

theol

X

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 70

München 1993

V 810

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 exegetische Grundlagendiskussion betreffen, 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
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

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

Biblische Notizen
Redaktion
Institut für Biblische Exegese - AT
Geschwister-Scholl-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 70

München 1993

Herausgeber: Prof. Dr. Martin Grotz, München
Redaktion: Dr. Augustin
Druckerei u. Verlag: K. Uebach GmbH, Bamberg
Druck:

Verlag des Autors

Die Verantwortung für die Richtigkeit der Angaben über den Inhalt der Zeitschrift liegt bei den Autoren. Der Verlag übernimmt keine Haftung für Schäden, die aus dem Gebrauch der Zeitschrift resultieren.

BIBLISCHE NOTIZEN

Die Zeitschrift ist ein Organ der biblischen Theologie und soll die biblische Wissenschaft fördern und die biblische Theologie beleuchten.

Beilage zur exegetischen Diskussion

Die Zeitschrift ist ein Organ der biblischen Theologie und soll die biblische Wissenschaft fördern und die biblische Theologie beleuchten.

Die Zeitschrift ist ein Organ der biblischen Theologie und soll die biblische Wissenschaft fördern und die biblische Theologie beleuchten.

Die Zeitschrift ist ein Organ der biblischen Theologie und soll die biblische Wissenschaft fördern und die biblische Theologie beleuchten.

Verlag des Autors

Hoff 70

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

INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg:	Zum Hyksoskönig Jannas	5
B. Gosse:	Le Psaume 83, Isaie 62,6-7 et la tradition des Oracles contre les Nations des livres d'Isaie et d'Ezéchiél .	9
J. Kügler:	"Wenn das Herz uns auch verurteilt..." - Ein Nachtrag	13
S. Mittmann:	Josua 16,1 und die Präposition ל.	14
G. Schwarz - J. Schwarz:	Das Gebet der Gebete	21
W. Zwickel:	חב II und מפתח	25

ABHANDLUNGEN

R. Bartelmus:	Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative. Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20	28
M. Görg:	"Chaos" und "Chaosmächte" im Alten Testament	48
W. Schneider:	Und es begab sich... Anfänge von Erzählungen im Biblischen Hebräisch . . .	62
H.-J. Stipp:	Eine anfechtbare Ortung des masoretischen Sonderguts im Jeremiabuch	88

Zum Hyksoskönig Jannas

Manfred Görg - München

Unter den überlieferten Namen der Hyksoskönige hat der von Josephus (*Contra Apionem*, 93) aus einer nicht mehr erhaltenen Liste des ägyptischen Priesters Manetho zitierte Name *Jannas* in jüngerer Zeit besonderes Interesse gefunden. Eine Inschrift auf einem in der Nachbarschaft der Grabungen in Tell al Dab'a im Ostdelta gefundenen Stelenfragment (Abb.1)¹ nennt den bekannten Königsnamen Chian und darunter den Namen des "ältesten Königssohnes" (*z3 nj.swt smsw*), dessen Schreibung den Konsonantenbestand *YNZZ* zweifelsfrei erkennen läßt. Über die Interpretation der folgenden Zeichen, von denen das obere am ehesten als "Rinderohr" anzusehen wäre, als Namensbestandteile war vorerst keine Sicherheit zu gewinnen.

Die Diskussion über die Namensschreibung hat zunächst ergeben, daß die Schreibung *YNZZ* auf einen westsemitischen PN deutet, der mit der Basis *NS'* "erheben" und im Doppelstamm gebildet sein könnte: **yanassi* "Er (eine Gottheit) wird/möge erheben". Zugleich mit dieser Deutung habe ich seinerzeit M. BIETAK meine Idee mitgeteilt, zur Identifikation des Namens den bisher hieroglyphisch nicht nachgewiesenen Königsnamen *Jannas* heranzuziehen². BIETAK hat sich diesem Vorschlag angeschlossen³.

¹Vgl. die Publikation durch M. BIETAK, Eine Stele des ältesten Königssohnes des Hyksos Chajan, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 37, 1981, 63-71. Die von BIETAK gebotene Nachzeichnung der Stele (von Ch. MILNAR) wird in Abb.1 (am Ende unseres Beitrags) im Ausschnitt wiedergegeben.

²Vgl. M. GÖRG, Zur Erklärung des Namens des Hyksosprinzen, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 37, 1981, 71-73.

³In seinem Schreiben vom 16.6.1980 und in seinem Aufsatz: Eine Stele des ältesten Königssohnes des Hyksos Chajan, 71. Ich erlaube mir diesen konkreten Hinweis, weil die jüngste Stellungnahme von N. DAUTZENBERG, *Bemerkungen zur Dynastie der Großen Hyksos bei Manetho*, in: *Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 135, 1993 (9-26) 9, Anm.3, die Identifikation nur mit BIETAKs Namen in Verbindung bringt.

Im Anschluß an unsere Deutung hat A. KEMPINSKI vorgeschlagen, das auf die Verbform folgende Zeichen des "Rinderohrs" mit der angenommenen Lautung *jdn* als phonetische Entsprechung zum semitischen Nomen 'adōn "Herr" zu verstehen, um so den ganzen Namen als "Der Herr möge erheben" deuten zu lassen⁴. Das Zeichen unterhalb des "Rinderohrs" will KEMPINSKI als "complemented ideogram of the Egyptian scribe" betrachten. Auch er vertritt eine Gleichsetzung seines komplettierten Namens *Ynzz-jdn* mit dem Jannas des Manetho.

Die Behandlung der Hyksoszeit bei D.B. REDFORD läßt nunmehr noch einen weiteren Kandidaten für die hieroglyphische Fassung auf die Bühne treten⁵, nämlich den von Josephus als letzten König der Manetho-Liste überlieferten *Assis*, der von KEMPINSKI noch im Anschluß an H. STOCK⁶ mit *M3'-jb-R'/ Ššj* als erstem der Hyksoskönige der 15. Dynastie zusammengestellt worden ist⁷. In seinem Versuch zur Rekonstruktion der Abfolge in der 15. Dynastie nimmt REDFORD zwar keine direkte Gleichsetzung unseres *YNZZ-x* mit *Assis* vor, er leistet aber durch Parallelisierung der beiden Namen einem entsprechenden Eindruck Vorschub.

Die jüngste Stellungnahme stammt von W. HELCK, dessen Lebenswerk zum großem Teil auch die Beziehungen zwischen Ägypten und Vorderasien zum Gegenstand gehabt hat. In einem seiner letzten Arbeiten widmet er sich noch einmal der Hyksoszeit⁸. HELCK äußert sich hier kritisch zu unserer Zusammenstellung des *YNZZ-x* mit Jannas und meint, gegen eine Verbindung spreche "allein schon, daß Konsonantenverdopplung im Ägyptischen und auch bei Fremdwörtern nur ganz selten geschrieben wird und zudem das 'Ajjin keinesfalls

⁴A. KEMPINSKI, Some Observations on the Hyksos (XVth) Dynasty and its Canaanite Origins, in: S.I. GROLL (ed.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem 1985, 129-137.

⁵Vgl. D.B. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, 109f.

⁶Vgl. H. STOCK, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens* (Ägyptologische Forschungen 12), Glückstadt 1942, 69.

⁷KEMPINSKI, *Observations*, 132.

⁸W. HELCK, *Das Hyksos-Problem*, Or 62, 1993, 60-65.

wegfallen kann"⁹. Es sei mir jedoch gestattet, auf bekannte Varianten in der Fremdnamenschreibung im Neuen Reich, wie *knrtw* für Kinneret oder *'rrph* für *Arrapha*, hinzuweisen, wobei sich die Belege ohne weiteres vermehren lassen. Auch für das Mittlere Reich lassen sich Doppelschreibungen von Konsonanten nachweisen. So wird in den jüngeren Ächtungstexten der semitische Gottesname *Haddu* mit doppeltem /"d"/ wiedergegeben¹⁰. Noch weniger nachvollziehbar erscheint HELCKs zweites Argument, da weder ich noch KEMPINSKI je von einer 'ajjin-haltigen Wurzel gesprochen haben. Gegen KEMPINSKI's Lesung wendet HELCK ein, statt der gegebenen Schreibung hätte man in jenem Falle eine "Schreibung j+d+n+ 'Tierohr'" erwarten sollen. Stattdessen müsse der Name selbst semantisch mit "Hören" zu tun haben. HELCKs Alternativvorschlag ist aber auch hier nicht hilfreich, weil eine Ineinssetzung mit dem ägyptischen *jdnw* (WB I,154) gewiß nicht intendiert gewesen sein wird. Eine Verbindung der konsonantischen Elemente mit der von HELCK postulierten Semantik läßt sich überdies nicht im Ansatz erkennen oder nachweisen. Auch wenn HELCK KEMPINSKI's Lesung des unteren Zeichens als ideographisches *nb* nicht eigens moniert, erscheint mir die Lesung KEMPINSKI's problematisch, obwohl keine Alternative auf der Hand liegt. Trotz der hier ausgesprochenen Gegenposition zu HELCK möchte ich dankbar hervorheben, daß HELCKs Argumente hier wie auch in zahllosen Fällen sonst zu kritischer Reflexion des eigenen Standorts angeregt haben.

