23-4, Stuttgart 1960.
- VRIES, S.J. de, The acrostic of Nahum in the Jerusalem liturgy: VT 16 (1966) 476-481.
- WAL, A. VAN DER, Nahum, Habakkuk. A Classified Bibliography, Amsterdam 1988.
- WOUDE, A.S. VAN DER, The Book of Nahum. A Letter Written in Exile, in: Oudtestamentische Studien XX, Leiden 1977, S. 108-126.

Zusammenfassung:

Der text- und literarkritisch problematische Anfang des Buches Nahum ist in seiner Endgestalt nur so zu verstehen, daß ein antithetisches Prinzip strukturbildend wirkte: **Trost für Juda/Jerusalem und Unheil für Ninive sollten ineinander verwoben werden und als sich gegenseitig bedingend dargestellt werden.**

²² in Auswahl; es sei hier auf die Bibliographie von VAN DER WAL (1988) verwiesen.

Chronologische Probleme in der Geschichte der ersten fünf Statthalter der Provinz Judäa*

Klaus-Stefan Krieger - Bamberg

Daß die Absetzung des römischen Statthalters von Judäa, Pontius Pilatus, und die mit ihr zusammenhängenden Besuche des Statthalters in Syrien, L. Vitellius, chronologische Schwierigkeiten bereiten, ist in der Forschung seit langem bemerkt und behandelt worden. Diese Probleme resultieren daraus, wie der Historiograph Flavius Josephus in seinem Werk *Antiquitates Judaicae* (AJ) die von ihm verarbeiteten Stoffe an- und einander zuordnet. Sie lassen sich nur lösen, wenn wir folgende zwei Annahmen zu Hilfe nehmen: 1. Josephus war sich nicht immer im klaren, wie die von ihm berichteten Ereignisse sich zeitlich zueinander verhielten. 2. Diese Unsicherheit war auch dadurch bedingt, daß in seinen Quellen chronologische Angaben fehlten oder nur eine relative und keine absolute Chronologie geboten wurde.¹

Kaum beachtet wird hingegen, daß auch das, was Josephus über die Vorgänger des Pilatus schreibt, durchaus Zweifel hervorrufen kann. Im Folgenden soll gezeigt werden, daß nicht unbedingt Glaubwürdigkeit verdient, wie Josephus diesen Statthaltern einzelne Ereignisse zuordnet. Dabei bietet sich für AJ die Gelegenheit, die Annahmen, die wir aus den chronologischen Problemen zu Pilatus und Vitellius gewonnen haben, an einer anderen Passage desselben Werkes zu überprüfen.

Insgesamt unterrichten uns die Werke des Josephus über die Zeit zwischen der Einrichtung der römischen Provinz Judäa und der Amtszeit des Pilatus nur dürftig. Im *Bellum Judaicum* (BJ) notiert der Historiograph in 2,167f nur die wichtigsten Daten zur politischen Geographie: Während die Ethnarchie des Archelaos als Provinz Judäa dem Imperium einverleibt wurde, durften Herodes Antipas und Philippos ihre Tetrarchien behalten. Das Gebiet, das Salome von ihrem Bruder Herodes geerbt hatte, fiel nach ihrem Tod an Livia, die Frau des Kaisers Augustus. Nach dessen Tod änderte sein Nachfolger Tiberius nichts an diesen Machtverhältnissen. Schließlich listet Josephus noch eine Reihe von Städten auf, die Philippos und Herodes Antipas gegründet haben. Über die Statthalter, die zwischen Coponius, dem ersten Präfekten Judäas, und Pilatus amtierten, erfahren wir in BJ nichts, nicht einmal die Namen.

* Diese Miszelle geht zurück auf einen Absatz meiner Dissertation "Geschichtsschreibung als Apologetik und Polemik. Flavius Josephus' Darstellung römischer Machtausübung und jüdischer Reaktionen in Palästina 6-70 n.Chr.", Universität Regensburg 1990. Die Überlegung wurde für die Veröffentlichung verselbständigt.

1 S. dazu meine Miszelle "Die Problematik chronologischer Rekonstruktionen zur Amtszeit des Pilatus", in: BN 61, 1992, S. 27-32.

AJ 18,27-38 ist die direkte Parallele zu BJ 2,167f.

Wie in BJ² kommt Josephus in AJ 18,27 zunächst auf Herodes Antipas und Philippos zu sprechen:

"Herodes aber und Philippos richteten sich ihre Tetrarchie ein, nachdem jeder die seine empfangen hatte."

Josephus formuliert hier anders als in BJ unscharf, insofern es sich 6 n.Chr. nur darum handeln konnte, daß die beiden Tetrarchen ihren Besitz bestätigt erhielten. Dafür verwendet er aber jetzt mehr Sorgfalt auf die Passage, in der er die Städtgründungen behandelt. AJ 18,27f erzählt, daß bereits existierende Orte befestigt wurden, und nennt sowohl die alten als auch die neuen, nach Mitgliedern des Kaiserhauses gewählten Namen.³ So erfährt man nur aus AJ 18,27, daß das von Herodes Antipas gegründete Julius (vgl. BJ 2,168) das renovierte Betharamphtha (vgl. BJ 2,59 par AJ 17,277)⁴ ist. AJ nimmt ferner Tiberias aus der Aufzählung von BJ heraus, um dieser Stadt später eine eigene, ausführlichere Darstellung zu widmen. An seine Stelle tritt Sepphoris Autokratoris, das in BJ noch nicht erwähnt war.

AJ 18,29f erzählt einen Vorfall, der geschehen sein soll, "als Coponius Judäa einrichtete, der (...) mit Quirinius ausgesandt worden war": Während eines Paschafestes verstreuten ἄνορες Σαμαρεῖται im Jerusalemer Tempel Totengebeine. Als Konsequenz aus diesem Vorkommnis "leiteten sie durch stärkere Bewachung den Tempel" (διὰ φυλακῆς μείζονος ἤγον τὸ ἱερόν). Die Textüberlieferung ist für diese Passage ausgesprochen schlecht. Sie enthält sicher eine, vielleicht sogar mehrere Lücken.⁵

In AJ 18,31-35 nennt Josephus die in BJ nicht erwähnten Statthalter zwischen Coponius und Pilatus. Marcus Ambibulus, dem zweiten Präefekten in Judäa, ordnet er zeitlich den Tod der Salome und ihr Vermächtnis zugunsten der Gattin des Augustus zu (18,31). In die Amtszeit seines Nachfolgers Annius Rufus setzt er den Tod des Augustus und die Thronbesteigung des Tiberius (18,32). "Von ihm geschickt war bei den Juden als Statthalter (und) als Nachfolger für den Annius Rufus der Valerius Gratus" (18,33fin). Über Valerius Gratus erzählt Josephus, daß er viermal den Hohenpriester auswechselte. AJ 18,34f bietet die Namen der Ab- und Eingesetzten in ihrer Reihenfolge. Dann schließt der Abschnitt mit der Bemerkung 18,35fin:

2 Wie stark AJ dem Erzählfaden von BJ folgt, läßt sich vielleicht auch daran ermesen, daß Josephus an keiner Stelle, die auf Philippos eingeht, das in BJ 3,512f erzählte Experiment, das dieser unternahm, um die Jordanquellen festzustellen, einbaut.

3 BJ nennt nur die neuen Namen und erklärt auch nicht deren Herkunft. AJ unterscheidet die beiden Julius benannten Städte nach ihrer "Patin" - einmal Augustus' Frau, das andere Mal seine Tochter.

4 Die Namensformen differieren; s. Josephus in Ten Volumes. With an English Translation by H.St.J. Thackeray u.a., Vol. VIII, Cambridge/Mass. u. London 1980, S. 500f Anm. 4 und a zu AJ 17,277; Flavius Josephus: De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. hg. v. O. Michel u. O. Bauernfeind, Band I, Darmstadt 1982, S. 194 Anm. 5 zu BJ 2,59.

5 s. dazu Josephus in Ten Volumes, Vol. IX, a.a.O. 1981, S. 26f; R. Egger: Josephus Flavius und die Samaritaner, Freiburg/CH u. Göttingen 1987, S. 237.

"Und Gratus kehrte, nachdem er dies getan hatte, nach Rom zurück, nachdem er sich elf Jahre in Judäa aufgehalten hatte; Pontius Pilatus aber war als Nachfolger für ihn gekommen." In AJ 18,36-38 schließt sich die Gründung von Tiberias an. Josephus füllt die dürre Nachricht aus BJ auf, indem er Tiberias ausführlich in ein zweifelhaftes Licht rückt. Josephus behauptet, Tiberias sei unter Verletzung der Torah auf einem aufgelassenen Friedhof errichtet worden. Daher habe der Stadtgründer Herodes Antipas auch nur Gesindel in ihr ansiedeln können.

Josephus hat in AJ die Abfolge der einzelnen aus BJ übernommenen Nachrichten exakt beibehalten: Tod Salomes und Erbschaft Livias, Tod des Augustus und Herrschaftsantritt des Tiberius, Gründung von Tiberias. Lediglich die anderen Städtegründungen werden nach vorne gezogen - zu der in AJ wie in BJ am Anfang stehenden Bemerkung, daß Herodes und Philippos ihre Tetrarchien (weiter) regierten.

BJ 2,167 I ⁶	AJ 18,27 I	Philippos und Herodes Antipas regieren weiter ihre Tetrarchien.
	AJ 18,27 II	Herodes Antipas befestigt Sepphoris Autokratoris.
	AJ 18,27 III	Herodes Antipas befestigt Betharamphtha Julias.
	AJ 18,28	Philippos befestigt Paneas Caesarea und Bethsaida Julias.
	AJ 18,29f	Samariter verstreuen Totengebeine im Tempel.
	AJ 18,31 I	Coponius wird durch Marcus Ambibulus abgelöst.
BJ 2,167 II	AJ 18,31 II	Salome stirbt und hinterläßt ihren Besitz der Kaiserin Livia.
BJ 2,168 I	AJ 18,32.33 I	Augustus stirbt, Tiberius wird Kaiser.
	AJ 18,33 II	Valerius Gratus löst Annius Rufus ab.
	AJ 18,34.35 I	Valerius Gratus setzt Hohepriester ein und ab.
	AJ 18,35 II	Pontius Pilatus löst Valerius Gratus ab.
BJ 2,168 II		Philippos gründet Caesarea und Julias.
BJ 2,168 III	AJ 18,36-38	Herodes Antipas gründet Tiberias (BJ: und Julias).
	AJ 18,39-54	Ereignisse außerhalb Palästinas
BJ 2,169-174	AJ 18,55-59	Pilatus bringt Kaiserbilder nach Jerusalem.

Auffälligerweise kombiniert Josephus in AJ 18,31-35 *jeden* Statthalter mit *einem* "Ereignis", sei es aus BJ übernommen oder neu hinzugekommen:

BJ	AJ	
Ereignis	Statthalter	Ereignis
---	Coponius	Verunreinigung des Tempels durch Samariter
Tod der Salome	M. Ambibulus	Tod der Salome
Tiberius wird Kaiser	Annius Rufus	Tiberius wird Kaiser
---	Valerius Gratus	mehrmaliger Hohepriesterwechsel
Herodes gründet (u.a.) Tiberias	Pontius Pilatus	Herodes gründet Tiberias

Diese Zusammenstellung vermittelt den Eindruck, daß Josephus die ihm zur Verfügung stehenden Stoffe bzw. Quellen - BJ 2,167f, eine Liste der Präfecten, eine Liste der Hohenpriester, die Episode mit den Samaritern, die gesetzwidrige Grün-

6 Die römischen Ziffern bezeichnen die Sätze innerhalb der Paragraphen.

dung von Tiberias - mehr schematisch als auf Grund historischer Kenntnis einander zugeordnet hat. Denn es ist doch auffällig, daß Josephus sämtliche Wechsel im Amt des Hohenpriesters bei Gratus unterbringt, bei den anderen Statthaltern aber nichts über die Hohenpriester erwähnt und zugleich von Gratus nichts anderes zu berichten weiß als eben den Austausch jener Würdenträger.

Ferner fällt auf, daß in 18,31-35 verschiedene Nachrichten lose aneinandergereiht sind, während in 18,29f und 18,36-38 Begebenheiten erzählt werden. Josephus hat offensichtlich die kurzen Einzelnachrichten in 18,31-35 konzentriert und die ihnen gegenüber längeren Episoden um diese Mitte gruppiert (18,29f: 18,36-38). Diese Episoden zeigen eine auffällige Gemeinsamkeit: beide handeln von Verunreinigung durch die Gebeine bzw. die Gräber von Toten, betreffen also die Bestimmungen von Num 19,10-22. Diese gemeinsame Thematik hat Josephus offenbar zur konzentrischen Ordnung seines Stoffes inspiriert.

Auch die Einordnung der Städtegründungen verrät, daß Josephus seine Darstellung nicht unbedingt chronologisch anlegt - vielleicht auch deshalb, weil er sich über das zeitliche Zueinander der einzelnen Ereignisse gar nicht ganz im klaren ist. BJ reiht die Gründung von Tiberias nach der Einrichtung der römischen Provinz Judäa und vor den Amtsantritt des Pilatus ein, AJ erst in dessen Amtszeit. Auch wenn Josephus das in BJ 2,168 genannte Tiberias in der Parallelstelle AJ 18,27 durch Sepphoris ersetzt, scheint diese Korrektur kaum von chronologischen Erwägungen veranlaßt zu sein. Denn wenn Tiberias nach dem Kaiser Tiberius benannt ist und laut Josephus' Vita 37 Sepphoris als Hauptstadt ablösen sollte, dann muß Sepphoris, das während der Unruhen nach dem Tod des Königs Herodes auf Befehl des Quintilius Varus zerstört worden war (BJ 2,68par), von Antipas bald nach seiner im Jahre 4 v.Chr. erfolgten Ernennung zum Tetrarchen wiederhergestellt worden sein, um ihm als Regierungssitz zu dienen.⁷

Die Einordnung der Gründung von Tiberias führt uns sogleich auf die Probleme, die der Exkurs AJ 18,39-54 aufwirft. Diese Passage enthält verschiedene Stoffe, die Vorgänge außerhalb Palästinas behandeln (18,39-52 Geschichte der Parther; 18,53 Kommagene; 18,54 Germanicus). AJ 18,39-54 ist wie AJ 18,36-38 zwischen den Amtsantritt des Pilatus (18,35) und die erste Handlung, die Josephus von Pilatus berichtet, (18,55-59) eingeordnet. Die Schilderung innerer Vorgänge im Partherreich ist an die Darstellung von Tiberias' Gründung durch die Wendung τελευτῆ δὲ καὶ Φραάτης ὁ Παρθυαίων βασιλεὺς angebunden. Der Tod des Phraates, das erste in AJ 18,39-52 erwähnte Ereignis, fällt in das Jahr 2 v.Chr. Die "Parthergeschichte" schaltet also weit hinter den 18,32 erzählten Tod des Augustus zurück. Sie endet mit der Ehrenhaft des Vonones bei Syriens Statthalter Silanus ca. 15 n.Chr. Daran knüpft 18,53 mit ἐτελεύτησεν δὲ καὶ ὁ τῆς Κομμαγενῆς βασιλεὺς Ἀντίοχος die inneren Konflikte in Kommagene nach dem Tod des Königs. Diese Ereignisse datiert Tac. ann. 2,42 in das Jahr 17 n.Chr. AJ 18,54 erzählt nun die Entsendung des Germani-

⁷ Vgl. dazu H.W. Hoehner: Herod Antipas, Cambridge 1972, S. 85, der Sepphoris' Wiederaufbau noch in das 1. Jh. v. Chr. ansetzt.

cus in den Osten und seinen Tod in Syrien. Letzterer trat am 10. Oktober 19 ein. AJ 18,55 schließt mit Πιλάτος δέ den Konflikt um die Kaiserbilder an den Tod des Germanicus an. Daß diese Verknüpfung chronologisch gesehen unsinnig ist, kann jeder erkennen, der den Tod des Germanicus nur einigermaßen korrekt einzuordnen weiß und den Makrotext im Zusammenhang liest. AJ 18,32 hat bereits den Tod des Augustus (14 n.Chr.) berichtet und legt ihn in die Amtszeit des Annius Rufus. Von dessen Nachfolger Valerius Gratus - der nach 18,33 von Augustus' Nachfolger Tiberius bestellt wurde (die Darstellung impliziert möglicherweise sogar: direkt nach seinem Amtsantritt) - sagt 18,35, daß er elf Jahre in Judäa amtierte. Damit kommen wir für den Amtsantritt des Pilatus mindestens ins Jahr 25 n.Chr. Sämtliche in 18,39-54 berichteten Ereignisse liegen also in der absoluten Chronologie früher; die Passage ist eine Rückblende. Möglicherweise signalisiert die Überleitungs- und Gliederungsfloskel δὲ καὶ (18,38,53) statt einfachem δέ, daß etwas nachgetragen wird. Jedenfalls mußte zumindest dem geschichtskundigen Leser - und wir müssen davon ausgehen, daß AJ auf ein Publikum zielt, das wenigstens z.T. auch sonst historiographische Werke las, - auffallen, daß das, was in 18,39-54 berichtet wird, nicht in die Zeit zwischen Pilatus' Amtsantritt und seinem ersten Konflikt mit den Juden fällt.⁸ Ein ähnliches Phänomen können wir innerhalb des Komplexes, in dem AJ die Amtszeit des Pilatus behandelt, noch einmal beobachten. Die von Tiberius (wie wir aus Tac. ann. 2,85,4 u. Cass.Dio 57,18,5; vgl. Sen. epist. 108,22 wissen, 19 n.Chr.) verfügte Vertreibung der Isis-Verehrer und der Juden aus Rom (18,65-84), die mit Hilfe der Zeitbestimmung καὶ ὑπὸ τοὺς χρόνους an die beiden Pilatus-Episoden 18,55-62 und das anschließende Testimonium Flavianum angehängt ist, wird durch diese Einordnung ebenfalls falsch datiert.

Diese Beobachtungen erlauben als Schlußfolgerungen:

Josephus' Kenntnis über die Zeit zwischen der Einrichtung der Provinz Judäa und der Amtszeit des Pilatus ist begrenzt. Dies gilt gerade für die zeitliche Einordnung der ihm bekannten Ereignisse. In AJ ordnet er die von ihm gebotenen Nachrichten recht schematisch den einzelnen Statthaltern zu.

Daraus folgt negativ, daß die Passage AJ 18,27-35 in chronologischen Fragen wohl eher unzuverlässig ist.

Im Fall der Gründung von Tiberias widerspricht deren zeitliche Einordnung in AJ derjenigen in BJ. Dieser Umstand zieht zugleich Zweifel nach sich, ob die Wiederherstellung von Sepphoris richtig angesetzt ist.

Zutreffend ist dagegen sicher die angegebene Reihenfolge der Statthalter. Auch die einzelnen Sachverhalte in sich müssen nicht angezweifelt werden.

AJ 18,31-35 bestätigt die Vermutung, die wir bereits zu Josephus' Darstellung der von Vitellius vorgenommenen Hohepriesterwechsel geäußert haben⁹: Josephus ver-

⁸ Wie B. Justus: Zur Erzählkunst des Flavius Josephus, in: Theokratia 2, 1970-1972, S. 107-136, hier 124 zu der Feststellung kommt, Pilatus sei nach der Chronologie von AJ bei der Kaiserbilder-Affäre "schon fünf Jahre Prokurator", kann ich nicht nachvollziehen.

⁹ In meiner Miscelle "Die Problematik chronologischer Rekonstruktionen zur Amtszeit des Pilatus", in: BN 61, 1992, S. 27-32, hier 31f.

fügte über eine Liste, die die bloße Abfolge der einzelnen Hohenpriester überlieferte. Deren Zuordnung zu anderen Daten der Geschichte Judäas mußte Josephus selbst leisten, wozu er aber offenbar nicht immer imstande war.

Wie auch AJ 18,55-237 zeigt, arbeitet Josephus in AJ mit Rückblenden und Nachträgen. Als ein Komplex aus solchen Nachträgen ist 18,39-54 zu sehen. Vielleicht ist schon 18,36-38, die Gründung von Tiberias, ein Nachtrag. Er könnte seine Stellung allein aus kompositorischen Gründen erhalten haben. Denn zum einen schließen die beiden Passagen, in denen von Totenverunreinigung erzählt wird, den Komplex von Einzelnachrichten ein. Zum anderen ist der Exkurs über außerpalästinische Vorgänge von der Torahverletzung des Herodes Antipas und der des Pilatus gerahmt:

- | | |
|----------|---|
| 18,29f | Samariter verstreuen Totengebeine im Tempel |
| 18,31-35 | einzelne Nachrichten aus Palästina |
| 18,36-38 | Herodes Antipas errichtet Tiberias auf einem aufgelassenen Friedhof und verletzt so die Torah |
| 18,39-54 | Vorgänge außerhalb Palästinas |
| 18,55-59 | Pilatus bringt Kaiserbilder nach Jerusalem und verletzt so die Torah |

Er »wird einem klugen / törichten Mann ähnlich werden«? (Matthäus 7,24b.26b)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Diese Wiedergabe von Mt 7,24b.26b – so übersetzt von U. Lutz¹ – beweist, wie sehr man den beabsichtigten Sinn einer Aussage Jesu verfehlen kann, *wenn* man sich auf den griechischen Wortlaut verläßt. Es folgt der NTG-Text, den Lutz benutzt haben wird:

ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ / μωρῷ.

Ὅμοιωθήσεται (3. p. sg. ind. fut. pass. von ὁμοίω) bedeutet zwar »er wird ähnlich werden«, aber was heißt »einem klugen / törichten Mann *ähnlich werden*«? – Hätte Lutz sich diese Frage gestellt und hätte er versucht, sie zu beantworten, so hätte er erkennen müssen, daß seine Übersetzung falsch ist.

Dieser Tatbestand – daß ein griechisches Wort richtig übersetzt worden ist und daß diese für »richtig« gehaltene Wiedergabe dennoch falsch ist – begegnet häufiger in den Evangelienübersetzungen und -kommentaren als einem lieb sein kann. Doch wenn man bedenkt, daß die Jesusüberlieferung aus dem Aramäischen ins Griechische und aus dem Griechischen in die heutigen Sprachen übersetzt worden ist,

- dann erweisen sich solche Fehler als natürliche Folgen der Tatsache, daß die Übersetzer *nicht* unfehlbar sind,
- dann empfiehlt es sich, *wenn* man sich Klarheit verschaffen will, nach den aramäischen Äquivalenten zu forschen²,
- dann sollte man als Gegenprobe, um hinreichend sicher sein zu können, die griechische Vorlage ins Aramäische rückübersetzen.

Dabei ist die (alt)syrische Überlieferung – meistens – eine gute, wenn auch nicht unfehlbare Hilfe. In diesem Falle findet sich das gesuchte Äquivalent (אָרַמַיִם) im Palästinasyrer zu Mt 7,24b.26b. Mit ihm lautet die Rückübersetzung (mit wörtlicher Übersetzung ins Deutsche):

¹ Das Evangelium nach Matthäus I (1985), S. 411. – Lutz kommentierte (aaO., S. 413): »Statt des vorgegebenen ›ist ähnlich‹ formuliert Matthäus ›wird ähnlich werden‹ (ὁμοιωθήσεται), vgl. 25,1. Dadurch deutet er an, daß es nicht um einen innerweltlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang geht, sondern um das jüngste Gericht.«

² Anzunehmen, der griechische Text sei schon »in Ordnung«, hilft jedenfalls nicht weiter.

רְתִדְמִי	Er wird verglichen werden (= mit ihm wird es sein, wie mit ²)
לְגִבֹר	einem Mann
/ סִבְלֵתָנָא ³	vernünftigen /
סְבֻלָא ⁴	törichten.

In flüssigem Deutsch:

Mit ihm wird es sein, wie mit einem vernünftigen / törichten Mann.

Zu dieser Übersetzung ist anzumerken: 1. רְתִדְמִי (3. p. sg. m. impf. ithpe. von רְתִמָּא) bezeichnet kein »Ähnlich-Werden« (so Lutz), sondern einen Tat- und-Tatfolge-Zusammenhang. 2. סִבְלֵתָנָא beschreibt einen Menschen, der den von Gott empfangenen Verstand in Harmonie mit dem Willen Gottes gebraucht. 3. סְבֻלָא beschreibt einen Menschen, der den von Gott empfangenen Verstand in Disharmonie mit dem Willen Gottes gebraucht.

Typisch für Jesu Redeweise ist das einprägsame Wortspiel zwischen סִבְלֵתָנָא und סְבֻלָא: ein textinternes Zeichen dafür, daß diese beiden Adjektive tatsächlich die von ihm gewählten sind⁵. Bestätigend kommt hinzu, daß nicht »klug« und »töricht«, sondern »vernünftig« und »töricht« einander genau entsprechende Antonyme sind.

Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde רְתִדְמִי (»er wird verglichen werden«, beabsichtigter Sinn: »mit ihm wird es sein, wie mit«) durch ὁμοιωθήσεται, »er wird ähnlich (oder gleich) werden« wiedergegeben. Und bei der Übertragung aus dem Griechischen ins Deutsche wird φρονίμωφ in der Regel mit »einem klugen« übersetzt⁶.

Korrektur: Der erste der beiden Fehler wurde aufgrund der syrischen Überlieferung durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt, der zweite sowohl durch das Aramäische als auch durch das Griechische.

¹ Targum zu Ps 144,4: בר נש ללמא אירמרי, »der Mensch ist dem Nichts vergleichbar = mit dem Menschen ist es, wie mit dem Nichts«.

² Hierzu vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (1965), S. 99-102. - Er urteilte im wesentlichen richtig, ist jedoch im Blick auf das ל als »Abbrüviatur« leicht zu korrigieren.

³ Targum Onkelos zu Gen 41,33: גִבֹר סִבְלֵתָנָא, »ein vernünftiger Mann«.

⁴ Targum zu Spr 10,1: רְבִירָא סְבֻלָא, »und der törichte Sohn«.

⁵ Zu Jesu besonderer Vorliebe für Wortspiele vgl. M. Black, Die Muttersprache Jesu (1982), S. 160-185.

⁶ Obwohl die Wiedergabe mit »vernünftig« näherliegt als die mit »klug«. - Vgl. H. Menge, Großwörterbuch Griechisch-Deutsch (221973), S. 736.

Die fünf Männer der Samaritanerin

Jesus und die Tora nach Joh 4,16-19

Friedhelm Wessel - Aachen

Die johanneische Erzählung von der Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,1-42) ist ein Stück großer theologischer Darstellungskunst des vierten Evangelisten. Aus einer ganz alltäglichen Szene entwickelt er ein Geflecht aus sprachlichen, historischen und theologischen Anspielungen und verleiht damit der Episode eine tiefe Symbolik, die das religionsgeschichtliche Verhältnis zwischen Juda und Samaria beleuchtet.¹

Der erzählerische Rahmen der Geschichte ist schnell zusammengefaßt: Auf dem Weg von Judäa nach Galiläa läßt sich Jesus um die Mittagszeit an der Jakobsquelle nieder (4,1-6). Als eine samaritanische Frau zum Wassers schöpfen kommt, entwickelt sich ein intensives Gespräch, das seinen Ausgangspunkt im Verhältnis von Juden und Samaritanern hat, aber bald sein eigentliches Thema findet: die Offenbarung Jesu. Johannes schildert damit offenbar nicht lediglich eine einmalige und individuelle Begebenheit, sondern stellt das Offenbarungsgeschehen in den religionsgeschichtlichen und theologischen Zusammenhang des Volkes Israel.

Die Ortsangabe "Quelle Jakobs" (4,6) deutet schon diesen Hintergrund an: sie weist nämlich hin auf den gemeinsamen Ursprung von Samaritanern und Juden in ihrem Stammvater Jakob (= Israel). Dort, in diesem Quell Jakobs, begann die Geschichte der zwölf Stämme Israels. Und trotz der späteren Verzweigung ihres Weges durch Eroberung, Verbannung, Exil und Rückkehr bleibt der Ursprung das Verbindende zwischen Juda, dem israelitischen Südreich, und Samaria, dem Zehn-Stämme-Reich im Norden. Die Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin an diesem Ort ist also eine Begegnung an der gemeinsamen religiösen und geschichtlichen Wurzel. Deshalb kann man

¹ Auf den symbolischen Horizont der Szene weist bereits hin: H. Odeberg, *The Fourth Gospel. Interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental world*, Uppsala 1929 (Nachdruck Amsterdam 1974), 177: "The symbolical character of the controversial dialogue with the Samaritan woman can scarcely be doubted". Vgl. auch B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A textlinguistic analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, Lund 1974.

sagen: die Topographie der Erzählung zeigt sich uns als eine vor allem *theologische* Topographie.

Das Verhältnis zwischen Juda und Samaria wird auch gleich zu Anfang des Gesprächs zwischen Jesus und der Frau zum Thema gemacht. Die Spaltung innerhalb des israelitischen Volkes findet ihren Ausdruck in der verwundernten Frage der Frau, wie denn Jesus als ein Jude von einer Samaritanerin zu trinken begehren könne, denn: "Juden verkehren doch nicht mit Samaritanern" (4,9). Mit dieser Einleitung ist der Rahmen des folgenden Gesprächs abgesteckt. Es geht um die Person Jesu im Spannungsfeld zwischen Juda und Samaria.

Damit gewinnt der Rahmen eine entscheidende Funktion für die Deutung der ganzen Szene, insbesondere auch für das Verständnis des im weiteren Verlauf des Gesprächs merkwürdig abrupt einsetzenden kurzen Dialogs über die "Männergeschichten" der Frau Joh 4,16-19.

Dem Abschnitt Joh 4,16-19 geht ein längerer Gesprächsteil voraus, in dem Jesus der Frau zu erklären versucht, warum nicht er auf ihr Wasser angewiesen ist, sondern sie vielmehr auf das Wasser, das er ihr bieten kann. Dieses "lebendige Wasser" ist geeignet, den existentiellen Durst der Frau zu löschen: "14 Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, der wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zu einer Wasserquelle, die sprudelt zum ewigen Leben. 15 Die Frau sagt zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht mehr dürste und hierher kommen muß, um zu schöpfen" (4,14-15). Auf diese Bitte der Frau antwortet Jesus nun nicht direkt, sondern wendet sich scheinbar einem ganz anderen Thema zu:

"16 Er sagt zu ihr: Geh hin, ruf deinen Mann und komm hierher! 17 Die Frau antwortete und sprach zu ihm: Ich habe keinen Mann. Jesus sagt zu ihr: Recht hast du gesprochen: Ich habe keinen Mann. 18 Denn fünf Männer hattest du, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Dies hast du wahr geredet. 19 Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich schaue, daß du ein Prophet bist!" Es stellt sich die Frage, warum Johannes hier plötzlich das Thema "lebendiges Wasser" verläßt und scheinbar zu einem ganz anderen Bereich wechselt. Wir wollen diese Frage behutsam angehen, und zunächst nur einige grundsätzliche Beobachtungen zu den fraglichen Versen machen:

1. Die Feststellung Jesu, daß die Frau fünf Männer gehabt habe, ist eine reine Tatsachenbeschreibung und enthält keinerlei Wertung. Jesus sagt lediglich, was der Fall (gewesen) ist, nicht was seiner Meinung nach hätte sein sollen, oder was aus irgendeinem Grund besser vermieden worden wäre.

2. Die Reaktion der Frau besteht in dem verwunderten Bekenntnis: "Herr, ich schaue, daß du ein Prophet bist" (4,19). Sowohl diese Antwort, als auch die Fortsetzung des Gespräches deuten in nichts darauf hin, daß sich die Frau von Jesus etwa eines unrechten Tuns überführt gefühlt hätte. Ihre Reaktion ist jedenfalls nicht die einer beschämten, weil ertappten Sünderin, viel eher spricht daraus ein ehrliches Erstaunen über die Kraft jesuanischer Deutung.

3. Die Aufforderung Jesu an die Frau, hinzugehen und ihren Mann zu rufen, zielt deshalb wohl von vornherein nicht darauf ab, ihren Lebenswandel zu kritisieren, sondern vielmehr darauf, ihr die Tatsache vor Augen zu führen, daß sie derzeit ohne Mann lebt.

Diese Beobachtungen führen zu folgendem vorläufigen Schluß: Der Dialog dient einerseits der Feststellung, daß die Frau zur Zeit des Gesprächs keinen Mann hat. Man kann die Intention der Frage Jesu dann dahingehend beschreiben, daß dies für ihn ein durchaus mangelhafter Zustand ist: offensichtlich sollte die Frau einen richtigen, d.h. ihr zugehörenden Mann haben. Andererseits wird diesem jetzigen Zustand die Tatsache gegenübergestellt, daß die Frau einmal fünf Männer gehabt hat. Jesus redet aber mit keinem Wort davon, daß dies ebenfalls eine unzureichende Situation gewesen wäre, oder gar als verwerflich anzusehen sei. Wer sind dann die fünf Männer?

In der Exegese gibt es dazu zwei vorherrschende Meinungen, die jeweils geprägt sind von der Beantwortung der Frage, ob der vorliegende Dialog symbolischen Charakter hat oder nicht. Lehnt man eine symbolische Deutung ab, so kommt man zu dem Schluß, es gehe Jesus entweder um eine Aufdeckung der moralisch verwerflichen Ehepraxis der Frau², oder lediglich um die Eröffnung eines neuen Verständnisses ihrer Geschichte³, beides mit dem Ziel,

² So z.B. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil. Freiburg, Basel, Wien 1965 (=HTk 4/1), 467-469. Schnackenburg spricht von der "moralischen Gesunkenheit" der Frau (468) und von "dem ihr peinlichen Thema" (469), obwohl er andererseits feststellt: "Jesu Bemühen richtet sich zuerst nicht darauf, die Frau von ihrem sündhaften Lebenswandel abzubringen, sondern sie für seine Offenbarung empfänglicher zu machen" (467). Jedenfalls aber weiß Schnackenburg mit seiner moralischen Deutung hier entschieden mehr über die Haltung Jesu als der Evangelist selbst.

³ So etwa J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10. Gütersloh/Würzburg ²1985 (=ÖTK 4/1), 173-174. Becker betont, daß das Darstellungskonzept des Evangelisten (bzw. der Semeia-Quelle) einem christologischen Anliegen folge, bei dem die Frau nur dienende Funktion habe. Es gehe in erster Linie um den Aufweis, daß Jesus "die prophetische Gabe der Allwissenheit" (173) besitze, womit das christologische Bekenntnis der Frau (4,29) eingeleitet werde. Becker hält es insofern für unangebracht, eine "moralische Aburteilung" der Frau in den Text "hineinzulesen" (ebd.).

sie für Jesu messianische Offenbarung vorzubereiten (4,26). Für die ethische Interpretation spielt der Hinweis auf die rabbinische Auffassung, eine Frau solle sich nur zweimal, höchstens dreimal verheiraten⁴, eine entscheidende Rolle. Ein solches Verständnis kann aber nicht erklären, wieso dann hier von ausgerechnet *fünf* Männern die Rede ist.

Eine Deutung auf symbolischer Grundlage andererseits erinnert daran, daß laut 2Kön 17,24-34 nach der Zerstörung des Nordreiches Israel durch die Assyrer in Samaria fünf fremde Völker angesiedelt wurden, die neben JHWH ihren eigenen Göttern dienten.⁵ Jesu Hinweis auf die fünf Männer der Samaritanerin wäre danach eine Anspielung auf diese götzendienerische Vergangenheit Samarias.

Gegen diese exegetischen Auffassungen ist jedoch einzuwenden, daß weder die eine noch die andere Interpretation die fundamentale Tatsache zur Kenntnis nimmt, daß das Verhältnis der Samaritanerin zu den fünf Männern von Jesus keineswegs als verwerflich hingestellt wird. Solches sollte man aber erwarten für den Fall, daß es hier um Ehemoral oder Götzendienst ginge. Offensichtlich gehört die Erwähnung der Männer also in einen völlig anderen Zusammenhang. Dabei ist noch eine weitere Beobachtung aufschlußreich: Der Text sagt nicht, daß die Frau die Männer *nacheinander* gehabt habe,⁶ es ist daher nicht ausgeschlossen, daß sie alle fünf *gleichzeitig* hatte. Gerade die Zahl "fünf" erlaubt dann eine Deutung, die aufgrund des oben dargelegten theologischen Grunddukts der ganzen Szene sowohl mit dem Symbolcharakter der Samaritanerin, als auch ihrer Männer rechnet. Wenn die Frau für das samaritanische Volk steht, so ist es nicht schwer, ihre fünf Männer zu identifizieren, sobald man sich einmal von der Vorstellung gelöst hat, diese Beziehung sei religiös verwerflich gewesen. Dann kann man nicht nur behaupten, daß die Männer ihre *rechtmäßigen* Ehemänner waren, sondern sogar ihre Eigennamen nennen: בראשׁׁיׁת (Genesis), שמרת (Exodus), ׁקרא (Leviticus), במדבר (Numeri) und דברׁׁם (Deuteronomium). Es handelt sich bei diesen Männern um die fünf Bücher Mose, die Tora.

⁴ Zitiert bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd.2. München 1924, 437.

⁵ Vgl. für diese Interpretation C.K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990 (=KEK Sonderband), 253-254. Kritisch dazu: Becker, Johannes, ÖTK 4/1, (s. Anm. 3), 173-174, der insbesondere darauf verweist, daß in 2Kön 17,30-31 zwar von fünf Völkern, aber *sieben* Göttern berichtet wird.

⁶ Solches behauptet zwar Schnackenburg, Johannes, HThK 4/1, (s. Anm. 2), 467, aber das ist offenbar eine notwendige Schlußfolgerung aus seiner ethischen Wertung, die am Text nicht verifizierbar ist.

Diese Identifizierung ist nun eine vielleicht überraschende, aber keineswegs abwegige Annahme. Zum einen bestand die Heilige Schrift der Samaritaner tatsächlich lediglich aus dem Pentateuch. Es muß hier nicht auf die umstrittene Frage der historischen Einordnung des "samaritanischen Schismas" eingegangen werden, ebensowenig auf die Erörterung der Kanongeschichte des Pentateuch.⁷ Entscheidend bleibt die Tatsache, daß die Samaritaner "den Pentateuch - mit wenigen Ausnahmen - als Offenbarung vom Sinai übernommen und ihn, wie im Judentum dann die Sadduzäer, als einzige verbindliche Offenbarungsgrundlage gewertet"⁸ haben. Zum anderen beschreibt das Bild einer ehelichen Gemeinschaft sehr plastisch das Verhältnis eines Volkes zu seiner Offenbarungsurkunde. Es hat also durchaus Sinn, mit Johannes symbolisch von der Tora als den fünf Männern der Samaritanerin zu reden, insbesondere da es keinen Anlaß gibt, daran zu zweifeln, daß der johanneische Jesus diese innige Verbindung der Frau mit dem offenbarenden Wort Gottes in der Tora für richtig gehalten hat.

C.K. Barrett hat nun gegen eine solche Deutung eingewandt: "Daß Joh auf die Annahme der fünf Bücher der Tora als die allein kanonischen durch die Samaritaner verwies, ist unwahrscheinlich, da die Samaritaner diese Bücher nicht aufgegeben hatten, und es wäre schwierig, den einen, der kein Ehemann ist, zu identifizieren"⁹. Dies sind zwei berechnete und schwerwiegende Argumente gegen den vorgelegten Identifizierungsversuch. Beide jedoch lassen sich mit Hilfe des Evangelientextes selbst entkräften.

Zunächst sei hervorgehoben: es ist *eine* Sache, die religionsgeschichtliche Tatsache herauszustellen, daß die Samaritaner ihre Tora nicht aufgegeben haben, eine *andere* aber, die Interpretation des johanneischen Jesus zu beachten. Halten wir uns ausschließlich an den Text des Evangeliums, so läßt sich mit ziemlicher Sicherheit daraus schließen, daß Jesus bei Johannes sehr wohl der Auffassung ist, die Samaritanerin habe *jetzt* keine Verbindung (mehr) zur Tora. Entscheidend dafür ist der Sinn von Joh 4,10, wo Jesus auf den verwunderten Einwurf der Frau reagiert, daß er als ein Jude von ihr zu trinken begehrt (4,7), obwohl Juden (aus Reinheitsgründen) doch nicht mit Samaritanern verkehren (4,9): "Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn du

⁷ S. dazu H.G. Kippenberg, Garizim und Synagoge, in: RVV 30, 1971; R.J. Coggins, Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered. Oxford 1975, 148ff; N. Schur, History of the Samaritans. Frankfurt 1989.

⁸ J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels. Würzburg 1990 (=Echter Bibel, Ergänzungsband z. AT 3), 53-54.

⁹ C.K. Barrett, Johannes, (s. Anm. 5), 253.

die Gabe Gottes kennen würdest, und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, so hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben".

Mit diesem Satz ist deutlich ausgesprochen, daß die Samaritanerin weder die Gabe Gottes kennt, noch die wahre Identität Jesu. Mit dem Begriff "Gabe Gottes" ist nun aber im Judentum vorrangig die Tora selbst gemeint. Dazu stellt H. Odeberg fest: "The gift, or act of giving, $\kappa\alpha\tau' \ \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\acute{\eta}\nu$, is the Tora, or the Divine promulgation of the Tora. For this the specific term מתן תורה , the giving of the Tora, is developed"¹⁰. Dieser sprachliche Zusammenhang ist so deutlich, daß man bei Johannes – als einem Juden, der seine Begriffe mit Bedacht wählt – selbstverständlich von diesem spezifischen Sinn des Wortes ausgehen kann, zumal ja Jesus selbst in der vorliegenden Szene ganz charakteristisch als Jude gezeichnet ist. Darüber hinaus fallen noch weitere sprachliche Übereinstimmungen auf: Im Rabbinischen wird auch die Tora als (lebendiges) Wasser bezeichnet, z.B. Sifre Dtn 11,22 §48 (84^a): "Die Worte der Torah werden mit dem Wasser verglichen: wie das Wasser Leben für die Welt ist, so sind auch die Worte der Torah Leben für die Welt"¹¹. Die Rede von der Tora als "Gabe Gottes" und "(lebendigem) Wasser" ist jüdisch dermaßen geläufig, daß es kaum möglich ist, für die Verwendung dieser Ausdrücke bei Johannes einen anderen Deuterahmen anzunehmen. Zweifellos ist also mit der "Gabe Gottes" in Joh 4,10 an die Tora gedacht.

Wir finden dann in dieser Rede Jesu eine Aussage, die die Kenntnis der Tora und die Kenntnis Jesu parallel setzt: "Wenn du die Gabe Gottes kennen würdest *und* wer es ist, der zu dir sagt ...". Beide Satzteile sind durch ein "und" verbunden. Das heißt aber: Das Verhältnis zwischen Jesus und der Tora ist kein antithetisches, sondern ein *synthetisches*. Ein ganz ähnlicher synthetischer Parallelismus taucht auch schon in einer Aussage des Johannesprologs auf: "Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden – die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden" (1,17).¹² An beiden Stellen

¹⁰ H. Odeberg, Fourth Gospel, (s. Anm. 1), 150. Odeberg führt die rabbinischen Belegstellen an: BerR 6,7; bB^arakoth 5^a; Mek 27^e; Sifre 35^d.36^a; jQid 65^e; jSanh 23^d (150–151).

¹¹ Zitiert bei Strack-Billerbeck, Kommentar Bd.2 (s. Anm. 4), 435 (vgl. das weitere reichhaltige Belegmaterial dazu 433–436); vgl. auch Odeberg, Fourth Gospel, (s. Anm. 1), 154–163.

¹² Vgl. H. Thyen, "Das Heil kommt von den Juden", in: D. Lührmann, G. Strecker (Hg.), Kirche (FS G. Bornkamm). Tübingen 1980, 163–184: 173. J. Schonefeld, Die Thora in Person, KuI 6 [1991], 40–52, betont ebenfalls das synthetische Verhältnis zwischen Jesus und der Tora und rät zu einer neuen Lektüre des Prologs als einem "Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus".

gibt es weder faktisch noch sinngemäß eine adversative Konjunktion¹³, die die Satzglieder einander gegenüberstellen und so die Qualitäten "Gnade und Wahrheit" bzw. "lebendiges Wasser" allein dem Wirken Jesu vorbehalten und damit implizit der Tora absprechen würde.

Das Johannesevangelium ist also der Auffassung, die Samaritanerin entbehre der wahren und ihr rechtmäßig zugehörenden göttlichen Offenbarung in der Tora. Der johanneische Jesus vermißt bei ihr diesen "Mann", der in der Lage wäre, den Durst nach "lebendigem Wasser" zu stillen. Die bloße Tatsache, daß der "Quellgrund" Samarias in der Herkunft vom israelitischen Stammvater Jakob liegt, garantiert durchaus noch nicht, daß man nach dem Trinken aus dieser Quelle Jakobs nicht erneut dürstet (Joh 4,13). Und solchen Durst verspürt die Frau ganz offensichtlich: "Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und hierherkommen muß, um zu schöpfen" (4,15). Jesus wird hier aufgefordert, als Spender des Wassers den existentiellen Mangel der Frau zu beheben.

Nun findet man an anderen Stellen des Johannesevangeliums ähnliche Aussagen über das "Dürsten" und das "ewige Leben", die außerordentlich aufschlußreich sind für das Verständnis unserer Szene. So heißt es Joh 6,35: "Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird niemals mehr hungern. Und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten". Hier läßt sich ein deutlicher inhaltlicher Zusammenhang mit Joh 4,14 erkennen. Zwar kennt das Evangelium keine Aussage Jesu: "Ich bin das Wasser des Lebens", aber in 6,35 kann man ohne Schwierigkeiten ergänzen: So wie Jesus als das *Brot des Lebens* den Hunger auf ewig stillt, so stillt er als das *Wasser des Lebens* den Durst. Solche Nahrung, heißt es vorher bereits in 6,27, "die bleibt ins ewige Leben, die wird euch der Menschensohn geben". Der Ausdruck εἰς ζωὴν αἰώνιον ("ins ewige Leben") findet sich wörtlich auch in 4,14. Darüber hinaus wiederholt es 6,53f in einem parallelen Bild: "Amen, Amen, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch zu sich nimmt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben". Hier entspricht nun das Fleisch dem hungerstillenden Brot aus 6,35 und folgerichtig kann man das Blut mit dem durstlöschenden Wasser identifizieren. Damit will Johannes aber jetzt deutlich machen: Jesus bietet den Hungernden und Dürstenden nicht nur Brot und Wasser als Objekte an, er ist vielmehr Subjekt und Objekt des Gebens zu-

¹³ Die Konjunktion δέ, die nach P⁶⁸ in 1,17b zu finden ist, muß nicht notwendigerweise einen Gegensatz anzeigen, da δέ häufig "als reine Übergangspartikel, ohne irgendwie bemerkbaren Gegensatz" steht (Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch. Göttingen ¹1990, § 447,1f).

gleich! Wer von Jesus Brot und Wasser erhält, erhält ihn selbst – sein Fleisch und Blut.

Damit erklärt sich sofort der Sinn von Joh 4,16-19: Jesu Frage nach dem Mann der Samaritanerin will die Frau auf diesen *personalen* Zusammenhang hinweisen. Die Frau verlangt das Wasser des Lebens von Jesus, er aber vermittelt ihr hintergründig die Botschaft: Ich selbst bin es, den du brauchst (vgl. 4,26: "Ich bin's, der mit dir redet"). Das heißt letztlich: Jesus selber ist der rechte Mann für die Samaritanerin.

Diese Einsicht ermöglicht es nun, auch den zweiten Einwand Barretts gegen die symbolische Gleichsetzung der fünf Männer mit der Tora aufzulösen, die Schwierigkeit nämlich, den einen, der nicht ihr Mann ist, zu identifizieren. Offenbar ist doch derjenige, den die Frau "jetzt" (ὄν - V.16) hat, niemand anderer als Jesus. Der Text von 4,16-18 sagt zweimal deutlich, sowohl im Munde der Frau, als auch von Jesus: Die Samaritanerin hat keinen Mann. Tatsächlich aber hat sie doch in diesem Augenblick einen, der zwar nicht ihr "Mann" ist, der es aber werden soll: Jesus, der das lebendige Wasser ist!

Damit erklärt sich auch der abrupte Übergang von V.15 nach V.16 – ein Themenwechsel liegt hier nur scheinbar vor, tatsächlich führt Jesus das offenbarende Gespräch über das lebendige Wasser nur auf einer anderen Ebene weiter.¹⁴ Sowohl die fünf Männer, als auch der "eine Mann" Jesus sind dieses lebendige Wasser und folglich grundsätzlich dazu geeignet, den Durst der Frau zu stillen.

Die Pointe des Dialogs zwischen Jesus und der Samaritanerin besteht also darin, daß Jesus sich der Frau als der wahre "Mann" anbietet. Unter Berücksichtigung der Rede von den fünf Männern heißt das: Wo die Tora als Spenderin lebendigen Wassers nicht vorhanden ist, da ist Samaria jetzt auf Jesus angewiesen.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu – nicht nur für die Samaritanerin – kann man dann so zusammenfassen: Jesu Sendung geschieht mit dem Ziel, denen Wasser zum ewigen Leben zu bringen, die anders – nämlich durch die Tora – keinen Zugang dazu haben: So ist er der "wahre Retter der Welt" (Joh 4,42). Zu dieser Welt, die allein auf die Offenbarung in Jesus angewiesen ist,

¹⁴ Das hat auch Konsequenzen für die Frage der literarischen Quellenlage in unserem Abschnitt. Becker, Johannes, ÖTK 4/1, (s. Anm. 3), 166, will mit der Abfolge 4,5-9ab.16-19 eine sinnvolle Erzählung der Semeia-Quelle erkennen und begründet die Quellenscheidung u.a. mit dem "offenkundigen" Bruch zwischen V.15 und 16. M.E. ist dies ein Paradebeispiel dafür, wie man mit einer mechanischen, statt einer theologischen Methode der Auslegung auf exegetische Holzwege geraten kann.

kann aber dann nicht das Judentum gehören, sofern es sich auf seine Tora stützt. Daß im Johannesevangelium auch von Juden erzählt wird, die die Tora nicht kennen, ist mit Blick auf die vehementen Streitgespräche zwischen "den Juden" und Jesus (s. Joh 5,10-47; 7,14-31; 8,30-59; 10,31-39) völlig fraglos. Das Entscheidende an diesen Auseinandersetzungen liegt aber doch gerade darin, daß *diese* Juden von Jesus gekennzeichnet werden als Ignoranten gegenüber der Tora und ihrer eigenen religiösen Tradition (s. 5,45; 7,19; 8,39-40; 10,34-36); eben deshalb haben sie ja Jesus nötig. Wenn man aber behaupten wollte, das *gesetzstreu*e Judentum, das die Tora tut und darauf hört (Ex 24,7), benötige in Jesus einen Offenbarer und Heilsmittler *an Stelle der Tora*, so wäre das m.E. größter theologischer Unfug, für den sich keine Rechtfertigung im Johannesevangelium finden läßt. Der Unterschied zwischen dem Wort Gottes in der Tora und dem Wort Gottes in Jesus besteht nicht dem Inhalt nach, denn beide sind sie als göttliche Offenbarungen "lebendiges Wasser"; sie unterscheiden sich lediglich durch ihre jeweiligen Adressaten: Die Tora war und ist an Israel gerichtet, Jesu Sendung richtet sich an die zerstreuten Kinder Israels (hier die Samaritaner) und darüber hinaus an die heidnische Welt (vgl. Joh 10,16-18; 11,50-52; 12,46-47). Beide Ziele werden nach Johannes im Kreuz erreicht. Für den Evangelisten ist daher das tora-treue Judentum nicht *Zielobjekt*, sondern *Ausgangspunkt* der Sendung Jesu. Das drückt Joh 4,22 ganz unmißverständlich aus, wenn sich dort Jesus mit den Juden identifiziert: "Wir (die Juden!) beten den an, den wir kennen, denn: Das Heil ist aus den Juden".

Wenn zu Beginn dieser Überlegungen festgestellt werden konnte, daß die Ortsbeschreibung der Szene mit der Samaritanerin (der Jakobsbrunnen) eine theologische Topographie darstellt, so läßt sich jetzt abschließend das gleiche für den Weg Jesu von Jerusalem über Samaria nach Galiläa (Joh 4,3-4) sagen: *Das Itinerar Jesu nach Johannes ist ein heilsgeschichtlich-soteriologisches*.¹⁵ Es beschreibt den Heilsweg Jesu vom Zentrum (Jerusalem und das Judentum) über die Peripherie ersten (Samaria) und zweiten Grades (Galiläa) hin zu der heidnischen Außen-Welt, die schließlich im Kreuz erreicht wird. Die samaritanische "Etappe" ist ein entscheidender Schritt auf diesem Weg.

¹⁵ S. dazu M. Rissi, Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11), in: F. Christ (Hg.), Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (FS O. Cullmann). Hamburg 1967, 76-92: 82-84; vgl. auch H.-P. Heekerens, Die Zeichenquelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. Stuttgart 1984 (=SBS 113), 129-130; H. Thyen, "Heil", (s. Anm. 12), 174-175.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts¹

Walter Groß-Tübingen

- Gen 1,26 Und Elohim sagte:
Wir wollen Menschen machen als unser Bild [בצלמנו, $b=šalm-e=nū$, $κατ' εικονα$]:
etwa als unsere Gestalt [כדמונו, $ki=dmūt-e=nū$, $καθ' ομοιωσιν$],
damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und
über das Vieh und über alles < wilde Getier > der Erde und über alles Kriechgetier, das
auf der Erde kriecht.
- 1,27 Und Elohim schuf den Menschen als sein Bild [$b=šalm=ō$]:
als Bild [$b=šālām$, $κατ' εικονα$] Elohims schuf er ihn:
als Mann und Frau schuf er sie.
- Gen 5,1 Am Tag, als Elohim Menschen schuf, machte er ihn als Gestalt [$bi=dmūt$, $κατ' εικονα$]
Elohims.
- Gen 5,3 Und Adam war 130 Jahre alt,
da zeugte er < einen Sohn > als seine Gestalt [$bi=dmūt=ō$, $κατα την ιδεαν$]: etwa als
sein Bild ($k=šalm=ō$, $κατα την εικονα$),
und er rief seinen Namen Set.
- Gen 9,6 Wer das Blut des Menschen vergießt - durch den Menschen soll sein Blut vergossen
werden,
denn als Bild [$b=šālām$, $εν εικονι$] Elohims hat er den Menschen gemacht.

Die Spitzenaussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts um das Ende des Exils, Gott habe die Menschen als Bilder Gottes erschaffen, hat in Judentum wie Christentum eine erstaunliche Wirkungsgeschichte erlebt. Noch heute ist die Gottebenbildlichkeit zentrales Theologumenon protestantischer wie katholischer Anthropologie. Diese Bildaussage dringt, z.B. in den Debatten um den schwer zu fassenden Begriff der Menschenwürde, auch in außertheologische Bereiche vor. Deshalb war und ist sie auch in der alttestamentlichen Exegese zu Recht Gegenstand intensiver Erörterung. Die Diskussion des letzten Jahrzehnts soll im folgenden zunächst in die Forschungsgeschichte eingeordnet, dann in ihren Hauptlinien dargestellt und weitergeführt werden. Dieser Zeitraum ist auch deshalb so

¹ Diese Untersuchung erschien zuerst in N. EL-KHOURY - H. CROUZEL - R. REINHARDT (Hrsg.), *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung* (FS H.-J. Vogt), Beirut - Ostfildern 1992, 118-135. Ich danke dem Herausgeber dieser Zeitschrift für die Möglichkeit, sie hier an für Exegeten leicht erreichbarer Stelle nochmals zu veröffentlichen.

interessant, weil 1979 der Fund eines Textes auf einer Statue des 9. Jahrh.v.Chr. unerwartete neue Gesichtspunkte einführte.

I. Zur Forschungsgeschichte

1988 veröffentlichte der Isländer G. A. Jónsson seine in Lund, Schweden, gefertigte Dissertation, in der er nachzeichnete, wie Alttestamentler in den 100 Jahren von 1882 bis 1982 in Wechselbeziehung zwischen Exegese, Dogmatik und Orientalistik die Gottebenbildlichkeitsaussage auslegten². Er unterscheidet drei Phasen. Die erste reicht von 1882 - 1918. Einerseits hatte Darwins Evolutionslehre die traditionelle Theologie verunsichert; andererseits entdeckte und übersetzte man erstmals das babylonische Schöpfungs-Epos *enuma eliš* mit seinen beeindruckenden Sachparallelen, vor allem dem Blut des getöteten aufrührerischen Gottes, das bei der Erschaffung der Menschen dem Lehm beigemischt wurde. So fand man einerseits gegen Darwin in der Gottebenbildlichkeit des Menschen vor allem dessen wesentliche Unterschiedenheit vom Tier, d.h. seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten, ausgesagt³; andererseits vermutete man ein stark anthropomorphes Gottesbild in Gen 1, betonte, das dort gebrauchte Wort *šālām* bedeute nicht Bild, sondern Schnitzbild, also eine Halb- oder Rundplastik, und meinte, P habe vor allem die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch in der körperlichen Gestalt angezielt⁴; eine späte, eher skurrile Variante dazu vertrat der Schweizer Exeget L. Köhler: die Gottebenbildlichkeit meine den im Unterschied zu den Tieren aufrechten Gang des Menschen⁵.

Jónssons zweite Phase umfaßt die Jahre 1919 bis 1960. Sie stehen unter dem Vorzeichen der systematischen, näherhin der dialektischen Theologie und deren Abneigung gegen die Religionsgeschichte. Die Sätze von Gen 1 über die Gottebenbildlichkeit werden vom systematischen Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung her, aber fast ohne jeden argumentativen Kontakt zum konkreten Wortlaut und zum Kontext ausgelegt. Karl Barth prägt diese Periode: Die Gottebenbildlichkeit sei nicht eine Eigenschaft des Menschen neben anderen, sondern sie sei sein Kreatur-Sein, seine Bezogenheit auf Gott als Dialogpartner, dann auch sein Bezogensein auf den anderen Menschen, besonders in der Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau⁶. Der Mensch als Dialogpartner Gottes war ein wichtiges Theologumenon der bekennenden Kirche in ihrer Absetzung vom Nationalsozialismus.

In der dritten Phase von 1961 bis 1982 werden zwei Gesichtspunkte wirksam. (a) In Reaktion gegen die dialektische Theologie werden die seit Beginn des Jahrhunderts stark angewachsenen Funde altorientalischer Texte, mesopotamisch wie ägyptisch, mit dem

² G. A. JÓNSSON, Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 26), Lund 1988.

³ Namhafter Vertreter z.B. S. R. DRIVER, The Cosmogony of Genesis: Exp. 3. Ser. 3 (1886) 23-45, 43f.

⁴ So z.B. H. GUNDEL, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen 8/1969, z. St.

⁵ L. KOEHLER, Die Grundstelle der imago-Dei-Lehre: L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124), Darmstadt (1969) 1-9, 6f. Er erneuert damit eine These, die als erster Philon in De plantatione 16. 17 vertrat.

⁶ K. BARTH, Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil (Die Kirchliche Dogmatik Bd. 3, 1). Zürich 1947, § 41.1; vgl. vor allem S. 207.

Ergebnis ausgewertet: Die Rede von der Gottebenbildlichkeit entstand in Ägypten, sie entstammt der dortigen Theologie des Königtums und der Sprache der Höflinge. Demgemäß spricht die Priesterschrift dem Menschen durch diese Bildaussage die Rolle des von Gott über die Schöpfung eingesetzten Königs als des Repräsentanten Gottes zu. Er wird nicht *nach* dem Bild Gottes, sondern *zum* Bild Gottes erschaffen. Das ist außerordentlich wichtig, denn es kehrt die Interpretationsrichtung um: Zwar stammt die Gottebenbildlichkeit *von* Gott, sie ist aber nicht in Bezug *auf* Gott, sondern in Bezug auf die *Schöpfung* zu interpretieren. (b) Nun endlich wird nicht eine schwer greifbare angebliche alttestamentliche Anthropologie, sondern der Kontext der Priesterschrift als Interpretationsschlüssel verwendet, zumal innerhalb des hebräischen AT allein der Autor der Priesterschrift (P) von der Gottebenbildlichkeit spricht.

Zwei Varianten seien erwähnt; weitere, von P. Weimar und E. Zenger vertretene, werden in Teil II.3 diskutiert. (1) T. N. D. Mettinger fragt nach der Beziehung zwischen Urbild und Abbild. Wie Mose ein Modell des himmlischen Heiligtums gezeigt wurde und er als dessen Abbild das Zeltheiligtum errichten ließ, so erschuf Elohim den Menschen als Abbild eines himmlischen Urbilds; dieses Urbild aber ist nicht Gott selbst, es sind die Elohimsöhne, die im Himmel Gott verehren⁷. Diese These trifft nicht zu: Weder kennt P Elohimsöhne, noch ist *šālām* im Sinn der griechischen Opposition Urbild-Abbild auszulegen, sondern es bedeutet Statue, machtvolle Repräsentanz. Auch setzt P die Gottebenbildlichkeit gerade nicht in Bezug zum YHWH-Gottesdienst Israels, sondern er charakterisiert dadurch *alle* Menschen und spricht von ihr nur im Kontext von Schöpfung und Sintflut. Die *außerisraelitische* Menschheit aber kennt nach P zwar *Gottesbezug*, nämlich göttliche Gesetze, insofern *Gehorsam* gegen Gott, nicht aber *Gottesdienst* in Gebet oder Opferkult; deshalb tilgt P ja das Opfer, das beim älteren Jahwisten, der Tradition entsprechend, Noach zum Dank für die Errettung nach der Sintflut darbringt, und er tilgt ebenso alle Opfer der Patriarchen. Nur Israel erhält durch Offenbarung den YHWH-Kult, und dies erst am Sinai, nur Israel verehrt YHWH.

(2) Nachdem J. Barr erklärt hatte, P habe die Gottebenbildlichkeit des Menschen als *äußerstes* behauptet, sie aber nicht inhaltlich gefüllt, um jeden Eindruck einer Vergöttlichung des Menschen zu vermeiden,⁸ hat W. Groß, eine bereits mehrfach vorgetragene These zuspitzend, 1981 festgestellt: Nach P bedeutet die Gottebenbildlichkeit des Menschen: "Er ist dazu erschaffen, über die Tiere zu herrschen. Das ist die einzige inhaltliche Füllung der Gottebenbildlichkeit, die P nennt...Die Gottebenbildlichkeit ist selbst eine funktionale Aussage. Der Mensch ist nicht kraft unbekannter Qualität Gottes Bild und soll infolgedessen u. a. über die Tiere herrschen, sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen...Der Mensch ist somit Bild Gottes, insofern er sich verantwortlich handelnd zu seinem Lebensraum samt den Lebewesen darin, nicht, indem er sich zu Gott verhält. Die Blickrichtung geht vom Menschen zu den Wesen unter ihm, nicht vom Menschen

⁷ T. N. D. METTINGER, *Abbild oder Urbild? "Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht*: ZAW 86 (1974) 403-424.

⁸ J. BARR, *The Image of God in the Book of Genesis - A Study of Terminology*: BJRL 51 (1968) 11-26, 13 und 21.

zu Gott. Das erlaubt P, ohne theologische Probleme Mann und Frau die Funktion zuzuerkennen, als Bild Gottes tätig zu sein."⁹

II. Die Diskussion des letzten Jahrzehnts

Im folgenden werden mit B. Ockinga, Ch. Dohmen, P. Weimar und E. Zenger vier Autoren herausgegriffen, die einerseits die eben zitierten Behauptungen von W. Groß akzeptieren, sie andererseits aber als veränderungs- bzw. ergänzungsbedürftig ansehen. Die Debatte dreht sich vor allem um zwei Punkte: (1) Muß aus der Doppelung der Ausdrücke: "als unser Bild (*šālām*), als unsere Gestalt (*dmūt*)" nicht geschlossen werden, daß P hier zwei unterschiedliche, komplementäre Aspekte andeutet? Welche Nuance bringt *dmūt* ein? (2) Ist nicht doch eine innere Beziehung zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen und dem YHWH-Kult am Heiligtum nachzuweisen?

II. 1. Boyo Ockinga

In Gen 1,26 wird die Gottebenbildlichkeit durch zwei Wörter ausgedrückt: durch *šālām* = Statue, Rundplastik, reliefartige Darstellung und durch *dmūt*; dies ist eine Abstraktbildung von *דמיון*, *DMY* = ähnlich sein, gleichen; von der Etymologie her ist somit die Bedeutung Ähnlichkeit, Gleichheit anzusetzen; zwischen bloßer annähernder Ähnlichkeit und exakter Gleichheit kann dieses Wort nicht unterscheiden. In seiner konkreten Verwendung deckt es eine große Bedeutungsbreite von Ebenbild bis figürliche Darstellung ab. Vgl. Jes 40,18: *Wem wollt ihr El vergleichen [DMY] und was als Ebenbild [dmūt] ihm an die Seite stellen?* Hier könnte man *dmūt* auch abstrakt mit Entsprechung wiedergeben. Andererseits 2 Chr 4,3: *Unterhalb seines [des ehernen Meeres] Randes waren ringsum Figuren (dmūt) von Rindern. Daß dmūt hier tatsächlich halb- oder vollplastische Figuren meint, zeigt das Ende des Verses: Sie wurden bei seinem Guß mitgegossen.* Wegen dieser Vieldeutigkeit des Wortes *dmūt* wurde bisher entweder angenommen, es sei in Gen 1,26 ein Äquivalent zu *šālām*: Statue, diene somit nur zur Verstärkung, oder, *dmūt* bedeute hier Ähnlichkeit und solle die durch *šālām*: Statue evozierte massive Vorstellung abschwächen: *Wir wollen Menschen machen als unser Bild, aber nur uns ähnlich.*¹⁰ Ockinga versucht das Gegenteil wahrscheinlich zu machen. Der Wortlaut von Gen 1,26 besage: *Wir wollen Menschen machen als unser Bild, und zwar uns gleich bzw. in unserer Qualität.*

⁹ W. GROSS, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift: ThQ 161 (1981) 244-264, 259-261.

¹⁰ P.-E. DION, Ressemblance et Image de Dieu I+II: Dictionnaire de la Bible. Supplément Bd. 10, Paris (1985) 365-403, 387, gesteht dieser These, ohne sie zu teilen, noch einmal eine gewisse Plausibilität zu. Allerdings war der Artikel bereits 1977 abgeschlossen. Ders., Image et ressemblance en araméen ancien (Tell Fakhariyah): ScEs 34 (1982) 151-153, 152, nimmt dies ausdrücklich zurück und argumentiert, gestützt auf die im folgenden zu besprechende assyrisch-aramäische Bilingue, für Synonymität beider Termini.

Ockingas Monographie von 1984 ist seine ägyptologische Dissertation¹¹. Er untersucht Terminologie, Kontexte und Vorstellungshintergründe der ägyptischen Gottebenbildlichkeitsaussagen, dort vornehmlich auf den König bezogen, die traditionsgeschichtlich wohl Quelle sowohl der wenigen neuassyrischen als auch der biblischen Wendungen sind. Er stellt für die ägyptische Konzeption fest: "Wenn nun das Wesentliche an einem Bild nicht sein Aussehen, sondern seine Funktion ist, dürfen wir auch nicht schließen, daß die Gottebenbildlichkeit sich auf die äußere Erscheinung des Königs bezieht, wir müssen eher damit rechnen, daß, wenn man den König als Abbild Gottes bezeichnet, Bezug auf seine Funktion genommen wird."¹² Innerhalb dieser funktionalen Bedeutung aber beobachtet er zwei unterschiedliche Aussagereihen. (1) Vier verschiedene ägyptische Termini bezeichnen seit der zweiten Zwischenzeit, d.h. seit etwa ab 1780 v. Chr., den König als konkretes Bild Gottes, als Gottes Repräsentanten auf Erden, der als solcher dort seine Herrschaft ausübt. (2) Drei weitere Termini drücken dagegen "eine Gottähnlichkeit aus, die sich auf Wesen und Handeln bezieht"¹³, den König also bezüglich einer bestimmten Eigenschaft oder Handlung mit einem Gott vergleicht und häufig durch die Vergleichspartikel *wie* ausgedrückt wird. Von diesem ägyptischen Befund her deutet er sogleich Gen 1,26: *šälām* bezeichne die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinn der ersten Gruppe von Termini: der Mensch herrscht als Repräsentant Gottes über die Tiere; hier schließt er sich ausdrücklich der von W. Groß vertretenen rein funktionalen Deutung an; *dmūt* aber benenne die Gottähnlichkeit, die Wesensähnlichkeit des Menschen zu Gott, die gottähnlichen Fähigkeiten, die den Menschen erst instand setzen, als Gottes Repräsentant über die Tiere zu herrschen. Von der ägyptischen Weisheitstradition her sei hier vor allem an die Vernunft des Menschen zu denken.

Was ist von diesem Argument zu halten? Die Kontexte der ägyptischen und der biblischen Wendungen sind verschieden: dort Aussagen über den König ohne Schöpfungskontext, hier Aussagen über alle Menschen im Schöpfungszusammenhang. Es gibt keinerlei terminologische Verbindung, und konkrete traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten sind nicht erwiesen. Nur ein formales Argument stützt die Übertragung: dort haben wir eine doppelte Aussagenreihe - hier haben wir, allerdings nur an zwei von fünf Stellen, zwei Termini, von denen der zweite durch die Vergleichspartikel *wie* eingeführt wird und die Übersetzung Ähnlichkeit zuläßt. Daraus folgt nur: Eine solche Komplementarität der beiden Ausdrücke in Gen 1, wie Ockinga sie behauptet, erscheint auf Grund der ägyptischen Parallelen möglich. Ob sie tatsächlich vorliegt, kann nur der hebräische Text selbst beweisen.

Hier aber sind Zweifel angebracht. Die LXX zumindest hat von einer derartigen Komplementarität nichts gewußt. Sie übersetzt an den drei Stellen *dmūt* je verschieden: *ομοιωσις* in 1,26; *εικων* in 5,1; *ιδεα* in 5,3. Aussagekräftig ist vor allem Gen 5,1, wo die LXX für *dmūt* das Wort gebraucht, durch das sie in Gen 1,26 *šälām* übersetzt, nämlich *εικων*. Ähnliches bestätigt A. Angerstorfer (1984) für die Targumim¹⁴. Die Priesterschrift

¹¹ B. OCKINGA, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (Ägypten und Altes Testament 7), Wiesbaden 1984.

¹² OCKINGA 127.

¹³ OCKINGA 128.

¹⁴ A. ANGERSTORFER, Hebräisch *dmwt* und aramäisch *dmw(t)*. Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre: BN 24 (1984) 30-43, 42.

steht sprachlich wie theologisch Ezechiel besonders nahe, die meisten Belege für *dmūt* finden sich im Ez-Buch, und dort wird dieses Wort gebraucht, um in Visionsschilderungen, vor allem in der Beschreibung der Vision YHWHs und seines Thronwagens, sprachlich eine Unschärfe zu erzeugen. Vgl. Ez 1,26: *Oberhalb der festen Platte über ihrem Haupt war es anzusehen wie Saphirstein, etwas wie [dmūt] ein Thron; und oben über dem, was aussah wie [dmūt] ein Thron, auf ihm war etwas zu sehen, was wie [dmūt k=] ein Mensch aussah.* W. Zimmerli führt dazu aus: "Die Verhaltenheit der Schilderung wird in der Steigerung der bloß mehr annähernd beschreibenden Rede spürbar."¹⁵ HAL, das Hebräisch-Lexikon von L. Koehler und W. Baumgartner, nennt daher für *dmūt* als Bedeutung u.a.: "etwas wie"; und für das in Bezug auf Ezechiel nur wenig jüngere Aramäisch der Elephantine-Papyri setzt Klaus Beyer an, *l=dmwt* bedeute "wie", *k=dmwt* (die Wendung von Gen 1,26) "etwa wie"¹⁶; d.h. mit den einfachen Präpositionen *l=* und *k=* verbindet sich *dmwt* desemantisiert zu einer zusammengesetzten Präposition des Vergleichs.

Mithin muß auf diesem - vorläufigen - Informationsstand die Antwort an Ockinga lauten: Die Doppelung der Aspekte im Verständnis der amtsmäßigen Gottebenbildlichkeit des Königs mag eine ägyptische Spezialität sein; es ist nicht *ausgeschlossen*, daß P sie durch die Doppelung der Ausdrücke in die schöpfungsgemäße Gottebenbildlichkeit aller Menschen übertragen und durch *ki=dmūt* die Gottähnlichkeit der Menschen aussagen wollte; aber vergleichbare hebräische und aramäische Formulierungen sowie fast identische Wendungen beim sprachlich wie zeitlich nahestehenden Propheten Ezechiel machen höchst wahrscheinlich, daß P das Gegenteil bezweckte: nicht die *Betonung* göttlicher Qualitäten des Menschen, sondern die *Abschwächung* seiner Repräsentanz Gottes im Sinn einer nur ungefähren Vergleichbarkeit. Eines der unvorhergesehenen Ereignisse, welche die Exegese des AT so interessant machen, veränderte jedoch noch vor Erscheinen der Dissertation Ockingas die Diskussionslage.

II. 2. Tell Fekheriye und die These Christoph Dohmens

An der Grenze zwischen Syrien und der Türkei, am Oberlauf des Ḥabur liegt Tell Ḥalāf, das altorientalische Guzān. Dort lebten im ersten Jahrtausend vor Christus Aramäer unter einheimischen Lokalfürsten im Verband des assyrischen Reiches¹⁷. Nur zwei Kilometer entfernt erhebt sich der Tell Fekheriye, das alte Sikani, hinter dessen assyrischem Namen manche Archäologen das ältere Waššukanni vermuten, die Hauptstadt des mächtigen ḥurritischen Reiches von Mitanni in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends vor Christus. Dort stießen Bauern am 22. Febr. 1979 bei der Feldarbeit auf eine Vollplastik, die für den Tempel bestimmte Beter-Statue des aramäischen lokalen Herrschers Hdys'y. Die Fundumstände ließen keine Schichtenbestimmung zu, aus Gründen des Stils der Statue und der darauf verwendeten Schrifttype wird sie überwiegend ins 9. Jahrhundert vor Chr. datiert. Die Vorausver-

¹⁵ W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK 13.1), Neukirchen-Vluyn 1969, 56.

¹⁶ K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate, Göttingen 1984, 555.

¹⁷ Dorthin siedelte der assyrische Großkönig Salmanassar laut 2 Kön 17,6 Jahrhunderte nach dem uns interessierenden Zeitraum die Exulanten der Nordreichs Israel um.

öffentlichung durch Abou Assaf, 1981, und die Publikation durch Abou Assaf, Bordreuil und Millard, 1982¹⁸, erregten eine Sensation und wurden Anlaß einer Fülle von Stellungnahmen, ohne daß schon in allen Punkten Übereinstimmung erzielt wäre.