Der Vorschlag KEMPINSKI's scheint nach allem immer noch das meiste für sich zu haben, wenn es auch aus phonetischen Gründen nicht ganz leicht fallen wird, eine Lautung *jdn* als Entsprechung für semitisches 'dn zu akzeptieren, sollte doch vor allem semitisches /d/ nicht ohne weiteres mit ägyptischem /"d"/ kompatibel sein. Doch ließe sich hier auf RÖSSLERs Beobachtungen zum Umschreibungssystem an der Schwelle zum Neuen Reich verweisen (vgl. *hddw* für *haddu*)¹¹.

Als letztes sei hier die mögliche Verbindung des PN *YNZZ-x* mit dem Hyksosnamen *Assis*

⁹HELCK, Hyksos-Problem, 65.

¹⁰Vgl. dazu O. RÖSSLER, Das ältere ägyptische Umschreibungssystem für Fremdnamen und seine sprachwissenschaftlichen Lehren, in: J. LUKAS (Hg.), Neue Afrikanistische Studien (Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde 5), Hamburg 1966 (218-229), 220f.225.

¹¹Vgl. RÖSSLER, Umschreibungssystem, 220f.

angesprochen. Wenn man eine Namenslautung wie *yanassi-*(*'adōn?*) zugrunde legt, könnte die Form "Assis" u.U. als Kurzform aufgefaßt werden. Der Name *Assis* ist freilich nur in der Überlieferung des Josephus belegt und nimmt hier den letzten Platz der Liste ein, um zugleich so weit von Chian entfernt zu stehen, daß er kaum als "ältester Sohn" dieses Königs in Frage kommen sollte. Andererseits wäre auch damit zu rechnen, daß der Name auf einer Nebenüberlieferung beruhen und ursprünglich mit Jannas identisch sein könnte.

N. DAUTZENBERG hat eine plausible Möglichkeit aufgezeigt, wie in der Josephus-Fassung das Verhältnis der Namen Apophis und Jannas zueinander und zum vorangehenden Königsnamen Apachnas zu bestimmen wäre¹². Er rechnet mit einer syntaktisch begründbaren Angabe einer gleichzeitigen Regierung von Apophis und Jannas. Letzterer könnte danach ohne weiteres als "ältester Königssohn" des Chian gelten, welcher Hyksos sich unter dem Namen Apachnan/s verbergen würde. Daß nicht mehr dieser Hyksos mit dem Manethoschen Jannas identisch¹³, vielmehr Apachnan/s mit Chian gleichzusetzen ist, stand bereits als fragende Vermutung am Ende unserer kurzen Studie zur Identität des Hyksosprinzen¹⁴.

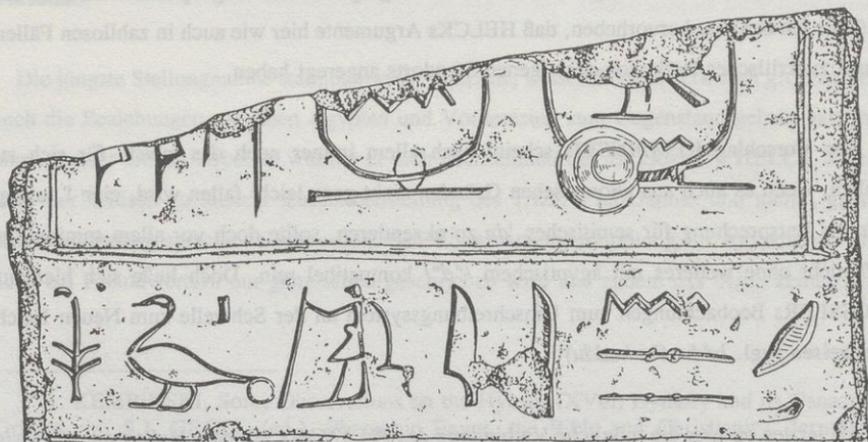


Abb. 1

¹²Vgl. DAUTZENBERG, Bemerkungen, 15-20.

¹³Zweifel an einer Ineinssetzung des Chian mit Jannas äußert bereits W. MAX MÜLLER, Studien zur vorderasiatischen Geschichte I (MVAG 1889/3), was freilich von M. PIEPER, Die Könige Aegyptens zwischen dem Mittleren und Neuen Reich (Inaugural-Disser-tation), Berlin 1904, 34, kritisch vermerkt wird.

¹⁴Vgl. M. GÖRG, Erklärung, 73, Anm. 12.

Le Psaume 83, Isaïe 62,6-7
et la tradition des Oracles contre les Nations
des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel

Bernard Gosse - Antony

A plusieurs reprises nous avons déjà mis Is 60-62 et plus largement le "troisième Isaïe", dont nous rapprochons la rédaction finale de l'ensemble du livre d'Isaïe¹, en relation avec l'usage rédactionnel des Oracles contre les Nations à l'époque post-exilique².

Nous avons vu également que cet usage rédactionnel trouvait des parallèles dans le Psautier³.

Dans cet article nous allons montrer que le Ps 83 est étroitement lié au "troisième Isaïe" et à la tradition des Oracles contre les Nations.

1) Isaïe 62,6-7 et le Psaume 83.

Nous relevons en Is 62,6-7:

6: "Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs, de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont (*yḥšw*). Vous qui vous rappelez au souvenir (*hmzkrym*) de Yahvé, pas de repos pour vous (*'l-dmy lkm*).

7: Ne lui accordez pas de repos (*'l-ttnw dmy lw*) qu'il n'ait établi Jérusalem et fait d'elle une louange au milieu du pays".

En regard, nous pouvons mettre Ps 83,2.5b:

2: "O Dieu, pas de repos pour toi (*'l-dmy-lk*)
ne reste pas inerte (*'l-tḥrš*), ne reste pas silencieux (*w'l-tšqṭ*), ô Dieu!"
5b: "qu'on n'ait plus souvenir (*wl'-yzkr*) du nom d'Israël".

Nous trouvons en Ps 83,2 et Is 62,6-7 les trois seules attestations de *dmy* dans la Bible. De plus, le *'l-dmy-lk* de Ps 83,2 apparaît comme étant la conséquence de l'application de l'ordre d'Is 62,7: *'l-ttnw dmy lw*. Or d'après Is 62,6 ceux qui doivent appliquer cet ordre ne doivent pas eux-mêmes prendre de repos (*dmy*) dans leur tâche de se rappeler au souvenir (verbe *zkr*) de Yahvé. Or en Ps 83,5b c'est le souvenir (verbe *zkr*) d'Israël qui est en jeu. Nous voyons donc que l'introduction du Ps 83 s'enracine en Is 62,6-7.

Nous avons déjà rencontré un phénomène semblable avec les Psaumes 93-94,

¹Voir particulièrement B. GOSSE, Isaïe 1 dans la rédaction du livre d'Isaïe, ZAW 104, 1992, 52-66. B. GOSSE, Isaïe VI et la tradition isaïenne, VT 42, 1992, 340-349.

²Voir par exemple B. GOSSE, Le 'moi' prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isaïe XXI,1-10, RB 93, 1986, 70-84. B. GOSSE, Isaïe 34-35. Le châtement d'Edom et des nations salut pour Sion, ZAW 102, 1990, 396-404. B. GOSSE, Sur l'identité du personnage d'Isaïe 61,1, Trans 5, 1992, 45-48.

³B. GOSSE, Le Psaume 2 et l'usage rédactionnel des Oracles contre les Nations à l'époque post-exilique, BN 62, 1992, 18-24. On relèvera que A. WEISER, The Psalms, Norwich, 1986, 563, rapproche le Ps 83 du Ps 2.

dont les introductions s'appuient sur Is 59,15b-20⁴.

L'emploi du verbe *šqt* en Ps 83,2 peut encore être rapproché d'Is 62,1: "A cause de Sion je ne me tairai pas (l' 'hšh), à cause de Jérusalem je ne resterai pas silencieux (l' 'šqwṭ) jusqu'à ce que sa justice jaillisse comme une clarté, et son salut comme une torche allumée"⁵.

2) Isaïe 17,12-14 et le Psaume 83.

Nous avons vu qu'Is 17,12-14, qui présente un retournement contre les Nations, était à attribuer à la rédaction finale du livre d'Isaïe⁶.

Or le Ps 83 présente un certain nombre de similitudes, non seulement au niveau du thème du retournement contre les Nations en référence aux "forces de la nature"⁷, mais également au niveau du vocabulaire.