Was war der Grund für dieses Aufsehen? Die Statue selbst ist traditionell im zeitgenössischen assyrischen Stil gehalten; Hdys'y tritt uns in Lebensgröße, 165 cm hoch, entgegen, in Sandalen, mit kurzärmeliger, bis zu den Knöcheln reichender Tunika, einem über die Schulter geworfenem Schal und Gürtel, die Hände im Gebetsgestus ineinander gelegt, ohne Herrscherinsignien. Bedeutsam an dieser eher konventionellen Statue ist der Text, der die Tunika unterhalb des Gürtels bedeckt: eine keilsilbenschriftliche neuassyrische Dedikationsinschrift in 38 senkrechten Zeilen auf der dem Betrachter zugewandten Vorderseite und deren konsonantenschriftliche aramäische Entsprechung in 23 waagrechten Zeilen, die Wörter jeweils durch Trenner voneinander abgehoben, auf der Rückseite. Es ist der älteste bekannte aramäische Text überhaupt, mit Spracheigentümlichkeiten zwischen dem bisher bekannten Altaramäischen und dem Reichsaramäischen, er ist voll lesbar, sein Verständnis kann an der assyrischen Entsprechung, die fast wörtlich übereinstimmt, kontrolliert werden. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist diese Statue wichtig, weil in ihrem aramäischen Text das Wortpaar *dmwt'* und *šlm* begegnet, das in seiner hebräischen Gestalt im AT nur in unseren Gottebenbildlichkeitsaussagen gemeinsam bezeugt ist; die Inschrift verspricht somit Aufschluß über die Bedeutung von *dmūt*. Die einschlägigen Zeilen der Bilingue von Tell Fekheriye:

1 Statue [*dmwt'* / -]¹⁹ des Hdys'y, die er vor Hadad von Sikani gesetzt hat.

12 Statue [*šlm* / *šalam*] des Hdys'y,

13 des Königs/Gouverneurs von Guzana und Sikani und Zarani.

15 Er hat diese Statue [*dmwt'* / *šalma*] besser/größer als (die) vorher(igen) gemacht. Vor Hadad,
16 der in Sikani wohnt, dem Herrn des Habur, hat er seine Statue [*šlm* / *šalam*] aufgestellt.

Das Problem lautet: ist die Übersetzung Statue an allen vier Stellen und für beide Textfassungen gerechtfertigt? Leider ist das nicht so einfach zu entscheiden. Die assyrische Version verwendet dreimal dasselbe Wort *šalmu*, geschrieben durch das Wortzeichen NU; die aramäische Fassung sagt zweimal *dmwt'*, zweimal *šlm*. Der Aramäer Hdys'y, der sich in Zeile 13 im assyrischen Text mit Rücksicht auf den assyrischen Großkönig Gouverneur, im aramäischen Text anspruchsvoller König von Guzāna, Sikani und Zarani nennt, war sicher zweisprachig. Ist die offizielle assyrische Version auf der Frontseite der Originaltext, der ins Aramäische übersetzt wurde? Das ist selbst durch Assyrianismen im Aramäischen nicht beweisbar²⁰, da diese bei einer assyrisch-aramäischen Symbiose zu erwarten sind. Die Frage kompliziert sich zusätzlich dadurch, daß bereits die Herausgeber in beiden Versionen je zwei erst sekundär zusammengefügte Inschriften unterschieden, deren Grenze in der folgenden

¹⁸ A. ABOU-ASSAF, Die Statue des HDYS'Y, König von Guzana: MDOG 113 (1981) 3-21. A. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A. K. MILLARD, La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne (Etudes Assyriologiques 7), Paris 1982.

¹⁹ In den Klammern wird jeweils zuerst das altaramäische, dann das neuassyrische Äquivalent genannt. Die Zeilenzählung folgt der aramäischen Version.

²⁰ Gegen H. CAZELLES, Besprechung der Edition von A. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A. K. MILLARD: VT 34 (1984) 114-116, 114.

Diskussion unterschiedlich deutlich gezogen und an unterschiedlichen Orten gesucht wurde.²¹ Die einleuchtendsten Gründe stützen zur Zeit folgende These: Für die Zeilen 1-12a bietet der assyrische Text das Original, für die Zeilen 12b-23 samt dem Wort *dmwt'* in Zeile 1, dem in der formelhaften Eröffnung des assyrischen Textes nichts entspricht, dagegen der aramäische.²² Das aber bedeutet: alle Erwähnungen der Statue sind ursprünglich aramäisch, die Doppelung der Ausdrücke *dmwt'* und *šlm* ist original, die einheitliche Terminologie *šalmu* im Assyrischen ist sekundär.

Zunächst eine methodische Erwägung: Was kann dieser Fund am Ḥabur für Gen 1,26 bedeuten? Es fehlt jede inhaltliche Berührung: Gen 1,26 spricht von jedem lebenden Menschen als *šālām* und *dmūt* Gottes; auf der Statue beziehen sich diese Termini auf die Rundplastik des Herrschers selbst. Die Textgattungen unterscheiden sich: Gen 1 ist ein stark stilisierter theologischer Schöpfungsbericht, die Statue dagegen trägt die Motivinschrift einer Provinzgröße. Gen 1,26 ist klassisches Hebräisch, der Text der Statue ist Altaramäisch; er ist auch 400 Jahre älter als Gen 1²³. Man wird daher mit Vergleichen und Folgerungen sehr vorsichtig sein. Andererseits: die Statue bietet überhaupt die einzige alte Parallele zur gemeinsamen Verwendung beider Wörter, und für Gen 1: *šālām* war schon längst die Bedeutung Statue, Vollplastik angenommen worden. Die Bilingue aus Tell Fekheriye kann uns somit in unverdächtigem, weil nicht so hochtheologischem Kontext eine Möglichkeit der semantischen Beziehung zwischen beiden Wörtern bezeugen, und wir können anschließend fragen, ob der anders geartete Sachzusammenhang von Gen 1,26.27 so leichter verständlich ist; selbstverständlich kann trotz gleicher Etymologie im Aramäischen der Statue auf Grund der Sprach- und Zeitunterschiede das semantische Verhältnis beider Wörter ganz anders sein als in Gen 1; dennoch kommen wir durch einen solchen Vergleich dem Wortlaut von Gen 1 näher als durch heutige, von Jahrtausende alten Interpretationsgewohnheiten vorbelastete Spekulationen.

Auf diesem Hintergrund nun hat Ch. Dohmen 1983 folgende These aufgestellt und in seiner Dissertation von 1985 wiederholt²⁴: Die beiden Wörter bezeichnen in der Statueninschrift zwei verschiedene Akzente: *dmwt'* meint *qualifizierend* "das Dargestellte, das Abgebildete", den "Bildinhalt", *šlm* dagegen *relational* "den materiell vorhandenen Gegenstand", die äußere Form der Statue. Daraus zieht er für die Deutung von Gen 1,26: *b=šalm-e=nū ki=dmūt-e=nū* die erhebliche Konsequenz, "daß sich die durch die Nennung

²¹ Vgl. A. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A. K. MILLARD (s. Anm. 18), 67f; J. C. GREENFIELD - A. SHAFFER, Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekheriye: Iraq 45 (1983) 109-116, 109; dieselben, Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekheriye Inscription: RB 92 (1985) 47-59, 49; D. PARDEE - R. D. BIGGS, Besprechung zu der von A. Abou-Assaf etc. vorgelegten Edition: JNES 43 (253-257), 256; Ch. DOHMEN, Die Statue von Tell Fekheriye und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie: BN 22 (1983) 91-106, 92ff, begründet ausführlich die Grenze nach Z. 12a der aramäischen Version.

²² So z.B. P. COLELLA, Immagine e Somiglianza nell'Iscrizione di Tell Fekheriye e nella Genesi: Lat. 54 (1988) 34-57, 43.

²³ Zu Recht warnt J. SCHARBERT, Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26: W. BAIER etc. (Hrsg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (Festschrift J. Kard. Ratzinger), Bd. I, St. Ottilien (1987) 241-258, 247, vor vorschnellen Vergleichen.

²⁴ Ch. DOHMEN (s. Anm. 21) 98; ders., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Bonn 1985, 282.

des Bildes angezielte funktionale Aussage zusammensetzt aus einem auf Gott verweisenden Aspekt, d.h. der Mensch vertritt Gott in einem bestimmten Rahmen (vgl. Gen 1,26b) auf der Welt, und einem Gott wiedergebenden Aspekt, d.h. der Mensch erhält zur Ausübung dieser Funktion quasi (כ!) göttliche Qualitäten."²⁵ Wie Ockinga plädiert Dohmen also für semantische Komplementarität beider Wörter in Gen 1,26, und er postuliert für *dmwt* auch einen ganz ähnlichen Sinn wie dieser.

Dohmens These steht freilich auf sehr schwachen Füßen. Um eine unterschiedliche Bedeutung der beiden Termini *dmwt*' und *šlm* in der aramäischen Version der Bilingue zu erweisen, setzt er bei Z. 1 (*Statue [dmwt'] des Hdys'y, die er vor Hadad von Sikani gesetzt hat*) an und vergleicht sie mit zwei unterschiedlichen aramäischen Motivformeln. (1) *Stele [nšb'], die x [Personenname] dem y [Gottesname = Dargestellter] gesetzt hat*.²⁶ Trotz identischem Verb weiche die Z. 1 der Bilingue zu deutlich von dieser Motivformel ab, denn: (a) der Name des Königs stehe in der Bilingue an anderer Position, (b) es fehle dort der Ausdruck: *dem x*. Das erste trifft zu, das zweite leuchtet im Kontext seiner Argumentation nicht ein; denn diese auf unserer Statue fehlende Angabe - sie müßte hier lauten: *für sich* - findet sich auch in den Formeln, die Dohmen seinerseits als Vergleichsgrundlage heranzieht. Dagegen kann er keine Parallele für den Wortlaut des Relativsatzes der Z. 1 unserer Statue beibringen, der typisch für eine Beterstatue (nicht für eine Gottesstatue) zu sein scheint. Wir haben somit in Z. 1 unserer Statue eine Formel ohne echte Parallele vor uns. Deshalb überzeugt auch das zweite Argument aus den nun zu vergleichenden Formeln nicht. (2) Z. 1 der Bilingue ähnele vielmehr Motivformeln der Gestalt: *Statue [šlm/šlmt'] des/der x [PN = Dargestellter/Aufsteller], die PN dem/der y [PN = Dargestellter] errichtet hat*.²⁷ In diesen Formeln wechsle aber das Geschlecht des Wortes für Statue je nachdem, ob ein Mann oder eine Frau dargestellt sei, das Wort für Statue bezeichne hier daher nicht das materielle Objekt, sondern die dargestellte Person nach ihren Eigenschaften; dies sei daher auch die Konnotation des in Z. 1 der Bilingue entsprechenden *dmwt*'. Diese Formeln sind jedoch nicht nur erst im 1./2. Jahrh. n. Chr. belegt; es mangelt auch noch mehr an formaler Ähnlichkeit als bei der ersten Formel: Z. 1 der Bilingue hat nicht den Ausdruck *dem y*, dafür fehlt diesen Formeln ein Z. 1 vergleichbarer Relativsatz (*die er vor Hadad von Sikani gesetzt hat*), und das Verb weicht ab. Schließlich verwendet diese von Dohmen herangezogene zweite Formelgruppe ausgerechnet und einheitlich für Statue das Wort *šlm*' bzw. fem. *šlmt*', das ja nun nach Dohmen in der Bilingue gerade etwas anderes als das dort angeblich entsprechende *dmwt*' von Z. 1 bedeuten soll!

²⁵ Ch. DOHMEN (s. Anm. 21) 100. Diese These übernimmt E. ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1987, 213; S. SCHROER, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1987, 325, akzeptiert dagegen zwar DOHMENS Auslegung des semantischen Verhältnisses beider Termini zueinander in der Bilingue, nicht aber seine Interpretation von Gen 1,26.

²⁶ KAI 201,1; 202, A 1. Die beiden Belege KAI 214,1 und 215,1, die DOHMEN "ähnlich" nennt, weichen zu stark ab, als daß sie einer gemeinsamen "Formel" zugerechnet werden könnten: 214 hat eine andere formale Struktur und ein anderes Verb; 215 hat keinen Relativsatz, auch ist y hier ein Mensch.

²⁷ KAI 239,1; 242,1; 248,1; 249,1.

Zum zweiten Beleg von *dmwt'* in Z. 15 der Bilingue führt Dohmen aus: "Der Hinweis auf die Verbesserung [bezieht sich] wohl eher auf die Darstellungsart als auf die (materielle) Beschaffenheit als Statue."²⁸ Z. 15 fordert somit Dohmens These nicht, sie ist lediglich mit ihr vereinbar und auch das nur, wenn man sich für *eine* von mehreren möglichen Bedeutungen des Verbs entscheidet. Hier jedoch schwanken die Kommentatoren. Die Bedeutung des hier gebrauchten aramäischen Verbs *YTR* ist ungeklärt; im Assyrischen entspricht dem das etymologisch identische *watāru* im Š-Stamm, also *šūturū*. W. von Soden gibt im Akkadischen Handwörterbuch als Bedeutung an: "übergroß, überragend machen, übertreffen lassen", das Chicago-Dictionary: "to make surpass in quantity or quality". Sehr wohl kann Zeile 15 daher besagen, Hdys'y habe diese zweite Statue größer gemacht als die erste in Guzān; dann aber ist Dohmens Erklärung hier ausgeschlossen, denn dann muß *dmwt'* hier Statue, kann es nicht die Darstellungsart bezeichnen. Nimmt man hinzu, daß die neuassyrische Übersetzung auch das aramäische *dmwt'* durch *šalmu* wiedergibt, wird verständlich, warum einschließlich der Erstherausgeber die übrigen Autoren das Gegenteil von Dohmen aus der Statueninschrift geschlossen haben: *dmwt'* steht hier uneingeschränkt parallel und synonym zu *šlm*²⁹; entgegen dem, was aus jüngeren aramäischen Belegen bekannt war, bedeutet *dmwt'* daher nicht nur seiner Bildung als Abstraktum entsprechend Ähnlichkeit, Entsprechung, sondern auch konkret Statue, Plastik, plastisches Bild, Bildnis. Daher urteilt Colella zu Recht: "Crediamo che C. Dohmen non avrebbe avuto difficoltà a riconoscere la sinonimia, se avessimo soltanto l'Iscrizione e non anche i testi della Genesi."³⁰

Das hat nun, wie die bereits zitierten Autoren bemerken, Auswirkungen auf das Verständnis von Gen 1,26.27 und modifiziert zugleich das Argument, das oben gegen Ockinga angeführt wurde. Es verhält sich weder so, daß in der Gottebenbildlichkeitsaussage von Gen 1 *šālām* die Statue, Plastik bezeichnete, während *dmūt*, so die übliche These, abschwäche: *aber nur ähnlich, nicht gestaltgleich*, noch verhält es sich so, daß *dmūt*, wie Ockinga und Dohmen behaupten, präzisiere und betone: *nicht eine beliebige plastische Repräsentanz, sondern wirklich qualitative Ähnlichkeit*. Vielmehr spricht P hier in feierlichem, wiederholungsreichem Stil, beide Wörter bezeichnen synonym den Menschen als die Gott repräsentierende (aber natürlich lebendige) Statue Gottes, wobei nach dem Kontext nicht auf die qualitative Ähnlichkeit, sondern auf die funktionale Vertretung in der Herrschaft über die Tiere abgehoben wird. Dennoch enthält, wie bereits A. Angerstorfer³¹ und auch Ch. Dohmen³² wieder in Erinnerung gerufen haben, diese Wendung in Gen 1 eine gewisse

²⁸ Ch. DOHMEN (s. Anm. 21), 97.

²⁹ Zusätzlich zu den bisher genannten Autoren vgl.: R. ZADOK, Remarks on the Inscription of HDYS'Y from Tell Fakhariya: Tel Aviv 9 (1982) 117-129, 118; D. M. GROPP - T. J. LEWIS, Notes on Some Problems in the Aramaic Text of the Hadd-Yith'i Bilingual: BASOR 259 (1985) 45-61, 47. W. C. DELSMAN, Aramäische historische Inschriften: W. CONRAD etc. (Hrsg.), Rechts- und Wirtschafts-urkunden. Historisch-chronologische Texte III (TUAT 1.6), Gütersloh (1985) 625-637, 636f., übersetzt in der aramäischen Version der Bilingue die Belege von *dmwt'* und *šlm* gleichermaßen mit "Statue". Auch K. BEYER (s. Anm. 15), 555, gibt als Bedeutung von *dmwt'* zur Stelle nur an: "Statue".

³⁰ P. COLELLA (s. Anm. 22), 41.

³¹ A. ANGERSTORFER, Hebräisch *dmwt* und aramäisch *dmw(t)*. Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre: BN 24 (1984) 30-43, 35.

³² Ch. DOHMEN, Bilderverbot (s. Anm. 24), 283.

Abschwächung, die wohl auch auf dem Hintergrund des terminologisch abweichend formulierten Bilderverbots gesehen werden muß und die zu ungeschützten Ineinssetzungen von Gott und Mensch wehrt; sie liegt freilich nicht in dem Wort *dmût*, sondern in mehreren anderen Elementen: (1) in der Präposition *k=* vor dem Wort *dmût*, die eine nur ungefähre Vergleichbarkeit anzeigen kann; (2) in der Numerusdifferenz: *als unser Bild, als sein Bild* (Gen 1,26,27), die den Bezug auf den einen Gott sprachlich verunklart; (3) schließlich in der in Gen 1,27c mit der Gottebenbildlichkeit unmittelbar verbundenen Zweigeschlechtlichkeit der Menschheit.

II. 3. Erich Zenger und Peter Weimar: Gottebenbildlichkeit und Heiligtum

Vielfach - z.B. von Bernd Janowski³³, P. Weimar und E. Zenger - wurde im letzten Jahrzehnt durch subtile Analysen die Erkenntnis vertieft, daß die Priesterschrift nach altorientalischen Denkgewohnheiten einen Zusammenhang zwischen der Erschaffung der Welt und dem Bau des Heiligtums andeutet: In 6 Tagen erschuf Elohim die Welt und vollendete sein Werk durch Ruhe am 7. Tag; 6 Tage lang wohnte die Herrlichkeit YHWHs auf dem Sinai, am 7. Tag rief YHWH Mose zu sich und beauftragte ihn, das Heiligtum zu errichten (Ex 24,15-18; 25,1ff). Vollendet war das Heiligtum am Neujahrstag, an dem man der Erschaffung der Welt gedenkt (Ex 40,17): Die Schöpfung ist somit auf den YHWH-Kult als ihr Ziel hin angelegt. Hat auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen teil an dieser Beziehung, ist sie innerlich auf die kultische Verehrung YHWHs hingebunden?

- Ex 25, 1 YHWH redete zu Mose folgendermaßen:
 2 Rede zu den Söhnen Israels.
 8 Sie sollen mir ein Heiligtum anfertigen, und ich werde in ihrer Mitte wohnen.
 9 Entsprechend allem, was ich dir zeigen werde: dem Modell/Bauplan [*tabnît*] der Wohnstätte und dem Modell/der Fertigungsskizze [*tabnît*] all ihrer Geräte - so sollt ihr es machen!
 26, 30 Du sollst die Wohnstätte aufrichten entsprechend ihrer Ordnung [*k=mišpaq=ô*], die dir auf dem Berg gezeigt worden ist.
 39, 32 Die Söhne Israels taten (es).
 Entsprechend allem, was Mose befohlen hatte, - so taten sie.
 43 Mose sah das ganze Werk an.
 Und siehe: sie hatten es gemacht.
 Wie YHWH befohlen hatte,
 so hatten sie (es) gemacht.
 Und Mose segnete sie.

Ältere Exegeten hatten sich auf Ex 25, 9 berufen und die Analogie aufgestellt: Der Mensch ist *nach* dem Bild Gottes erschaffen - das Zeltheiligtum ist *nach* dem Modell (*tabnît*) erbaut,

³³ B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 309-312; ders., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption: JBTh 5 (1990) 37-69.

das YHWH Mose gezeigt hat. Diese Konstruktion mußte jedoch aufgegeben werden³⁴, denn (1) der Mensch ist nicht *nach* der Norm des Bildes Gottes, sondern *zum* plastischen Bild Gottes erschaffen, während das Zeltheiligtum nicht *als tabnīt*, sondern *nach* der Norm der *tabnīt* erbaut ist. (2) Es gibt keine terminologische Berührung zwischen Gen 1,26f und Ex 25,9. Der Mensch ist Bild, machtvolle Repräsentanz Gottes, die *tabnīt* der Wohnstätte wird aber nicht als deren himmlisches Urbild bezeichnet. (3) Die Bedeutungen von *tabnīt* umfassen nach HAL Urbild, Abbild, Nachbildung, Modell, Bild, Bauplan. Auf Grund altorientalischer Parallelen³⁵ und der Entsprechung *mišpaq*³⁶ in Ex 26,30 meint *tabnīt* in Ex 25,9 wahrscheinlich den Bauplan, die Bauskizze, nicht das plastische Modell³⁷. Im Gegensatz zur auffälligen Übereinstimmung zwischen Bau des Heiligtums und Abschluß der Schöpfung fehlen somit sprachliche Bezüge zwischen der Errichtung des Zeltheiligtums und der Erschaffung des Menschen.

E. Zenger faßt diese Beziehung daher etwas anders: "Darin aber liegt eine tiefe Analogie zwischen Schöpfungsgeschichte und Sinaigeschichte: die von Gott geschaffenen Menschen sind als 'Bilder Gottes' Medium göttlicher Wirkmächtigkeit, und nicht zuletzt in Ausübung dieser Qualität schaffen sie das 'Heiligtum' als weiteres Medium göttlicher Wirkmächtigkeit, das ihnen Gemeinschaft mit dem Schöpfergott und untereinander vermittelt."³⁸ Das Zeltheiligtum ist bei P aber kein Medium göttlicher Wirkmächtigkeit. Während der Mensch als Gottes Bild und Repräsentant herrscht, tut und repräsentiert das Zeltheiligtum nichts. Es bleibt terminologisch bei P in der Schwebelage zwischen Wohnung YHWHs und Zelt der Begegnung mit YHWH, alle Wirkung liegt hier bei YHWH allein, und YHWH erzielt sie nicht *durch* das Heiligtum.

Noch anders bestimmt P. Weimar, der die Erwähnung der *tabnīt* als sekundär ausscheidet, dieses Verhältnis. Hatte Zenger ohne allzu feste Rückbindung an den alttestamentlichen Wortlaut "Medium göttlicher Wirkmächtigkeit", also einen hochabstrakten Interpretationsbegriff, als Mittelbegriff eingeführt, so untermauert Weimar dieselbe, von ihm rein strukturell gefaßte Beziehung noch abstrakter durch eine von der Sprechweise des semitischen AT noch weiter entfernte Begrifflichkeit: "Medium der Offenbarung YHWHs" und "Wirklichkeit Gottes in der Welt": "Durch die nachdrückliche Betonung der Abbildhaftigkeit des Heiligtums vom Sinai will die Priesterschrift es allem Anschein nach als Medium der Offenbarung Jahwes selbst verstanden wissen. Auch wenn sprachliche Gemeinsamkeiten fehlen [!], ist dennoch nicht zu verkennen, daß ein solches Heiligtumsverständnis im Rahmen des priesterschriftlichen Werkes eine Entsprechung in der Vorstellung vom Menschen als

³⁴ Vgl. E. ZENGER (s. Anm. 25), 85.

³⁵ Vgl. die Steintafel mit dem Grundriß des Tempels Eninnu auf den Knien der Statue B des Gudea und dazu: A. PARROT, Tello. Vingt Campagnes de Fouilles (1877-1933), Paris 1948, 161; A. FALKENSTEIN, Die Inschriften Gudeas von Lagaš. I. Einleitung (AnOr 30), Rom 1966, 118f.; E. H. SEIDL - U. SEIDL, Grundrißzeichnungen aus dem Alten Orient: MDOG 98 (1967) 24-45.

³⁶ Ordnung, Bauplan; H. NIEHR, Herrschen und Richten. Die Wurzel špt im Alten Orient und im Alten Testament (FzB 54), Würzburg 1986, 261f., setzt hier eigenartigerweise die Bedeutung "das vorgegebene Ritual" an.

³⁷ Vgl. 1 Chr 28,19 und O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 51 Anm. 25.

³⁸ E. ZENGER (s. Anm. 25), 172.

'Bild Gottes'...hat." "Dann sind im Sinne priesterschriftlicher Theologie sowohl der Mensch als auch das Heiligtum vom Sinai als Erscheinungsweisen und Repräsentationsformen der Wirklichkeit Gottes (Jahwes) in der Welt zu verstehen, die als solche nicht disparat nebeneinander stehen, sondern eng aufeinander bezogen sind."³⁹ Davon spricht P jedoch gerade nicht. Das Zeltheiligtum ist nicht eine Erscheinungsweise, sondern der Erscheinungsort YHWHs. Der Mensch als Mensch ist schon gar kein Offenbarungsmedium YHWHs. Offenbarung an wen? Erkannt wird bei P YHWH, geschaut wird die Herrlichkeit YHWHs, die Menschen aber sind Bilder *Elohim*s, nicht YHWHs. YHWH wird erkannt aus seinem Handeln oder weil er erscheint oder sich erkennen läßt, er wird nicht erkannt aus dem Menschen als solchem. P formuliert in solchen wichtigen theologischen Sachverhalten terminologisch wie sachlich sehr präzise.

H. Utzschneider tadelt an solcher Exegese die "Tendenz der diachron orientierten Traditionsgeschichte zur 'Ideengeschichte'"⁴⁰ ohne zureichende Verankerung im Text. Aus der Zusammenschau aller drei aufeinander bezogenen Texte Ex 25,9; 26,30; 39,32.43 erschließt er eine ganz andere Aussageintention; nicht Repräsentation, Wirkmächtigkeit oder Erscheinungsweise YHWHs, sondern: Das Heiligtum wurde genau nach den Richtlinien und Anweisungen YHWHs, einschließlich des Bauplans, gebaut. Das Heiligtum wird hier dem Gesetz ein und untergeordnet, es wird "selbst zum Gegenstand eines göttlichen Gesetzes"⁴¹. Jeglicher Bezug zur Gottebenbildlichkeit liegt fern.

III. Fazit und kurzer Ausblick auf die Auslegungsgeschichte

Die Gottebenbildlichkeit ist in der Priesterschrift - im Gegensatz zu manchen späteren jüdischen Auslegungen - ein *proprium humanum*, kein *proprium israeliticum*. Weder YHWH-Kult noch YHWH-Erkenntnis sind im Blick; Fragestellungen, die eine systematische Anthropologie voraussetzen, fehlen noch. Der zweigeschlechtlichen Menschheit kommt in Bezug auf die Lebewesen und den Lebensraum königliche Herrscher- und Hirtenfunktion zu, aber nicht aus eigener Kraft, sondern als verantwortlicher Repräsentant Gottes: dazu hat Gott den Menschen als seine lebendige Statue erschaffen. Es ist eine Funktions-, nicht eine Qualitätsaussage. Die Blickrichtung verläuft, wie überhaupt in Gen 1, so auch hier nicht von den Geschöpfen zu Gott, sondern streng einlinig von Gott zum Geschöpf und hier weiter vom Geschöpf Mensch zu den Geschöpfen unter ihm.

Was bleibt davon? Gottebenbildlichkeit als Herrschen über die Tiere begegnet in Sirach 17,3.4 und weiterhin in der jüdischen Tradition. Sir 17,3.4: *So wie sich selbst bekleidete er sie mit Macht, und nach seinem Bild [κατ' εικονα] machte er sie. Er legte die Furcht vor ihm auf alles Fleisch und Herrschen über Tiere und Vögel.* Freilich hat Sirach die Präposition *κατα: κατ' εικονα*, wie die LXX zu Gen 1,26.27; in diesem *κατα* steckt bereits die griechisch

³⁹ P. WEIMAR, Sinai und Schöpfung. Composition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte: RB 95 (1988) 337-385, 350f.

⁴⁰ H. UTZSCHNEIDER, Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9) (OBO 77), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1988, 54.

⁴¹ UTZSCHNEIDER 296.

gedachte Opposition Urbild - Abbild. Leicht tritt dann die *εικων* zwischen Gott und Mensch, wie bei Philo, der im Logos das Bild Gottes, im Menschen das nach diesem Bild geschaffene Wesen erblickt, wobei diese abgeleitete Gottebenbildlichkeit nur im menschlichen Nous gründet, den Leib aber ausschließt. Diese Denkform kehrt in den Paulinen wieder, wenn Christus das Bild Gottes ist, die Christen aber nach dem Bild Christi gestaltet sind, wobei im NT eine eschatologische Nuance die protologische teilweise verdrängt. Weish 2,23 (*Denn Gott erschuf den Menschen zur Unvergänglichkeit [επ' αφθαρσια] und machte ihn zum Bild seiner eigenen Ewigkeit [εικονα της αιδιοτητος]*) hat entsprechend dem hebräischen Text *εικονα* ohne die Präposition *κατα*, aber dafür wird hier die Gottebenbildlichkeit des Menschen in einer göttlichen Qualität gesucht, der Ewigkeit und Unvergänglichkeit, die der Mensch durch Einwirkung des Teufels verlor, auf Grund gerechten Lebenswandels aber wiedergeschonert erhalten kann. In Weish 7,26 ist auch die Weisheit Bild der Vollkommenheit Gottes.

Spätestens von da an verbindet sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit mit so vielgestaltigen griechischen *εικων*-Spekulationen platonischer und gnostischer Herkunft und so vielen anderen Theologumena, daß man nicht mehr von einer Interpretation von Gen 1,26.27, sondern von einer Weiterverwendung des Motivs der Gottebenbildlichkeit sprechen muß. Vom Judentum her ist die ethische Interpretation wichtig, welche die Gottebenbildlichkeit vor allem im ethisch qualifizierten Handeln sieht, während in der Patristik ab Irenaeus zwischen *εικων* und *ομοιωσις*, *imago* und *similitudo*, in unterschiedlichen Konkretionen unterschieden wird. Im jüdischen wie im christlichen Interpretationsstrang kann man fragen, ob bzw. wieweit und wodurch die Gottebenbildlichkeit oder eines ihrer Elemente verloren, verdunkelt, wiederhergestellt wird, eine theologische Fragestellung, welche später die protestantische Theologie radikalisiert hat bis hin zum berühmten Streit zwischen Karl Barth und Emil Brunner.

So und auf viele andere hier nicht auszubreitende Weisen löst sich das Theologumenon der Gottebenbildlichkeit nahezu vollständig von seinem biblischen Fundament, wird ganz anderen Problemstellungen dienstbar, und erst der exegetische Neueinsatz im Verein mit der aufkeimenden Altorientalistik führte in den drei Phasen der Forschungsgeschichte, die in Teil I skizziert wurden, zurück zum ursprünglichen Sinn der priesterschriftlichen Aussagen.

"Kosmo-theologie" zwischen Mythos und Erfahrung

Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher "Schöpfungs"-Konzepte¹

Thomas Krüger - Zürich

Das Thema "Schöpfung" hat in den letzten Jahrzehnten wieder erhöhte Aufmerksamkeit gefunden - sowohl in der biblischen Exegese als auch in der theologischen und kirchlichen Diskussion ganz allgemein.² Dabei konvergieren offenbar wissenschafts-interne Entwicklungen theologischer Problemstellungen - von der "Heilsgeschichte" zur "Schöpfungstheologie" als möglichem "Gesamthorizont biblischer Theologie"³, von einer "Theologie der Hoffnung" zur Wahrnehmung "Gott[es] in der Schöpfung"⁴ - mit einem allgemein wachsenden Gespür für die Gefährdung der natürlichen Umwelt des Menschen und einem Bedürfnis nach Orientierungshilfen für "ökologisch" verträglichere Lebensformen.

In dieser Diskussionslage haben die atl. "Schöpfungs"-Traditionen wieder eine größere Chance, Aufmerksamkeit und Gehör zu finden. Darin liegt aber zugleich auch die Gefahr, daß biblische Texte und Konzepte in einer mehr vordergründigen und oberflächlichen Weise rezipiert werden.⁵ Ihre offenkundige Gegenwarts-Relevanz kann dazu verleiten, grundlegende Fragen auszublenden, die von entscheidender Bedeutung dafür sind, ob die biblischen "Schöpfungs"-Traditionen einen substantiellen Beitrag zur gegenwärtigen ökologischen Debatte leisten können: Auf welche *Erfahrungen* beziehen sich die biblischen Texte und Konzepte? Und welches *Wirklichkeitsverständnis* setzen sie voraus, wenn sie solche Erfahrungen kommunizieren und interpretieren?

Diesen Fragen möchte ich im Folgenden am Beispiel von Ps 104 nachgehen. Dabei wird sich zeigen, daß Grundprobleme einer "Schöpfungs"-Theologie im AT nicht nur auf einem

1 Frühere Fassungen der folgenden Überlegungen habe ich am 24.2.1992 auf Einladung der Theologischen Fakultät in Zürich und am 21.5.1992 auf Einladung der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal vorgetragen. Den jeweils anschließenden Diskussionen verdanke ich wichtige Hinweise zur Präzisierung und Korrektur einiger Beobachtungen und Hypothesen.

2 Vgl. z.B. den Themaband "Schöpfung und Neuschöpfung" des Jahrbuchs für Biblische Theologie (5 [1990]).

3 Vgl. etwa H. Graf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, EdF 173, Darmstadt 1982, 148ff; J.H. Hayes / F. Prussner, Old Testament Theology; Its History and Development, Atlanta 1985, 273ff; programmatisch: H.H. Schmid, "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil; »Schöpfungstheologie« als Gesamthorizont biblischer Theologie," in: Ders., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, 9-30.

4 Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung; Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964; Ders., Gott in der Schöpfung; Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

5 Vgl. demgegenüber etwa die ausführlichen Überlegungen zu den "Rahmenbedingungen für eine Konfrontation der Bibel mit dem Thema »Welt und Umwelt«" bei O.H. Steck, Welt und Umwelt, Biblische Konfrontationen, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1978, 17ff.

hohen Niveau *reflektiert*, sondern auch sehr differenziert *diskutiert* werden - in kritischer Auseinandersetzung mit Konzeptionen der altorientalischen Welt aber auch zwischen verschiedenen Konzepten innerhalb des AT selbst. Ich möchte *zunächst* einige Beobachtungen zur Weltsicht des Ps 104 entwickeln. In einem *zweiten* Schritt möchte ich das spezifische Wirklichkeitsverständnis dieses Textes im Horizont altorientalischer Kosmos-Konzepte näher zu bestimmen versuchen. Und schließlich möchte ich *drittens* die Diskussion deutlich machen, die Ps 104 mit anderen "Schöpfungs"-Konzepten innerhalb des AT führt.

I

Von seiner Form her ist Ps 104 als "(individueller) Hymnus"⁶ (bzw. "Loblied"⁷ oder "beschreibender Lobpsalm"⁸) anzusprechen. Konstitutive Elemente des Hymnus sind zum einen der Aufruf zum Lob Gottes, zum anderen Aussagen über Gott, die diesen Aufruf begründen.⁹ Der Hymnus hat also "einen dramaturgisch-liturgischen Zweck", und ist zugleich an "objektiver Darstellung von theologischen Zusammenhängen" interessiert¹⁰. Er ist gleichermaßen als Ausdruck von "Frömmigkeit"¹¹ und von "Theologie" ernst zu nehmen. In der Verbindung von "Frömmigkeit" und "Theologie" wird die *Funktion* des Hymnus erkennbar: Er dient der Orientierung in der Erfahrungs-Wirklichkeit, indem er konkrete Erfahrungen auf die grundlegenden und tragenden allgemeinen Strukturen der Wirklichkeit bezieht. In moderner Terminologie könnte man dies als Verbindung von "Empirie" und "Metaphysik" bzw. "Ontologie" bezeichnen.¹² Im Horizont altorientalischen Denkens ist es eine Verbindung von "Erfahrung" und "Mythos" bzw. "Mythologie":¹³ "Der Mythos setzt eine zeitlos-gültige Wirklichkeit; der Hymnus bestätigt die Wahrheit dieser Wirklichkeit an Hand der Erfah-

6 Vgl. H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, zu Ende geführt von J. Begrich, HKAT Erg., Göttingen 1933, 32ff (39); F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1969; H. Graf Reventlow, Gebet im Alten Testament, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1986, 119ff; K. Seybold, Die Psalmen; Eine Einführung, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1986, 97f.

7 Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen, BK XV 1.2, Neukirchen-Vluyn 1978, 43ff.

8 Vgl. C. Westermann, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984, 144ff; Ders., "Das Loben Gottes in den Psalmen," in: Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977.

9 Vgl. exemplarisch Ps 113; s. C. Westermann, Psalmen, 144f.

10 K. Seybold, Psalmen [A.6], 98.

11 Vgl. zur spezifischen "Frömmigkeit" des Hymnus H. Gunkel, Einleitung [A.6], 68ff. Im Blick auf seine "Frömmigkeit" kann man bei einem "individuellen Hymnus" wie Ps 104 fragen, ob er - noch? - institutionell an den Tempel mit seinem Opfer- und Festkult gebunden (vgl. H. Gunkel, Einleitung, 59) oder - schon? - "der rein private Ausdruck persönlicher Frömmigkeit" ist, die in "kleinere(n) Kreise(n)" gepflegt wird (ebd. 67); s. auch F. Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum, ThSt 129, Zürich 1983.

12 Vgl. etwa W. Härle / E. Herms, Rechtfertigung; Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979, 41ff.

13 Vgl. K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985 (bes. 95ff); H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988; ferner etwa J.W. Rogerson, Myth in Old Testament Interpretation, BZAW 134, Berlin / New York 1974 (bes. 174ff); C. Petersen, Mythos im Alten Testament; Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen, BZAW 157, Berlin / New York 1982 (bes. 20ff).

rung¹⁴. Die "empirische" Dimension von Ps 104 wird daran erkennbar, daß er Phänomene der Erfahrungs-Wirklichkeit gleichermaßen umfassend und differenziert benennt. In dieser Hinsicht steht der Text der sogenannten "Listen-Wissenschaft" des Alten Orients nahe.¹⁵

Sprachlich ist Ps 104 ein äußerst komplexes Gebilde. Neben dem "Wechsel von der anredenden 2. ps. zum Partizipialstil der 3. ps." (der freilich "in den alttestamentlichen Psalmen genauso toleriert werden [muß] wie in der Gebetsliteratur des ganzen alten Orients"¹⁶) fallen besonders "die unterschiedlichen Verbalformen, deren Subjekt Jahwe ist (Part. akt. mit und ohne Artikel, 2. ps. m. sg. pf. und impf.)",¹⁷ auf. Von seiner "Oberflächenstruktur" her wirkt der Text so zunächst fast wie eine "Collage" oder ein "Mosaik".