Ainsi, pour exprimer la menace des ennemis nous avons en Ps 83,3a: "Voici tes ennemis grondent (*yhmywn*)". Pour exprimer le désir de leur défaite nous avons en 83,16b: "par ton ouragan (*wbswptk*) remplis-les d'épouvante".

Dans le Psautier figure ici le seul emploi du terme *swph*, alors que nous avons plusieurs attestations dans le livre d'Isaïe.

En Is 17,12-14 nous trouvons l'expression de la menace en 17,12a: "Malheur! Rumeur (*hmwn*) de peuples immenses, rumeur (*khmwt*) comme la rumeur (*yhmywn*) des mers!".

Et en 17,13b, la débâcle de l'ennemi est ainsi exprimée: "chassées comme la bale des montagnes par le vent, comme un tourbillon par l'ouragan (*swph*)"⁸.

3) Ez 21,37 cf. Ez 25, et le Ps 83.

Nous avons en Ps 83,5b: "qu'on n'ait plus souvenir (*wl'-yzkr*) du nom d'Israël".

La possibilité de la négation du souvenir d'une nation avec le verbe *zkr*

⁴B. GOSSE, Les introductions des Psaumes 93-94 et Isaïe 59,15b-20, à paraître dans la ZAW.

⁵*šqt*: Ps 76,9; 83,2; 94,13+; Is 7,4; 14,7; 18,4; 30,15; 32,17; 57,20; 62,1+. Le verbe *hšh* utilisé en Is 62,1.6 a sans doute facilité la reprise du *šqt* d'Iss 62,1.

⁶B. GOSSE, Isaïe 17,12-14 dans la rédaction du livre d'Isaïe, BN 58, 1991, 20-23.

⁷B. COSTACURTA, L'aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83, Biblica 64, 1983, 518-541. Dans l'espérance du retournement contre les nations l'auteur distingue la référence d'une part au thème des victoires déjà obtenues sur les ennemis du passé, et d'autre part à celui des "forces de la nature".

⁸*hmh*: Ps 39,7; 42,6.12; 46,4.7; 55,18; 59,7.15; 77,4; 83,3+; Is 16,11; 17,12.12; 22,2; 51,15; 59,11+
swph: unique attestation dans les Psaumes en Ps 83,16. Is 5,28; 17,13; 21,1; 29,6; 66,15+.

Voir encore *glgl*: Ps 77,19; 83,14+ et Is 5,28; 17,13+ On relèvera que le verbe *bhl* utilisé en Ps 83,16.18 ne se rencontre dans le livre d'Isaïe que dans les Oracles contre les Nations en Is 13,8 et 21,3.

au niphâl ne se rencontre par ailleurs dans la Bible qu'en Ez 21,37 et 25,10.

En Ez 21,37 nous pouvons relever: "Tu seras la pâture du feu, ton sang coulera au milieu du pays, tu ne laisseras aucun souvenir (*l' tzkry*), car moi Yahvé, j'ai parlé".

Ce verset appartient à un oracle 21,33-37 qui, en 21,33, commence par: "Et toi, fils d'homme prophétise. Tu diras: Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Aux Ammonites et à leur raillerie, tu diras: L'épée, l'épée est tirée pour le massacre, fourbie pour dévorer, pour jeter des éclairs".

La répétition en 21,33 de l'ordre exprimé par "tu diras" est la marque d'une inclusion rédactionnelle introduisant la mention d'Ammon dans un texte primitif qui concernait Israël⁹. Ainsi dans un premier temps c'était la mémoire d'Israël qui était en cause en Ez 21,33-37, mais la transformation rédactionnelle a retourné la malédiction contre Ammon.

Le Ps 83 va dans le sens d'une justification de l'opération rédactionnelle effectuée en Ez 21,33. En Ps 83,5 les Nations veulent mettre en question la mémoire d'Israël, alors que l'ensemble du Psaume est une demande de retournement contre les Nations.

La transformation opérée en Ez 21,33 est liée à l'insertion de la mention des Ammonites dans un oracle contre Moab en Ez 25,10¹⁰: "C'est aux fils de l'Orient que je les donne en possession, en plus des Ammonites, afin qu'on ne se souvienne plus des Ammonites parmi les Nations (*l'-tzkr bny-'mwn bgwym*)".

Or cette insertion des Ammonites en 25,10 se fait dans un chapitre où sont exprimés des oracles contre Ammon, Moab, Edom, les Philistins. Ensuite au chapitre 26 commencent les oracles contre Tyr. Toutes ces Nations se retrouvent mentionnées en Ps 83,7-8 et sont d'ailleurs également citées dans les recueils d'Oracles contre les Nations des livres d'Isaïe, Jérémie, ou même Amos, toutes datations confondues.

Certes, dans le Ps 83 d'autres Nations sont mentionnées aux versets 7-8: les Ismaélites, les Hagrites, Gébal, Amaleq. Au verset 9 il est même question d'un "Assur" qui prête main forte aux "fils de Lot"¹¹. On peut remarquer que ces Nations ne font pas partie des recueils d'Oracles contre les Nations, et que leur mention doit avoir un rôle différent, en lien avec les défaites de certaines Nations déjà réalisées dans le passé, comme le rapportent les versets 10-13.

Ces références à l'anéantissement déjà réalisé de certaines nations avait pour but de crédibiliser les oracles contre les Nations de l'époque post-exilique. On peut relever Jug 8,24: "'Laissez-moi, ajouta Gédéon, vous faire une requête. Que chacun de vous me donne un anneau de son butin'. Les vaincus avaient en effet des anneaux d'or, car c'étaient des Ismaélites". En 1Ch

⁹B. LANG, A Neglected Method in Ezekiel Research, VT 29, 1979, 39-44. B. GOSSE, Le recueil d'Oracles contre les Nations d'Ezéchiel XXV-XXXII dans la rédaction du livre d'Ezéchiel, RB 93, 1986, 549-553.

¹⁰B. GOSSE, RB 93, 1986, 552.

¹¹Il peut s'agir d'une référence à l'Assyrie déjà défaite ou d'une référence à l'histoire de la tribu des 'šwrym cf. Gn 25,3.

5,20-22 nous voyons les Hagrites complètement défaits par les tribus de Transjordanie. Quant aux Amalécites, ils sont défaits par Saül en 1Sam 15, David complétant l'oeuvre inachevée en 1Sam 30.

En conclusion, nous voyons que le Ps 83 a été développé à partir d'Is 62,6-7 et qu'il est à situer dans la mouvance de la tradition des Oracles contre les Nations des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel, dans le cadre d'une justification de leur rôle rédactionnel.

"Wenn das Herz uns auch verurteilt..." - Ein Nachtrag

Joachim Kügler - Bonn

Fast gleichzeitig zu meinem Artikel in BN 66 ist ein sehr wichtiger Beitrag zur Thematik erschienen, den ich nachträglich berücksichtigen möchte.

In der Veröffentlichung seiner Siegfried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung¹⁾, stellt Reinhold Merkelbach Texte des hellenistischen Historikers Diodor von Sizilien vor. Dieser beschreibt darin ein ägyptisches Ritual, dem er offensichtlich bei seiner Reise durch Ägypten (56 v.Chr.) begegnet war, nämlich ein Totengericht vor der Bestattung. Mit Berufung auf spätzeitliche ägyptische Texte wie die beiden Totenpayri Rhind (9 v.Chr.) und die "Dokumente des Atmens" hält es M. für wahrscheinlich, daß das Totengericht nicht nur einen imaginierten Vorgang in der jenseitigen Welt darstellte, sondern auch ein Ritual, das unter Beteiligung von Hinterbliebenen und Totenpriestern vor der eigentlichen Bestattung öffentlich inszeniert wurde. Wenn M.s These zutrifft, so ist hierin sicher eine spätzeitliche Intensivierung des Bemühens zu erkennen, den positiven Ausgang des Totengerichts abzusichern. Dies geschähe hier zusätzlich zu traditionellen Praktiken durch die rituelle Vorwegnahme von Gericht und Rechtfertigung.

Aber auch wenn man M. nicht folgt und den Bericht des Diodor als eine (typisch griechische) Historisierung ägyptischer Mythologie einordnet, bleibt ein wesentliches Faktum: Diodors Beschreibung ist ein Beweis dafür, daß die Vorstellung vom Totengericht zu den Elementen ägyptischer Religiosität gehört, die entscheidende Sprach- und Kulturgrenzen überwand und Eingang fanden in griechisch-sprachige Kulturräume.

Einer der möglichen Einwände gegen die von mir vorgetragene These ist damit aus der Welt.

1) R. MERKELBACH, Diodor über das Totengericht der Ägypter, ZÄS 120 (1993) 71-84.