Auch im Blick auf seine thematische "Tiefenstruktur" erscheint Ps 104 auf den ersten Blick keineswegs kohärent. So nennt etwa Hermann Spieckermann in kritischer Auseinandersetzung mit vorliegenden Versuchen, "das Gesamtgefüge - von wenigen späteren Eingriffen abgesehen - als sinnvolle, in sich stimmige poetische Einheit verständlich [zu] machen",¹⁸ eine ganze Reihe "inhaltlicher Beobachtungen", die s.E. "die Vermutung aufkommen" lassen, der Text "möchte doch einige Spannungen und sogar Brüche aufweisen, die von dem Gestaltungswillen nur eines Verfassers her kaum verständlich zu machen sind".¹⁹

"Es fällt nicht leicht, den umfangreichen Psalm sinnvoll zu gliedern, weil ein bestimmter Gedankenfortschritt nicht ohne weiteres offenkundig ist. Das Schöpfungsthema mit seinen zahlreichen Facetten scheint abgesehen vom Psalmende allgegenwärtig zu sein, ohne daß ihm eine für den Text charakteristische Intention innewohnte oder es auch nur in einer leicht einsehbaren Ordnung dargeboten würde. Da werden die Vögel und Menschen an zwei verschiedenen Stellen erwähnt (V.12 und 17 bzw. V.14f. und 23), und das Meer (V.25) erscheint

14 F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, BZAW 118, Berlin 1970, 221.

15 S. H.D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1987, 20 (Ägypten). 24 (Mesopotamien). 29 (Ugarit); vgl. Kraus, *Psalmen* [A.7], 883; H.-J. Hermisson, "Observations on the Creation Theology in Wisdom," in: J.G. Gammie / W.A. Brueggemann / W.L. Humphreys / J.M. Ward (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of S. Terrien*, Missoula 1978, 43-57: 48; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, Gütersloh 1963, 497; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989, 51 Anm. 3; W.H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1973, 32ff; G. von Rad, "Hiob 38 und die altägyptische Weisheit," *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (I), TB 8, München 1965, 262-271; D.R. Hillers, "A Study of Psalm 148," *CBQ* 40 (1978) 323-334. - Vgl. die Überschrift des bekannten ägyptischen "Onomastikons des Amen(em)ope" (um 1100 v.Chr.): "Lehrbuch für die Kenntnis, für die Unterweisung des Unwissenden, für das Lernen aller Dinge, die es gibt, die Ptah geschaffen hat, die Thot aufgeschrieben hat: den Himmel mit seinen Gestirnen, die Erde mit dem, was in ihr ist; was die Berge ausbrechen, was vom Wasser befeuchtet wird, alles worauf die Sonne scheint, alles was auf der Erde wächst - das sich ausgedacht hat der Schreiber des Gottesbuches im Lehrhause des Amenope" (H. Grapow / W. Westendorf, *HdO* I,2, 220f; zit. nach H.D. Preuß, *Einführung*, 20).

16 H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 26 Anm. 17 (mit Belegen).

17 Ebd. 26.

18 Ebd. 24. Als Beispiele für solche Versuche nennt Spieckermann (ebd. 24f Anm. 14f) P. Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël: Etudes de structures littéraires*, OBO 34, Fribourg / Göttingen 1981, 137ff; O.H. Steck, "Der Wein unter den Schöpfungsgaben: Überlegungen zu Psalm 104," in: *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament: Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 240-261; 240ff und E. von Nordheim, "Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104; Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel," *Studien zur Altägyptischen Kultur* 7 (1979) 227-251: 241.

19 Ebd. 26.

merkwürdig weit getrennt von der Bändigung der Chaoswasser (V.6-9). Auch die Erschaffung der Gestirne (V.19) erwartet man eher im Umkreis der anfangs geschilderten himmlischen Sphäre (V.2f.) als nach der Erwähnung von Steinbock und Klippdachs (V.18). Schließlich geben Objektauswahl und Vorstellungsgehalt Anlaß zur Verwunderung. Was mag einen Dichter bewogen haben, neben die Schiffe im Meer (in Schöpfungskontext!) den Leviathan zu stellen (V.26), und wie mag er das Fliehen der Chaoswasser von den Bergen (V.6f.) mit ihrer anschließenden geordneten Rückkehr an denselben Ort (V.8) in einen erträglichen gedanklichen Konnex gebracht haben?²⁰

Wenn ich im Folgenden versuche, einen zwar keineswegs einfachen, aber doch durchaus klaren Aufbau des Textes zu rekonstruieren, geht es mir weniger darum, die Möglichkeit literarischer Vorstufen bzw. Vorlagen des Psalms zu bestreiten, als darum, den vorliegenden Text zu verstehen.²¹

Deutlich sind die *Verse 1a und 33-35* als *Rahmen* vom verbleibenden Corpus des Psalms abgehoben. Nur hier tritt der Sprecher des Textes in der 1. Person Singular in Erscheinung.

- | | |
|------|---|
| 1aα | Lobe, meine Seele, Jahwe! |
| 1aβ | Jahwe, mein Gott, du bist sehr groß (geworden)! |
| ... | |
| 33a | Ich will Jahwe singen in meinem Leben, |
| 33b | Ich will meinem Gott spielen in meiner (Lebens)Dauer! |
| 34a | Möge ihm mein Dichten gefallen! |
| 34b | <i>Ich</i> freue mich über Jahwe. |
| ... | |
| 35bα | Lobe, meine Seele, Jahwe! |
| 35bβ | Halleluja! |

Als erster Hauptteil des Textes lassen sich die *Verse 1b-4* abgrenzen. In vier Doppelzeilen entfalten sie die "Größe" Jahwes,²² von der eingangs (V.1aβ) die Rede war:

- | | |
|-----|---|
| 1b | Hoheit und Pracht hast du angezogen, |
| 2a | der sich hüllt in Licht wie in einen Mantel, |
| 2b | der ausspannt den Himmel wie eine Zeltdecke, |
| 3aα | der bedacht seine Obergemächer im/mit Wasser, |
| 3aβ | der bestimmt Wolken zu seinem Wagen, |
| 3b | der daherfährt auf Flügeln des Windes, |
| 4a | der Winde zu seinen Boten macht, |
| 4b | zu seinen Dienern Feuer (und) Lohe. |

Da es sich bei den beiden Verben in V.1aβ.b (לִבְשׁוֹ, גִּדְלָהּ) um resultative Perfekte handeln kann, und die folgenden Partizipien in V.2-4 hinsichtlich des Zeitbezugs neutral sind, bleibt von der Grammatik her offen, ob hier von vergangenen oder von gegenwärtigen Sachverhalten die Rede ist. Vom Inhalt wie auch von der Ab-

20 Ebd. 25f.

21 Die von H. Spieckermann in den zitierten Ausführungen genannten Eigenarten des Textes werden m.E. im Rahmen der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion der Konzeption des jetzt vorliegenden Textes verständlich. Daß der Text bereits formuliertes Material verarbeitet, erscheint mir aber im Blick auf die genannten sprachlichen Beobachtungen wahrscheinlich.

22 Zu vergleichbaren Aussagen über Jahwes "Größe" im AT s. O.H. Steck, Wein [A.18], 247 Anm. 14.

folge Perfekt-Partizip her dürfte der Text zu verstehen sein als Beschreibung eines *vergangenen* Geschehens, dessen *Folgen* die *Gegenwart* bestimmen: Jahwe *hat* Hoheit und Pracht angezogen und *ist* damit bekleidet usw.

In vier "Bildern" wird hier beschrieben, wie *Jahwe* seine Herrschaft *als König im Himmel* antritt. Dargestellt werden (1) seine Bekleidung (also die "Investitur"), (2) sein Palastbau, (3) sein (Thron?)Wagen und (4) sein Hofstaat.

- (1) Die beiden Aussagen über die Bekleidung Jahwes mit "Hoheit und Pracht" (הדר ודר) und mit "Licht" in V.1b und 2a beschreiben die *Investitur* Jahwes als König - ohne den "Königs"-Titel ausdrücklich zu gebrauchen. Vergleichbare Aussagen über Jahwe als "König" macht etwa Ps 93,1, über den irdischen "König" Ps 21,6.²³
- (2) V.2b und 3aα stellen dar, wie der König Jahwe im Himmel seinen *Palast* baut. Dabei ist in V.2b mehr an das Aufschlagen eines Zeltes, in V.3aα mehr an das Zimmern oder Bedachen der obersten Räume eines festen Gebäudes gedacht.²⁴
- (3) Nach Investitur und Palastbau beschreiben V.3aβ und b den *Wagen* des Königs Jahwe. Dabei erinnert V.3aβ an Aussagen über Jahwe als "Wolkenreiter" - ein Epitheton Baals in den ugaritischen Texten.²⁵ V.3b könnte an einen (fahrbaren) *Thron* Jahwes denken lassen, wie ihn Ez 1 beschreibt.²⁶ Der Gedanke an einen "Thron-Wagen" liegt im Kontext nach dem Bericht über Investitur und Palastbau des Königs Jahwe durchaus nahe.
- (4) V.4 stellt schließlich den himmlischen *Hofstaat* Jahwes dar, seine "Boten" und "Diener". Zu vergleichen wäre Ps 148, der im himmlischen Bereich neben "Boten" und "Heerscharen" Jahwes (V.2) Sonne, Mond und Sterne nennt (V.3) und den "Sturmwind" (רוח סערה) als Ausführungsorgan des "Wortes" Jahwes bezeichnet (V.8).

V.5-9 verläßt den himmlischen Bereich und wendet sich der *Erde* zu:

- | | |
|----|---|
| 5a | Er hat gegründet die Erde auf ihren Fundamenten; |
| 5b | sie kann nicht zum Wanken gebracht werden auf immer und ewig. |
| 6a | Urflut <hat(te) sie bedeckt> ²⁷ wie ein Kleid, |
| 6b | auf/über den Bergen stehen die Wasser. |
| 7a | Vor deinem Schelten fliehen sie, |
| 7b | von deiner Donner-Stimme werden sie vertrieben. |
| 8a | Sie steigen (auf) die Berge hinauf, |
| | sie fahren (in) die Täler hinab, ²⁸ |
| 8b | zu dem Ort, den du ihnen gegründet hast. |

23 Zu weiteren atl. und aol. Parallelen s. O.H. Steck, Wein [A.18], 247 Anm. 14; H. Spieckermann, Heilsgewenwart [A.15], 27f Anm. 22; P.E. Dion, "YHWH as Storm-god and Sun-god; The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104," ZAW 103 (1991) 43-71, 62 Anm. 73.

24 Vgl. zu V.3aα P.E. Dion, YHWH [A.23], 50.52; zur Vorstellung des himmlischen Palastes Jahwes s. Am 9,6: Jahwe baut sein "Obergemach" im Himmel (<עליון>); Ps 11,4: sein Palast ist im Himmel; Ps 2,4; 103,19; 123,1: er thront im Himmel; Ps 29,10: auf bzw. über der Flut.

25 S. H.-J. Kraus, Psalmen [A.7], 627. 633 zu Ps 68,5; P.E. Dion, YHWH [A.23], 51 Anm.31.

26 Vgl. die Darstellung des Thronwagens in Ez 1, in der auch die in Ps 104,4 genannten Elemente "Winde" (bzw. "Geister") und "Feuer" ihren Platz hätten. S. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament; Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Einsiedeln / Köln / Neukirchen-Vluyn ²1977, 149f; Ders., Jahwe-Visionen und Siegelkunst; Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 15ff. 125ff.

27 Mit BHK und BHS dürfte hier כסוד statt כסודו zu lesen sein (vgl. V.9b).

- 9a Eine Grenze hast du bestimmt;
sie können (sie) nicht überschreiten;
9b sie können nicht wieder die Erde bedecken.

In spiegelbildlicher Entsprechung zu V.1a³-4 wechselt hier der Bericht über Gottes Handeln in der 3. Pers. (V.5a; vgl. V.2-4) mit der Anrede Gottes in der 2. Pers. (V.7-9; vgl. V.1b). Die kunstvolle Komposition von V.5-9²⁹ ist daran erkennbar, daß die Stichwörter "gründen" (יסד), "Erde" (ארץ), "bedecken" (כסה pi.) und "Berge" (הרים) sowie die Form des negativen Finalsatzes (בל-*yiqtol*) jeweils in V.5-6 und in V.8-9 vorliegen. Da in V.5, 7 und 9 das Handeln Jahwes im Vordergrund steht, in V.6 und 8 dagegen das Verhalten des Wassers, kann man hier vielleicht eine konzentrische Struktur erkennen, in der V.7 im Mittelpunkt steht, und die Verse 6 und 8 sowie 5 und 9 einander entsprechen.³⁰

Die einleitende Aussage über die "Gründung" der Erde durch Jahwe in V.5 bildet das konventionelle Gegenstück zum "Ausspannen" des Himmels in V.2b.³¹ V.6-9 schildern, wie Jahwe die zunächst ganz mit Wasser bedeckte Erde vom Wasser befreit und vor erneuter Überflutung gesichert hat. Ob diese Ereignisse sich *nach* der "Gründung" der Erde abgespielt haben, oder ob sie den *Vorgang* dieser "Gründung" *selbst* darstellen,³² geht aus der Tempusstruktur des Textes nicht klar hervor (Perf. in V.5a und 6a).³³ Deutlich ist aber, daß V.9b auf V.6a zurückverweist und V.5-9 als zweiten Hauptabschnitt des Textes abschließt.

Nachdem die beiden ersten Abschnitte den Blick auf Himmel und Erde gelenkt haben, sind nun Aussagen über den dritten großen Bereich des Kosmos, das Meer, zu erwarten - zumal er in V.8b deutlich genug angekündigt wurde: Der "Ort", zu dem das Wasser über Berge und Täler von der Erde abfließt, ist ja kein anderer als das Meer! Doch ist vom Meer im Text erst später, in V.25-26 die Rede. Zunächst wird in V.10-18 der Weg verfolgt, den das von Jahwe gebändigte (V.9),³⁴ gleichsam "domestizierte" Chaoswasser beim Abfluß ins Meer auf der Erde zurücklegt.

28 Daß Subjekt der Verben in V.8a nur die in V.6b genannten "Wasser" sein können, hat zuletzt H. Spieckermann überzeugend dargelegt: "»Berge« und »Täler« sind schon deshalb als Subjekte ausgeschlossen, weil die zweite Verbform in diesem Falle חדרה lauten müßte, was offensichtlich selten bemerkt worden ist" (Heilsgegenwart [A.15], 22 Anm. 5).

29 Vgl. dazu P. Auffret, Hymnes [A.18], 144ff; P. Beauchamp, *Création et Séparation*, Paris 1969, 134; B. Renaud, "La structure de Ps 104 et ses implications théologiques," *RevSR* 55 (1981) 1-30: 7f sowie O.H. Steck, Wein [A.18], 253 Anm. 29 und J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen; Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987, 48.

30 Diese Struktur des Abschnitts spricht m.E. gegen die Ausscheidung von V.8 als (tertiärer) Zusatz durch H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 31f.

31 Vgl. Jes 40,21f; 42,5; 44,24; 45,12; 51,13. 16; Jer 10,12; 51,15; Sach 12,1 (s. O.H. Steck, Wein [A.18], 251f Anm. 24; H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 28 Anm. 23); nur in Hi 9,8 ist allein vom Ausspannen des Himmels durch Gott die Rede. Dieser traditional vorgeprägte Zusammenhang spricht m.E. gegen Spieckermanns Zuweisung von Ps 104,5-9 zu einer sekundären Bearbeitung des Textes (Heilsgegenwart [A.15], 29ff).

32 So z.B. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 48.

33 Vgl. die ähnliche Ambivalenz in Gen 1,1f! Zu den Imperfecta in V.6b-8a s.u.

34 Vgl. zur Begrenzung des (Chaos)Wassers durch Jahwe Jer 5,22; Hi 7,12; 26,10; 38,8-11; Spr 8,29 (s. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 31 Anm. 29). Mit Recht bemerkt Spieckermann (ebd.) dazu: "Die Belege sind wohl alle jung, ohne daß damit ein Urteil über das Alter der Tradition gefällt werden könnte." Gleichwohl ist diese Beobachtung aber ein *Indiz* dafür, daß Ps 104 ein relativ "junger" Text ist.

V.10-18 ist deutlich in zwei Teile gegliedert (V.10-12 und 13-18). An ihrem Anfang stehen jeweils Aktionen Jahwes (V.10: "der entsendet", V.13: "der trinkt", V.14: "der sprießen läßt"). Zweimal vollzieht die Beschreibung eine räumliche Bewegung von oben nach unten und wieder nach oben:³⁵

- 10a Der entsendet Quellen in die Bachtäler,
 10b zwischen Bergen laufen sie.
 11a Sie tranken jedes Lebewesen des Feldes,
 11b Wildesel löschen ihren Durst.
 12a Über ihnen wohnen die Vögel des Himmels,
 12b aus den Zweigen³⁶ geben sie Laut.
 13a Der trinkt die Berge aus seinen Obergemächern,
 13b von der Frucht deiner Werke wird die Erde satt.
 14aα Der sprießen läßt Gras für das Vieh
 14aβ und Pflanzen für die Arbeit des Menschen,
 14b um Brot aus der Erde hervorzubringen
 15aα - und Wein erfreut das Menschen-Herz -,
 15aβ um das Gesicht von Öl glänzen zu lassen
 15b - und Brot stärkt das Menschen-Herz.
 16a Es sättigen sich die Bäume Jahwes,
 16b die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat,
 17a wo die Vögel nisten
 17b - der Storch hat Zypressen als Haus.
 18a Die hohen Berge gehören den Steinböcken,
 18b die Felsspalten sind für die Klippdache eine Zuflucht.

In der Abfolge der beiden Abschnitte V.10-12 und V.13-18 wird das Thema "*Lebensermöglichung durch Wasserversorgung*" - angezeigt im wiederholten Stichwort "tränken" - zunehmend differenzierter entfaltet:³⁷ Während in V.10-12 die Tiere direkt selbst das Wasser trinken, dient es in V.13-18 zunächst dem Wachstum der Pflanzen, die dann Mensch und Tier ernähren - wobei beim Menschen noch seine eigene Arbeit auf dem Acker als notwendiger Beitrag zu seiner Ernährung hinzukommt.

In der Darstellung der Wasserversorgung der Erde³⁸ greift V.10-18 deutlich auf das Vorhergehende zurück: Wenn nach V.10 die von Jahwe "in die Bachtäler" entsandten Quellen

35 Vgl. O.H. Steck, Wein [A.18], 255.

36 "Der Aramäismus *עֵצׁ «Gezweig» ... ist Hapaxlegomenon" und "weist ... auf späte Entstehungszeit hin"; "weitere aramäische Belege sind in Dan 4,9.11.18 zu finden" (H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 34 Anm. 34).

37 Insofern sind V.12 und 13 als beabsichtigte (variiierende) Wiederholung (zu V.17 bzw. 10) im Text funktional, was gegen ihre Streichung als sekundäre "redaktionelle Nacharbeit" durch H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 33f spricht.

38 H.-J. Kraus, Psalmen [A.7], 883 weist hin auf "ugaritische Parallelen, in denen Baal als Regen- und Segenspender der Erde hervortritt"; vgl. besonders V.13a mit der Parallelisierung von "Fenster im Palast" Baals und "Spalt in den Wolken" im Baals-Mythos (RTAT 229 mit Anm. 64). Als Vergleichstext aus dem mesopotamischen Bereich nennt E. von Nordheim, Hymnus [A.18], 238 einen sumerischen Hymnus auf Enkidu (SAHG 110); vgl. auch Enuma elisch Tf. V,49ff (RTAT 110), den sumerischen Mythos "En-

"zwischen Bergen" laufen, erinnert das an den Weg des gezähmten Chaoswassers von der Erde ins Meer, den V.8 beschrieb. Und wenn nach V.13 Jahwe "die Berge aus seinen Obergemächern tränkt", wird damit auf seinen himmlischen Palast zurückverwiesen, dessen "Obergemächer" nach V.3 "im Wasser" oder "mit Wasser" bedacht sind. Die *Grenze* zwischen den kosmischen Regionen Himmel und Erde ist also *durchlässig*, und die *Trennung* zwischen Erde und Wasser ist eine *relative*.

Darüber hinaus nimmt V.10-18 *verschiedene Lebensräume* auf der Erde in den Blick:³⁹ Die "Wildesel" sind "Tiere des Feldes", die "Vögel" bewegen sich am "Himmel" und nisten auf - verschiedenen! - Bäumen, die "hohen Berge" sind der Lebensraum der "Steinböcke", innerhalb dessen wiederum die "Klippdachse" in "Felsspalten" ihre "ökologische Nische" finden. Die "*Kultur*"-Welt, der Lebensraum von "Mensch" und "Vieh" (V.14-15), steht dabei den Bereichen ungebändigter "*Natur*" gegenüber ("Tiere des Feldes", "Wildesel", "Steinböcke" und "Klippdachse" sowie verschiedene Arten von Vögeln).⁴⁰

Nach dieser *räumlichen* Differenzierung von "Kultur" und "Natur" thematisiert V.19-23 deren *zeitlichen Wechsel*:

- 19a Er hat den Mond gemacht für die Zeiten,
 19b die Sonne (hat) kenn(engelern)t ihren Untergang.
 20a Du schickst Finsternis, damit es Nacht wird;
 20b darin regt sich jedes Lebewesen des Waldes,
 21a die Junglöwen, brüllend nach Beute,
 21b und (zwar) um von Gott ihre Nahrung zu fordern.
 22a <Du läßt>⁴¹ die Sonne aufgehen, sie ziehen sich zurück
 22b und lagern in ihren Verstecken.
 23a Der Mensch zieht aus zu seinem Werk
 23b und zu seiner Arbeit bis zum Abend.

Neben der "Kultur"-Welt von Mensch und Vieh hat die menschlichem Zugriff entzogene "Natur" - hier repräsentiert durch "Junglöwen" und "Lebewesen des Waldes" - nicht nur ihren Raum⁴², sondern auch ihre Zeit: die Nacht. Wie Jahwe alles Leben auf der Erde mit Wasser

kidu und die Weltordnung" Z. 307ff (RTAT 105f) und das babylonische "Lehrgedicht von der Schöpfung" Z. 23ff (AOT 131). S. weiter P.E. Dion, YHWH [A.23], 52f. Für Ägypten vgl. im Hymnus an Amun IV,5 (Nilüberschwemmung) und VI,3ff (Kraut, Fruchtbäume, Ernährung) (RTAT 41f) und im Echaton-Hymnus Z.5ff und 9ff (RTAT 44ff).

39 Vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 36f.

40 Vgl. O. Keel, Welt [A.26], 75ff; Ders., Jahwes Entgegnung an Ijob; Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 212, Göttingen 1978, 63ff; zum Problem der Unterscheidung von "Natur" und "Kultur" F. Stolz, "Typen religiöser Unterscheidung von Natur und Kultur," in: Ders. (Hg.), Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 15-32.

41 Da שמש in V.19b (שמש דיע מביאר) als Maskulinum behandelt wird, dürfte מרחוק in V.22a gegen מ (תורה) als חיל'יל (תורה) zu punktieren sein (vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 23 Anm. 9).

42 Der räumliche Aspekt bleibt hier durchaus im Blick: Die in der Nacht aktiven Lebewesen haben als Lebensraum den "Wald" (V.20b); die "Junglöwen" ziehen sich am Abend in ihre "Verstecke" zurück (V.22b).

und pflanzlicher Nahrung versorgt, teilt er auch allem Leben in täglichem⁴³ Rhythmus seine Zeit zu - und ernährt auch die Löwen in der Nacht! Dabei zeigt sich im Wechsel von Tag und Nacht, den Jahwe durch Sonne und Mond herbeiführt,⁴⁴ ebenso wie im Regen (V.13), eine Beziehung zwischen den kosmischen Regionen Himmel und Erde, die demnach nicht streng voneinander getrennt sind.

V.24 faßt rückblickend die "Werke" Jahwes auf der Erde zusammen und deklariert sie als sein "Eigentum"⁴⁵:

- 24aα Wie zahlreich (geworden) sind deine Werke, Jahwe!
 24aβ Sie alle hast du gemacht mit Weisheit.
 24b Die Erde ist voll (geworden) von deinem Eigentum.

V.25-26 beschreibt dann das *Meer* als den dritten großen Bereich des Kosmos nach Himmel und Erde:

- 25aα Da ist das Meer, groß und weit:
 25aβ dort ist Gewimmel ohne Zahl,
 25b kleine Lebewesen bei großen.
 26a Dort ziehen Schiffe dahin,
 26b Leviathan, den du gebildet hast, um mit ihm zu spielen.

Daß hier nicht einfach ein "Nachtrag" vorliegt, der hinter V.9 "besser placiert gewesen" wäre,⁴⁶ geht m.E. aus der Erwähnung der "Schiffe" in V.26 hervor:⁴⁷ Auch im Meer, dem "Ort" also, den Jahwe nach V.8 dem Chaoswasser "gegründet" hat, gibt es neben dem relativen Chaos ungebändigter "*Natur*" - einem "Gewimmel ohne Zahl" - Elemente menschlicher

43 V.19-23 schildern *einen* Tag, vom Abend (V.19b) bis zum Abend (V.23b). Von daher ist der Hinweis auf den Sonnen-*Untergang* in V.19b m.E. nicht ganz so "kurios()", wie H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37f Anm. 41 meint.

44 Daß die Erwähnung der Erschaffung von Sonne und Mond in V.19 im Kontext von der "Sachperspektive" des Textes her keineswegs verspätet kommt, betont mit Recht O.H. Steck, Wein [A.18], 257 Anm. 39. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37 hält V.19 v.a. aufgrund seines "Rekurs(es) auf die *prima creatio*" für einen sekundären Zusatz, "obwohl die Erschaffung der Gestirne *prima vista* gut zum Folgenden zu passen scheint". - Zu vergleichen wäre etwa die Erschaffung der Sterne und des Mondes durch Marduk im *Enuma elisch* (Tf. V 1-18; RTAT 109), die hier ebenfalls in ihrer Funktion für die Zeiteinteilung (Jahre, Monate, Tag und Nacht) betrachtet werden; traditionsgeschichtlich näher liegt jedoch Gen 1,14-18 (vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37). Vgl. auch Ps 74,16f.

45 Vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 23 Anm. 11: "Das Verständnis von *יָצַק* bereitet große Schwierigkeiten (vgl. W.H.Schmidt, THAT II Sp. 657) ... Wünschenswert wäre die Wiedergabe durch ein Wort aus dem Bedeutungsfeld »Eigentum, Besitz«, um die Sonderbedeutung »Geschöpf« allein für diese Stelle zu vermeiden". (Spieckermann übersetzt V.24b dann allerdings doch: "(Wie) ist erfüllt die Erde von deinen Geschöpfen!") Vgl. auch M. Metzger, "Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage," in: »Wenn nicht jetzt, wann dann?« (FS H.-J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 37-51.

46 So H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 41, der V.25f deshalb als sekundären Nachtrag ausscheidet.

47 Dazu ausführlich C. Uehlinger "Leviathan und die Schiffe in Ps 104, 25-26," *Biblica* 71 (1990) 499-526. Daß in V. 25-26 "Schiffe und Leviathan offenbar stellvertretend für die »großen Lebewesen« (*חיות גדולות*) des Meeres stehen" (ebd. 522, vgl. 499 Anm. 1), leuchtet mir allerdings nicht ein.

"Kultur" - eben die "Schiffe"! Und wenn das Chaosungeheuer Leviathan⁴⁸ hier zum "Spielzeug" Jahwes depotenziert und als sein "Geschöpf" deklariert wird, wird es damit ebenso als "domestiziertes" Chaos begriffen⁴⁹ wie das Wasser der Quellen und des Regens in V.10-18. Die Darstellung des Meeres in V.25-26 knüpft also nicht einfach an V.9 an, sondern greift wesentliche Gesichtspunkte aus V.10-24 auf.

Auch der nächste Abschnitt, V.27-30, greift zunächst deutlich zurück auf das Vorhergehende: *Jahwes Zuwendung zu seiner Schöpfung* ermöglicht und erhält das Leben in der Welt. Dabei wird der Aspekt der *Ernährung* aus V.10-18 (Stichwort עֵבֶע in V.13b und 28b!) verbunden mit dem Aspekt des *zeitlichen Rhythmus* aus V.19-23.⁵⁰ Nach dem Abschnitt über das Meer enthält V.27 noch eine besondere Pointe: Selbst Leviathan wird von Jahwe ernährt!

- | | |
|------|---|
| 27a | Sie alle warten auf dich, |
| 27b | daß du ihre Nahrung gebest zu ihrer Zeit. |
| 28a | Du gibst ihnen, sie sammeln ein; |
| 28b | du öffnest deine Hand, sie sättigen sich an Gutem. |
| 29aα | Du verbirgst dein Angesicht, sie werden erschreckt; |
| 29aβ | du nimmst ihren Odem weg, sie scheiden dahin, |
| 29b | und zu ihrem Staub kehren sie zurück. |
| 30a | Du entsendest deinen Odem, sie werden geschaffen. |
| 30b | So erneuerst du das Gesicht des Erdbodens. |

Mit V.29 kommt in Ps 104 erstmals eine *Ambivalenzerfahrung* zur Sprache: Bis jetzt war ausschließlich von Handlungen Jahwes die Rede, die Leben ermöglichen und erhalten. Demgegenüber formuliert V.29 die Erfahrung, *daß Jahwe Leben* - in Gestalt des "Odem" (רוח) - *nicht nur gibt, sondern auch wieder nimmt*. Diese Ambivalenzerfahrung wird aber durch den folgenden V.30 sogleich wieder *integriert* in die zuvor entwickelte Sicht des Kosmos: Der Tod ist die Kehrseite des stets neu Leben schaffenden Handelns Jahwes. Er trägt bei zur ständigen "Erneuerung" des "Gesichts des Erdbodens". Kompositorisch wird diese Integration der Ambivalenzerfahrung des Todes in das Leben ermöglichende und erhaltende Handeln Jahwes unterstrichen durch die Aufnahme des Stichworts "entsenden" (שָׁלַח) aus V.10 in V.30.

Im Fortgang des Textes werden noch zwei weitere Ambivalenzerfahrungen benannt. Sie sind kompositorisch nicht so klar in ihren Kontext eingebunden wie V.29, konzeptionell aber doch deutlich auf das Vorhergehende bezogen.

V.32 stellt (nach dem summierenden V.31) fest, daß die *Erde* schon vor dem Anblick Jahwes "erbebt":

- | | |
|-----|--|
| 31a | Jahwes Ehre sei in Ewigkeit! |
| 31b | Jahwe freue sich über seine Werke! |
| 32a | Der anblickt die Erde, daß sie erbebt, |
| 32b | er berührt die Berge, daß sie rauchen. |

48 Vgl. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea; Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge 1985, 72ff.

49 Vgl. C. Uehlinger, *Leviathan* [A.47], 512ff.

50 Vgl. ferner כָּלַם in V.27a und V.24aβ; אָכַל in V.27b und V.21b.

V.32 verweist deutlich zurück auf V.5. In dieser Bezogenheit ist der Sinn der Aussage nicht ganz eindeutig: *Relativiert* V.32 die Aussage über die Stabilität der Erde in V.5 in dem Sinne, daß Jahwe als Schöpfer doch nicht an seine Schöpfung gebunden ist und sie auch wieder zerstören kann? Oder *ordnet* V.32 umgekehrt die lebensbedrohlichen Erfahrungen von Erdbeben und Vulkanausbrüchen in dem Sinne in das konstituierende Handeln Jahwes *ein*, daß die Erde zwar "erbeben", aber nicht ernsthaft "zum Wanken gebracht werden" kann? Der Gesamtduktus des Vorhergehenden spricht eher für die zweite Deutung. Deutlich ist jedenfalls, daß die Stabilität der kosmischen Ordnung, *wenn überhaupt, dann nur* von Jahwe selbst erschüttert werden kann.⁵¹

Von daher erscheint es mir fraglich, ob V.35a:

35aα Umkommen mögen die Sünder, weg von der Erde,
35aβ und Frevler (möge) es auf Dauer nicht (mehr) geben!

die "Sünder" und "Frevler" als störende "Gegenkraft" im Kosmos in den Blick nimmt, wie gelegentlich angenommen wird⁵². Eher dürfte dem Menschen hier allein insofern eine "Sonderstellung" im Kosmos zuerkannt sein, als er in seinem Handeln den ihm von Jahwe vorgegebenen Lebensbezügen in Raum und Zeit *entsprechen* oder *widersprechen* kann. Diese Möglichkeit faßt der Sprecher des Psalms in V.34 ja auch für sich selbst ins Auge, wenn er hofft, daß Jahwe sein "Dichten gefallen" möge. Auffällig ist jedenfalls, daß V.35a *expressis verbis nicht* um eine "Vernichtung der Sünder und Frevler" *durch Jahwe* bittet,⁵³ sondern darum, daß sie "umkommen" (רָצוּ) und es sie "nicht (mehr) geben" möge (אִי־מֵ). Dieser Wunsch ist prinzipiell erfüllbar *im Rahmen* einer fortwährenden "Erneuerung" der Erde durch den Rhythmus von Sterben und Leben, wie sie V.29-30 formulierte. Damit kann auch die Ambivalenzerfahrung menschlichen Widerspruchs gegen die von Gott gesetzte Weltordnung - wenigstens im Ansatz - *integriert* werden in die Sicht des Kosmos, die im Vorhergehenden entwickelt wurde.

Da V.32 und V.35a kompositorisch etwas isoliert im Kontext stehen und gewisse Verständnisschwierigkeiten aufwerfen, sind sie gelegentlich einer (bzw. mehreren) späteren Überarbeitung(en) des Psalms zugeordnet worden.⁵⁴ Aber auch wenn sie zum ursprünglichen Textbestand gehören sollten, lassen sie erkennen, daß die im Vorhergehenden entwickelte

51 Vgl. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 49: "Erschreckt werden kann die Erde seit der schöpferischen »Gründung durch Jahwe nur von ihm selber (V.32) ..."

52 Vgl. die Fortsetzung des in der vorherigen Anmerkung zitierten Satzes bei J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 49: "... bedroht werden [kann die Erde] nur noch von innen: durch »Schuldige« und »Frevler«, also durch Menschen (V. 35)." Ähnlich z.B. H.D. Preuß, "Biblich-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie," *ThZ* 39 (1983) 68-101: 78: "Nur er, nur der Mensch stört in diesem »Kosmos«, nur er kann Gegenkraft sein."

53 So H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 43.

54 Vgl. neben H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 42f etwa auch K. Seybold, "Psalm 104 im Spiegel seiner Unterschrift," *ThZ* 40 (1984) 1-11; E. Zenger, "»Du kannst das Angesicht der Erde erneuern« (Ps 104,30); Das Schöpferlob des 104. Psalms als Ruf zur ökologischen Umkehr," *BiLi* 64 (1991) 75-86: 85 Anm. 9.

"schöpfungs"-theologische Konzeption jedenfalls nicht ganz ohne *Spannungen und Brüche* mit der Erfahrungswirklichkeit zur Deckung kommt.

Nach diesem ersten Durchgang durch den Text lassen sich einige *Grundzüge* seiner Welt-sicht resümieren, wie sie bis jetzt erkennbar wurden:

- (1) Er nimmt *Phänomene* der menschlichen Erfahrungswirklichkeit gleichermaßen *umfassend* wie *differenziert* auf - vom Licht über Wolken und Wind bis hin zu Steinböcken, Klippdachsen und Meerestieren.
- (2) Er stellt diese Phänomene in einen *umfassenden "systematischen" Zusammenhang*, wobei neben der *räumlichen* und *zeitlichen* Zuordnung von "*Kultur*" und "*Natur*" insbesondere die *konstitutiven* Voraussetzungen des Lebens auf der Erde thematisiert werden: die (relative) Trennung der kosmischen Regionen Himmel, Erde und Meer und die Versorgung der Erde mit Wasser.
- (3) Der Text weist für die benannten Phänomene einen *durchgängigen*, gleichwohl aber höchst *differenzierten Transzendenzbezug* auf: Der Kosmos als *ganzer* ist geschaffen und wird erhalten von Jahwe. Jahwe steht seinen "*Werken*" *gegenüber* und kann sich "*über*" sie freuen (V.24. 31). Zugleich "*residiert*" Jahwe aber *innerhalb* des Kosmos im himmlischen Bereich (V.1b-4). Er ist damit als ein kosmischer Bereich von "*immanenter Transzendenz*" qualifiziert: Vom Himmel aus bewässert Jahwe die Erde (V.13), schickt er Finsternis (V.20) und läßt die Sonne aufgehen (V.22), gibt und nimmt er den Lebens-Atem (V.29f) und läßt die Erde unter seinem Anblick erbeben (V.32). In dieser "*immanenten Transzendenz*" *ermöglicht* Jahwe Leben und gewährt ihm zugleich einen - *relativen - Freiraum*, der insbesondere vom Menschen auch zum Widerspruch gegen Jahwe mißbraucht werden kann - *ohne* daß dadurch der Bestand des Kosmos *im Ganzen* in Gefahr geraten könnte (V.34f).
- (4) Im Rahmen dieser Konzeption des Kosmos können *Ambivalenzerfahrungen* des Chaotischen und Lebensfeindlichen - mehr oder weniger bruchlos - *integriert und verarbeitet* werden - von der Bedrohung des Lebens durch Erdbeben und Vulkanausbrüche (V.32) über die Gefährdung der menschlichen "*Kultur*"-Welt durch Wildesel (V.11) und Junglöwen (V.21) bis hin zum lebensfeindlichen Verhalten von "*Sündern*" und "*Frevlern*" innerhalb der "*kulturellen*" Lebenswelt (V.35a).