Josua 16,1 und die Präposition *lə*

Siegfried Mittmann - Tübingen

Die bislang gültige Meinung, die Präposition *lə* habe eine direktionale Grundbedeutung, bezeichne also von Haus aus die "Richtung auf ein Ziel" (BROCKELMANN 1913, § 242), hat jüngst E. JENNI in seinem grundlegenden Werk über "Die Präposition Beth" gründlich widerlegt (1992, 21-24). Danach hat *lə* im klassischen Hebräisch direktionale Bedeutung nur in "idiomatischen adverbialen Ausdrücken, immer in fester Verbindung mit einem gegebenen, nicht näher zu spezifizierenden, allgemeinen Substantiv der Orientierung" (z.B. *lə'āhōr wəlō' ləpānīm* "rückwärts und nicht vorwärts" Jer. 7,24). Sobald "der Ort mit einem Relativsatz genauer bezeichnet wird, erscheint die explizite Richtungsangabe mit *-לָךְ*" (JENNI 1992, 22). Erst im aramaisierenden Sprachgebrauch des chronistischen Geschichtswerkes und der zeitgleichen Belegstelle Jer. 3,17 finden sich "freie, beliebig einzusetzende Verwendungen mit irgendwelchen Ortsbezeichnungen mit deutlich direktonaler Bedeutung", und zwar etwa 30 Vorkommen "in Verbindung mit Ortsnamen" ("nach Jerusalem" etc.) und "ein Dutzend Verbindungen mit lokalen Appellativen" ("Tempel, Stadt, Gebirge" etc.), "meist mit nachfolgenden Eigennamen" (JENNI 1992, 23).

Diese Erkenntnis trägt wesentlich bei zur Lösung der Rätsel, die Jos. 16,1¹, der Eingang der josephitischen Grenzbeschreibung (V. 1-3), den Exegeten aufgibt, ein Vers, bei dem H. HOLZINGER einst eingestehen mußte (1901, 66): "Im einzelnen ist v. 1^a kaum übersetzbar ... Aufs Raten ist man angewiesen auch bei v. 1^b." Auch in

¹In der masoretischen Version lautet der Vers: *וַיֵּצֵא הַגּוֹרְלָל לְכַנִּי יוֹסֵף מִיְרֵדְן וַיַּחֲוֶה לְמִי מִן־הַחֶסֶה מִן־רֵגְלוֹ עַל־הַיַּרְדֵּן מִיְרֵיחוֹ בְּהָרֵי־בֵית־אֵל*. LXX bietet die mehrfach abweichende Übersetzung: *Kai ēγένετο τὰ ὄρια υἱῶν Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου τοῦ κατὰ Ἰεριχω ἀπ' ἀνατολῶν καὶ ἀναβήσεται ἀπὸ Ἰεριχω εἰς τὴν ὄρεινὴν τὴν ἔρημον εἰς Βαιθηλ Λουζα.*

Jos. 16,1 findet sich nach einhelliger Auffassung ein direktionales, genauer: lokal-terminatives *lə*. Die eigentliche Grenzbeschreibung beginnt mit den Worten *myrdn yrḥw lmy yrḥw*, was angeblich "vom Jordan von Jericho zu den Wassern von Jericho" heißen soll. Wie problematisch diese Übersetzung von *lə*, auch im Blick auf den Kontext, ist, trat überhaupt nicht ins Bewußtsein, weil man sie a priori für die einzig mögliche und somit fraglos richtige hielt.

Aber schon die LXX scheint dieses angeblich selbstverständliche Verständnis nicht zu teilen. Sie übersetzt mit ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου τοῦ κατὰ Ἱεριχώ, bietet also einen verkürzten Text. Nach BOLING (1982, 396) geht er auf den haplographischen Ausfall *yrḥ[w lmy yrḥ]w* zurück. Das mag so sein. Doch ebensogut denkbar ist eine bewußte Straffung des vorgegebenen Textes, wenn der Jordan von Jericho und die Wasser von Jericho für den Übersetzer identische Größen waren. Damit erhebt sich die Frage, ob das präpositionale *lə* diese Identifizierung erlaubt. Das ist in der Tat der Fall, wenn man die Präposition - im Einklang übrigens mit ihrer Grundfunktion "Angabe einer allgemeinsten Relation" (JENNI 1992, 20) - als sogenanntes *lə relationis* zur Einführung einer erklärenden Apposition versteht, im Deutschen am besten wiederzugeben mit "d.h." oder "nämlich" (KÖNIG 1897, § 280e.333γ; KROPAT 1909, 4.49f.).

Auch der sprachliche Gesamtbefund des Josuabuches ist jener *communis opinio* nicht günstig. Jos. 16,1 wäre innerhalb des Josuabuches der einzige Beleg für ein lokal-terminatives *lə* und nähme sich damit höchst befremdlich aus in einem Buch, in dem es von zielgerichteten Lokalangaben nur so wimmelt, das direktionale Moment aber stets durch 'äl oder 'ad, He locale oder adverbialen Akkusativ zum Ausdruck gebracht wird. So auch mit allen genannten Möglichkeiten im nachfolgenden Kontext unserer Stelle! Denkbar wäre ein direktionales *lə* allenfalls, wenn die josephitische Grenzbeschreibung oder zumindest ihre auf "die Wasser von

Jericho" bezügliche Passage als sekundärer Zusatz der chronistischen Sprachstufe gelten dürfte. Eine derart späte Ansetzung ist aber bei dem Abschnitt als ganzem sprach- und redaktionsgeschichtlich ebensowenig möglich wie bei den übrigen Grenzbeschreibungen des Josuabuches, von denen Jos. 16,1-3 nicht abgesondert werden kann - ganz abgesehen von der Frage, warum dann das direktionale *lā* in Jos. 16,1-3 nicht durchgängig erscheint. Und was die entsprechend späte Hinzufügung nur des problematischen Textteils betrifft, so fehlt dafür ein einleuchtendes Motiv, jedenfalls in Anbetracht der Lokalisationsmöglichkeiten, die für die als Zielpunkt aufgefaßten "Wasser von Jericho" denkbar wären.

Zwei Möglichkeiten der Lokalisierung stehen zur Debatte. Eine entscheidende Rolle spielt dabei in einen wie im andern Fall die Richtungsangabe *mzrḥh*, deren Problematik man bisher kaum richtig gesehen oder gewürdigt hat. So, wie die Masoreten, alten Versionen und neueren Exegeten sie syntaktisch einordnen, leistet sie nicht, was sie leisten soll. Alle setzen nach dem Wort eine irgendwie geartete Satzäsur, fassen es somit als isolierten Orientierungshinweis auf ("nach/im Osten"), der damit freilich, was meistens übersehen wird, jeden Anhaltspunkt verliert.

Die geringsten Probleme mit dem Wort haben scheinbar diejenigen, die dem *mzrḥh* damit gerecht zu werden meinen, daß sie "die Wasser von Jericho" mit der 'Ain es-Sulṭān, der frühchristlichen Elisaquelle, am Ostfuß des Stadthügels von Jericho (*Tell es-Sulṭān*) identifizieren.² Sie müßten freilich erklären können, warum die sonst in großen Distanzen voranschreitende Grenzbeschreibung an diesem Punkte eine penible, faktisch auf der Stelle tretende Unterscheidung zwischen Jericho und seiner Quelle trifft ("... zu den Wassern von Jericho ... von Jericho ...").

Vermeintlich unlösbare Schwierigkeiten bereitet der Richtungsangabe M.

²Unter den neueren Auslegern etwa SOGGIN 1972, 181; BOLING 1982, 396.

NOTH. "Vom Jordan bei Jericho, zu den Wassern von Jericho" - das führe vom Jordan weit nach Westen; denn mit den "Wassern von Jericho" seien "wohl die Abflüsse der 'ēn en-nuē'ime und der 'ēn ed-dōk gemeint (1953, 101). Die beiden Quellen entspringen über 3 km nordwestlich des *Tell es-Sultān*, und deren "Abflüsse" laufen zunächst in Richtung des genannten *tell*, dann aber weit nördlich daran vorbei. Für NOTH ist deshalb *mzrḥh* "ganz unverständlich und jedenfalls irrig, vielleicht nur Glosse" (a.a.O.), weshalb er es eliminiert, auch unter Berufung auf die syrische Version (1953, 96) und offenbar auch wegen des nachfolgenden, s.E. "wohl allgemein den östlichen Gebirgsabfall" (1953, 101) bezeichnenden *hmdbr*³, das er entgegen der üblichen Zuordnung noch zu V.1aβ zieht ("in der Wüste").

Auf diesem Wege hätte NOTH nur einen Schritt noch weitergehen müssen, um auch *mzrḥh* in seine Sicht der Dinge zu integrieren. Die grammatikalisch ohne weiteres mögliche Konstruktusverbindung *mzrḥh hmdbr* "östlich der Wüste" (vgl. *mzrḥh hšmš* Dt. 4,41 und GESENIUS-KAUTZSCH § 90c) ergäbe nämlich einen Lagehinweis, der NOTHs Vorstellung voll entspricht; denn die genannten Quellen treten ja am östlichen Gebirgsfuß heraus und entwässern somit in der Tat "östlich der Wüste", wie NOTH sie ansetzt. Damit ist seine These allerdings noch nicht gerettet; denn sie bleibt die Antwort schuldig auf die Frage, warum V. 1b mit dem neuerlichen Ausgangspunkt "von Jericho" weit hinter das von der ersten Etappe des Grenzverlaufs bereits erreichte Ziel zurückfällt - ein Problem, das NOTH nicht mehr erörtert. Unberührt von dieser Kritik bleibt die rekonstruierte Konstruktusverbindung *mzrḥh hmdbr*, deren Recht und Wert sich darin erweist, daß sie dem Vers 1aβ zu einem guten Sinn und der zweiten Vershälfte zu einer unproblematischen Syntax verhilft.