In Anbetracht dieser im Text benannten Erfahrungen erscheint es mir doch sehr fraglich, ob die Welt-sicht von Ps 104 wirklich so ungetrübt "*heiter*", "*optimistisch*" und "*spielerisch-gottselig*" ist, wie von seinen modernen Exegeten immer wieder behauptet wird.⁵⁵ Es fällt immerhin auf, daß sich im Text nur Jahwe *über* die Welt als ganze "*freut*" (V.31). Für den Menschen gibt es Anlaß zur Freude *in* der Welt (V.15) und zur Freude *über* Jahwe (V.34). Daß sich der Mensch darüber freut oder freuen sollte, daß die Welt genau so ist, wie sie ist,

55 Vgl. z.B. H.D. Preuß, *Erwägungen*, 77: "der Psalmist ... kommt ... zu einer insgesamt doch optimistischen Weltanschauung, obwohl auch das Bedrohliche in der Natur nicht abgeblendet wird"; J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 46: "Geradezu singular heiter klingt der Psalm, ungewöhnlich optimistisch, wenn man von den dunkleren Tönen einmal absieht, die spezifisch israelitisches Denken beim Abgesang (V.31-35) der Tradition hinzufügt"; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 47f: der Psalm "vermag den spielerisch-gottseligen Ton der Echnaton-Tradition passagenweise zu übernehmen ..."; E. Otto, "Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in Biblischer Theologie," in: »Wenn nicht jetzt, wann dann?« (FS H.-J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 53-68: 62. Anders z.B. E. Zenger, *Angesicht* [A.54], 79.

wird an keiner Stelle behauptet. Vielmehr macht der Text mit seinen Ausgriffen in Lebensräume jenseits der menschlichen "Kultur"-Welt gerade bewußt, daß die Welt "nicht um des Menschen willen gemacht" ist.⁵⁶

II

Ps 104 entwickelt seine Weltsicht auf dem Boden und im Rahmen eines *Wirklichkeitsverständnisses*, das für die altorientalische Welt weithin bestimmend ist.⁵⁷ Die Grundzüge dieses Wirklichkeitsverständnisses werden gut erkennbar an einem altorientalischen Bild, das in seinem spezifischen Bildprogramm zwar keineswegs repräsentativ ist für "den" Alten Orient, wohl aber in der zugrundeliegenden Art und Weise, Erfahrungswirklichkeit zu beschreiben und zu interpretieren.⁵⁸



Es handelt sich bei diesem Bild um den Abdruck eines akkadischen Rollsiegels aus Mari, das aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v.Chr. stammt (zwischen 2350 und 2150). Es zeigt einen Gott mit Szepter, der auf einem Berg thront. Die beiden Sterne deuten vielleicht an, daß sich sein Thron im himmlischen Bereich befindet. Am Fuß des Berges entspringen zwei Wasserläufe. Aus ihnen erheben sich zwei Göttinnen, die - wie unschwer zu erkennen ist - die Vegetation verkörpern. Daß das Wasser aber nicht nur lebensförderliche, sondern auch lebensbedrohliche Qualitäten hat, zeigt möglicherweise die Gestalt links außen. Es könnte sich dabei um einen Gewittergott handeln. Er würde dann mit seiner Lanze gegen das chaotische Wasser kämpfen, zugleich aber auch mit seinen Regenschauern das Land befruchten (und so selbst noch einmal die Ambivalenz des Wassers verkörpern).

56 Vgl. O.H. Steck, Wein [A.18], 258.

57 Vgl. E. Zenger, Ich will die Morgenröte wecken; Psalmenauslegungen, Freiburg/Basel/Wien 1991, 35: "Der Psalm liest sich wie ein religionsgeschichtliches Florilegium von phönizisch-kanaanäischen, ägyptischen und assyrisch-babylonischen, aber auch genuin altisraelitischen Überlieferungen über die Themen »Bändigung und Verwandlung des (Wasser-)Chaos zu Kosmos durch eine (königliche) Gottheit« und »Der (Gott-)König als Lebensmittler (Ernährer) seines Volkes/Reiches...«"

58 Abbildung aus: O. Keel, Welt [A.26], S.39 Nr.42.

Trifft diese - keineswegs unstrittige! - Deutung des Bildes⁵⁹ zu, enthält es die wesentlichen Grundelemente der Konzeption des Kosmos in Ps 104: die Aufteilung der Welt in die Regionen Himmel, Erde und Wasser bzw. Meer; das Thronen der Gottheit im Himmel; der Kampf zwischen Gottheit und Chaoswasser; die Ermöglichung des Lebens auf der Erde durch ihre Bewässerung mit Flüssen und Regenschauern. Das Bild macht wie Ps 104 grundlegende Phänomene der Erfahrungswirklichkeit auf die dahinter wirksamen göttlichen Kräfte hin transparent. Es zeigt das "systematische" Zusammenspiel dieser Kräfte. Und es bietet im Aufweis der ambivalenten Qualitäten des Wassers wie der dagegen kämpfenden Gottheit wenigstens Ansätze zu einer Integration und Verarbeitung von Ambivalenzerfahrungen.

Der Hauptunterschied zwischen dem altorientalischen Bild und dem alttestamentlichen Psalm scheint auf den ersten Blick darin zu bestehen, daß das Bild *mehrere* Gottheiten darstellt, der Psalm dagegen nur von dem *einen* Gott Jahwe spricht. Mit der Gegenüberstellung von "Polytheismus" und "Monotheismus" ist jedoch noch nicht viel gewonnen für eine präzise Erfassung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die zwischen Bild und Psalm hinsichtlich ihrer *Weltsicht* und ihres *Weltverständnisses* bestehen. Darauf hat Jan Assmann im Blick auf Texte und Konzepte aus dem ägyptischen Bereich hingewiesen:

"Nicht Einheit oder Vielheit des Göttlichen macht den entscheidenden Unterschied, sondern die Frage seiner Weltlichkeit oder Außerweltlichkeit. Denn mit der Weltlichkeit des Göttlichen ist seine Evidenz und grundsätzliche Erforschbarkeit gegeben: das Göttliche wird zum Gegenstand nicht des Glaubens, sondern des Wissens. Mit der Weltlichkeit des Göttlichen ist aber auch die Göttlichkeit der Welt gegeben. Daher wird die Natur zum Gegenstand nicht der Erforschung, sondern der Anbetung. Wissen und Glauben, Theologie und Kosmologie fallen in eins zusammen".⁶⁰

Das Wirklichkeitsverständnis unseres altorientalischen Bildes wäre im Anschluß an Assmann demnach nicht so sehr als "*Polytheismus*", sondern besser als "*Kosmotheismus*" zu charakterisieren. Das "kosmotheistische" Wirklichkeitsverständnis erlaubt dem Menschen eine "Weltbeheimatung" und beteiligt ihn an der "Weltangenhaltung".⁶¹ Denn es geht hier "nicht nur um Wissen ... Wissen und Tun (...) sind austauschbar. Kosmotheistisches Wissen ist auf Handlung angelegt, ist *savoir-faire*, Kennen der Riten, die die Welt in Gang halten ... Die

59 Zur Interpretation des Bildes vgl. einerseits O. Keel, Welt [A.26], 39f, der die beiden männlichen Gestalten als An(u) bzw. El und Hadad-Baal identifiziert, andererseits z.B. K. Kohlmeyer in: Land des Baal; Syrien - Forum der Völker und Kulturen, Mainz 1982, 98f (Lit.), der zur Gottheit links außen bemerkt: "Der Fuß ist in das Wasser gesetzt, und die Stakstange [!] in den Händen wird derart geführt, als ob der Gott in einem Boot stünde." (Für wichtige Hinweise zur Problematik der Interpretation des Bildes danke ich Friedhelm Hartenstein.) - Da das Bild für die folgende Argumentation mehr illustrative Funktion hat, und es hier v.a. um die enge Verbindung von "Natur"-Phänomenen mit "transzendenten" Instanzen (Gottheiten) geht, können wir die Frage nach dem im Bild "ursprünglich Gemeinten" hier auf sich beruhen lassen.

60 J. Assmann, "Magische Weisheit; Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus," in: A. Assmann (Hg.), Weisheit; Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 241-257: 241.

61 Ebd.

Welt wird nicht nur als ein götterweltlicher Handlungszusammenhang gedeutet, sondern diese Deutung wird auch rituell inszeniert".⁶²

Dazu bietet das folgende Bild⁶³ (Keel Nr.23) eine gute Illustration, die Abrollung eines assyrischen Siegels aus dem 10. Jahrhundert v.Chr.:



Aus einem Wassergefäß auf der Spitze des (Erd)berges wächst hier ein ("Lebens")baum. Am Fuße des Berges stehen zwei entsprechende Gefäße. Sie stellen offenbar Quellen dar. Diese werden von den Händen der geflügelten Scheibe gespeist, die hier vielleicht mehr den Himmel als speziell die Sonne repräsentiert. Links und rechts von diesem "kosmischen Wasserkreislauf" stehen nun Beschwörungspriester, die ihn durch ihre Gesten und Sprüche sichern und in Gang halten. Der Priester auf der linken Seite ist durch sein "Fischkostüm mit Ea, dem zauberkundigen Gott der Wassertiefe, verbunden".⁶⁴ Weil in und hinter den - für unser Verständnis - "natürlichen" Vorgängen der Erfahrungswirklichkeit göttliche Handlungsinstanzen wirksam sind, ist es dem Menschen prinzipiell möglich, auf diese Vorgänge Einfluß zu nehmen - durch Interaktion mit den Instanzen, die in und hinter ihnen wirksam sind.

Der im Alten Orient vorherrschende "*Kosmotheismus*" begreift die Welt also im Wesentlichen "*soziomorph*", als umfassenden Handlungs- und Interaktions-Zusammenhang. Er vollzieht - im Gegensatz zum uns geläufigen modernen Wirklichkeitsverständnis - keine scharfe Trennung zwischen Erfahrungs- und Handlungsbereichen, die festen *Gesetzen* oder dem *Zufall* unterliegen, und Erfahrungs- und Handlungsbereichen, die durch *sinnhaft-offenes Handeln* bestimmt sind. M.a.W.: er trennt nicht scharf zwischen "*Natur-Beziehungen*" und "*Sozial-Beziehungen*" in unserem Sinne. Im Anschluß an Kurt Hübner wäre ein solches Wirklichkeitsverständnis als "*mythisch*" zu kennzeichnen.⁶⁵

Eine *Alternative* zu diesem "mythischen" Wirklichkeitsverständnis entwickelt nun interessanterweise ein altorientalischer Text, der immer wieder mit Ps 104 in Verbindung gebracht

62 Ebd. 249.

63 Abbildung aus: O. Keel, Welt [A.26], S.23 Nr.23.

64 O. Keel, ebd. 24.

65 Vgl. K. Hübner, Wahrheit [A.13], bes. 109ff.

worden ist:⁶⁶ der *große Aton-Hymnus des Echnaton* aus dem Ägypten der Amarna-Zeit (1365-1348 v.Chr.).⁶⁷

Dieser Hymnus enthält eine ganze Reihe von *Motiv-„Parallelen“* zu Ps 104, v.a. zu V.19-30: Wie in Ps 104 (V.20-21) werden hier in der Dunkelheit der Nacht Löwen und andere gefährliche Tiere aktiv:

- 27 Gehst du unter im westlichen Lichtland,
28 ist die Erde in Finsternis,
29 in der Verfassung des Todes.
...
33 Jedes Raubtier ist aus seiner Höhle gekommen,
34 alles Gewürm sticht.⁶⁸

Wie in Ps 104 (V.22-23) gehen auch hier bei Sonnenaufgang die Menschen an ihre Arbeit:

- 38 Am Morgen bist du aufgegangen im Lichtland
39 und bist strahlend als Sonne des Tages.
40 Du vertreibst die Finsternis, du gibst deine Strahlen,
41 die beiden Länder sind im Fest täglich.
42 Was auf Füßen steht, erwacht: du hast sie aufgerichtet,
43 sie reinigen ihre Körper und ziehen Leinengewänder an;
44 ihre Arme sind in Lobgebärden bei deinem Erscheinen,
45 das ganze Land tut seine Arbeit.

Dem zusammenfassenden Lob der Werke Jahwes in V.24 entsprechen im Echnaton-Hymnus die Ausrufe:

- 76 Wie viel ist, was du geschaffen hast,
77 indem es dem Angesicht verborgen ist!
78 Du einer Gott, dessengleichen es nicht gibt!

und:

- 100 Wie wirkungsvoll sind deine Pläne, du Herr der unendlichen Zeit!

Dem Nebeneinander von Fischen und Schiffen im Meer in Ps 104,25-26 entspricht ihr Nebeneinander im Strom in Z.53ff des Echnaton-Hymnus:

- 53 Die Schiffe fahren stromab
54 und stromauf in gleicher Weise.
55 Jeder Weg ist geöffnet durch dein Erscheinen.
56 Die Fische im Fluß
57 hüpfen vor deinem Angesicht;
58 deine Strahlen sind im Innern des Ozeans.

Vergleichbar sind weiter die Aussagen über die Versorgung aller Lebewesen mit Nahrung und ihre Belohnung durch den Atem seitens der Gottheit in Ps 104,27-30 und Z.59ff des Echnaton-Hymnus sowie die Feststellung der Verfügungsgewalt der Gottheit über Leben und Tod in V.29-30 und Z.125ff:

66 Vgl. die bei P.E. Dion, YHWH [A.23], 59 Anm. 65 und C. Uehlinger, Leviathan [A.47], 501f. Anm. 12 genannte Literatur.

67 Deutsche Übersetzungen bei J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich / München 1975, 215-221 (Nr.92); W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 1, Göttingen 1975, 43-46 (H. Brunner).

68 Übersetzung und Zeilenzählung hier und im Folgenden nach J. Assmann, *Hymnen* [A.67], Nr.92.

- 59 Der den Samen sich entwickeln läßt in den Frauen,
 60 der Wasser zu Menschen macht;
 61 der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter
 62 und ihn beruhigt, indem er seine Tränen stillt;
 63 Amme im Mutterleib,
 64 der Luft gibt, um alles zu beleben, was er geschaffen hat.
 65 Wenn er herabkommt aus dem Leib,
 66 um zu atmen (?) am Tag seiner Geburt,
 67 dann öffnest du seinen Mund zum Sprechen (?) und sorgst für seinen Bedarf.
 68 Wenn das Küken im Ei
 69 redet in der Schale,
 70 dann gibst du ihm Luft darinnen, um es zu beleben ...
- 125 Die Erde entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast;
 126 du gehst auf für sie - sie leben,
 127 du gehst unter, sie sterben.
 128 Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.

Hinzu kommen weitere Aussagen des Echnaton-Hymnus, die sachlich den vier Abschnitten in *Ps 104, 1b-18* entsprechen: Wie Jahwe hat Aton "den Himmel ... gemacht" (Z.110) und "die Erde erschaffen" (Z.79) und bewässert sie sowohl von unten durch den "Nil in der Unterwelt" (Z.90. 103f) als auch von oben durch den "Nil am Himmel" (Z.97. 101), also durch Regengüsse, die sich wie "Wasserfluten" oder "Wellen auf den Bergen" ergießen (Z.98).

Neben allen Entsprechungen gibt es aber auch unübersehbare *Unterschiede* zwischen den beiden Texten, auf die in der Forschung ebenfalls wiederholt hingewiesen wurde: Während in *Ps 104 Jahwe* die Sonne auf- (und unter-) gehen *läßt* (V.22), ist es im Echnaton-Hymnus *Aton selbst*, der auf- und untergeht (Z.27. 38. 112). Und während der Echnaton-Hymnus die Nacht als Bereich des "Grabes" und des "Schweigens" charakterisiert, in der die Gottheit *abwesend* ist (Z.35-37), fordern nach *Ps 104,21* auch in der Nacht die Löwen *von Gott* ihre Nahrung.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen beiden Texten besteht darin, daß der Echnaton-Hymnus im Gegensatz zu *Ps 104* auch "*kulturelle*" *Ordnungen* unmittelbar auf das Wirken der Gottheit zurückführt: "Städte und Dörfer" (Z.116) sind ebenso von Aton geschaffen wie die Völker mit ihren Unterschieden (Z.84ff). Und der *König* erhält innerhalb des Kosmos eine selbst für ägyptische Verhältnisse auffällig exponierte Sonderstellung (Z.121ff).⁶⁹ Demgegenüber spricht *Ps 104* ganz allgemein vom "Menschen" und davon, daß Jahwe die *Bedingungen der Möglichkeit* menschlicher Arbeit und "Kultur" bereitstellt.

Angeichts dieser Unterschiede zwischen beiden Texten erscheint es mir doch eher fraglich, ob der Echnaton-Hymnus - unmittelbar oder vermittelt über seine Rezeption im syrisch-kanaanäischen Bereich - als "Vorlage" in *Ps 104* verarbeitet worden ist - zumal sich ähnliche Motiv-"Parallelen" zu *Ps 104* auch in anderen ägyptischen Hymnen finden ließen.⁷⁰ Trotzdem kann aber der Vergleich zwischen den beiden Texten beitragen zu einem präziseren Verständnis der spezifischen Weltansicht, die *Ps 104* im Rahmen des altorientalischen Wirklichkeitsverständnisses entwickelt.

Der Echnaton-Hymnus kann nämlich gelesen werden als ein Versuch, das Wirklichkeitsverständnis radikal zu "*entmythologisieren*", den im Alten Orient vorherrschenden "Kosmotheismus" durch eine im Ansatz "empirische" und "rationale" "*Kosmologie*" zu ersetzen:

69 Vgl. E. von Nordheim, Hymnus [A.18], 246ff und H. Brunner in: W. Beyerlin (Hg.), Textbuch, 46 Anm. 62.

70 So z.B. auch K. Seybold, Psalmen [A.6], 169; vgl. C. Uehlinger, Leviathan [A.47], 505f. 525 f.

"Echnatons Revolution verabsolutiert die sichtbare Natur. Der Welt wird jeder Heils- und Hintersinn abgesprochen. Sie verweist auf nichts, sie ist, was sie ist. Sie existiert 1. als das Erscheinende. Und dies existiert nur kraft des Lichts, das es zur Erscheinung bringt. Sie existiert 2. als das werdende. Und dies existiert nur in der Zeit, die es zur Entfaltung bringt. Licht und Zeit sind die Wirkkräfte der Sonne. Durch ihre Bewegung bringt sie die Zeit, durch ihre Strahlung das Licht hervor. Da es nichts Seiendes gibt außerhalb von Licht und Zeit, ist es die Sonne, die *alles* hervorbringt, die *einzig* Quelle *allen* Seins".⁷¹ "Damit wird die Welt nicht mehr *verstanden*, sondern *erklärt*. Echnaton hat das *eine* Prinzip gefunden, auf das er *alle* Phänomene zurückführen kann, die eine *Ursache*, als deren *Wirkung* sich alles erklären läßt".⁷²

Diese "Kosmologie" des Echnaton-Hymnus tritt besonders deutlich zutage in den folgenden Aussagen: Bei seinem Aufgang "erfüllt" Aton "jedes Land" mit seiner "Schönheit" bzw. "Vollkommenheit" (Z.19). Er ist der "ein(zig)e Gott, dergleichen es nicht gibt" (Z.78). Er erschafft "Millionen von Verkörperungen" aus sich, "dem Einen" (Z.115). Und "die Erde entsteht auf [s]einen Wink" wie er sie "geschaffen" hat (Z.125) - d.h. was in der christlichen Dogmatik als "prima creatio" und "creatio continua(ta)" unterschieden wird, fällt hier in eins zusammen. - Von diesem Wirklichkeitsverständnis des Echnaton-Hymnus aus ist es, wie Assmann mit Recht feststellt, "nur ein Schritt" "zur ionischen Naturphilosophie".⁷³

Vor dem Hintergrund der skizzierten Beobachtungen an den mesopotamischen Bildern und dem ägyptischen Hymnus lassen sich nun die Eigenarten der Weltansicht und des Wirklichkeitsverständnisses von Ps 104 präziser erfassen. Ich würde sie kurz und pointiert folgendermaßen beschreiben: Ps 104 entspricht *weder* bruchlos dem im Alten Orient weithin vorherrschenden "*Kosmotheismus*", *noch* vertritt er wie der Echnaton-Hymnus eine "entmythologisierte" "*Kosmologie*". *Vielmehr* hält er gleichermaßen an Mythos *und* Erfahrung fest und bezieht beide so aufeinander, daß sie sich wechselseitig interpretieren *und* korrigieren. Als "Etikett" für dieses Wirklichkeitsverständnis schlage ich den Begriff "*Kosmotheologie*" vor.

Das Interesse daran, mythische Konzepte und "alltägliche" Erfahrungen möglichst eng aufeinander zu beziehen, wird bereits im ersten Abschnitt des Psalms, in *V.1b-4* erkennbar: Das mythische Konzept der Königsherrschaft Jahwes im Himmel wird hier so dargestellt, daß jedem der vier Bilder - von der Investitur Jahwes über seinen Palastbau und seinen Wagen bis zu seinem himmlischen Hofstaat - Phänomene zugeordnet werden, die in unserer modernen Terminologie dem Bereich der "Natur" zugehören (und hier näherhin dem Gebiet der "Meteorologie"): Jahwes "Mantel" ist das "Licht", die "Obergemächer" seines Palastes befinden sich im "Himmel", als sein "Wagen" fungieren "Wolken" und "Wind", und seine "Boten" und "Diener" sind "Winde" und "Feuer (und) Lohe" (d.h. wohl: Blitze). Auf diese Weise wird das "mythische" Konzept der Königsherrschaft Jahwes mit "alltäglichen" Erfahrungen inter-

71 J. Assmann, Weisheit [A.60], 250.

72 Ebd. 251. Vgl. Ders., "Die »Häresie« des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion," Saec. 23 (1972) 109-126 und: Re und Amun, Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie, OBO 51, Fribourg / Göttingen 1983.

73 J. Assmann, Weisheit [A.60], 252

pretiert. Zugleich damit werden aber auch umgekehrt "alltägliche" Erfahrungen auf ihren "transzendenten" Hintergrund hin transparent gemacht.

Auf etwas andere Weise demonstriert der nächste Abschnitt, V.5-9 die enge Bezogenheit von Mythos und Erfahrung: Im Hintergrund von V.6-9 steht ganz offenkundig das mythische Konzept des Kampfs zwischen einer Gottheit und den Mächten des Chaos, wie es uns aus altorientalischen Texten hinreichend bekannt ist. Allerdings findet hier kein handgreiflicher Kampf mehr statt. Schon Jahwes "Stimme" und sein "Donnern" weisen das Chaoswasser in seine Grenzen.⁷⁴

Auffällig ist nun in Ps 104 die *Tempusstruktur* der Darstellung: Auf die perfektische Aussage von V.6a: "Urflut <hat(te) [die Erde] bedeckt>" folgt in V.6b-8a eine Reihe von imperfektischen Sätzen. Sie können im Sinne genereller oder iterativer Sachverhalte verstanden werden, d.h. als Darstellung eines ständigen oder eines wiederholten Geschehens in der Vergangenheit oder in der Gegenwart.⁷⁵ Daß Jahwe in der mythischen "Urzeit" *andauernd* oder *immer wieder* die Chaoswasser vertreiben mußte, wird hier kaum gemeint sein. Dann ist der Text aber wohl so zu verstehen, daß der "Chaoskampf" Jahwes auch *gegenwärtig* noch erfahrbar ist: wenn etwa das Wasser in Gestalt von Wolken "über den Bergen" steht (V.6b), im Gewitter (V.7) als Regen herabstürzt und durch die Täler in Richtung Meer läuft (V.8).⁷⁶

Erneut werden so Mythos und alltägliche Erfahrung möglichst eng aufeinander bezogen: Im "Donner" wird Jahwes "Stimme" vernehmbar. Sein gegenwärtig erfahrbares, welterhaltendes Handeln ist mit seinem "urzeitlichen" "Schöpfungs"-Handeln identisch (vgl. V.30). Auf diese Weise wird nun aber keineswegs der Mythos in die "Empirie" aufgelöst. Gerade mit seinen die alltägliche Erfahrung transzendierenden Momenten ermöglicht er es umgekehrt, Ambivalenzerfahrungen aufzunehmen und zu verarbeiten: So deutet V.32 Erdbeben und Vulkanausbrüche als "Theophanie" Jahwes.⁷⁷ Diese Möglichkeit mythischer Verarbeitung von Ambivalenzerfahrungen wird in V.1b-9 bereits vorbereitet, wenn hier "Theophanie"-Motive in die Darstellung der Königsherrschaft Jahwes und seiner Auseinandersetzung mit dem Chaoswasser integriert werden.⁷⁸

74 Vgl. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 48ff und 15ff zu Ps 29 und 93; dazu B. Janowski, "Das Königtum Gottes in den Psalmen," *ZThK* 86 (1989) 389-454.

75 Vgl. R. Bartelmeus, *HYH*; Bedeutung und Funktion eines hebräischen »Allerweltswortes«, *ATS* 17, *St.Ottilien* 1982, 54ff.

76 Vgl. Z.97ff des Echnaton-Hymnus: "du hast einen Nil an den Himmel gesetzt, daß er herabsteige zu ihnen [den fernen Ländern], er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean, ihre Äcker sind trunken in ihren Ortschaften" (Übers. J. Assmann); "... er schafft Wasserfluten auf den Bergen wie ein Meer, ihre Felder zu befeuchten bei ihren Siedlungen" (Übers. H. Brunner).

77 Vgl. J. Jeremias, *Theophanie*; Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, *WMANT* 10, Neukirchen ²1977.

78 Vgl. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 29 Anm. 24, der meint: "V.3aßb.4 sind von Theophanievorstellungen im engeren Sinne geprägt", und auf eine "gewisse Nähe ... zur Theophanieschilderung in Ps 18,8-16 = 2Sam 22,8-16" hinweist; s. auch P.E. Dion, *YHWH* [A.23], 50ff. Im Kontext einer Theophanie könnte schon V.2b auch in dem Sinne verstanden werden, daß Jahwe den Himmel "neigt", um auf ihm herabzufahren; vgl. Ps 18,10; 144,5; N.C. Habel, "»He Who Stretches Out The Heavens«," *CBQ* 34 (1972) 417-430; H. Spieckermann, a.a.O. Zur Verbindung von "Theophanie"- und "Chaoskampf"-Motive in V.6-8 s. J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 48f (mit Anm 9).

In der Verbindung von Mythos und Erfahrung entwickelt Ps 104 so ein *komplexes und durchaus ambivalentes Gottesbild*, das der Komplexität und den Ambivalenzen der Wirklichkeitserfahrung Rechnung trägt. Dabei wird die Welt *als ganze* Jahwe gegenübergestellt (V.24. 31). Zugleich stehen aber die *verschiedenen Bereiche* der Erfahrungswirklichkeit in unterschiedlich enger Beziehung zu Jahwe: Während der "Himmel" sein "Palast" ist und sein "Inventar" unmittelbar der göttlichen Disposition untersteht, sorgt Jahwe auf der Erde und im Meer für die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Leben, läßt aber zugleich begrenzte Freiräume für eigenständige Handlungen der Lebewesen offen, wie exemplarisch am Menschen und an Leviathan deutlich wird.

Jahwe ist also *nicht* wie Aton das eine *Prinzip*, die eine *Ursache*, die alles, was ist, bewirkt. Er steht als personaler "*Schöpfer*" einer Welt gegenüber, die *im Ganzen* von ihm abhängig ist und bleibt, die aber *nicht in jeder Hinsicht* von ihm bestimmt wird. Aton richtet bei seinem Aufgang die Menschen auf (Z.42); Jahwe *läßt* die Sonne aufgehen und gibt damit dem Menschen die *Möglichkeit*, an die Arbeit zu gehen (V.22f). Atons "Strahlen säugen alle Wiesen" (Assmann) bzw. "ziehen alle Pflanzen groß" (Brunner - Z.10); Jahwe *läßt* Pflanzen sprießen, die es dem Menschen *ermöglichen*, durch eigene Arbeit Brot, Wein und Öl herzustellen (V.14f). Aton *ist* "die Lebenszeit selbst, man lebt in" ihm bzw. "durch" ihn (Z.128); Jahwe *gibt und nimmt* das Leben (V.29f). Darin unterscheidet sich die "*Kosmo-theologie*" des Ps 104 grundlegend von der "*Kosmologie*" des Echnaton-Hymnus.⁷⁹

Ein entscheidender Unterschied zum "*Kosmotheismus*", wie er das altorientalische Wirklichkeitsverständnis weitgehend bestimmt, besteht m.E. darin, daß Ps 104 *keinerlei Einwirkungsmöglichkeiten des Menschen* auf die konstitutiven kosmischen Abläufe vorzusehen scheint: Jahwe sorgt für das Leben auf der Erde; der Mensch soll "*seine Arbeit*" tun (V.14. 23), sich in die Weltordnung einfügen (V.35a) - und Gott loben (V.33f).

In diesem Zusammenhang erscheint nun eine Eigenart des Textes signifikant, die Jörg Jeremias herausgestellt hat: Ps 104 "versucht ..., *Jahwes Weltherrschaft* und seine Kontrolle über das Chaos *ohne Tempel* zu umschreiben".⁸⁰ Die Erkenntnis der von Jahwe geschaffenen und erhaltenen Weltordnung ist hier "nicht mehr zwingend an den Tempelgottesdienst gebunden"⁸¹ - geschweige denn ihre Aufrechterhaltung!

Auch diesem Element einer "Entmyth(olog)isierung" des Wirklichkeitsverständnisses korrespondiert freilich in der "*Kosmo-theologie*" von Ps 104 eine gegenläufige "myth(olog)ische" Deutung der Erfahrungswirklichkeit. Darauf deuten jedenfalls einige auffällige *Anklänge an "Tempel-theologische" Konzepte* im Text:

- So findet sich der Vergleich des Himmels mit einer "Zeltdecke" unter Verwendung des Ausdrucks יריעה im AT nur hier in V.2b. יריעה bezeichnet aber andernorts den Zeltbehang des Wüsten-Heiligtums (Ex 26,1ff; 36,8ff; Num 4,25).

79 Insofern liegen der Echnaton-Hymnus und Ps 104 im Blick auf ihr Wirklichkeitsverständnis m.E. keineswegs so nahe beieinander, daß man in letzterem einfach "in weiten Strecken eine freie Übersetzung des Echnaton-Hymnus ins Hebräische, über unbekannte kanaanaäische Zwischenglieder" sehen könnte (so J. Assmann, Weisheit [A.60], 252f).

80 J. Jeremias, Königium [A.29], 45.

81 Ebd. 152.

- Als "Obergemach" (עליה) Jahwes konnte möglicherweise auch das (erhöhte?) "Allerheiligste" im Tempel bezeichnet werden (vgl. 2 Chr 3,9).⁸²
- Jahwes Thronen im Tempel kann in ähnlicher Weise beschrieben werden wie sein Thronen im Himmel in Ps 104,3-4.⁸³
- V.4b verwendet zur Bezeichnung der Blitze als "Diener" Jahwes mit שרדו pi. ein Verb, das insbesondere auch die kultische Gottesverehrung bezeichnen kann.⁸⁴
- In V.5a ist die Verwendung des מִבְּנֵי zur Bezeichnung der "Fundamente" der Erde singular.⁸⁵ Normalerweise bezeichnet מִבְּנֵי die himmlische⁸⁶ oder irdische⁸⁷ "Wohnung" Jahwes, gelegentlich auch das "Fundament" seines Throns (Ps 89,15; 97,2).
- In den Aussagen über die Bewässerung der Erde durch Jahwe mittels "Quellen" (V.10) und aus seinen "Obergemächern" (V.13) könnte das Konzept einer Tempel-Quelle anklingen, die die Erde bewässert (vgl. Ez 47,1-12; Sach 14,8 und bes. Joel 4,18).⁸⁸
- Auch bei dem Ausdruck "Bäume Jahwes" in V.16 könnte man zunächst an Bäume im Tempel-Bereich denken.⁸⁹
- Wenn V.18 die Felsspalten als "Zuflucht" (מחסה) für Klippdachse bezeichnet, wird hier ein Ausdruck verwendet, der sonst für die von Jahwe gewährte "Zuflucht" - etwa im Tempel (vgl. Ps 61,4f) - oder Jahwe selbst als "Zuflucht" steht.⁹⁰
- Und die "Ehre" oder "Herrlichkeit" (כבוד) Jahwes, von der V.31 spricht, erfüllt nach Jes 6,3 und Ps 24 vom Tempel aus die Erde⁹¹ und ist besonders in der Priesterschrift (vgl. Ex 40,34f) und bei Ezechiel (8-11; 43-44) eng mit dem Heiligtum verbunden.⁹²

Diese möglichen Anklänge an "Tempel-theologische" Konzepte in Ps 104 sind keineswegs eindeutig, in ihrer Häufung m.E. aber doch auffällig. Gesteht man zu, daß der Text auf diese Weise - mindestens hintergründig - einen Bezug zwischen Tempel und Kosmos herstellt, ist weiter zu fragen, ob damit das traditionelle Konzept des Tempels als "Modell" des Kosmos⁹³ aufgenommen wird,⁹⁴ oder ob dieses Konzept hier in dem Sinne "überholt" wird, daß der Kosmos selbst Jahwes "Heiligtum" ist, sodaß ein "irdischer" Tempel damit überflüssig wird, mindestens aber seine Kosmos-stabilisierende Funktion verliert. Letzteres erscheint mir mit J. Jeremias wahrscheinlich angesichts der traditionsgeschichtlichen Bezüge, in denen

82 Vgl. O. Keel, Welt [A.26], 137ff; zu "Obergemächern" im Tempel auch 1 Chr 28,11; zum himmlischen "Obergemach" Jahwes Am 9,6 (korr. nach BHS).

83 Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen [A.7], 881f; O. Keel, Jahwe-Visionen [A.26], 15ff. 46ff.

84 S. C. Westermann, THAT II, 1020ff.

85 S. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 30.

86 1 Kön 8,39.43.49; Jes 18,4; Ps 33,14; 2 Chr 6,30.33.39.

87 Jes 4,5; Ex 15,17; 1 Kön 8,13; 2 Chr 6,2.

88 Joel 4,18b (וּמַעַן מְבִיחַ יְדוּהָ יִצְחָק וְהָשִׁים אִישׁ מִלְּהַשִּׁים) enthält mit שָׂקָד und מְבִיחַ hi. drei Stichwörter, die auch in Ps 104,10f begegnen! Vgl. zur Tempelquelle auch O. Keel, Welt [A.26], 164ff.

89 Vgl. dazu O. Keel, Welt [A.26], 164ff sowie die reiche Pflanzen-Ornamentik im salomonischen Tempel nach 1 Kön 7,13ff (vgl. O. Keel, a.a.O. 144f).

90 S. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 37 mit Anm. 39; vgl. O. Keel, Welt [A.26], 158ff.

91 Vgl. H. Spieckermann, "»Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll«; Pantheismus im Alten Testament," ZThK 87 (1990) 415-436: 417ff.

92 Vgl. C. Westermann, THAT I, 808ff.

93 Vgl. dazu B. Janowski, "Tempel und Schöpfung; Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption," JBTh 5 (1990) 37-69: 39ff mit weiteren Literatur-Verweisen.

94 So konnte Ps 104 von P.C. Craigie, "The Comparison of Hebrew Poetry: Psalm 104 in the Light of Egyptian and Ugaritic Poetry," Semitics 4 (1974) 10-21 geradezu als Hymnus zur Einweihung des (salomonischen) Tempels interpretiert werden!

Ps 104 innerhalb des AT steht.⁹⁵ Im Horizont dieser Beziehungen wird erkennbar, daß Ps 104 nicht nur altorientalische, sondern auch alttestamentliche Konzepte der Welt als "Schöpfung" Gottes *kritisch* rezipiert und diskutiert.

III

Es spricht einiges dafür, daß *Ps 93* (in seinem Grundbestand) so etwas wie den - oder jedenfalls einen - "Basis-Mythos" des Jerusalemer Tempel-Kultes in der Königszeit darstellt.⁹⁶ In seinen beiden Hauptteilen beschreibt er, wie Jahwe in "fernster Zeit" seine Königsherrschaft angetreten hat (V.1-2) und als König der Welt über dem Chaos steht (V.3-4).

- | | |
|-----|--|
| 1aα | Jahwe ist König (geworden);
Erhabenheit hat er angezogen. |
| 1aβ | Angezogen hat sich Jahwe;
Macht hat er sich angelegt. |
| 1bα | Ja/auch: der Erdkreis steht fest, ⁹⁷ |
| 1bβ | er kann nicht zum Wanken gebracht werden. |
| 2a | Fest steht dein Thron von jeher; |
| 2b | seit fernster Zeit bist du. |
| 3aα | Erhoben haben Ströme, Jahwe, |
| 3aβ | erhoben haben Ströme ihr Geräusch, |
| 3b | (Dauernd/immer wieder) erheben Ströme ihr Klatschen. |
| 4aα | Mehr als die Geräusche von viel Wasser, |
| 4aβ | mächtiger <als> ⁹⁸ die Brecher des Meeres, |
| 4b | (noch) mächtig(er) ist Jahwe in der Höhe. |
| 5aα | Deine Zeugnisse haben sich als sehr zuverlässig erwiesen. |
| 5aβ | Deinem Haus kommt Heiligkeit zu (?), |
| 5b | Jahwe, für die Dauer der Zeit. |

Elemente altorientalischer Mythologie sind hier in charakteristischer Weise rezipiert und modifiziert: Anders als Baal oder Marduk gelangt Jahwe nicht durch einen Sieg über die Chaosmächte zur Königsherrschaft. Genau umgekehrt begründet vielmehr die Königsherrschaft Jahwes "seit fernster Zeit" seine dauernde Überlegenheit über das Chaos.

95 Daß Ps 104 sich in seinem Aufbau - sowohl in der Abfolge der "kosmologischen Räume" Himmel, Erde und Meer, als auch in einzelnen Aussagen und Motiven - an traditional vorgegebenen Modellen der Beschreibung von "Welt" im AT orientiert, hat O.H. Steck, *Wein* [A.18], 248ff gezeigt. - Vgl. etwa Jes 42,5 (zu V. 2. 5. 14. 29f); Jes 45,18 (zu V. 2. 5 [10-23]); Jer 10,12f (zu V. 2. 3. 4. 5. 7. 13. 24); Sach 12,1 (zu V. 2. 5. 29f); Ps 65,7-11 (zu V. 1. 5. 7. 10. 13. 14. 20-23); Ps 74,13-17 (zu V. 5-9. 10. 19. 20-23); Ps 136, 5-9.25 (zu V. 2. 5. 19. 20-23. 24. 27f); Ps 147,8f (zu V. 3. 13. 14. 21. 27f); Hi 36,27-31 (zu V. 3. 4. 13. 27f); Hi 38 (zu V. 3. 4. 5-9. 10. 13. 14. 20-23. 24. 25f. 27f); Spr 8,22-31 (zu V. 2. 3. 5. 7. 9. 10. 24. 25f) sowie Gen 1 (zu V. 2. 3. 6. 19-23. 25. 30) und Gen 2f (zu V. 10. 11. 13. 14. 16. 23. 29. 30).

96 Vgl. zu Ps 93 etwa J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 15ff; B. Janowski, *Königtum* [A.74], 398ff; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 180ff; E. Zenger, *Morgenröte* [A.57], 79ff.

97 So M (אָרֵי הַכּוֹחַ הַבַּיִת) nach den Versionen wäre אָרֵי הַכּוֹחַ statt אָרֵי הַכּוֹחַ zu lesen (vgl. BHS): "den Erdkreis <hat er fest hingestellt>".

98 Statt אָרֵי הַכּוֹחַ דּוֹרֵי מִשְׁבְּרֵי יָם דּוֹרֵי מִשְׁבְּרֵי יָם dürfte אָרֵי הַכּוֹחַ דּוֹרֵי מִשְׁבְּרֵי יָם zu lesen sein (vgl. BHS).

In diesen mythischen Rahmen können nun in Ps 93 ambivalente Welterfahrungen integriert werden, wie die imperfektischen Formulierungen in V.1b und 3b zeigen: Der Kosmos ist einerseits stabil, der "Erdkreis ... kann nicht zum Wanken gebracht werden". Dem steht andererseits die ständige Erfahrung einer Bedrohung der Weltordnung durch chaotische Mächte gegenüber: "Dauernd" bzw. "immer wieder erheben Ströme ihr Klatschen". Diese Ambivalenz der Wirklichkeitserfahrung wird in Ps 93 mythisch interpretiert und bewältigt: Jahwes Königsherrschaft garantiert die Stabilität der Weltordnung - allen chaotischen Gegenmächten zum Trotz, die es im Kosmos auch gibt.

Mit dem Hinweis auf den Tempel gibt der Schlußteil des Psalms in V.5(aßb) den Ort an, an dem diese Interpretation der Wirklichkeitserfahrung durch den Mythos vermittelt wird - und wohl auch kultisch inszeniert und rituell garantiert.⁹⁹

Ps 104 knüpft an die Weltsicht von Ps 93 an, modifiziert sie aber v.a. in zwei Hinsichten: *Zum einen* werden in Ps 104 die Chaosmächte weitaus stärker "domestiziert" und infolgedessen Ambivalenzen der Welterfahrung auf Jahwe selbst zurückgeführt. *Zum anderen* nennt Ps 104 jedenfalls nicht ausdrücklich den Tempel als Instanz der Vermittlung zwischen Mythos und Erfahrung.

Beide Entwicklungslinien sind bereits in anderen atl. Texten vorbereitet: So entfalten z.B. die *Gottesreden im Hiobbuch* die Überlegenheit Jahwes über das Chaos im Sinne von Ps 93 - aber ohne Rekurs auf den Tempel.¹⁰⁰ Die Tendenz zu einer stärkeren "Domestizierung" des Chaos zeigen demgegenüber die *Psalmen 46 und 65*. Sie sprechen neben der Bändigung des Chaoswassers durch Jahwe (46,4; 65,8) auch von der lebensförderlichen Wirkung des gebändigten Wassers (46,5; 65,10f).¹⁰¹ In beiden Texten behält aber der Tempel bzw. die "Gottesstadt" eine zentrale Rolle. Die Möglichkeit einer Verbindung beider Entwicklungslinien - "Domestizierung" des Chaos ohne Tempel - deutet sich in *Ps 74 an* - wohl unter dem Erfahrungs-Druck der Zerstörung des Tempels 587 v.Chr. Wenn Ps 104 diese Konzeption - in der Zeit des zweiten Tempels! - aufnimmt und weiterentwickelt, wird man darin wohl auch eine kritische Stellungnahme zu einer Sicht der Welt und des Heiligtums sehen dürfen, wie sie exemplarisch die *Priesterschrift* vertritt. Sie bezieht - wie kürzlich Bernd Janowski gezeigt hat - Weltschöpfung und Heiligtumsbau in dem Sinne aufeinander, daß sich "die in der Schöpfung grundgelegte *Hinwendung Gottes zur Welt*" exemplarisch - wenn auch vielleicht nur vorläufig - realisiert in seiner "*Hinwendung ... zu Israel*" im Heiligtum.¹⁰² Demgegenüber ist nach Ps 104 die "*Hinwendung Gottes zur Welt*" auch *ohne Tempel jederzeit* erfahrbar. In diesem Verzicht auf den Tempel stimmt der Text ebenso mit *Deuteriojesaja* überein¹⁰³ wie in

99 Der Hinweis auf die "Zeugnisse" Jahwes (עֵדוּתֵי) in V.5aα stellt dem wahrscheinlich die "Tradition" als Vermittlungsinstanz zur Seite; möglicherweise liegt hier ein späterer Nachtrag vor.

100 Vgl. O. Keel, *Entgegnung* [A.40], 125: "Es fehlt in der Welt nicht an chaotischen Mächten, von eindrücklicher Wildheit und gewaltiger zerstörerischer Kraft. Aber die Welt ist doch nicht ohne Plan, ohne Ordnung. Jahwe hält das Chaos im Zaum, ohne es in eine langweilige, starre Ordnung zu verwandeln".

101 Vgl. E. Zenger, *Angesicht* [A.54], 85 Anm. 14..

102 B. Janowski, *Tempel* [A.93], 61.

103 Der Tempel kommt in *Jes 40-55 expressis verbis* nur in 44,28 vor. Während Jahwe selbst in V.26 nur den Befehl zur Besiedelung Jerusalems und zum Wiederaufbau der Städte Judas gibt, ist es in V.28 Kyros, der - auf Anordnung Jahwes - den Befehl zum (Wieder)Aufbau Jerusalems und zur (Neu)Gründung des Tempels gibt. Hinter dieser komplizierten Konstruktion könnte das Interesse stehen, die Rede von einer An-

der Zurückführung ambivalenter Welterfahrungen auf Jahwe selbst (vgl. Jes 45,7: Jahwe schafft Licht und Finsternis, Heil und Unheil!).

Eine Reihe von Indizien deutet weiter darauf hin, daß sich Ps 104 kritisch auseinandersetzt mit der Sicht der Welt und des Menschen, wie sie in den priesterschriftlichen und den nicht-priesterschriftlichen Teilen der "Urgeschichte" in Gen 1-11 entwickelt wird.¹⁰⁴ Bekanntlich sieht Gen 1 das lebensbedrohliche Chaos, das Gott bei der Schöpfung zu bändigen hatte, im Wasser, während Gen 2 umgekehrt in der Bewässerung der Erde durch Jahwe die Voraussetzung seines lebensermöglichenden Wirkens sieht.¹⁰⁵ Ps 104 nimmt diese ambivalenten Aspekte des Wassers auf und integriert sie in eine umfassende Perspektive.

Im Gegensatz zu Gen 1 (und Ps 8) sieht Ps 104 den Menschen nicht als "Herrscher" über die gesamte Tierwelt. Seine Aufgabe besteht in der Arbeit im Rahmen der "Kultur"-Welt. Das entspricht im Wesentlichen der Sicht des Menschen in Gen 2-3. Doch sieht Ps 104 weder die Arbeit noch die Sterblichkeit des Menschen durch einen "Fluch" verursacht bzw. verschärft. Im Gegensatz zu *beiden* Fassungen der "Urgeschichte" in Gen 1-11 läßt Ps 104 nichts von einem tiefgreifenden Bruch zwischen ursprünglicher Schöpfung Gottes und gegenwärtiger Erfahrungswirklichkeit erkennen. "Schöpfung" vollzieht sich nach V.30 ungebrochen weiter in der fortwährenden "Erneuerung" der Welt.¹⁰⁶

Es wäre m.E. weiter zu erörtern, ob die Behauptung einer fortwährenden "Erneuerung" des "Gesichts des Erdbodens", die Ps 104 in V.30b formuliert, sich nicht bereits gegen die Erwartung einer "eschatologischen" Neuschöpfung richtet, wie sie bei *Tritojesaja* begegnet (vgl. Jes 65,17; 66,22). In dieser Auseinandersetzung würde die "Kosmo-theologie" von Ps 104 noch eine weitere Spitze enthalten: Die Erwartung einer "eschatologischen" Neuschöpfung

ordnung des Tempelbaus durch Jahwe zu vermeiden. Als andere (redaktionsgeschichtliche) Erklärung vgl. etwa R.G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch*, FAT I, Tübingen 1991, 72ff. - Vgl. weiter die radikal Tempel-kritische Position von Jes 66,1f(f)!

104 Zu den Berührungen zwischen Ps 104 und Gen 1-3 s. etwa die Hinweise bei H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 21-49 (s. Register S.336). Aufgrund seiner literarkritischen Hypothesen nimmt Spieckermann an, daß Ps 104 nachträglich im Sinne von Gen 1 überarbeitet wurde (vgl. v.a. 48f). Gegen eine Abhängigkeit des Textes von Gen 1 (so z.B. Gunkel) spricht sich H.-J. Kraus, *Psalmen* [A.7], 880 aus; vgl. etwa auch O.H. Steck, *Wein* [A.18], 241 Anm. 2: "die geistigen Konturen der Schöpfungstheologie dieses Psalms gehören zu dem Boden, auf dem Gen 1 erwachsen ist". Dagegen ist Ps 104 nach J. Jeremias, *Königtum* [A.29], 50 "schwerlich ein alter Psalm"; ob "der Umgang mit den Fragen Hiobs ... noch weit vor ihm" liegt (so Jeremias, ebd.), wäre aufgrund der konzeptionellen Berührungen mit Hi 38ff m.E. zu überprüfen. Setzt man den Text in die späte Perserzeit an (vgl. den Aramaismus עָפִי in V.12; s. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* [A.15], 34 Anm. 34), wäre eine Bezugnahme auf Gen 1-3 jedenfalls nicht auszuschließen. - Vgl. zu V.2b-3aα Gen 1,6-8; zu V.6 Gen 1,2 (7,19f); zu V.11 Gen 2,19f (חַדְשָׁה וְחַדְשָׁה); zu V.10a Gen 2,6.10-14; zu V.13a Gen 2,5; zu V.14a Gen 2,9; zu V.14a.23 Gen 2,5 (15); 3,17-19.23; zu V.16b Gen 2,8f; zu V. 19-23 Gen 1,2-5.14-18; zu V.25 Gen 1,21 (רָמַשׁ) und zu V.29b Gen 3,19; zu V.30 Gen 1 (בָּרָא) 2,7.

105 Vgl. z.B. G. von Rad, *Das erste Buch Mose; Genesis*, ATD 2/4, Göttingen¹⁰1976, 53; dagegen jetzt D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2; A Linguistic Investigation*, JSOTSup 83, Sheffield 1989 (dazu kritisch E.-J. Waschke, *ThLZ* 115 [1990] 888-890).

106 Der hier vorliegende Gebrauch des Verbs בָּרָא / "schaffen" für gegenwärtig erfahrbare Sachverhalte entspricht wieder seiner Verwendung bei *Deuterjesaja*, bei dem בָּרָא gleichermaßen das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Schöpfungshandeln Jahwes bezeichnen kann, während das Verb in der *Priesterschrift* exklusiv auf die Schöpfung "am Anfang" bezogen ist (W.H. Schmidt, *THAT* I, Sp.338).

des Kosmos entspringt ja in Jes 65 ganz offenkundig der unveröhnten Spannung zwischen Lebenserwartung und Welterfahrung der "Diener" Jahwes: Die Neuschöpfung wird ihnen ein Ergehen bescheren, das (ihrer Meinung nach) ihrem Verhalten entspricht. In der Erwartung einer "eschatologischen" Welterneuerung behauptet sich hier also die Lebenserwartung gegen die ihr widerstrebende Welterfahrung. Demgegenüber legt es Ps 104 seinen Leserinnen und Lesern eher umgekehrt nahe, ihre Lebenserwartung von ihrer Welterfahrung her zu korrigieren: Der Mensch kann arbeiten, essen und trinken, sich freuen und Gott loben - und muß einmal sterben. Mehr sagt Ps 104 nicht. Daß das *alles* ist, und daß es für den Menschen "unter der Sonne" *nichts besseres* gibt, diese Konsequenz wird dann expressis verbis das *Kohelethbuch* ziehen.¹⁰⁷

Im Kontext der Diskussion im AT, die hier nur in einigen Grundlinien angedeutet werden konnte, entwickelt Ps 104 mit seiner "Kosmo-theologie" eine höchst profilierte, eigenständige und in mancherlei Hinsicht auch einseitige Sicht der Beziehungen zwischen Mensch, Welt und Gott. Diese Konzeption wäre im Horizont anderer atl. Traditionen und Konzepte ihrerseits *kritisch* zu diskutieren. Aber sie steht in diesem Rahmen eben auch als eine *vertretbare* und *diskussionsfähige* Position.¹⁰⁸

Für das Bemühen um eine gegenwärtig zu vertretende "Schöpfungs"-Theologie liegt eine Herausforderung durch Ps 104 in dem hohen Reflexionsniveau und den vielfältigen und differenzierten Diskussionsbezügen, die der Text im Rahmen seiner zeitgenössischen Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten erkennen läßt. Er konfrontiert traditional vorgegebene "myth(olog)ische" Konzepte und "alltägliche" Erfahrungen so miteinander, daß sie sich wechselseitig erschließen, interpretieren und korrigieren.¹⁰⁹ Er ist auf diese Weise in der Lage, das Wech-

107 S. Koh 3,12f; 5,17ff; 9,7 ff; 11,1-12,7.

108 Beides läßt m.E. bereits der *redaktionelle Nah-Kontext* von Ps 104 im Psalter erkennen. Die Psalmen 103 und 105 weisen nämlich einige auffällige Motiv-Entsprechungen zu Ps 104 auf. Vgl. bes. 103,1.22 mit 104,1 sowie 103,20-22 mit 104,4.31b; s. H. Spieckermann, Heilsgegenwart [A.15], 27 Anm. 19; P. Auffret, "Essai sur la structure littéraire du psaume 103," *FoIOr* 23 (1985/6) 117-123; P.-E. Dion, YHWH [A.23], 43f. (Wenn Dion [44] aufgrund der "links" zwischen Ps 103 und 104 "a common authorship for these two psalms" annimmt, berücksichtigt er dabei m.E. zu wenig die konzeptionellen Differenzen zwischen beiden Texten.) Vgl. weiter 105,3 (יִשְׂחַח לֵב מִבְּקִשׁ יְיָהּ) mit 104,15 (וַיִּיץ יִשְׂחַח לֵב אֱמוּנָה) und 34 (אֲנִי כִּי אֲשַׁחֵב בְּיָדָהּ); 105,7 (אֲשַׁחֵב בְּיָדָהּ) mit 104,24 (בְּכֹל הָאָרֶץ מִשְׁפִּיטִי); 105,28 (שִׁלַּח חֶסֶד וַיְהַסֵּד) mit 104,20 (הֲשִׁיחַ חֶסֶד וַיְהַסֵּד לֵלֵהָ); ferner 105,32.39 mit 104,3f (Wolken, Feuer); 105,40 mit 104,14f.21 und 105,41 mit 104,10. - Angesichts dieser Bezüge kann im jetzt vorliegenden literarischen Zusammenhang Ps 103 gelesen werden als ein Versuch, die *universale "Kosmo-theologie"* des Ps 104 zu vermitteln mit den *speziellen* Erfahrungen der "Gottesfürchtigen" im Rahmen der *Sozialgemeinschaft* Israel. Und wenn Ps 105 v.a. in V.39-41 demonstriert, wie Jahwe seine Verfügungsgewalt über die Elemente des Kosmos beim Exodus zugunsten seines Volkes in wunderbarer Weise ausgespielt hat, wird damit im jetzigen Kontext die Lese- oder der Leser herausgefordert zur Reflexion über das Verhältnis zwischen Jahwes "*Schöpfungs*"-Handeln und seinem "*Geschichts*"-Handeln.

109 Unter Aufnahme der von P.L. Berger (Der Zwang zur Häresie; Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1980, 9) vorgeschlagenen Klassifizierung von Möglichkeiten des Umgangs mit (religiösen) Traditionen ließe sich sagen: Ps 104 versucht weder, ("*deduktiv*") "die Autorität der Tradition trotz der Herausforderung, der sie ausgesetzt ist, weiter [zu] bekräftigen", noch ("*reduktiv*") "die Tradition zu säkularisieren", sondern ("*induktiv*") "die in der Tradition verkörperten Erfahrungen aufzudecken und kundzutun" - und kritisch zu reflektieren. Dieser Ansatz wäre m.E. auch für eine gegenwärtige

selspiel von "Ordnung" und "Chaos" in der Erfahrungswirklichkeit wahrzunehmen und "schöpfungs"-theologisch zu verarbeiten.¹¹⁰ Er zieht aus der Erfahrung einer komplexen und in sich spannungsvollen Welt Konsequenzen für das Verständnis Gottes und seiner Beziehungen zur Welt. Er leitet an zu einer umfassenden und differenzierten Wahrnehmung der Wirklichkeit, vom Licht am Himmel bis zu den Fischen im Meer. Und er vermittelt nicht zuletzt als "Hymnus" eine irreduzibel "religiöse" Dimension der Erfahrungswirklichkeit, in der so etwas wie die "Heiligkeit" der Welt als "Eigentum" und "Spielplatz" Gottes aufscheint, und in der Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Lebens und Handelns erkennbar werden.

Hinsichtlich der konkreten "Ergebnisse", zu denen Ps 104 kommt, werden wir ihm heute, belehrt durch neue Erfahrungen, nicht immer folgen können - so etwa in seiner Überzeugung von der grundlegenden Stabilität der Lebenswelt gegenüber dem Handeln von "Sündern" und "Frevlern". Im Blick auf den *Prozeß* der Reflexion und Diskussion von Erfahrungen und Traditionen kann der Text dagegen durchaus Maßstäbe setzen - auch für eine heutige "Schöpfungs"-Theologie.¹¹¹

"Schöpfungs"-Theologie verheißungsvoll, die als "Kosmo-theologie" die Extreme von "Ent-mythologisierung" und "Re-mythisierung" des Kosmos vermeiden könnte.

110 Daß die erfahrbare Wirklichkeit nur als Wechselspiel von "Ordnung" und "Chaos" zu begreifen ist, haben bekanntlich nun auch die Naturwissenschaften (wieder) entdeckt.

111 Als Beispiel für eine kreativ-"religiöse" Rezeption des Textes vgl. etwa die Nachdichtung von Ernesto Cardenal (in: Das Buch von der Liebe; Lateinamerikanische Psalmen, Gütersloh⁶1978, 130ff). Auffällig ist, daß die im biblischen Text angesprochenen Ambivalenz Erfahrungen wie Tod, Erdbeben und Bedrohung durch wilde Tiere hier nicht mehr vorkommen.

SACHARJA 1-8: VERKÜNDIGUNG UND KOMPOSITION

Theodor Lescow – Malente

0 Einleitung

1 Als allgemein anerkannt darf vorausgesetzt werden, daß das Buch Sach 1-8 eine dreiteilige Kompositionsstruktur aufweist, deren Kernstück der die sieben Nachtgesichte¹ enthaltende Abschnitt 1,7-6,15 bildet. Alle weitergehenden Fragen wie die nach Verfasserschaft und zeitlichen Ansätzen – sind die Datierungen 1,1; 1,7; 7,1 historische Daten oder reine Kapitelüberschriften? – sind nicht ausdiskutiert.

2 Das Hauptaugenmerk der Exegeten hat für den Mittelteil von jeher den sieben Nachtgesichten und im Zusammenhang damit der Frage gegolten, ob wir es bereits mit »Apokalyptik« zu tun haben.² Nicht genügend berücksichtigt wurde dabei m.E., daß nach Ausweis der Kapitelüberschrift die Texte als *prophetische Verkündigung* gelesen sein wollen:

Am 24.Tag des elften Monats – das ist der Monat Sebat –	1, 7aα
im zweiten Jahr des Darius,	β
erging das Wort JHWHs an (𐤇𐤍) Sacharja, den Sohn Berechjas, ³	βα
den Sohn Iddos, den Propheten.	β

Das verlangt, daß das primäre Interesse auf die als prophetische Verkündigung ausgewiesenen Textpassagen gelenkt wird. In den Textdarstellungen werde ich sie in Kursivschrift ausweisen.

3 Sowohl für die Textanalysen als auch für die Kompositionsanalysen bediene ich mich eines texttheoretischen Modells, das ich in einer Monographie ausführlich beschrieben und einer Kommentierung des Buches Maleachi zugrundegelegt habe:⁴

3.1 Das von mir als »Stufenschema« (StS) bezeichnete Modell geht von der Beobachtung aus, daß mehrphasig aufgebaute Texte zunächst *linear* zu lesen sind: A » B » C. Nach dem StS strukturierte Texte können aber auch *konzentrisch* gelesen werden: A » B « C. Bei dieser Lesung bilden A und C einen *Rahmen* um B. Es erweist sich dann die Rahmung AC als gegenüber B eigenständiger Aussagenzu-

- 1 Sach 3,1-7 gehört nicht zum Zyklus der Nachtgesichte, s. Abschn. 4-5.
- 2 Grundlegend für die letzten 20 Jahre Forschung H.Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik*, ZThK 70, 1973, 20-49 = BEvTh 64, 1974, 202-238; Ch.Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, FRLANT 117, 1977. Vgl. jetzt auch für Sach 1-3 R.Hanhart, BK XIV/7, Lfrg. 1-3, 1990-1992.
- 3 Nach O.Kaiser, *Einleitung*, 1984, 288 ist der Name Berechjas als Folge einer Kontamination mit dem Jes 8,2 erwähnten Sacharja, Sohn des Berechja, eingedrungen.
- 4 Vf., *Das Stufenschema – Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte*, BZAW 211, 1992; *Das Buch Maleachi – Texttheorie – Auslegung – Kanontheorie*, AzTh 75, 1993. Vgl. ferner Vf., *Die Komposition des Buches Jona*, BN 65, 1992, 29-34.

sammenhang und umgekehrt B als eigenständiger Kern innerhalb der Rahmung AC. Da häufig die Inhalte von AC in Form von Reihungen oder Aufzählungen in B konkretisiert werden, spreche ich in diesen Fällen von »Konkretionen B«.

3.2 Auch Binnendifferenzierungen sind möglich. Der Inhalt von B kann aus A entwickelt und mit einem davon abzusetzenden Schluß C fixiert werden: A » B + C = Reihung A » B mit Schluß C. Dies ist die Grundstruktur des *Reinigungseids*.⁵ Gleicherweise können die Konkretionen B unmittelbar in den Schluß C übergehen, während A als zusammenfassende Einleitung davon abzusetzen ist: A + B » C = Reihung BC mit Einleitung A. Dies ist das Grundmodell der *Tora*.⁶

3.3 Die bei der Binnendifferenzierung erkennbaren Reihungen können auch als unvollständige StS eigenständig auftreten: als Reihung A » B (eine Reihe wird aus einem Obersatz entwickelt) oder als Reihung B » C (eine Reihe führt auf eine abschließende Zusammenfassung hin).

4 Unter Zugrundelegung dieser Kriterien analysiere ich in den Abschnitten 1-6 den Mittelteil B (1,7-6,15) und in den Abschnitten 7-11 die Rahmenstücke C (7,1-8,23) und A (1,1-6). Im Abschnitt 12 fasse ich die Ergebnisse zusammen.

1 Die Verkündigung der Nachtgesichte 1,8-6,13.14.15: Textdarstellung

A1 Erstes Nachtgesicht 1,8-15.16.17

ראיתי הלילה והנה

Vision: 70 Jahre Stille im ganzen Land, Klage (עֲדָרָתִי), 8-13
gute und tröstliche Worte Jahwes an den Deuteengel.

Und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete: 14aα

Rufe (קְרָא): So spricht (אָמַר) JHWH Zebaoth: βγ

A Eifern (קִנְיָתִי) will ich um (לְ) Jerusalem, Zukunft b
um Zion mit großem Eifer (קִנְיָתָה גְּדוֹלָה).

B1 großer Zorn (קִצְפֵּךָ גְּדוֹלָה) hat mich gepackt (קִצְפָּךְ) Gegenwart 15aα
auf die stolzen Völker, β

2 der ich (אֲנִי) zornig gewesen bin (קִצְפֵיתִי) ein wenig (קָטַנְתִּי), Vergangenheit bα
sie aber (וְהֵמָּן) verhalten zum Bösen. β

A2 Zweites Nachtgesicht 2,1-4

ואשא את עיני וארא והנה

Vision: Vier Schmiede sollen die vier Hörner zerschmettern, 1-4
die Juda zerstreut haben.

A3 Drittes Nachtgesicht 2,5-9.10-17

ואשא עיני וארא והני

Vision: Jerusalem soll ausgemessen werden. 5-6

Und siehe, der Engel, der mit mir redete, ging hinaus, 7a

und ein anderer Engel ging ihm entgegen. b

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

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

	Und er sprach zu ihm: Eile (רָץ), rede (דַּבֵּר) zu diesem jungen Mann:	8a
A	<i>Offen daliegen soll Jerusalem wegen der Menge von Mensch und Tier in ihrer Mitte (בְּתוֹכָהּ),</i>	bα
B1	<i>und ich werde für sie sein (אֲנִי אֶהְיֶה לָּהּ), sagt (נְאֻם) JHWH, feurige Mauer ringsherum (סָבִיב),</i>	9aα β
2	<i>und als Lichtglanz (לְקַבּוֹד) werde ich sein in ihrer Mitte (בְּתוֹכָהּ).</i>	b

B Viertes Nachtgesicht 4,1-6aα.10b-14

וישב המלאך הדבר בי ויערני כאיש אשר יעשר משנתו ויאמר אלי

Vision: Siebenarmiger Leuchter und zwei Ölbäume.

1-6α

Einschub: Doppelwort zum Tempelbau

6aβ-10a

Vision: Deutung auf die Augen JHWHs und die zwei »Ölsöhne«.

10b-14

C1 Fünftes Nachtgesicht 5,1-4

ואשוב ואשא עיני ואראה והנה

Vision: Die Fluchrolle.

1-3

A *Ich werde ihn hinausgehen lassen, sagt (נְאֻם) JHWH Zebaoth,*

4aα

B1 *und er wird kommen in das Haus des Diebes*

β

und in das Haus dessen, der schwört bei meinem Namen zum Trug;

γ

2 *und er wird sich niederlassen mitten in seinem Haus*

bα

und wird verzehren sein Holz und seine Steine.

β

C2 Sechstes Nachtgesicht 5,5-11

ויצא המלאך הדבר בי ויאמר אלי

Vision: Die Tonne mit der רֶשְׁעָה wird ins Land Sinear geflogen,

5-11

um dort in einem Tempel aufgestellt zu werden.

C3 Siebtes Nachtgesicht 6,1-8

ואשב ואשא עיני ואראה והנה

Vision: Die vier Winde als von verschiedenfarbigen Rossen

1-7

gezogene Wagen durchziehen die Lande.

Zur Vision gehörendes Schlußwort des Deuteengels:

Und er schrie (נִיַּעַק) mich an und redete (נִדְבַר) zu mir:

8a

Sieh', die da ziehen in das Nordland (אֶרֶץ צָפוֹן),

bα

die lassen niedergehen (הִנְיחוּ) meinen Atem (רוּחִי) auf das Nordland!

2 Die Verkündigung der Nachtgesichte 1,8-6,13.14.15: Textauswertung

1 Im ersten Nachtgesicht gibt Jahwe auf die Frage nach dem Ende der 70 Jahre dem Deuteengel הַבְּרִים טוֹבִים הַבְּרִים נְחִמִּים (v.13) zur Antwort. Damit ist die Vision abgeschlossen. Der dem Propheten vom Deuteengel daraufhin erteilte Verkündigungsauftrag folgt den guten und tröstenden Worten Jahwes als deren Konkretion. Eingeleitet wird das Verkündigungswort mit der Legitimationsformel⁷ »so

⁷ D.U.Rottzoll hat in VT 39, 1989, 323-340 mit guten Gründen vorgeschlagen, die übliche Bezeichnung »Botenspruch« durch die Bezeichnung »Legitimationsformel« zu ersetzen.

spricht JHWH Zebaoth. Das präzise formulierte, aus drei Bikola bestehende Verkündigungswort umfaßt Zukunft » Gegenwart » Vergangenheit, und zwar so, daß die Ansage der Zukunft (perf.proph.) mit den Aussagen über Gegenwart (part.) und Vergangenheit (perf.) begründet wird: Reihung A » B₁ » B₂. A ist als par. membr. chiastisch aufgebaut. B₁ knüpft unter dem Stichwort »großer Zorn« mit einer fig.etym. an das Stichwort A »großer Eifer« an. B₂ ergänzt B₁: im Unterschied zu dem »großen Zorn«, der Jahwe jetzt gepackt hat, war es nur ein »kleiner Zorn« gewesen, den Jahwe gegen Jerusalem gehegt hatte, und den die Völker mißbraucht haben.⁸

2 Im dritten Nachtgesicht teilt der Mann mit der Meßschnur dem Propheten mit, daß er Jerusalem ausmessen will. Damit ist die Vision abgeschlossen. In einem umständlichen Verfahren wird ihr eine konkretisierende Verkündigung hinzugefügt: der Deuteengel entfernt sich, ihm begegnet ein anderer Engel, und dieser teilt dem Deuteengel mit, was er dem jungen Mann »eilends« mitteilen soll. Im Unterschied zum ersten Nachtgesicht verbleibt die Verkündigung innerhalb der Vision. Ein Verkündigungsauftrag ist hier nur *impliziert*. Anders als das erste Verkündigungswort, das realpolitische Erwartungen evoziert, *transzendiert* das zweite Verkündigungswort den Wiederaufbau Jerusalems in einer eschatologischen Perspektive. Das Verkündigungswort dürfte zunächst aus zwei Bikola bestanden haben, die an dem Gegensatz »viel Volk inmitten der Stadt/Jahwe als feurige Mauer ringsherum« orientiert war. Jetzt ist das zweite Bikolon zum Trikolon erweitert. Dadurch ist eine A » B₁ » B₂ - Struktur entstanden, in der die Zitationsformel נאם יהוה schwerpunktmäßig der B-Gruppe zugeordnet ist und das A weiterführende und als 1+2 ausdifferenzierende Trikolon B seine eigene Binnenstruktur entwickelt: der an Ex 3,14 erinnernde Leitsatz wird im antithetischen Parallelismus »draußen/drinnen« und im synonymen Parallelismus »feurige Mauer/Lichtglanz« entfaltet. Zudem nimmt das dritte Kolon mit אהיה אהיה des ersten Kolons und mit dem abschließenden בתוכה das A abschließende בתוכה wieder auf. Es liegt also ein bis in die letzten Details ausformuliertes Wort vor.

3 Im fünften Nachtgesicht ist mit der Deutung der Fluchrolle in v.3 die Vision abgeschlossen: der Fluch geht hinaus כָּל־הַגִּבּוֹרִים וְכָל־הַגִּבּוֹרִים und trifft כָּל־הַגִּבּוֹרִים und כָּל־הַגִּבּוֹרִים, um sie hinauszufügen. Das einleitend mit צבאות als Jahwe-Wort ausgewiesene Verkündigungswort v.4 widerspricht in seinem Bildgehalt dem v.3: während dort der Fluch Diebe und Meineidige hinausfegt, läßt sich der Fluch nach v.4 in ihren Häusern nieder. Der fehlende Übergang wird mit einer assoziativen grammatischen Umwandlung hergestellt: während nach v.3 der Fluch »selbsttätig« (הִיוּצֵאת part.kal.) wirksam wird, läßt ihn Jahwe nach v.4 hinausgehen (הִוּצֵאתִיהָ perf.hiph.m.suff.). Für die Zusammenstellung des Diebes mit dem Meineidigen ist grundlegend Lev 19,11-12. Strukturiert ist das Verkündigungswort als A » B₁ » B₂: das Monokolon A wird in den beiden folgenden Bikola in zwei Schritten entfaltet. Im Unterschied zu den beiden ersten Verkündigungsworten, die kompakt und streng theologisch durchformuliert sind, fällt dieses Wort durch seine narrative Breite auf. Es wird deshalb wohl prosaisch zu lesen sein. Inhaltlich führt es nicht über den Abschluß der Vision hinaus.

8 Zu dem Motiv, daß die von Jahwe zur Bestrafung Jerusalems ausgesandten Völker ihren Auftrag mißbraucht haben, vgl. die Scheltrede gegen Assur Jes 10,5-9.13-15. Zur Struktur dieses Textes vgl. Vf., Stufenschema, 269-274. Weitere Texte zu dieser Thematik: Jes 47,6-7; Jer 25,8-11.12; 51,24.

3 Die Kompositionsstruktur der Nachtgesichte

1 Die Visionen unter Ausschluß der Verkündigungsworte

1.1 Konzentrische Lesung:

In drei Kreisen legen sich die Aktionen um die ruhende Mitte B herum:

- A1 Die Reiter kommen aus der Welt
- A2 Die Feindvölker werden zerschmettert
- A3 Jerusalem wird ausgemessen
- B Der Leuchter und die zwei Ölbäume
- C1 Die Fluchrolle
- C2 Die Tonne mit der שֶׁעָרָה
- C3 Die vier Winde ziehen in die Welt

1.2 Lineare Lesung:

1.2.1 Es wird ein *Weg* beschrieben vom Abend zum Morgen: A1 Abend » A2-3 politische Befreiung » B Mitternacht » C1-2 Befreiung von der Sünde » C3 Morgen.

1.2.2 Es wird eine *Entwicklung* beschrieben: A1 gute und tröstliche Worte für Jerusalem » A2 Vernichtung der Feindvölker » A3 Ausmessen Jerusalems » B Kultus in Jerusalem mit dem Leuchter (= Augen Jahwes) und den zwei Ölbäumen (= »Ölsöhne«) » C1 Fluchrolle über den Übeltätern » C2 Ausfliegen der שֶׁעָרָה nach Babylon » C3 Jahwes רִיחַ über dem Nordland.

1.2.3 In linearer Lesung ist B der Gruppe C zuzuordnen:

1.2.3.1 Gegenüber den drei Visionen A markiert B einen Neuanfang: der Deuteengel ergreift die Initiative. Das wiederholt sich in abgeschwächter Form in C2. Hinsichtlich der Einleitungsformeln ergibt sich so eine Reihe B » C1 + C2 » C3.

1.2.3.2 Das Stichwort כָּל-הָאָרֶץ erscheint in A nur in der ersten Vision: die Reiter haben festgestellt, daß »das ganze Land«⁹ still ruht. In B und C wird es dagegen zu einem bestimmenden Leitwort:

B Die Augen Jahwes durchstreifen »die ganze Erde« (4,10).

Die beiden »Ölsöhne« stehen vor dem »Herrn der ganzen Erde« (4,14).

C1 Der Fluch geht aus über »das ganze Land« (5,3).

C2 Die Tonne ist die Sünde im »ganzen Land« (5,6).

C3 Die 4 Winde haben gestanden vor dem »Herrn der ganzen Erde« (6,5).

1.2.4 *Linear ist also das StS als A + B » C zu lesen.* Der schwer zu verstehende und deshalb in der Auslegung umstrittene Abschluß der Visionen in 6,8 (solenn: der Deuteengel »schrie mich an und redete zu mir...«) muß aus diesem Zusammenhang heraus interpretiert werden: was in v.5 als die vier »Winde« (רִחוֹת) beschrieben wurde, die vor Jahwe dem Weltherrscher standen, ist jetzt zusammengefaßt als sein eigener Wind/Atem (רִיחַ), und wenn er sich jetzt auf das »Nordland« (צָפוֹן) legt, aus dem stets die Feinde Israels und Judas kamen (vgl. Jes 14,31; Jer 1,13-15; 4,6; 6,1.22; 10,22; 13,20; 15,12; 46,20.24), und von wo jetzt

9 Die übliche Übersetzung von כָּל-הָאָרֶץ in 1,10.11 mit »Erde« wird nicht richtig sein. Die anschließende Reflexion über den Zustand Jerusalems und der Städte Judas und ebenso die Rede vom »Land Juda« in 2,4 verlangen hier die Übersetzung »Land«. Dabei muß freilich beachtet bleiben, daß es nach 4,14; 6,5 der »Herr der ganzen Erde« ist, dessen Augen nach 4,10 die »ganze Erde« durchstreifen, dessen Boten nach 1,10.11 »das ganze Land« inspizieren. Es muß an jeder Stelle einzeln entschieden werden, ob mit כָּל-הָאָרֶץ der globale oder der lokale Aspekt im Vordergrund steht.

die deportierten Judäer heimkehren sollen (vgl. Jer 3,12.18; 16,15; 23,8; 31,8), dann kann diese Wendung nur ein Ausdruck für das *Gericht* sein, zu dem sich Jahwe jetzt in Babylon niederläßt.¹⁰

2 Die Visionen unter Einschluß der Verkündigungsworte

2.1 Die aus dem ersten Nachtgesicht entwickelte Verkündigung macht aus ihm die einleitende, alle sieben Visionen umgreifende *thematische* Vision: nachdem 70 Jahre lang Stille im ganzen Land war, beginnt Jahwe jetzt zu *handeln*, im Eifer um Jerusalem, im Zorn gegen die Völker. Unter diesem *thematischen* Gesichtspunkt haben alle Visionen in *einer* Nacht stattgefunden. Sie sind *eine* siebenteilige Vision. Dies legt die Abfolge der Nachtgesichte auf eine *lineare* Lesung fest, nach der jede Vision an die vorhergehende anknüpft. Abgesehen vom Inhalt weist die nur hier vorgenommene solenne Einleitung mit der Legitimationsformel die Verkündigung als ein *Verkündigungswort ersten Grades* aus.