³So auch SCHMITT 1980, 45f. mit näherer Begründung.

Daß LXX und die Masoreten *hmdbr* zum Folgenden zogen, geschah wohl unter dem Einfluß der Wendung *m'br lyrdn yryhw mzhh* "jenseits des Jordan von Jericho im Osten" Jos. 13,32;20,8. In der masoretischen Version könnte *hmdbr* auch Subjekt zu dem als Partizip vokalisiertem *'lh* sein; doch ist die Aussage "die Wüste steigt von Jericho aus im Gebirge hinauf nach Bethel" im Kontext nicht sinnvoll, und auch den Masoreten kann nicht entgangen sein, daß es sich um den Verlauf einer Grenze, nicht einer Landschaft handelt. Sie wollten deshalb *hmdbr* gewiß als eine betont vorangestellte Umstandsbestimmung, d.h. als lokalen Adverbialakkusativ, verstanden wissen: "in der/die Wüste (hinaufsteigend von Jericho aus im Gebirge nach Bethel)". Damit aber überfrachtet *hmdbr* den mit lokalen Umstandsbestimmungen ohnehin schon vollgepackten Satz, ganz abgesehen von der Verdoppelung der Landschaftsangaben ("in der/die Wüste ... im Gebirge"), deren Konkurrenz durch die Stellungsdistanz noch verschärft wird. LXX hat sie dadurch entschärft, daß sie τὴν ἔρημον dem parallelen εἰς τὴν ὄρεινῶν als Apposition nachordnete. Diese Operation empfahl sich dem Übersetzer wohl auch deshalb, weil er offensichtlich statt des in die masoretische Texttradition eingegangenen *'lh* noch *w'lh* las (καὶ ἀναβήσεται), eine Textform, die, durch die Parallelen Jos. 15,2f.;18,12 als richtig ausgewiesen, *hmdbr* noch stärker isoliert, was griechisch nicht mehr nachvollziehbar war.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz. Für den Anfang der josephitischen Grenzbeschreibung in Jos. 16,1 ergibt sich die Übersetzung "vom Jordan von Jericho, den Wassern von Jericho östlich der Wüste, und sie [*scil.* die Grenze] steigt von Jericho hinauf im Gebirge nach Bethel". Zu klären bleibt, was die mit *lə* eingeleitete Apposition genau besagt und worin exakt ihre Absicht besteht.

Dabei ist zunächst der besondere Charakter der josephitischen Grenzbeschreibung zu beachten. Von den vergleichbaren Grenzbeschreibungen der

Stämme Juda (Jos. 15,1-20), Benjamin (Jos. 18,11-20) und Ephraim (Jos. 16,5-8), die den Grenzverlauf durch eine relativ dichte Kette topographischer Fixpunkte markieren, unterscheidet sich die josephitische durch eine Kombination von wenigen und weit auseinanderliegenden Fixpunkten mit Gebieten unterschiedlicher Art. Auf dem westlichen Gebirgsabfall treten zwischen die Fixpunkte Bethel, Luz, Ataroth und Gezer die Sippenterritorien der Arkiter und Japhletiter sowie das Stadtterritorium des unteren Beth Horon (V. 2-3). Auf dem im ganzen siedlungsfreien Ostabfall schlägt die Landschaftsangabe "im Gebirge" die Brücke zwischen den Fixpunkten "Jericho" und "Bethel" (V. 1). Folglich muß *hmdbr* die Wüste des Jordantales zwischen Jericho und dem Jordan meinen. Das ist auch deshalb anzunehmen, weil die landschaftliche Unterscheidung von "Gebirge" und "Wüste" der regionalen Gliederung der judäischen Ortsliste Jos. 15,21-62 entspricht und sich gewiß daran anlehnt. Hier werden die Orte in der Folge der Landschaften Negeb (V.21), Niederland (V.33), Gebirge (V.48) und Wüste (V.61) aufgelistet, und unter *bmdbr* "in der Wüste" sind die Orte im südlichsten Jordantal und am Westrand des Toten Meeres subsumiert.

Damit ist auch schon die Frage nach der Absicht der mit *lə* eingeleiteten Passage so gut wie beantwortet. Natürlich will sie nicht erklären, was der "Jordan von Jericho" an sich ist. Das bedurfte keines Kommentars, wie der selbstverständliche Gebrauch der Wortverbindung in Jos. 13,32 und 20,8 zeigt. Es geht um die Frage, was der betreffende Flußabschnitt in einer bestimmten Relation ist, und um die Feststellung, daß er als Ausgangspunkt der Grenze zugleich die Wüstenregion begrenzt, die damit als regionale Etappe des Grenzverlaufs ins Spiel kommt. In diesem ergänzenden Sinne also expliziert die appositionelle die ihr vorgeordnete Angabe, und dementsprechend läßt sich die Präposition *lə* sinnvoll nur als *lə relationis* verstehen. Als solches fällt sie also auch an dieser Stelle nicht aus dem Rahmen ihres vorchronistischen Gebrauchs.

Literaturverzeichnis

BOLING, R.G. 1982: Joshua. The Anchor Bible. Garden City N.Y.

BROCKELMANN, C. 1913: Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, II. Band: Syntax. Berlin.

HOLZINGER, H. 1901: Das Buch Josua. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, VI. Tübingen/Leipzig.

JENNI, E. 1992: Die hebräischen Präpositionen, Bd. 1: Die Präposition Beth. Stuttgart/Berlin/Köln.

KÖNIG, E. 1897: Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, II 2. Leipzig.

KROPAT, A. 1909: Die Syntax des Autors der Chronik. BZAW 16. Gießen.

NOTH, M. 1953: Das Buch Josua. 2. Aufl. Handbuch zum Alten Testament, I 7. Tübingen.

SCHMITT, G. 1980: Bet-Awen. In: COHEN, R./SCHMITT, G.: Drei Studien zur Archäologie und Topographie Altisraels. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B 44. Wiesbaden.

SOGGIN, J.A. 1972: Joshua. The Old Testament Library. London.

Das Gebet der Gebete

(Mt 6,9-13 / Lk 11,2-4)

Günther Schwarz – Wagenfeld / Jörn Schwarz – München

Fast 2000 Jahre ist es her, daß Jesus seine Schüler jenes Gebet lehrte, das im deutschen Sprachraum »Vaterunser« genannt wird. Würde man hochrechnen, wie oft es während dieser Zeit gebetet worden ist, so käme man auf eine Summe von vielen Milliarden Gebeten.

Das bedeutet: Der Gott, den Jesus in diesem Gebet als »Vater« anredete, wurde viele milliardenmal gebeten, daß sein Name geheiligt werden, daß sein Reich kommen und daß sein Wille geschehen möge; daß er uns unser tägliches Brot geben, daß er uns unsere Sünden vergeben und daß er uns nicht in Versuchung führen, sondern uns von dem Übel bzw. Bösen erlösen möge. Doch die Welt, in der wir leben, hat sich in den vergangenen 2000 Jahren trotz vielen milliardenmaligen Betens dieser Bitten nicht wesentlich zum Besseren verändert. Denn: der Name Gottes wird *kaum* geheiligt, das Reich Gottes ist *nicht* gekommen und daß in allem, was geschieht, der Wille Gottes geschehe – wer wollte das behaupten? Und was die Versuchung betrifft, in die er uns nicht führen möge, so ist die diesbezügliche Bitte falsch adressiert; denn nach Jak 1,13 versucht Gott *niemand*. Und was das Übel bzw. Böse betrifft, von dem er uns erlösen möge, so ist diese Bitte ohne Wirkung geblieben; denn unsere Welt und unsere Umwelt sind auf erschreckende Weise voll davon.

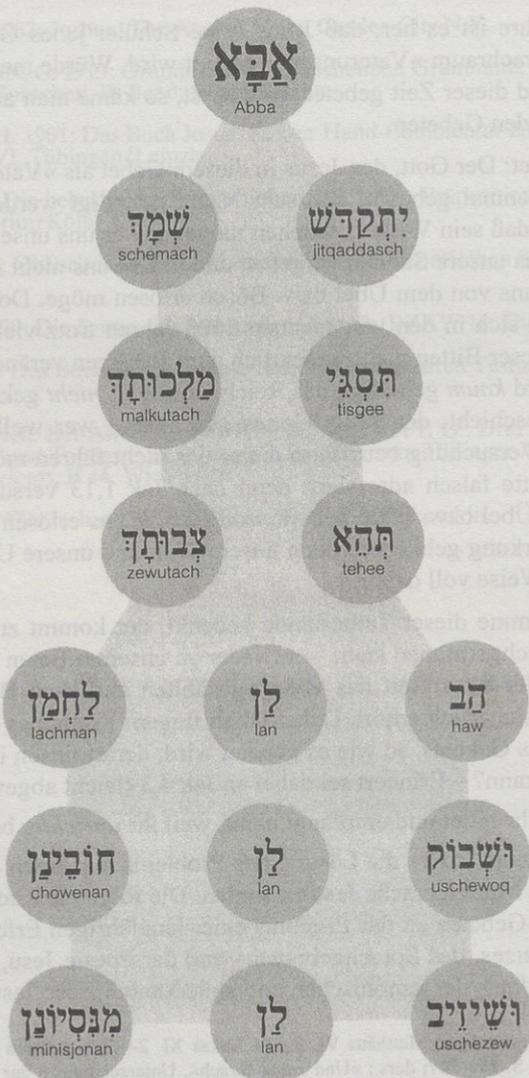
Wer die Summe dieser Tatbestände bedenkt, der kommt zu dem Schluß, daß irgendetwas nicht stimmen kann – entweder an unserem Beten oder an jenem Gebet. Andernfalls hätte Gott das von ungezählten ehrlichen Betern gesprochene »Vaterunser« sicherlich erhört. Daher ist zu fragen: Könnte es nicht sein, daß der Wortlaut dieses Gebetes, so wie es gebetet wird, derart falsch ist, daß Gott es gar nicht erhören kann? – Erinnert sei dabei an Jak 4,3 (leicht abgewandelt):

»Ihr bittet und empfangt nicht, weil ihr *unrichtig* bittet.«

Wenn überhaupt, so ist die Lösung des Problems nur durch den Rückgang auf die aramäische Muttersprache Jesu zu finden. Die folgende Rückübersetzung¹ des »Gebetes aller Gebete« ist das Ergebnis einer langjährigen Erforschung nicht nur des Sprachschatzes, des Sprachgebrauchs und der Poesie Jesu, sondern auch des gesamten Wortlauts der kanonischen und außerkanonischen Jesus-Überlieferung.

¹ Siehe dazu G. Schwarz: Matthäus VI. 9-13 / Lukas XI. 2-4, Emendation und Rückübersetzung: NTSt 15, 1968/69, S. 233-247; ders.: »Und Jesus sprach«, Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu ²1987, S. 209-226. – Der in diesen beiden Veröffentlichungen vorgelegte Wortlaut des »Vaterunsers« ist aufgrund weiterführender Studien im folgenden an einigen Stellen verändert worden.

Das «Vaterunser» in Jesu Muttersprache in aramäisch und in vereinfachter Lautschrift



Das «Vaterunser» in Jesu Muttersprache in deutscher Übertragung

Vater

**deine
Gegenwart**

**werde
geheiligt**

**dein
Königtum**

**breite
sich aus**

**dein
Wille**

geschehe

gib

uns

**unser
Brot**

**und
vergib**

uns

**unsere
Sünden**

**und
rette**

uns

**aus unserer
Versuchung**

So wiederhergestellt, ist das »Vaterunser« eine Perle der Dichtkunst Jesu, konstruiert mit voranstehendem »Abba« als krönendem Haupt, gefolgt von einem Doppeldreizeiler in steigender Übereinstimmung der Satzglieder:

- in der zweiten und dritten Zeile des ersten Dreizeilers mit Stabreim auf *t-* sowie in allen drei Zeilen mit Endreim auf *-ach* und
- in der zweiten und dritten Zeile des zweiten Dreizeilers mit Stabreim auf *usch-* sowie in allen drei Zeilen mit Binnenreim und Endreim auf *-an*¹.

Die deutsche Wiedergabe der obigen Rückübersetzung weicht von der herkömmlichen Fassung des »Vaterunser« an folgenden Stellen ab:

1. »Deine Gegenwart« statt »dein Name« – תְּמִנָּה bedeutet u. a. *dein Name*, jedoch hier *deine Gegenwart*. Diese Nuance erklärt sich daraus, daß jemandes Name seine Gegenwart symbolisiert. Dabei gilt: Nur dort, wo Gottes Gegenwart erfahren wird, wird sie auch geheiligt. – Und nur dort geschieht sein Wille.
2. »Dein Königtum breite sich aus« statt »dein Reich komme« – a) מְלִכְוּתְךָ bedeutet u. a. *dein Königreich*, hier jedoch *dein Königtum*. Gemeint ist das diesseitige Königtum Gottes über die Seinen, das seit der Verkündigung Johannes' des Täuflers *da ist*, nicht das jenseitige Königtum Gottes *an sich*, von dem Jesus lehrte, wer den Willen Gottes getan habe, werde darin eingelassen. – b) בָּרְכָה bedeutet u. a. *es komme*, hier jedoch *es breite sich aus*; und zwar dadurch, daß es verkündigt und gelehrt wird und daß Menschen der Frohbotschaft von ihm vertrauen und sich darauf einlassen.
3. »Gib uns unser Brot« statt »unser tägliches Brot gib uns heute« – Die ausgelassenen Wörter sind sekundär. Sie überfüllen die Zeile, in der sie stehen und zerstören damit die poetische Form des ganzen Gebetes.
4. »Wie im Himmel, so auf Erden« und »wie auch wir vergeben unsern Schuldigern« – Diese Satzteile sind ebenfalls sekundär, sie zerstören den Rhythmus der Zeilen, in denen sie stehen und damit die poetische Form des ganzen Gebetes.
5. »Und rette uns aus unserer Versuchung« statt »und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen« – Diese zweizeilige Fassung ist die Kombination einer Bitte aus einem sehr alten jüdischen Gebet (b. Ber. 60b) und einer sekundären Ergänzung, die zusammen die ursprüngliche Bitte Jesu verdrängt haben. Ein Nachhall jener Bitte und damit eine Bestätigung für sie findet sich in 2. Pe 2,9: »Es weiß der Herr die Frommen aus der Versuchung zu retten.« Hinzu kommt: Da in Jak 1,13 im Einklang mit Jesu sonstiger Verkündigung steht: »Gott versucht niemand«, ist es widersinnig, Gott um das zu bitten, wovon feststeht, daß er es auch ohne diese Bitte *niemals* tun würde.

Von größerem Gewicht jedoch als noch so viele Worte sein könnten, mit denen man die oben wiederhergestellte »Vaterunser«-Fassung rechtfertigen kann, ist ihre geradezu architektonische Form², die durch jede Erweiterung – und sei es nur ein Wort – zerstört werden würde³.

¹ Die Summe dieser poetischen Merkmale für puren Zufall zu halten, geht nicht an.

² Weitere und genauere Begründungen zur architektonischen Form der Worte, Lehrgedichte und Gleichnisse Jesu werden gegeben in: G. Schwarz, »Das Jesus-Evangelium«, 1993 (in Vorbereitung).

³ Form und Inhalt entsprechen einander so vollkommen, daß sie nur durch bewußten poetischen Gestaltungswillen erklärbar sind.

מפתן II und סף

Wolfgang Zwickel, Kiel

Die hebräische Sprache kennt zwei Begriffe, die nach Auskunft unserer Wörterbücher beide die Schwelle einer Tor- oder Türanlage beschreiben können: מפתן II und סף. Unterschiedliche Wörter beschreiben jedoch i.d.R. auch unterschiedliche Gegenstände, zumal wenn sie zur selben Zeit benützt werden. M.W. ist eine exakte Unterscheidung der beiden hebräischen Begriffe bislang noch nie versucht worden.¹ Es empfiehlt sich für eine derartige Untersuchung nicht, von den Wiedergaben in den Rezensionen auszugehen, da bei inhaltlich sehr stark verwandten Begriffen, wie dies für סף und מפתן zweifellos der Fall ist, die Übertragung in eine andere Sprache die feinen Unterschiede meist verwischt. Vielmehr ist inneralttestamentlich nach einer Unterscheidung zu fragen.

An einigen Stellen steht סף II im Zusammenhang mit einem besonderen kultischen Amt im vorexilischen Jerusalemer Heiligtum: dem des Schwellenhüters² (2 Kön 12,10; 22,4; 23,4; 25,18; Jer 35,4; 52,24; 1 Chr 9,19; 2 Chr 34,9). Dieser Dienst wurde von drei Priestern verrichtet. In der Priesterhierarchie scheinen diese besonders hoch gestanden zu haben (vgl. Jer 52,24 = 2 Kön 25,18). Ihre Aufgabe war es, das Spendengeld der Tempelbesucher in einer Kiste, die am Eingang des Tempels aufgestellt war, zu deponieren (2 Kön 12,10; 22,4; 2 Chr 34,9). Daneben vollzogen sie vielleicht mit den Besuchern die "Tempeltorliturgie".³ Sie werden aber auch, obwohl dies nie ausdrücklich gesagt wird, den Tempelbesuchern beim Vollzug ihrer Opfer hilfreich beige-

¹ Zur Literatur vgl. die Angaben bei C. Meyers, Art. סף, ThWAT V, 898 sowie H. Donner, "Die Schwellenhüter". Beobachtungen zu Zeph 1,8f., JSS 15 (1970), 42-55.