2.2 Das aus dem dritten Nachtgesicht entwickelte Verkündigungswort verbleibt im Unterschied zum ersten im Rahmen der Vision. Es ist ein *Verkündigungswort zweiten Grades*. Mit ihm wird der *erste Akt* des im Verkündigungswort der ersten Vision angekündigten Handelns Jahwes abgeschlossen.

2.3 Nach dem *Zwischenakt B* folgt mit den Visionen 5 bis 7 der *zweite Akt*. Er wird mit einem *Verkündigungswort dritten Grades* im Anschluß an die fünfte Vision eingeleitet.

4 Die Verkündigung der Ergänzungstexte: Textdarstellung

Die Investitur Josuas 3,1-7.8-10

- | | | |
|---|--|--------------|
| A | A Der Hohepriester Josua steht vor dem מלאך יהוה | 1 a |
| | ויראני את־יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך יהוה | |
| | Der <i>אֱשֶׁן</i> klagt ihn an. | b |
| B | Der Engel JHWHs sagt zum Satan: | 2 a α |
| | A <i>Es schelte (לע) dich JHWH, Satan,</i> | |
| | B <i>es schelte dich JHWH,</i> | β |
| | <i>der Jerusalem erwählt (בכר)!</i> | γ |
| | C <i>Ist dieser da nicht ein Scheit, gerettet aus dem Feuer?</i> | b |
| | C Josua ist angetan mit unreinen Kleidern. | 3 |
| B | A Der E.J. fordert die Umstehenden auf, Josua die unreinen Kleider abzunehmen. | 4 a |
| | B Er sagt zu ihm: | b α |
| | 1 <i>Siehe, ich habe hinweggenommen von dir deine Schuld (עון).</i> | |
| | 2 <i>Nun lasse ich dich kleiden in Festgewänder.</i> | β |
| | C Die Umstehenden setzen Josua einen Kopfbund auf und kleiden ihn in 5 Festgewänder. | |

10 Vgl. den Gebrauch von לֵרֵן in malo sensu in 5,4. Auch auf die sekundäre Fortschreibung des dritten Nachtgesichts in 2,10a ist hinzuweisen: »Wehe, wehe, flieht aus dem Nordland, sagt JHWH«. Die Züricher Übersetzung ist also inhaltlich richtig: »...die stillen meinen Zorn am Lande des Nordens«. Vgl. auch M.Burber: »...sie lassen meinen Geistbraus im Nordland nieder.«

- C A Der E.J. gebietet (וַיִּצַו) Josua: 6
 B So spricht (אָמַר) JHWH Zebaot: 7aα
 A Wenn du in meinen Wegen wandelst,
 und wenn du mein zu Beachtendes beachtest,
 B1 dann (וְגַם) sollst du mein Haus regieren (וְיָרִין), β
 und dann (וְגַם) sollst du meine Vorhöfe bewachen,
 B2 und ich will dir Zugang verschaffen βα
 unter denen, die hier stehen. β

Das Doppelwort zum Tempelbau 4, 6aβ-10a

- 1 Das (וְהִ) ist das Wort JHWHs an (אֵל) Serubbabel: 6aβ.γ
 A **Nicht** mit Kraft (בְּקֹחַל) βα
 und **nicht** mit Stärke (בְּכֹחַ),
 sondern mit meinem Geist (בְּרוּחִי)! β
 spricht (אָמַר) JHWH Zebaot. γ
 B1 Wer bist du, großer Berg, 7a
 der vor Serubbabel zur Ebene wird?
 2 Er holt hervor den Grundstein (הָאֲבֶן הַרְאשׁוֹ):¹¹ βα
 Jubel: Glück zu, Glück zu (חֵן חֵן לָהּ)! β
 2 Und es erging das Wort JHWHs an mich (אֵלַי): 8
 A Die Hände Serubbabels 9a
 haben gegründet dieses Haus, seine Hände werden es vollenden!
 Damit ihr erkennt, daß JHWH Zebaot mich gesandt hat zu euch! b
 B1 Fürwahr (כִּי): Wer hat verachtet den Tag des geringen Anfangs? 10aα
 2 Freut euch: seht β
 den Schlußstein (הָאֲבֶן הַסּוֹפֵר) in der Hand Serubbabels!

Die Krönung Josuas (bzw. Serubbabels) 6, 9-13.14.15

- Und es erging das Wort JHWHs an mich (אֵלַי): 9
 Nimm dir aus der Gola, von N.N., 10a
 und gehe du an diesem Tage, gehe in das Haus Josias, des Sohnes Zephanjas, βαβ
 die gekommen sind aus Babel, γ
 nimm Gold und Silber und fertige eine Krone¹² 11a
 und setze (sie) auf das Haupt Josuas, des Sohnes Jozadaks, des Hohenpriesters b
 und sprich (וְאָמַרְתָּ) zu ihm: So spricht (אָמַר) JHWH Zebaot: 12a
 A Siehe, ein Mann: »Sproß« (צֶמַח) sein Name! βα
 Unter ihm wird es »sprossen«:
 Er wird bauen den Tempel JHWHs.¹³ β

11 In den beiden Worten wird zwischen dem הראשה אבן v.7bα und dem הכריל אבן v.10aβ unterschieden. Das erste ist ein Wort Jahwes an Serubbabel, das zweite ein Wort Jahwes an den Propheten, das erste Wort spricht Mut zu für die Zukunft, das zweite blickt auf das vor der Vollendung stehende Werk zurück. Deshalb ist הראשה אבן als »Grundstein« (mit O.Kaiser, Einleitung 289 Anm.8), הכריל אבן als »Schlußstein« zu interpretieren.

12 D.Kellermann vermutet ThWAT 6,29 im Anschluß an W.Rudolph anstelle des schwierigen plur. eine alte Singularendung -ôṭ « -ät.

13 V.12bβ ist als vorwegnehmende Glosse zu v.13aα anzusehen, die auf den Tempelbau einengt, was in v.13 mehrstufig entfaltet wird.

B1	Er wird bauen (וְהוֹנֵא יְבָנָה) den Tempel JHWHs,	13aα
	und er wird Schmuck anlegen (וְהוֹנֵא קְדֻשָׁה)	
	und sitzen und herrschen auf (עָל) seinem Thron,	β
2	und es wird sein ein Priester neben (עָל) seinem Thron,	βα
	und Rat des Friedens (עֲצַת שְׁלוֹמִים)	β
	wird sein zwischen den beiden.	γ

5 Die Verkündigung der Ergänzungstexte: Textauswertung

1 Die Investitur Josuas 3,1-7

1.1 Im Unterschied zu den drei vorangegangenen Nachtgesichten ist der Prophet hier *nur Zuschauer*. Angesichts der Eigenständigkeit des Textes fällt auf, daß das Subjekt des וַיִּרְאֵנִי nicht genannt wird: Jahwe?, der Deuteengel? Im Rahmen der kompositionellen Verknüpfung der Texte muß an den Deuteengel gedacht werden, der zuletzt in 2,7 genannt wurde, und zwar als Empfänger einer Mitteilung des »anderen Engels« für den Propheten. Dann aber ist 3,1-7 als Fortsetzung des dritten Nachtgesichts zu bewerten. Das liegt auch unter dem Aspekt der inhaltlichen Anbindung nahe: die Zusage, daß Jahwe mit seinem כְּכֹרֶךְ inmitten Jerusalems sein will, findet ihre erste Bestätigung in der Investitur Josuas als Hoherpriester. Demgegenüber beginnt, wie bereits beschrieben, das vierte Nachtgesicht mit einem dezidierten Neueinsatz.¹⁴

1.2 Dem Text liegt ein klarer dreiteiliger Aufbau zugrunde:

- | | | |
|---|--|-----|
| A | Exposition: Josua vor dem himmlischen Tribunal | 1-3 |
| B | Handlung: Kleiderwechsel als Entsündigung und Investitur | 4-5 |
| C | Verkündigung: Berufung in das Amt des Hohenpriesters | 6-7 |

1.2.1 Die Binnenstruktur von A ist ein konzentrisch zu lesendes StS: die Gegenrede des מְלֹאכֵךְ יְהוָה zur – nicht verbalisierten – Anklagerede des שָׁטָן wird gerahmt durch die Situationsbeschreibung AC. Auch die Gegenrede des מְלֹאכֵךְ יְהוָה ist in konzentrischer Lesung nach dem StS aufgebaut: eigentlich genügte zur Verteidigung die Rahmenaussage AC »es schelte dich Jahwe..., ist dieser da nicht ein Scheit...?«. Die Kernaussage B von der Erwählung Jerusalems durch Jahwe wirkt merkwürdig deplaciert, sie bekommt aber Sinn, wenn man in ihr einen Hinweis auf das vorangehende Nachtgesicht vom כְּכֹרֶךְ Jahwes in Jerusalems Mitte erkennt.

1.2.2 Die Binnenstruktur von B ist ebenfalls ein konzentrisch zu lesendes StS: die in AC dargestellte Handlung wird in B interpretiert.

1.2.3 Im Unterschied zu den geschlossenen Handlungsfeldern in A und B hat C einen offenen Schluß: die Verkündigung des Handlungsergebnisses. Deshalb ist die Struktur hier auf eine Reihung A » B beschränkt.

1.3.1 Der Gesamttext Sach 3,1-7 ist auf der Sachebene als A » B » C konzentrisch zu lesen: die Mitte B bildet der Kleiderwechsel; die Zäsur in der zweiteiligen Interpretation BB ist die Zäsur zwischen Vergangenheit und Zukunft.

1.3.2 Auf der Verkündigungsebene ist Sach 3,1-7 als A + B » C linear zu lesen: gegenüber der einleitenden Exposition A bilden B und C einen geschlossenen Handlungsablauf, der mit dem verkündigten Auftrag an Josua endet.

14 Damit widerspreche ich der in der Exegese üblichen Zuordnung von 3,1-7 zu 4,1-14.

1.3.3 Sach 3,1-7 folgt damit insgesamt der Struktur der *Tora*: das Investiturge-schehen B entspricht den Konkretionen B, die Bestellung zum Priester C der Heilszusage C in dreiteilig aufgebauten Torot.¹⁵

1.4 Das Verkündigungswort v.7, mit dem die Vision zu ihrem *Verkündigungsziel* kommt, ist wie das Verkündigungswort des ersten Nachtgesichts mit der Legiti-mationsformel eingeleitet. Und während dort dem Verkündigungswort mit der Aufforderung »rufe« (קרא) Nachdruck verliehen wird, erhält hier die »Bestal-lungsurkunde« Josuas zusätzliches Gewicht dadurch, daß das Reden des מלאך יהוה als ein »Gebieten« (ערה hiph.) Josua gegenüber bezeichnet wird.¹⁶ Die drei Bikola des Verkündigungswortes sind als Reihung A »B₁» B₂ eher prosaisch als poetisch zu lesen. Wie das Verkündigungswort des dritten Nachtgesichts wird es zunächst nur aus zwei Bikola bestanden haben. Sie beschreiben eine doppelte Tun-Erge-hen-Abfolge: wenn/wenn » dann/dann. Dabei entsprechen jeweils die ersten und zweiten Kolen der Bikola einander: das Wandeln auf den Wegen Jahwes dem Regieren und das Beachten des zu Beachtenden dem Bewachen der Vorhöfe. Die paronomastische Wendung »das zu Beachtende Jahwes beachten« (שמר משמרתן יהוה) gehört der priesterlichen Fachsprache an¹⁷ und bezieht sich ausschließlich auf das gottesdienstliche Handeln.¹⁸ An den vier *dtm/dtr* Belegstellen Gen 26,5; Dtn 11,1; Jos 22,3; 1Kön 2,3 faßt die stets im Singular gebrauchte Wendung andere im Plural benannte Größen wie Rechte, Gebote, Weisungen zusammen. In 1Kön 2,3 werden zusätzlich Jahwes *Wege* genannt. Wir befinden uns also mit diesem Ver-kündigungswort im Umkreis der *dtm/dtr* Theologie. Möglicherweise liegt hier die Umschlagstelle vom *dtm/dtr* zum rein priesterlich-gottesdienstlichen Gebrauch der Paronomasie vor. Die Erweiterung des Wortes um ein drittes Bikolon ist deutlich kontextbedingt: mit ihm wird auf die »Umstehenden« von v.4a zurückverwiesen und damit eine aus vv.4a.7b bestehende Gesamtrahmung um BC geschaffen.

2 Das Doppelwort zum Tempelbau 4,6aß-10a

2.1 Das Doppelwort zum Tempelbau ist in die Deutung des siebenarmigen Leuch-ters auf die sieben Augen Jahwes eingeschoben: »und er antwortete mir (v.6aα): ... jene sieben, das sind die sieben Augen JHWHs, sie durchstreifen die ganze Erde (v.10b)«. Auf diese Weise wird die Einleitung zur Deutung der sieben Augen Jah-wes zur Einleitung des Doppelwortes zum Tempelbau umfunktioniert. Da es text-kritisch keinen Anhaltspunkt für eine Textverderbnis in v.10 gibt, wird man die Einfügung der Serubbabel-Worte so exakt zu beschreiben haben. Es ergibt sich damit eine Textkomposition, die linear als A + B » C und konzentrisch als A » B » C zu lesen ist:

A Vision: Leuchter und Ölbäume	1-5
B Deutung des Leuchters mit integriertem Doppelwort zum Tempelbau	6-10
C Deutung der Ölbäume ¹⁹	11-14

Die *konzentrische Lesung* ist *vorrangig* zu bewerten: das Gewicht, das im Zyklus der Nachtgesichte ohnehin auf der vierten Vision ruht, ist jetzt auf das doppelte

15 Vgl. die in Anm. 6 genannten Beispieltexte, dazu Verf., Stufenschema 21-30.

16 Zu ערה hiph. mit קרא vgl. H.Simian-Yofre, ThWAT 5, 1123.

17 Vgl. Lev 8,35; 18,30; 22,9; Num 9,19.23; Ez 44,8.15-16; 48,11; 2Chr 13,11; 23,6; Neh 12,45.

18 Vgl. Mal 3,14.

19 Die übliche Einteilung 1-6aα/6aß-10a/10b-14 wird in der dargestellten Weise korri-giert werden müssen.

Verkündigungswort zum Tempelbau verlegt. Durch die dreimalige Erwähnung des Deuteengels in der Beschreibung A der Vision (in v.1 und in v.5 zweimal) gewinnt der Folgetext zusätzlich an Bedeutung.

2.2.1 Die Einleitung des ersten Tempelbauwortes »das ist das Wort JHWHs an Serubbabel« entspricht in Verbindung mit dem in v.6bγ hinzugefügten »spricht (רָאָה) JHWH Zebaoth« der prophetischen Legitimationsformel, mit der das thematische Verkündigungswort des ersten Nachtgesichtes in 1,14, die Beauftragung Josuas mit dem Hohepriesteramt in 3,7 und hernach das an Serubbabel gerichtete Krönungswort in 6,12 eröffnet wird.

2.2.2 Die narrative Einleitung des zweiten Tempelbauwortes »und es erging das Wort JHWHs an mich«, mit der in 6,9 die prophetische Zeichenhandlung der Krönung Serubbabels eröffnet wird, entspricht der Kapitelüberschrift 1,7, die den Komplex 1,8–6,13 insgesamt als Wort JHWHs an Sacharja bestimmt.

2.3.1 Das erste der beiden Tempelbauworte, zur Grundsteinlegung gesprochen, ist »geistlicher« Zuspruch, der den Tempelbau als *Werk Jahwes* herausstellt. Das zweite Wort, vor der Fertigstellung des Tempels gesprochen, ist »weltlich« orientierter Rückblick auf den Tempelbau als *Serubbabels Werk*.

2.3.2 Das erste Tempelbauwort ist als A + B1 » B2 aufgebaut. Das Wort Jahwes an Serubbabel ist, genau genommen, auf A beschränkt. Es ist als Trikolon formuliert, dem als 4.Kolon die Zitationsformel (hier mit רָאָה statt des üblichen הָאָלֹהִים) hinzugefügt ist. Das Trikolon ist in 2+1 zu differenzieren. B1 » B2 enthalten dazu den *Kommentar des Propheten*. Er besteht aus Frage (B1) und Antwort (B2). Im Unterschied zu A ist B prosaisch zu lesen. Der Schluß von B2 lenkt deutlich auf A zurück.

2.3.3 Das zweite Tempelbauwort ist insgesamt prosaisch zu lesen. Das hängt zunächst mit der unterschiedlichen Adressierung der beiden Worte zusammen: im ersten agiert der Prophet als *Verkünder* des Jahwe-Wortes, im zweiten als sein *Empfänger*, der Situation vergleichbar, in der er sich in den Nachtgesichten dem Deuteengel gegenüber befand. Strukturell liegt eine Reihung A » B1 » B2 vor. In der inhaltlichen Zuordnung der beiden Worte ist eine Umkehrung gegenüber dem ersten Wort zu konstatieren: während dort die Verkündigung A in B kommentiert wurde, ist hier A die Voraussetzung für die Verkündigung B. Wie im ersten Wort ist B als Frage und Antwort konzipiert.

2.3.4 Die Binnenstrukturen von 1B2 und 2B2 korrespondieren einander in chiasmisch-spiegelbildlicher Weise: Grundstein » Jubel « Freude « Schlußstein.

2.3.5 Der durchgängige Prosacharakter des Textes insgesamt ab v.7 läßt eine *Gesamtstruktur nach den StS* erkennen:

$$A = 1A / B = 1B + 2A / C = 2B$$

Bei linearer Lesung als A + B » C beherrscht das poetisch formulierte Jahwewort A den Gesamttext als sein Thema. Bei konzentrischer Lesung als A » B « C enthält B das, was sich zwischen Aufbruch (A) und Gelingen (C) ereignete, wobei sprachlich eine gewisse Rhythmisierung in v.10aβ, die auf die poetische Sprache von v.6 zurücklenkt, nicht zu verkennen ist. Bei der Einfügung des Doppelwortes in das vierte Nachtgesicht als dessen Zentraltext B wird der Kompositor die hier aufgewiesene *Einheit* des Textes in *linearer Lesung* zugrundegelegt haben.

3 Die Krönung Serubbabels 6,9–13

3.1 Die Investitur Josuas geschah »im Himmel«, deshalb wurde sie vom Propheten visionär erschaut. Die Krönung Serubbabels geschieht »auf Erden«, deshalb ist

sie als prophetische Zeichenhandlung an ihm zu vollziehen.²⁰ Die Zeichenhandlung gehört nicht mehr zu den Nachtgesichten, sie ist an diese angefügt. Es ist aber *nicht* von einer *sekundären* Ergänzung o.dgl. zu reden. Vielmehr ergibt sich aus der bisher aufgewiesenen *Verkündigungsstruktur* der besprochenen Texte, daß die prophetische Zeichenhandlung der »krönende Abschluß« des Ganzen ist, auf den die Komposition vom vierten Nachtgesicht an zuläuft. Darauf weist die 4,8 (Einleitung zum zweiten Tempelbauwort) gleichlautende Einleitung der Zeichenhandlung ebenso hin wie die 1,14 und 3,7 entsprechende Einleitung des Krönungswortes mit der Legitimationsformel.

3.2 Die Stellung des Abschnitts im Rahmen der Gesamtkomposition entspricht damit der Vision von der Investitur Josuas. Es ergibt sich folgender Gesamtplan:

A 1.-3. Nachtgesicht + Investitur Josuas

B 4. Nachtgesicht + integrierte Tempelbauworte

C 5.-7. Nachtgesicht + Krönung Serubbabels

Eine konzentrische Lesung A » B » C weist die in das vierte Nachtgesicht integrierten Tempelbauworte jetzt als Kern des gesamten Visionszyklus aus. In linearer Lesung A » B » C sind die Verkündigungsworte der einzelnen Visionen Stationen auf dem Wege zum letzten Verkündigungswort. Bei konzentrischer ist ebenso wie bei linearer Lesung »Tempelbau« das entscheidende Leitwort.

3.3.1 Das Verkündigungswort der Zeichenhandlung ist nach A » B₁ » B₂ aufgebaut. Das Bikolon A enthält im ersten Kolon mit der Namensgebung die Krönungsformel. Das zweite Kolon, das nach Art der volksetymologischen Namenserklärungen den Namen erläutert,²¹ leitet über zu den beiden, jeweils als 1+2 auszufdifferenzierenden Trikola B₁ und B₂, die die Namenserklärung des Näheren entfalten. Der narrativ ausformulierte Text wird eher prosaisch als poetisch zu lesen sein.

3.3.2 Die Formulierungen in v.13a »er wird bauen...er wird Schmuck anlegen« assoziieren die dem dtrG zugehörenden Texte 2Sam 7,13/1Kön 5,19. Angesichts der Frage, ob die von Sacharja forcierte Tempelbauinitiative Teil einer messianischen Bewegung gewesen ist,²² ist zunächst aufzulisten, was gegenüber 2Sam 7,13/1Kön 5,19 in Sach 6,12b.13 *nicht* oder *anders* gesagt wird:

3.3.2.1 Aus »er wird bauen ein (bzw. das) Haus meinem Namen« wird »er wird bauen den Tempel Jahwes«. Gegenüber dem im Zusammenhang von 2Sam 7,13/1Kön 5,19 doppelbödigen Wort »Haus« ist die Aussage hier eindeutig.

3.3.2.2 In 2Sam 7,13/1Kön 5,19 ist die *Ansage* des Tempelbaus Teil der *Zusage* »ewigen« Bestandes der Davidischen Dynastie. Die dynastische Komponente fehlt bei Sach in der Weiterentwicklung des Tempelbauwortes völlig, es sei denn, man würde sie bereits in dem Stichwort »Thron« vertreten sehen.

20 Daß 6,9-13 ursprünglich von der Krönung *Serubbabels* handelte, darf als heute allgemein anerkannte Hypothese vorausgesetzt werden. Sie zu diskutieren ist hier nicht der Ort. Ich habe mich deshalb bei der Textdarstellung darauf beschränkt, die vermutlich mit der späteren Textkorrektur zusammenhängenden Passagen in Mikroschrift, die sonst zur Kennzeichnung sekundärer Einschübe verwendet wird, darzustellen.

21 Man wird hier, anders als bei Jer 33,15, nicht von einer fig.etym. sprechen können (gegen R.Hanhart, BK XIV/7, 195).

22 R.Hanhart hat dies jetzt entschieden verneint, vgl. BK XIV/7, 61-68. Vielleicht ist zwischen Haggai und Sacharja hinsichtlich einer messianischen Motivation zu unterscheiden. Deshalb ist oben nur von der Tempelbauinitiative die Rede, die von *Sacharja* forciert wurde.

3.3.2.3 Bei Sach kommt das Krönungswort mit der Vorstellung vom »Friedensrat« zwischen dem »Sproß« auf dem Thron und dem Priester neben dem Thron zum Ziel: ein bikephales Herrschaftsmodell, das schon in der Vision von den beiden Ölbäumen = »Ölsöhnen« im vierten Nachtgesicht angedeutet ist, später im Buch Esra/Nehemia und noch später in Qumran wieder auftaucht, in den Davidsverheißungen des dtRG aber nicht einmal im Ansatz zu erkennen ist.

3.3.2.4 Eine etwas breiter ausgeführte Passage in 1Kön 8,16 über das Thema von 2Sam 7,13/1Kön 5,19 wird im Paralleltext 2Chr 6,5-6 auf die knappe Formel gebracht: »Ich habe Jerusalem erwählt (בחר), damit dort mein Name sei, und ich habe David erwählt (בחר), damit er über mein Volk Israel sei«. In ähnlicher Weise werden narrativ beide Themen in Ps 132,11-12.13-16 zusammengestellt, wobei der term.techn. בחר für Jerusalem reserviert bleibt. Das Stichwort »Erwählung« (scil. Jerusalems) begegnete in 3,2 als Kernaussage BB in der Gerichtsverhandlung gegen Josua; es begegnet aber *nicht* im Jahnewort zur Krönung Serubbabels.²³

3.3.2.5 Als eindeutig messianischer Titel begegnet מלך erst in spätnachexilischen Texten wie Sach 3,8; Jer 23,5; 33,15, sowie im Spätjudentum und in Qumran.²⁴

3.3.3 Es gibt also eine Reihe gewichtiger Bedenken gegen den Versuch, Sach 6,12b.13 messianisch zu interpretieren. Zu erwägen ist vielmehr, ob nicht Serubbabel als Nachkomme der Davididen »Sproß« genannt wurde, und daß der Verfasser des Spruchs, *darin anknüpfend*, dieser Bezeichnung in volksetymologischer Weise einen neuen Sinn gab: unter ihm werde der Tempelbau »sprossen«, und am Ende werde es eine Schalom schaffende Zusammenarbeit zwischen ihm und dem Priester (scil. Josua) geben. Ein Vergleich etwa mit Jes 11,1-5 zeigt den großen Abstand zwischen Sach 6,12b.13 und mit vergleichbarem Vokabular ausgestatteten messianischen Visionen der nachexilischen Zeit.

3.3.4 Natürlich ist es denkbar, daß alle hier zusammengestellten Beobachtungen Zeichen einer subversiven Geheimsprache sind, die den Argwohn der persischen Administration nicht herausfordern sollten. Daß die Krönung Serubbabels wohl nicht allzu lange danach zu einer Krönung Josuas umgeschrieben und die Krone nach v.14 zum Andenken an Sacharjas Mitstreiter im Tempel deponiert wurde, sowie das rätselhafte Verschwinden Serubbabels könnten darauf hindeuten. Es gibt aber noch ein anderes Argument gegen eine messianische Interpretation: den Hinweis auf das Ende der von Jeremia geweissagten Siebzigjahresfrist für das Exil im ersten Nachtgesicht. Und da den Nachtgesichten selbst ein Hinweis auf aktuelle politische Entwicklungen, die sie ausgelöst haben könnten, nicht entnommen werden kann, ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es allein Beschäftigung mit den bereits Schrift gewordenen Weissagungen Jeremias war, die die Tempelbauinitiative der Jahre 520/519 ausgelöst hat.

6 Ergebnisfeststellungen zu 1,7-6,13

1 Die Komposition weist unterschiedliche Einleitungsformeln auf, deren Verwendung eine sorgfältige Abstimmung aufeinander vermuten läßt:

23 בחר begegnet dagegen in dem abschließenden Wort vom Siegelring Hag 2,23.

24 Vgl. hierzu die Belege bei S.Amsler, THAT 2, 566 und H.Ringgren, ThWAT 6, 1072. Die von S.Amsler a.a.O. 565 vorgetragene messianische Interpretation von מלך hiph. in 2Sam 23,5 und Ps 132,17 dürfte exegetisch kaum zu vertreten sein.

1.1 Mit der Legitimationsformel *כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת* werden in 1,14a das thematische Verkündigungswort, in 3,7a das Berufungswort an Josua und in 6,12a das Krönungswort an Serubbabel eingeleitet. Hinzuzurechnen ist die Einleitung des ersten Tempelbauwortes *זֶה דְּבַר יְהוָה אֵל* 4,6a mit der A hinzugefügten Zitationsformel *אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת* v.6by.

1.2 Narrativ wird die Komposition mit der redaktionellen Formel *הָיָה דְבַר-יְהוָה אֵל* 1,7 eröffnet und mit der ins Persönliche gewendeten Version (*אֵל*) 6,9 geschlossen. Letztere Version begegnet auch in 4,8: mit ihr wird das erste Tempelbauwort fortgesetzt, und sie leitet zum Teil C über, dessen einziges Verkündigungswort in 5,4a mit *אֵל יְהוָה צְבָאוֹת* nur eine in den Teil A integrierte Einleitung besitzt. Außerdem knüpfen die Einleitungsformeln in 4,8 und 6,9 an den persönlichen Berichtsstil der Nachtgesichte an.

1.3 Mit indirekter Verkündigung werden das dritte Nachtgesicht A3 (Auftrag des «anderen» Engels an den Deuteengel: »Eile, rede zu diesem jungen Mann...«) in 2,8a und das letzte Nachtgesicht C3 (Schlußwort des Deuteengels: »er schrie mich an und redete zu mir...«) in 6,8a abgeschlossen.

2 Alle Verkündigungsworte folgen dem Aufbauschema A » B₁ » B₂. Das läßt auf ein übergreifendes Gestaltungskonzept schließen. Innerhalb dieses Konzeptes gibt es sprachlich die unterschiedlichsten Varianten. In der nachfolgenden Zusammenstellung werden zugleich Assoziationen zu erkennbaren Traditionen vermerkt:

Nachtgesichte:

1,14b.15	3 Bikola	
2,8b.9	Bikolon + Trikolon 1+2 (Bikolon, um 1 Kolon ergänzt)	Ex 3,14
5,4	Monokolon + 2 Bikola, narrativ, Prosa(?)	Lev 19,11-12

Ergänzungstexte:

3,7	3 Bikola (2 Bikola, um 1 Bikolon ergänzt), Prosa	dtn/dtr
6,12b.13	Bikolon + 2 Trikola, Prosa(?)	dtrG
4,6b.7	Trikolon 2+1 + 2 Halbverse Prosa	
4,9-10a	1 Halbvers Prosa + 2 Halbverse Prosa	

3 Die Frage, ob Sacharja das System der sieben Nachtgesichte, das 1,7-6,13 zugrundeliegt, selbst so erschaut hat, wie es berichtet wird, oder ob es ihm als Komposition bereits vorlag, wird kaum beantwortet werden können. Aber es ist davon auszugehen, daß er sie mit 1,14b.15 als *sein ihm von Jahwe zum jetzigen Zeitpunkt aufgetragenes Wort* verkündet hat. Unter der Voraussetzung, daß die chronologischen Angaben des Buches Hag zur Tempelbauinitiative als historisch zuverlässig angesehen werden können, verdient auch die Angabe des Redaktors in Sach 1,7 Vertrauen. Danach ist Sacharja am 15. Febr. 519, zwei Monate nach der Grundsteinlegung für den Tempel, mit seinen Nachtgesichten an die Öffentlichkeit getreten. Die Authentizität von 1,14b.15 dürfte nicht zu bezweifeln sein.

4 Das zweite authentische Sacharja-Wort wird das Doppelwort zum Tempelbau sein. Dazu folgende weiterführende Überlegungen:

4.1 Es sind *zwei* zu verschiedenen Zeiten gesprochene Worte. Da die Einleitung zum ersten Wort redaktioneller Art sein wird (es bietet nicht die Legitimationsformel selbst, sondern eine verwandte Formulierung), könnte das erste Wort ursprünglich wie das zweite eingeleitet gewesen sein. Das läßt auf eine *Sammlung von Worten* schließen, mit denen der Prophet den Tempelbau begleitet hat. Zu beachten ist dabei der *dokumentarische Charakter*, der auch den Nachtgesichten eignet.

4.2 Die beiden Worte zeigen, daß Sacharja nicht nur, wie die vorexilischen Propheten, geschliffen poetisch formulieren konnte, sondern daß er auch in dem für die nachexilische Verkündigung typischen prosaischen Predigtstil zu reden verstand, und daß er auch beides miteinander kombinieren konnte. Man könnte ihn als *prophetischen Schriftsteller* bezeichnen.

5 Der Bericht über die prophetische Zeichenhandlung und das sie abschließende Verkündigungswort verdient ebenfalls Vertrauen in authentische Berichterstattung, wie sie in 6,9 unterstellt wird. Im Unterschied zu den bisher überprüften Verkündigungsworten zeigt aber der Anklang an Formulierungen aus dem dtrG an, daß Sacharja daran *erinnert*, daß das, was jetzt geschieht, seine Legitimation aus der Tradition des Salomonischen Tempels bezieht.

6 Die Verkündigungsworte der beiden kompositionell zusammengehörenden Stücke drittes Nachtgesicht und Investitur Josuas sind bei der Einfügung in die Komposition ergänzt worden. Dazu sind mehrere Überlegungen anzustellen:

6.1 Diese Verkündigungsworte wird Sacharja in ihrer ursprünglichen Fassung nicht selbst formuliert haben. Sie weisen vielmehr auf das *Umfeld*, die Tempelbauinitiative, hin, in der sie zunächst ihren »Sitz im Leben« gehabt haben müssen: eine an Ex 3,14 (bzw. Ex 3,1-14 insgesamt?) ausgerichtete visionäre Schau des von Jahwe selbst als einer Feuermauer umgebenen Jerusalem und eine im dtn/dtr Predigtstil gehaltene konkrete Dienstanweisung für den Hohenpriester Josua.

6.2 In 3,1 könnte anstelle des verknüpfenden יְהוָה יְהוָה wie in 1,8 ursprünglich יְהוָה יְהוָה gestanden haben. Die Beurteilung der Frage, ob Sacharja selbst der Autor der Vision ist, hängt mit der Beantwortung der Frage zusammen, ob Sacharja der *Autor* der Nachtgesichte oder nur ihr *Verkünder* ist. Im letzteren Fall wäre denkbar, daß die Vision von der Investitur Josuas zunächst nur aus der zweiteiligen Erzählung vv.1-5 bestand. Sacharja hätte dann mit der Anfügung der dtr Dienstanweisung für Josua die Vision zur *Verkündigung* seiner Einsetzung profiliert, ähnlich der Verkündigung der Nachtgesichte durch 1,14b.15.

6.3 Vergleichbares gilt für die Fortschreibung des dritten Nachtgesichts. Die umständliche Anfügung der Jerusalem-Vision zeugt von nachträglicher Redaktionsarbeit. Sacharja wird sie selbst besorgt haben. Es ist also anzunehmen, daß er an den Nachtgesichten nach ihrer Erstverkündigung noch weitergearbeitet hat.

7 Daß das Verkündigungswort des fünften Nachtgesichts offensichtlich redaktionell und etwas unorganisch angefügt worden ist, wurde bereits bei der Textauswertung deutlich. Drei Fragen sind zu stellen: *warum* wurde das Nachtgesicht ergänzt, *woher* kommt der Text und *wer* ist der Redaktor?

7.1 Für die Anfügung können eigentlich nur redaktionelle Gründe angenommen werden: ohne das Verkündigungswort des fünften Nachtgesichts bliebe der Teil C der Komposition ganz ohne Verkündigungswort, während der Teil A zwei Verkündigungsworte aufweist. Deshalb wird nachträglich das erste Nachtgesicht des Teils C mit diesem Verkündigungswort versehen worden sein.

7.2 Die auf Lev 19,11-12 zurückgehende Zusammenstellung von Dieben und Meineidigen als *pars pro toto* für alle Übeltäter ist bereits in der Vision enthalten. Die *narrative* Fassung dieser Zusammenstellung in deutlich dtr Diktion wird in ähnlicher Weise wie die Dienstanweisung für den Hohenpriester Josua bei der Tempelbauinitiative in Umlauf gewesen sein.

7.3 Da die Einfügung aus vermutlich rein redaktionellen Gründen erfolgte, wird sie auf den Endredaktor der Komposition zurückgehen.

8 Angesichts der redaktionellen Einleitungsformel 1,7 und des eben festgestellten redaktionellen Charakters des Verkündigungswortes zum fünften Nachtgesicht wird nicht Sacharja selbst, sondern ein ihm nahestehender Redaktor die Endredaktion besorgt haben. Aber materiell dürfte die Komposition ausschließlich authentische Verkündigung des Propheten enthalten: sie ist eine *Dokumentation* der Verkündigung Sacharjas in der Tempelbauphase. Sie kann erst nach deren Abschluß zusammengestellt worden sein, wie die Aufnahme des zweiten Tempelbauwortes zeigt. Das bedeutet zugleich, daß die Dokumentation nicht der historischen Abfolge entsprechen muß, sondern unter *systematisch-theologischem* Aspekt erstellt wurde, wobei die Verkündigung in das vorgegebene Raster der Nachtgesichte eingetragen wurde.

7 Sacharjas Fastentora 7,4-5; 8,19a

Textdarstellung:

- | | | |
|---|--|-------------------------------|
| 1 | Und es erging das Wort JHWHs Zebaot ²⁵ an mich:
Sprich zu allen Bewohnern des Landes (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ):
und zu den Priestern:
Wenn ihr gefastet habt wehklagend
im Fünften und Siebenten,
und das (יְהוָה) siebzig Jahre lang:
war mit dem Fasten ich (יְהוָה) es, den ihr befastet habt? | 7,4
5a
α
β
β
α |
| 2 | So spricht JHWH Zebaot:
Das Fasten des Vierten, das Fasten des Fünften,
das Fasten des Siebenten und das Fasten des Zehnten
soll werden dem Hause Juda zu Jubel
und zu Freude
und zu guten Festzeiten. | 8,19a
β
β |

Textauswertung:

1 Daß Sach 7-8 eine redaktionelle Sammlung von Prophetenworten ist, und daß die Fastenanfrage von 7,1-6 erst in 8,18-19 beantwortet wird — daß insoweit also die Komposition 7,7-8,17 von dem Fastenthema *gerahmt* wird —, ist allgemein anerkannt. Das aber bedeutet: Frage und Antwort, die einmal zusammengehörten, wurden später kompositionell auseinandergerissen. Es muß also versucht werden, die ursprüngliche Fassung zurückzugewinnen.