² Dieses Amt mit dem Titel שַׁמְרֵי הַסָּף ist von dem nur nachexilisch belegten Amt der Türhüter (1 Chr 9,22 שַׁעֲרֵי הַבָּסִים; 2 Chr 23,4 שַׁעֲרֵי הַסָּפִים) zu unterscheiden. Zusätzlich gab es auch noch in Palästen Schwellenhüter (Esth 2,21; 6,2).

³ Zu dieser Annahme vgl. M. Oeming, Das wahre Israel. Die "genealogische Vorhalle" 1 Chr 1-9 (BWANT 128; Stuttgart u.a. 1990), 202-204. Anders vor allem W. McKane, A Note on 2 Kings 12,10 [Evv 12,9], ZAW 71 (1959), 260-265.

standen haben. Wer Informationen suchte, Tempelgerätschaften erhalten wollte oder für die Opferung einen Priester benötigte, konnte sich vermutlich an die Schwellenhüter wenden.

Für die Frage nach der Unterscheidung von $\text{ף}\text{ד}$ und פֶּתַח ist dieses Priesteramt jedoch ohne weitere Bedeutung. Hierzu muß man sich den übrigen Stellen zuwenden. $\text{ף}\text{ד}$ ist sowohl als Architekturelement eines Wohnhauses (Ri 19,27; 1 Kön 14,17) als auch eines Tempels (Jes 6,4; Ez 41,16; 43,8; Am 9,1; 2 Chr 3,7) als auch eines Tores (Ez 40,6f.; Zeph 2,14[?]) belegt. An einigen Stellen ist deutlich die nach außen gerichtete Seite der Schwelle gemeint. In Ri 19,27 lag die Frau draußen vor der Tür mit ihren Händen auf der Schwelle. In 1 Kön 14,17 tritt die Frau Jerobeams gerade in dem Augenblick, als ihr Sohn stirbt, von außen auf die Türschwelle. In Ez 40,6 geht der Führungengel von außen auf das Osttor zu und mißt die Breite der Schwelle. Im nachfolgenden Vers wird die Breite der zweiten Schwelle des Osttores beschrieben; auch hier scheint es sich um die nach außen gerichtete Seite der Schwelle zu handeln. Schwellensteine von Prachtbauten waren im Vorderen Orient häufig gestuft. Die Außenseite lag auf Straßenniveau, die Innenseite war dagegen wenige Zentimeter niedriger. Im Randbereich gab es auf der Innenseite als Türangeln genutzte Vertiefungen. Wurden die Türen oder Tore geschlossen, so stießen sie mit ihrer Unterkante gegen die Stufe der Schwelle. Mit $\text{ף}\text{ד}$ II wird jener erhöhte, nach außen gerichtete Bereich des Schwellensteins bezeichnet.⁴

Dieser Annahme widerspricht auch nicht Jes 6,4. Zwar wird $\text{אֲמוֹת הַסְּפִיִּם}$ häufig mit "Türzapfen in den Schwellen" wiedergegeben. Träfe diese Übersetzung zu, so müßte $\text{ף}\text{ד}$ II hier die Innenseite der Schwelle meinen, da die Türzapfen ja notwendigerweise dort angebracht waren. Nun ist aber die Übersetzung von אֲמוֹת I mit Türzapfen keineswegs zwingend. LXX und Vulgata haben das Wort, das in dieser Bedeutung nur hier im Alten Testament verwendet wird, als Oberschwelle verstanden ($\nu\pi\epsilon\rho\theta\upsilon\rho\nu$, *superliminaria cardinum*). Für diese Übersetzung gibt es jedoch keine sichere hebräische Ableitung, so daß sie vielleicht auf einer Spekulation beruht. Neben einer Bestimmung als Oberschwelle könnte man u.U. auch an die Fundamentierung der Schwellen-

⁴ Zu akk. *sippu* vgl. A. Salonen, Die Türen des Alten Mesopotamien. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung (AASF 124; Helsinki 1961), 62-66.

steine ("Grundfesten der Schwellensteine") oder an Säulenpilaster denken, auf denen ein Kapitell angebracht war (vgl. Am 9,1).

Eindeutig den Innenbereich des Schwellensteins meint der Begriff מפתן. Ohne näheren Informationswert sind 1 Sam 5,5 und Zeph 1,9. In 1 Sam 5,4 liegen der abgeschlagene Kopf und die Hände Dagon's auf der Schwelle des Tempels. Da die Statue Dagon's nachts umstürzte, während die Tür des Tempels geschlossen war, mußten die Fragmente auf dem inneren Teil des Schwellensteins liegen. In Ez 9,3; 10,4 (vgl. 10,18) geht die Bewegungsrichtung eindeutig vom Inneren des Tempels auf die Schwelle zu; es wird also auch hier die innere Seite des Schwellensteins gemeint sein. Gesichert ist diese Bedeutung von מפתן schließlich durch Ez 46,2:

Dann soll der Fürst (es) durch die Vorhalle des Torbaues von außen her betreten und am Pfosten des Tores stehen (bleiben), ... und er soll auf der Schwelle des Tores seine Verehrung erweisen und (wieder) hinausgehen.

Wenn der Fürst neben dem Pfosten des Tores (מזוזת השער) steht, so befindet er sich auf dem tiefer liegenden Teil des Schwellensteins, in den die Türangeln eingelassen sind. Mit מפתן ist folglich der zum Haus bzw. zum Tempel gehörende Teil des Gebäudes gemeint, mit פתך dagegen der nach außen gerichtete Teil. Dies hat für die Belegstellen bei Ez auch seine theologische Bedeutung. Wenn die Herrlichkeit Jahwes sich auf die innere Schwellenhälfte begibt (Ez 9,3; 10,4; vgl. 10,18), so bleibt sie noch immer *im* Heiligtum. Sie begibt sich nur unmittelbar an den Eingang des Tempels, verläßt diesen aber nicht. Im Inneren des Heiligtums, unmittelbar an der Schwelle, entspringt auch die Tempelquelle (Ez 47,1). Das Innere des Tempels ist ein besonders geheiligter, abgesonderter Raum. Die Grenzziehung zwischen heiligem und profanem Bereich verläuft auf der Linie der Tür. Auch diejenigen Partien des Tempels, die außerhalb der Tür liegen, sind bereits profan. Der unterschiedliche Gebrauch von פתך II und מפתן innerhalb der Tempelvision Ezechiels ist demnach nicht mit verschiedenen Händen zu erklären.⁵ Vielmehr handelt es sich um einen bewußt verwendeten unterschiedlichen Aspekt des Schwellensteins: פתך II meint die Innenseite, מפתן dagegen die Außenseite der Schwelle.

⁵ So z.B. H. Gese, Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) traditionsgeschichtlich untersucht (BHTh 25; Tübingen 1957), 83 mit A. 1.

Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative.

Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20¹

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

Wie unschwer zu erkennen ist, besteht der erste Teil der Überschrift dieses Beitrags aus der Verballhornung eines Buchtitels aus der Reihe WMANT². Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich darauf hinweisen, daß ich mich im folgenden nicht unmittelbar mit der damit angesprochenen Dissertation L. SCHMIDTs auseinandersetzen werde³ - handelt sie doch von den Überlieferungen von Gideon, Saul und David, und nicht von den Texten, um die es hier gehen soll. Der Grund, weshalb hier trotzdem assoziativ bei dem Titel des SCHMIDT-schen Buches angeknüpft wird, ist letztlich ein arbeitsökonomischer: Die durch das Wortspiel geweckten Assoziationen und Erinnerungen an schon andernorts diskutierte Problemstellungen bzw. -lösungen erlauben eine stark geraffte Darstellung des forschungsgeschichtlichen Hintergrunds des hier im Mittelpunkt stehenden Fragenkomplexes. In SCHMIDTs Überschrift ist nämlich das Konzept positiver religiöser Geschichtsdeutung⁴ in beispielhafter Kürze auf den Punkt

¹ Für den Druck stark überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 10.12.1991 an der Augustana-Hochschule Neundettelsau und in anderer Form am 13.1.1993 an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle gehalten wurde und im Kern auf einen Gemeindevortrag in Eichenau bei München am 14.10.1986 zurückging. - Der Verfasser dankt der THYSSEN-Stiftung für die großzügige Finanzierung eines Forschungs-Freijahres, in dem u.a. diese Untersuchung abgeschlossen werden konnte.