2 Wenn man die redaktionelle Einleitung 7,1-3 sowie die vermutlich kompositionelle Fortschreibung v.6 abtrennt und 8,19a aus der Rahmung der vv.18.19b löst, ergibt sich eine aus 7,4-5 und 8,19a bestehende Fastentora. Sie besteht aus zwei Teilen: der als Frage formulierten Hinführung und der die Tora im engeren Sinn enthaltenden Verkündigung:

2.1 Eingeleitet wird die Tora mit dem Selbstzeugnis des Propheten über das an ihn ergangene Wort Jahwes, wie in 4,8 und 6,9.

25 »Zebaot« dürfte redaktioneller Zusatz sein, vgl. 4,8; 6,9. Vgl. Abschnitt 10.

2.2 Die Verkündigung wird mit der Legitimationsformel eingeleitet wie in 1,14 das thematische Verkündigungswort der Nachtgesichte, in 3,7 das Berufungswort an Josua und in 6,12a das Krönungswort an Serubbabel.

2.3 Die Tora ergeht $\text{עַם הָאָרֶץ אֵלֵינוּ}$: damit können nach 1,10-11; 5,3,6 nur »alle Bewohner des Landes« gemeint sein.²⁶

2.4 Daß wehklagend gefastet wurde, »und das siebzig Jahre lang« ($\text{שִׁבְעִים וָשָׁנָה}$) weist zurück auf die Klage 1,12: »Wie lange noch (עַד-מָתַי) willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und über die Städte Judas, denen du zürnst, und das siebzig Jahre lang«?

2.5 Die Zusage »an das Haus Juda« (לְבֵית-יְהוּדָה) 8,19 korrespondiert 2,4: die Völker haben ihr Horn »gegen das Land Juda« ($\text{אֶל-אָרֶץ יְהוּדָה}$) erhoben, um es zu zerstreuen.

3 Die vom dtr Prediger später als Kritik ausgewertete Frage, ob es denn Jahre gewesen sei, den man mit dem Fasten »befastet« (fig.etym.) habe, kann im ursprünglichen Kontext nur so verstanden werden, daß es ihre *eigene* Trauer gewesen sei, die sie bisher zum Fasten veranlaßt habe, so, wie es jetzt ihre *eigene* Freude sein wird, der sie sich hingeben sollen. Fasten und Jubeln werden hier also nicht im gottesdienstlichen Zusammenhang gesehen, sondern als elementar menschliche Äußerungen von Trauer und Freude.

4 Alle diese Beobachtungen sprechen dafür, daß ursprünglich *Sacharjas Fastentora zu der Komposition 1,7-6,13 als deren Abschluß gehörte*. Im folgenden Abschnitt weise ich in der Textdarstellung die Fastentora in Fettschrift aus, um so ihre Einbindung in die dtr Fastenpredigt zu visualisieren.

8 Die Torapredigt 7,1-12.13-14 + 8,14-19: Textdarstellung

Exposition: Die Bitte um Tora (Fastenanfrage)

Und es geschah im vierten Jahr des Königs Darius,	7,1 a
es erging das Wort JHWHs an Sacharja am Vierten des neunten Monats, im Kislew,	b
da sandte Betel	2aα
– Scharezer und Regemmelech und seine Leute –	β
zu besänftigen ²⁷ das Antlitz JHWHs;	b
zu den Priestern am Hause JHWHs Zebaot und zu den Propheten:	3a
Soll ich weinen im fünften Monat,	bα
fastend (רָבִיבִים), wie ich getan habe	β
das (יָדַי) so viele Jahre?	γ

A Gegenfrage als Redeeröffnung (Thema)

Und es erging das Wort JHWHs an mich:	4
Sprich zu allen Bewohnern des Landes	5aα
und zu den Priestern:	
Wenn ihr gefastet habt wehklagend	bα

26 Wie in Hag 2,(2).4. So auch A.R.Hulst, THAT 2, 300. Zur Problematik des Bedeutungswandels von עַם הָאָרֶץ als term.techn. vgl. A.R.Hulst a.a.O. 299-301; E.Lipinski, ThWAT 6, 190; A.H.J.Gunneweg, ZAW 95, 1983, 437-440.

27 חָלַל »streicheln« ist kultischer term.techn., vgl. Ex 32,11; 1Sam 13,12; 1Kön 13,6; 2Kön 13,4; 2Chr 33,12; Jer 26,19.

- im Fünften und Siebenten,
 und das (יָדָה) siebzig Jahre lang:
 war mit dem Fasten (אָנִי) ich es, den ihr befastet habt? β
 Und wenn ihr eßt und trinkt: 6 a
 seid ihr (אָתָּם) es nicht, die da essen, und ihr, die da trinken? b
- B Konkretion der Gegenfrage: das Wort Jahwes zu den Vätern
- A Sind das²⁸ nicht die Worte, die gerufen hat JHWH 7
 durch (בְּיַד) die früheren Propheten (הַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים),
 als Jerusalem bewohnt war...:
 und es erging das Wort JHWHs an Sacharja: so spricht JHWH Zebaoth: 8.9a
- B 1 Zuverlässigen Rechtsspruch spricht; 9bα
 2 Güte und Erbarmen β
 übt einer am andern; γ
 3 Witwe und Waise, Fremdling und Armen 10 a
 bedrängt **nicht**;
 4 und Böses einer gegenüber dem andern bα
 ersinnt **nicht** in euren Herzen? β
- C Aber sie weigerten sich, zuzuhören... 11-12aα1
 den Worten, die gesandt hatte JHWH Zebaoth 12aα2
 in seinem Geist (בְּרוּחוֹ)
 durch (בְּיַד) die früheren Propheten (הַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים). β
 So kam ein großer Zorn (קֶצֶף גָּדוֹל) von JHWH Zebaoth. b
- C Verkündigungsziel: das Wort Jahwes heute (Tora)
- A Gleichwie ich gesonnen war, euch Böses anzutun, 8,14 aα
 weil eure Väter mich zornig gemacht haben (בְּהַקְצִיף אֹתִי),
 spricht JHWH Zebaoth, β
 und es mich nicht gereut hat, b
 so sinne ich umgekehrt (שִׁבְתִּי) in diesen Tagen darauf, 15 aα
 Gutes zu tun Jersualem und dem Hause Juda. Fürchtet euch nicht! β.b
- B Das sind die Dinge (דְּבָרֵי בְרִית), die ihr tun sollt: 16 a
 1 redet Wahrheit einer mit dem andern, bα
 und heilsames Recht sprecht in euren Toren; β.γ
 2 aber einer Böses dem andern: 17 aα
 das ersinnt **nicht** in euren Herzen,
 und trügerischen Schwur habt **nicht** gern. β
 Denn das alles hasse ich, sagt (נְאֻם) JHWH. b
- C Und es erging das Wort JHWHs Zebaoth an mich: 18
So spricht JHWH Zebaoth: 19 aα
Das Fasten des Vierten, das Fasten des Fünften,
das Fasten des Siebenten und das Fasten des Zehnten
soll werden dem Hause Juda zu Jubel
und zu Freude
und zu guten Festzeiten. β
 Aber Wahrheit und Frieden habt lieb! b

28 Statt נֶאֱמַר lese ich mit BHS u.v.a. אָמַר.

1 Die narrative Einleitung 7,1-3 ist offensichtlich mehrfach bearbeitet worden. V.1b ist wie vv.8.9a später Einschub. V.2 ist überfüllt. Mit M.Buber lese ich v.2a β als Nachtrag der in der Stadt Betel maßgebenden Personen. V.2b dürfte bei der Endredaktion von Kap.7-8 aus 8,20-22 übertragen worden sein, vgl. dazu Abschnitt 10. Das überschießende לֹא אֶחָד v.3a α wird auf einem Gedankensprung zu v.3b beruhen. Die Ergänzung der Propheten als Adressaten in v.3a β stellt darauf ab, daß die Anfrage aus Betel vom Propheten Sacharja beantwortet wird. Ist diese literarkritische Sichtung richtig, dann verbleibt die *pauschale Terminierung* »im vierten Jahr des Königs Darius«. Diese allgemeine Angabe ist der Terminangabe in 1,1 (s. dazu Abschn. 11) vergleichbar und wird wie jene rein redaktioneller Art sein. Nach Esra 6,15 wurde der Tempel im sechsten Jahr des Darius fertiggestellt. Demnach hat der Redaktor das in vv.2ff. Berichtete bewußt auf die »Halbzeit« zwischen Grundsteinlegung und Einweihung gelegt.

2 Auch inhaltlich ist die Darstellung von historisch zweifelhaftem Wert. Sie wird nur eine literarische Funktion zur Hinführung auf die Frage v.3b haben: das »Weinen im fünften Monat« ist die Klagefeier um das zerstörte Heiligtum.²⁹ Die Frage vv.3b β . γ wiederum ist als »Einstimmung« auf v.5b formuliert. Im Unterschied zu Sacharjas Fastentora wird hier mit dem betont eingeschobenen הַיָּמִים das Fasten als *gottesdienstliche* Handlung bezeichnet. Dadurch kommt es zu signifikanten Verschiebungen der Schwerpunkte: vgl. הַיָּמִים הַזֵּהָרִים v.3b mit וְצַמְתֶּם וְסַפֹּרֶת v.5b.

3 Der Prediger ergänzt die Einleitung der sacharjanischen Fastentora, die jetzt zu der das Thema enthaltenden Redeeröffnung A wird, an zwei Stellen:

3.1 Unter Bezugnahme auf die Exposition werden als Adressaten zusätzlich die *Priester* genannt: sie sollen ja die Tora erteilen. Genau genommen ist damit die Torapredigt eine Anweisung für die Priester zur Toraerteilung.

3.2 Der Prediger fügt der Jahwerede v.6 hinzu. *Dieser v.6 ist bereits nicht mehr Jahwerede, sondern Prophetenrede, die zum Teil B überleitet.* Aus der Gegenüberstellung des am Fasten orientierten »Ich« Jahwes und des am Essen und Trinken orientierten »Ihr« der Adressaten gewinnt der Prediger seine polemische Ausgangsposition: Fasten ist reines Menschenwerk und nicht das, was Jahwe eigentlich will; was er will, hat er den Vätern – leider vergeblich – durch die vorexilischen Propheten oft genug gesagt.³⁰

4 Hauptteil B der Gesamtkomposition weist eine Binnenstruktur nach dem StS auf. In *konzentrischer* Lesung ist die Rahmung der Konkretionen B schon sprachlich fixiert durch die Redewendung »Worte« (דְּבָרִים), die Jahwe gerufen bzw. gesandt hat »durch (בְּיָד) die früheren Propheten (הַנְּבִיאִים הַקְּדָמִים)«, vgl. vv.7.12a. Zur *linearen* Lesung ist bemerkenswert, daß die Frageposition des Hauptteils A in BAB weitergeführt wird; erst in BC wird kommentarartig die Aussageposition eingenommen. Das ist eine Abfolge A »B+C: damit folgt der Hauptteil B der Grundstruktur des *Reinigungseids*.³¹

29 Vgl. G.Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, 317. Die Anlässe für die drei anderen in Sacharjas Fastentora zusammengestellten Termine sind: die Eroberung Jerusalems (4.Monat), die Ermordung Gedaljas (7.Monat) und der Beginn der Belagerung Jerusalems (10.Monat). Vgl. hierzu 2Kön 25,1-4.8.9.25.

30 Für die nachexilische Situation vgl. dazu die Fastenpredigt Jes 58,1-8. Zur Komposition dieses Textes vgl. VF., *Stufenschema* 115-119.

31 Vgl. die Einleitung und die in Anm. 5 genannten Belegtexte.

5 Mit der Wiederaufnahme der Erinnerung an den Zorn Jahwes über die Väter knüpft Hauptteil C mit A unmittelbar an BC an, um dann Jahwes *Wende* anzukündigen: שְׂבִיחֵי. Das bestimmt die Konturen der Komposition. Für die *lineare* Lesung des StS stellt B zunächst eine Unterbrechung dar, durch die das Hauptaugenmerk auf die *konzentrische* Lesung gerichtet wird. Hier wird der Unterschied zwischen der originären Verkündigung Sacharjas und der des dtr Predigers signifikant: während Sacharja in der die Nachtgesichte abschließenden Tora *bedingungslos* die Wende von der Trauer zur Freude verkündigt, stellt der dtr Prediger diese Verkündigung unter den *Gehorsamsvorbehalt*. Deshalb *müssen* nach der Ankündigung A die Konkretionen B dem Verkündigungsziel C vorgeschaltet werden, und es ist für wahrscheinlich zu halten, daß die auf die Konkretionen noch einmal Bezug nehmende Abschlußbemerkung v.19b kein späterer Zusatz ist, sondern von vornherein zur Komposition als mahnend abschließende Zusammenfassung der Konkretionen B gehörte.³² Da die Konkretionen mit unter die Ankündigung A fallen, ergibt sich eine von A abgesetzte Einheit BC und folglich eine lineare Lesung A+B»C. Damit entspricht Hauptteil C der Grundstruktur der Tora.³³

6 Die Konkretionen BB sind ein viergliedriges, nach Position und Negation aufgeteiltes prosaisch formuliertes Tora-Summarium, in dem jeweils das 1. und 3. und das 2. und 4. Glied in engerer Beziehung zueinander stehen. Die Konkretionen CB sind ähnlich als zweigliedriges Summarium formuliert. Dabei ist anzunehmen, daß die Einleitung »das sind die Dinge (הַדְּבָרִים)...« bewußt anknüpft an die Bezeichnung des Summaries BB als »die Worte (הַדְּבָרִים)« Jahwes. Die Leitworte der Summarien sind מִשְׁפַּט שְׁלוֹם, אֲמַת, רַחֲמִים, חֶסֶד, מִשְׁפַּט אֲמַת sowie in der Zusammenfassung v.19 אֲמַת und שְׁלוֹם. Diese auf dem Hintergrund der in den Psalmen überlieferten Torot und Reinigungseide formulierten Summarien³⁴ weisen in eher spätnachexilische Zeit. Das gilt auch von der Redewendung, Jahwe habe »durch« (בְּיָד) die vorexilischen Propheten – hier als »frühere Propheten« bezeichnet – gesprochen.³⁵

7 Zur Kompositionstechnik insgesamt – Einarbeitung eines vorgegebenen Textes in eine umfassende Predigtkonzeption – ist zu bemerken, daß auf die gleiche Weise die sechs Torot des Buches Mal zu Torapredigten fortgeschrieben wurden.³⁶

10 Das Rahmenstück C: 7,1-8,22,23

1 Der volle Ausbau von Sach 7-8 zum Rahmenstück C der Gesamtkomposition erfolgte mit der Einschaltung der Sammlung 8,1-13:

1.1 Thematisch nimmt 8,2 das thematische Verkündigungswort der Nachtgesichte 1,14b.15 auf. Die Sammlung ist dreigeteilt in Heilsworte für Jerusalem (vv.2-5), Heilsworte für die Diaspora (vv.6-8) und Heilsworte zum Tempelbau mit deutlicher Bezugnahme auf die Prophetie Haggais (vv.9-13).

1.2 Durchstrukturiert ist die Sammlung konsequent mit Hilfe der Legitimationsformel. Die Sammlung endet mit der Aufforderung v.13b »fürchtet euch nicht«

32 Gegen BHS z.St.

33 Vgl. die Einleitung und die in Anm. 6 genannten Belegtexte.

34 Zu der von mir als »Nivellierung und Prosaisierung« bezeichneten Auflösung der Form vgl. Vf., Stufenschema 156-158.

35 Zu Einzelnachweisen vgl. Vf., Das Buch Maleachi, 166-167.

36 Vgl. Vf., Das Buch Maleachi.

(אֵל תִּירָא). Daran werden mit einer durch das begründende »denn« (כִּי) erweiterten Legitimationsformel die vv.14-15 mit einem erneut abschließenden »fürchtet euch nicht« v.15b angehängt. Die an v.14a als v.14b angefügte Zusatzbemerkung »und es gereute mich nicht« wird sich auf die Ergänzung von 7,1-12 durch die vv.13-14 beziehen, die somit als in dieser Redaktionsphase bereits vorhanden angenommen werden dürfen.

1.3 Als weitere strukturbildende Einleitungsformel kommt »und es erging das Wort JHWHs Zebaoth« in 8,1 hinzu. Die in 7,4 vorgefundene Version »es erging das Wort JHWHs an mich« wird unter Anpassung an 8,1 durch »Zebaoth« hinter dem Jahwenamen ergänzt und in dieser Form in 8,18 neu eingesetzt. Auf diese Weise erhält jetzt der zweite Teil der ursprünglichen sacharjanischen Fastentora seine eigene, der Einleitung des ersten Teils konforme Einleitung. Auch für den späten Kompositor war die zum integrierten Predigttext gewordene Tora Sacharjas offenbar noch als solche erkennbar. Für die Beurteilung spätnachexilischer Predigtkompositionen dieser Art ist das m.E. eine wichtige Beobachtung.

1.4 Aus der mit 8,18 gesetzten Zäsur ergibt sich, daß in dieser letzten Phase der Redaktion das Summarium 8,16-17 zu dem mit 8,1 eröffneten Komplex gerechnet wird, und daß in den mit 8,18 eröffneten Teil auch die eschatologischen Schlußworte vv.20-22³⁷ einzubeziehen sind.³⁸ Daraus folgt als Endredaktion folgender Aufbau:

Exposition: die Fastenanfrage	7,1-3
Verkündigungsblock A: Rückblick (Mahnrede)	7,4-14
Verkündigungsblock B: Heilsworte	8,1-17
Verkündigungsblock C: Ausblick (Verkündigungsziel/Tora)	8,18-22

2 Daß die eschatologischen Schlußworte zur Gesamtkonzeption gehören und nicht, wie meist angenommen wird, als Nachtrag zu bewerten sind, ergibt sich auch aus einer textinternen Struktur- und Kompositionsanalyse. Die vv. machen mit ihren Wiederholungen zunächst einen etwas diffusen Eindruck. Es ist aber zu vermuten, daß hier zwei ursprünglich selbständige Sprüche, die in den Umkreis des Wallfahrtsthemas von Jes 2,2-4 par Mi 4,1-4 gehören, in nicht sehr geschickter Weise zu einem Wort, bestehend aus 6 Bikola, zusammengefügt wurden:

2.1 Das erste Wort spricht in 2 Trikola von der Wallfahrt der Städte:

Kommen werden viele Städte.
Gehen werden die Bewohner der einen
zur anderen:

Kommt, laßt uns gehen,
zu besänftigen das Antlitz JHWHs,
zu suchen JHWH Zebaoth.

2.2 Das zweite Wort spricht in 2 Bikola von der Wallfahrt der Völker:

Kommen werden viele Völker
und starke Nationen,
zu suchen JHWH Zebaoth
und zu besänftigen das Antlitz JHWHs.

2.3 Das Ziel der Wallfahrt wird in beiden Sprüchen angegeben mit »suchen JHWH

37 Daß v.23 später Nachtrag ist, wird sogar von W.Rudolph nicht ausgeschlossen, vgl. KAT XIII/4, 1976, 152f.

38 Die Einleitungsformeln 7,1b.8,9a fügen sich auch dieser Redaktionsphase nicht ein. Es muß sich also um späte Glossen handeln.

Zebaot« und »besänftigen das Antlitz JHWHs« bzw. umgekehrt. Zweifellos liegen hier feste Formulierungen vor, wie schon aus der Zuordnung »suchen JHWH Zebaot« und »besänftigen das Antlitz JHWHs« hervorgeht. Der Kompositor erreicht mit der Kombination beider Sprüche, in v.22b α nachdrücklich »in Jerusalem« hinzufügend, einen solennen Abschluß der ganzen Komposition, insbesondere mit dem doppelten Hinweis auf das Besänftigen des Antlitzes Jahwes. Ich halte es für sicher, daß auf ihn die zusätzliche Motivierung der Gesandten aus Betel in 7,2b zurückgeht, daß sie gekommen seien, um Jahwes Antlitz zu besänftigen. Die *Rahmung* wird deutlich: *anfangs* kam nur *eine* Gesandtschaft aus Betel – der Anlaß war die Frage nach dem Ende der Fastenzeit –, *in Zukunft* werden *viele* Gesandtschaften aus vielen Städten und Völkern kommen – der Anlaß ist die Verheißung, daß alle Trauer in Freude verwandelt werden soll.

11 Das Rahmenstück A: 1,1-6

Textdarstellung:

	Im achten Monat, im zweiten Jahr des Darius, erging das Wort JHWHs an (לְאַחַר) Sacharja, den Sohn Berechjas, ³⁹ den Sohn Iddos, den Propheten:	1 a b
A	Thema	
A	Schwer lastete der Zorn (קָצַף fig. etym.) JHWHs auf euren Vätern. Aber sprich zu ihnen: So spricht (אמר) JHWH Zebaot:	2 3a α
B	<i>kehrt um zu mir,</i> <i>spricht (נאם) JHWH Zebaot,</i> <i>und ich will umkehren zu euch,</i> <i>spricht (אמר) JHWH Zebaot.</i>	β γ b α β
B1	Entfaltung 1: Das Wort an die Väter	
A	Seid nicht wie eure Väter, denen zuriefen die früheren Propheten: So spricht (אמר) JHWH Zebaot:	4 a α
B	<i>kehrt doch um von euren bösen Wegen und von euren bösen Taten!</i>	β
C	Aber sie hörten nicht und achteten nicht auf mich, spricht (נאם) JHWH.	b
B2	Entfaltung 2: Die Folgen des Wortes an die Väter	
	Eure Väter, wo sind sie? Und die Propheten: leben sie ewig?	5 a b
A1	Fürwahr (אֵל): Meine Worte und Gebote (דְּבָרַי וְחֻקֵּי),	6 a α
B1	<i>die ich auftrag meinen Knechten, den Propheten,</i>	
C1	haben sie nicht eingeholt (הִשְׁלִיכוּ) eure Väter,	β
A2	so daß sie umkehrten und sprachen:	b α
B2	<i>Wie beschlossen hat JHWH uns zu tun nach unseren Wegen und Taten,</i>	β
C2	so ist er mit uns verfahren?	γ

³⁹ Vgl. Anm. 3.

Textauswertung:

1 Im Unterschied zu den präzisen Terminangaben des Buches Hag und in Sach 1,7 ist die Terminangabe in 1,1 allgemein gehalten wie in dem vermutlichen Grundtext von 7,1: »im achten Monat...« = im Nov. 520. Der Redaktor placiert damit die Umkehrpredigt 1,2-6 vor die Grundsteinlegung zum Tempelbau, die nach Hag 2,18 am 18. Dez. 520 erfolgte. Sach 1,1 ist als rein redaktionelle Vorbemerkung zu bewerten, die in Abstimmung mit der Chronologie des Buches Hag an den Anfang des Buches Sach gesetzt wurde.

2 Sach 1,2-6 ist eine *Themapredigt* über den Ruf zur Umkehr unter der Perspektive »einst (eure Väter) und jetzt (ihr)«. Inhaltlich entspricht sie nach Vokabular und Intention ebenso wie die Fastenpredigt 7,1-12 + 8,14-19 den dtr Predigten des Buches Dtn. Die Tätigkeit der vorexilischen Propheten – in v.4 wie in 7,7.12 als הַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים bezeichnet – wird unter dem *leitenden Gesichtspunkt Tora* gesehen: Jahwes Worte (הַדְּבָרִים) und Gebote (הַקְּיָיִם) haben die Väter verachtet, deshalb kehrten sie nicht um, und daher vergalt ihnen Jahwe nach ihren Wegen (הַדְּרָכִים) und Werken (מַעַלְלֵיהֶם). Vgl. 7,12: die Väter machten ihre Herzen (לְבָבָם) hart wie Diamant, so daß sie nicht hörten die Weisung (הַתּוֹרָה) und die Worte (הַדְּבָרִים), die Jahwe Zebaoth sandte durch (בְּיַד) die früheren Propheten. Der Aufbau von Sach 1,2-6 entspricht der Struktur der Verkündigungsworte in 1,8-6,13: A » B1 » B2. Die Binnengliederung der drei Teile wird in aufsteigender Linie entwickelt: A»B » A»B»C » 2mal A»B»C.

3 Teil A (Thema):

3.1 Das thematische Verkündigungswort B wird in A eingeführt mit einem als fig.etym. ausgeführten Hinweis auf Jahwes Zorn, der auf den Vätern gelegen hat (perf.). Dazu folgende Querverbindungen:

3.1.1 Mit derselben fig.etym. ist in 1,15 die Rede von Jahwes Zorn, der jetzt (part.) auf den Völkern liege.

3.1.2 Mit dem Stichwort »großer Zorn« (קִצְפֵי גְדוֹלָה) aus 1,15 schließt in 7,12b in betonter Feierlichkeit der Rückblick des Teils B der Fastenpredigt.

3.1.3 Der Rückblick auf Jahwes großen Zorn über die Väter *rahmt* also die Ansage seines großen Zorns über die Völker.

3.2.1 Das mit der Legitimationsformel versehene Verkündigungswort entspricht in der strengen Aufeinanderbezogenheit von Tun und Ergehen dem die Vision von der Investitur Josuas abschließenden Verkündigungswort – mit dem Unterschied, daß das Wort dort prosaisch breit entfaltet wird, während hier die Sache auf die denkbar knappste Formel gebracht wird.

3.2.2 Die in 8,15 mit שְׁבִתִּי angezeigte *Wende* in Jahwes Gesinnung wird jetzt als *Folge* des Gesinnungswandels der Adressaten verheißen. Damit ist die Kehre von der *bedingungslosen* Zuwendung Jahwes, die sich in der Fastenpredigt bereits angekündigt hatte, *endgültig* vollzogen.

3.3 Es wird nicht gesagt, *worin* die Umkehr zu Jahwe bestehen soll, sondern nur, *daß* sie erfolgen soll.

4 Teil B1 (Entfaltung 1):

4.1 Zu dem Stichwort aus Teil A »eure Väter« kommt ein neues hinzu: »die früheren Propheten«. Die Rahmung AC spricht von den Propheten, die riefen (A), und den Vätern, die nicht hörten (C). Die in B prosaisch zusammengefaßte und wiederum mit der Legitimationsformel versehene Verkündigung der Propheten spricht

in dtn/dtr Manier von »bösen Wegen« und »bösen Taten«. Vgl. Jer 25,4-7.

4.2 Die im Teil A geforderte Umkehr zu Jahwe wird jetzt etwas konkreter gefaßt als die Umkehr von den bösen Wegen und den bösen Taten. *Worin* sie bestehen, wird nicht gesagt.

5 Teil B2 (Entfaltung 2):

5.1 Der zweite Schritt in der Entfaltung des Themas wird eingeleitet mit zwei Fragen, die den Exegeten viel Kopfzerbrechen bereiten. Sie werden am besten zu verstehen sein als ein aus Frage und Gegenfrage bestehender fiktiver Dialog, in dem mit den beiden bisherigen Leitworten »Väter« (Teil A) und »Propheten« (Teil B1) »gespielt« wird. Er ist zu vergleichen mit den einleitenden Dialogen des Buches Mal, wo die Provokation der Redeeröffnung jeweils mit einer Gegenfrage kontertert wird.⁴⁰ Der Dialog soll auf das in B2 zu entfaltende Predigtziel vorbereiten, daß die Legitimität des Bußrufes heute nicht mit dem Hinweis in Frage gestellt werden kann, daß nicht nur die Väter, sondern auch die Propheten umgekommen sind, sondern daß der Erweis seiner Legitimität darin besteht, daß die Väter am Ende zu der bitteren Erkenntnis gekommen sind (darin bestand ihre »Umkehr«), daß die Propheten recht behalten hatten.

5.2 Im ersten Durchgang A1»B1«C1 wird in der Rahmung A1C1 in Anlehnung an Dtn 28,15.45 daran erinnert, daß die mit der Verkündigung von Jahwes »Worten« und »Geboten« verbundenen Fluchandrohungen wahr geworden sind. Damit wird die zweite Konkretionsstufe des Rufes zur Umkehr erreicht: Abkehr von den bösen Wegen und Taten hieß Hinwendung zu Jahwes Worten und Geboten. Zu den Stichworten »eure Väter« (Teil A) und »die früheren Propheten« (Teil B1) kommt jetzt als drittes die Kennzeichnung der Propheten als »meine Knechte« hinzu. Der Hinweis auf ihren »Auftrag« blickt zurück auf die Konkretion im Teil B1.

5.3 Der zweite Durchgang A2»B2«C2 redet in der Konstellation A2C2 von den Vätern (A2) und von Jahwe (C2). Die Konkretion B2 ergänzt sowohl die Konkretion des Teils B1 als auch den ersten Durchgang dieses Teils mit dem Hinweis, daß mit der Verkündigung der Umkehrforderung die Androhung einer Verfluchung nach der Regel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs für den Fall der Nichtbeachtung verbunden war.

6 Gesamtbetrachtung

6.1 Mit der Konstellation Jahwe / Wort Jahwes / Propheten / Väter wird in der jeweiligen Zuordnung zu einer drei Stufen des StS »gespielt«:

	B1	B2/1	B2/2
A	Propheten	Wort Jahwes	Väter
B	Wort Jahwes	Propheten	Wort Jahwes
C	Väter	Väter	Jahwe

6.2 Auch die Zuordnung der drei Mittelteile B ergibt ein - konzentrisch zu lesendes - StS:

A	Propheten:	<i>eure</i> bösen Wege und Taten
B	Jahwe:	<i>meine</i> Knechte, die Propheten
C	Väter:	<i>unsere</i> Wege und Taten

6.3 Die Schlußphase des Teils B2 lenkt in chiasmischer Zuordnung zu Teil A zurück: B2A2 »so daß sie umkehrten...« / AB »kehrt um zu mir...« ; B2B2C2 »wie Jahwe beschlossen hat...ist er mit uns verfahren« / AA »Jahwes Zorn lastete auf euren Vätern«.

40 Vgl. Vf., Das Buch Maleachi.

6.4 Zu der *pädagogischen* Entfaltung des Themas auf einem langen *Weg* sorgfältig geplanter Schritte gehört, daß der mit Frage und Gegenfrage eingeleitete Teil B2 selbst als *Frage* endet – als eine Frage freilich, die nur mit »Ja« beantwortet werden kann. Dieser *dialogische Verkündigungsstil* ist ein typisches Kennzeichen nachexilischer *Torapredigt*, für die der hier vorliegende Text Modellcharakter besitzt.

5 Vergleicht man diese das Buch Sach 1-8 einleitende Torapredigt mit der das Buch abschließenden Torapredigt, dann sind trotz gemeinsamer theologischer Ausgangsposition und der dem StS folgenden Strukturierung die Unterschiede so groß, daß man geradezu von *zwei Typen* sprechen kann: während es sich dort um eine aus einem vorgegebenen prophetischen Wort entwickelte *Predigt* handelt, kann man Sach 1,2-6 als *theologisches Statement* bezeichnen, mit dem der Verfasser die *dtr Umkehrpredigt* »auf den Punkt« bringt.

12 Ergebnisse

1 Die Komposition des Buches Sacharja

1.1 Sacharja hat am 15. Febr. 519, zwei Monate nach der Grundsteinlegung für den Tempel, mit dem Zyklus der Nachtgesichte das Ende der 70 Jahre Exil verkündigt. Sach 1,7-6,13.14.15 ist eine dokumentarische Zusammenstellung der Verkündigung, mit der Sacharja den Tempelbau begleitet hat. Ihrer Systematik liegt die Abfolge sieben der Nachtgesichte zugrunde. Den Abschluß der Sammlung bildete Sacharjas Fastentora 7,4-5 + 8,19a: sie verkündigt das Ende der Fastenzeit und den Beginn der Freudenzeit.

1.2 Die Fastentora wurde in einer ersten Fortschreibung der Sammlung zu einer *dtr Fastenpredigt* ausgebaut. Sie stellt in zwei Summarien aus Torot und Reinigungsseiden, wie sie in den Psalmen belegt sind, die Handlungsmaxime zusammen, an denen die Väter gescheitert sind, und die jetzt die Vorbedingung dafür sind, daß die angesagte Freudenzeit auch tatsächlich anbricht. Die Fastenpredigt umfaßt 7,1-12 und 8,14-19. Die narrativ gestaltete Exposition terminiert die Predigt auf die »Halbzeit« zwischen Grundsteinlegung und Tempelweihe.

1.3 In einer zweiten Fortschreibungsphase wurden durch den Einschub von 8,1-13 und redaktionelle Neuordnung drei Verkündigungsblöcke geschaffen.

1.4 Die Torapredigt 1,2-6 ist ein Statement der *dtr Theologie*. Der Ruf zur Umkehr wird begründet mit der vergeblichen Umkehrpredigt der früheren Propheten und den Folgen, die das für die Väter gehabt hat. Anders als die Torapredigt 7,1-12 + 8,14-19, für die der Orientierungsrahmen noch Sacharjas Fastentora gewesen war, hat diese Torapredigt mit Sacharjas Verkündigung nichts mehr zu tun. Sie ist ein redaktioneller Vorspann, der mit Sach 1,1 in den Nov. 520, einen Monat vor der Grundsteinlegung für den Tempel, datiert wird.

2 Sacharja und die Tempelbauinitiative

2.1 Ein »echter« Prophetenspruch so, wie wir ihn aus der vorexilischen Prophetie kennen, liegt lediglich in 1,14b.15 vor, hier allerdings in präziser, bis in die letzten Details durchformulierter Diktion. Ähnlich ist nur noch der kurze Spruch 4,6 zu bewerten, mit dem die prosaisch formulierten Tempelbauworte eingeleitet werden.

2.2 In der Regel äußert sich Sacharja also prosaisch. Und diese Äußerungen weisen, abgesehen von den Tempelbauworten, auf ein Umfeld hin: mit dem Verkündigungswort an Serubbabel erinnert Sacharja an die Erzähltradition des *dtrG* von

Salomos Tempelbau, und für das Verkündigungswort an Josua benutzt Sacharja eine vermutlich schon dtr vorformulierte Dienstanweisung, die er aktuell ergänzt. Ähnlich verhält es sich mit dem wohl nicht von Sacharja selbst eingefügten Verkündigungswort 5,4, das – inhaltlich bereits im 5. Nachtgesicht verankert und an Lev 19,11-12 orientiert – ebenfalls dtr Diktion aufweist. Der einzige Beleg, der in diese Aufzählung nicht einzuordnen ist, ist die eschatologische Jerusalem-Vision 2,8b.9, die Sacharja aber ebenfalls übernimmt und aktuell ergänzt.

2.3 Die Tempelbauinitiative, als deren maßgeblicher Promotor Sacharja erscheint, wird also in dtr ausgerichteten, levitisch-priesterlichen Kreisen zu suchen sein. Die Frage, ob sie Teil einer messianischen Bewegung gewesen sein kann, wird wohl mit »Nein« zu beantworten sein. Auch Sacharjas bikephales Organisationsmodell spricht dagegen. Möglicherweise sieht die Sache bei Haggai anders aus. Denkbar wäre, daß Sacharjas Nachtgesichte – zwei Monate nach der Grundsteinlegung ausgerufen – u.a. auch eine nichtmessianische Antwort auf dessen Bestrebungen und die Hoffnungen der mit ihm verbundenen Kreise waren.

3 Das Buch Sacharja 1-8 und die nachexilische Tora-Prophetie

3.1 Die kompositorische Einbindung der Prophetie Sacharjas in dtr Torapredigten, die – wie insbesondere Sach 1,2-6 – keinen Anhalt mehr an Sacharjas Verkündigung haben, ist damit zu legitimieren, daß Sacharja in der Tempelbauphase in dtr orientierten Gruppen beheimatet war. Die die Verkündigung Sacharjas rahmenden Torapredigten aber setzen die bereits konsolidierte Gemeinde voraus.

3.2 Etwa 100 Jahre später⁴¹ greift der Prediger von Mal 3,7a die Umkehrforderung von Sach 1,2-6 aktualisierend auf. Statt »seid nicht wie eure Väter, denen die früheren Propheten verkündeten...« sagt er jetzt:

»Seit den Tagen eurer Väter seid ihr abgewichen von meinen Satzungen, habt sie nicht eingehalten. Kehrt um zu mir, so will ich umkehren zu euch, spricht JHWH Zebaot.«

Der Prediger von Mal 3,7a knüpft damit an die kompositorische Unterstellung an, Sacharja habe mit seinem Ruf zur Umkehr den Tempelbau initiiert. Wenn aber jetzt deutlich wird, daß der dtr Prediger in zeitlichem Abstand bereits auf die Tempelbauphase zurückblickt, dann darf vermutet werden, daß sich in seiner Zeit bereits die Probleme des Predigers von Mal 3,7a ankündigen.

3.3 Sach 1,2-6 ist mehr als ein redaktioneller Vorspann zu dem Buch Sach 1-8. Das dtr Statement leitet – zusammen mit der Präliminarie des Buches Hag – den nachexilischen Teil des Dodekapropheten ein. In Sach 1,2-6 wird präzisiert, wie die Verkündigung der Propheten Hosea bis Zephanja aus nachexilischer Sicht zu lesen ist: als an die Väter ergangene Tora-Prophetie. An dieser Leitlinie ist auch die weitere kanongeschichtliche Entwicklung orientiert: die Zusammenfassung des Dodekapropheten mit den »großen« Propheten zum corpus propheticum und endlich die Erweiterung um die Bücher Josua bis 2Könige zum corpus Nebiim.⁴² Dafür ist 2Kön 17,13 ein Schlüsselsatz, der zusammen mit Sach 1,2-6 eine Art Rahmen um das corpus Nebiim bildet:

JHWH hatte Israel und Juda gewarnt durch (בְּיָד) alle Propheten und Seher: Kehrt um von euren bösen Wegen und beachtet alle meine Gebote und Satzungen, gemäß aller Weisung (כְּכָל־הַתּוֹרָה), die ich geboten habe euren Vätern, die ich gesandt habe zu euch durch (בְּיָד) meine Knechte, die Propheten.

41 Vgl. Vf., Das Buch Maleachi, 126-128.160

42 Vgl. Vf., Das Buch Maleachi, 159-162.185-191.