² L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38, Neukirchen 1970.

³ Eine kontroverse Auseinandersetzung würde schon deshalb wenig Sinn geben, als L. SCHMIDT in den von ihm ausgedeuteten Bearbeitungsschichten ein dem Titel entgegengesetztes Modell verwirklicht sieht: »Der Erfolg (ist) nicht mehr Maßstab dafür, daß Jahwe durch einen Menschen wirkt«; L. SCHMIDT (o. Anm. 2) 236.

⁴ Hier ist nicht der Ort, ausführlich und grundsätzlich über die mit den Themen "Geschichte" / "Geschichtsschreibung" / "Geschichtsdeutung" etc. verbundenen philosophischen bzw. theologischen Probleme zu handeln. Die folgenden Überlegungen setzen im wesentlichen die gründlichen (geschichts-) philosophischen Erwägungen voraus, die T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin 1989, seiner umfassenden Analyse einschlägiger Texte aus dem Ezechielbuch vorangestellt hat (vgl. v.a. ebd. 11-61; bes. 52-60). Entscheidend ist für mich dabei insbesondere die Feststellung KRÜGERS, daß Geschichtserfahrung eine spezielle Form von Zeiterfahrung ist. Von den drei Formen der Zeiterfahrung, die er in Anlehnung an E. HUSSERL unterscheidet - er klassifiziert sie als »elementare Struktur der Zeiterfahrung« (25), »konstituierte Form der Zeiterfahrung« (26) und »"höher-konstituierte" Form der Zeiterfahrung« (28) -, steht hier vornehmlich die dritte im Vordergrund des Interesses, geht es doch um geschichtstheologische Entwürfe im Sinne dessen, was KRÜGER »eine Story, die einen für ein

gebracht, das wohl die größte Verbreitung gefunden hat, das aber gleichwohl - wie ich im folgenden (im wesentlichen durchaus im Einklang mit SCHMIDT) zeigen will - schon im AT zu Recht als theologisch problematisch betrachtet wird: Im ersten der zwei hier in Rede stehenden Textkomplexe wird es um eine negative Komponente erweitert, und in Ez 20 wird - in Vorwegnahme eines zentralen neutestamentlichen Gedankens - schlicht bestritten, daß es eine *unmittelbare* Korrelation zwischen menschlichem Verhalten und göttlichem Wirken in der Geschichte gibt⁵.

Wenn von daher nun aber die Gegenthese als bekannt vorausgesetzt werden kann, wenn klar ist, welches Konzept kritisch hinterfragt werden soll, bedarf es nicht mehr vieler Worte, um den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen darzustellen; vor dem Hintergrund einer klar faßbaren und geläufigen Gegenposition kann man sich auf einige wenige Andeutungen beschränken. Der Aufsatz gliedert sich demgemäß in drei unterschiedlich lange Teile: I) Anmerkungen zum Konzept: Menschlicher *Erfolg* und Jahwes Initiative, - II) Beobachtungen zur Er-

Kollektiv relevanten Teil seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezeichnet« (40). - Wie wichtig derartige grundsätzlichen Erwägungen sind, zeigt ein Blick in ältere Literatur zum Thema, in der oft zu unmittelbar von der *ersten* der von KRÜGER unterschiedenen Formen der Zeiterfahrung ausgegangen wird bzw. die verschiedenen Formen nicht hinreichend klar unterschieden werden. So diskutieren etwa I.L. SEELIGMANN, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, FS W. ZIMMERLI, Göttingen 1977, 414-445 und S. HERRMANN, Geschichtsbild und Gotteserkenntnis. Zum Problem altorientalischen und alttestamentlichen Geschichtsdenkens, in: DERS., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, TB 85, München 1986, 9-31 in einer - vor dem Hintergrund der Ausführungen KRÜGERS - fast *naiv-fundamentalistisch* anmutenden Weise die Frage, ob "Sehen" oder "Hören" »das direktere und zuverlässigere Mittel der Wahrnehmung« (HERRMANN, a.a.O. 10) Gottes sei. Der Umstand, daß wir es bei allen alttestamentlichen Texten in jedem Fall zunächst mit einer *sprachlichen* (Re-) Konstruktion der Geschichte Israels zu tun haben, kommt dabei - unbeschadet dessen, daß sich SEELIGMANN als Semantiker versteht - zu kurz. Immerhin deutet HERRMANN am Ende seiner Untersuchung durch die Unterscheidung von »Geschichte« als erlebter (Primär-) Erfahrung und »Historie« als gewußter Überlieferung (31) an, daß ihm das Problem bewußt ist, und daß die gedankliche Engführung durch Raumgründe und v.a. durch den ursprünglichen Zweck der Veröffentlichung als Beitrag zu Vol. III der SEELIGMANN-Festschrift bedingt ist; daß das differenzierte Betrachtungsmodell KRÜGERS das Problem indes weitaus präziser beschreibt als die alte Unterscheidung von »Geschichte« und »Historie«, steht auf einem anderen Blatt.

Vgl. darüberhinaus zur Frage des Verhältnisses von altorientalischem und alttestamentlichem Geschichtsdanken u.a. H. GESE, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: DERS., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BevTh 64, München 1974, 81-98 [= ZThK 55 (1958) 127-145], H.H. SCHMID, Das alttestamentliche Verständnis von Geschichte in seinem Verhältnis zum gemeinorientalischen Denken, WuD 13 (1975) 9-21 und J.N. CARREIRA, Formen des Geschichtsdenkens in altorientalischer und alttestamentlicher Geschichtsschreibung, BZ NF 31 (1987) 36-57, zum Ganzen auch A.H.J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, ATD Erg. Bd. 5, Göttingen 1977, 146-182: »Das Alte Testament als Geschichtsbuch«, R. BICKERT, Die Geschichte und das Handeln Jahwes. Zur Eigenart einer deuteronomistischen Offenbarungsauffassung in den Samuelbüchern, in: Textgemäß, FS E. WÜRTHEIN, Göttingen 1979, 9-27; 9-12: »I. Einleitung: Geschichte oder Heilsgeschichte?« und K. KOCH, Art. Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie, II. Altes Testament, TRE 12 (1984) 569-586.

⁵ Daß man nicht von »einem, für das ganze AT gültigen, wiewohl in verschiedenen Gestalten auftretenden Geschichtsverständnis« ausgehen kann, betont R. BICKERT (o. Anm. 4) 11 insofern mit gutem Recht.

gänzung bzw. Relativierung dieses Konzepts in Ri 2,11-19* bzw. Ri 3,7-10, - III) Beobachtungen zur prinzipiellen Bestreitung dieses Konzepts in Ez 20.

I. Anmerkungen zum Konzept: »Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative«⁶

Wenn gewisse alttestamentliche Autoren - wie etwa der Autor der "Geschichte vom Aufstieg Davids"⁷ - zwischen "menschlichem Erfolg und Jahwes Initiative" Zusammenhänge sehen⁸, steckt dahinter kein spezifisch israelitisches Konzept der Geschichtsdeutung⁹. Sie interpretieren ihre geschichtlichen Wahrnehmungen vielmehr im Sinne eines im Alten Orient wie in anderen Kulturen verbreiteten und bis in die Gegenwart hinein wirksamen religiösen Deutungsmodells. Es war ja nicht erst Calvin, der auf den Gedanken kam, daß man am Erfolg bzw. Mißerfolg einer Person oder Gemeinschaft erkennen könne, ob Gott mit ihr ist oder nicht: Der Gedanke ist vermutlich ebenso alt wie die Versuche der Menschheit, geschichtliche Widerfahrnisse religiös zu deuten bzw. zu überhöhen. Vier Beispiele aus dem Alten Testament bzw. aus seiner Umwelt mögen zur Illustration des damit angedeuteten Phänomens genügen:

Schon in einer sumerischen Inschrift aus dem Nippur des 3. Jahrtausends v. Chr. wird der (kurzfristige) militärisch-politische Erfolg, den der Usurpator Lugalzaggisi von Umma hatte, unmittelbar auf das Eingreifen des sumerischen Hauptgottes Enlil zurückgeführt. Es heißt

⁶ Vgl. dazu neuerdings auch W.H. SCHMIDT, *Werk Gottes und Tun der Menschen. Ansätze zur Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« im Alten Testament*, JBTh 4 (1989) 9-28; 14.

⁷ Vgl. dazu J.H. GRØNBÆK. *Die Geschichte vom Aufstieg Davids* (1. Sam. 15 - 2. Sam 5). Tradition und Komposition, Copenhagen 1971. Daß die Gestaltung zentraler Teile dieses Textkomplexes neuerdings auf dtr. Autoren zurückgeführt wird [vgl. dazu etwa T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, AASF.B 198, Helsinki 1977 oder R. BICKERT (o. Anm. 4) 19-23], spielt für diesen Zusammenhang keine Rolle - das Konzept bleibt das gleiche.

⁸ Es handelt sich dabei letztlich um die spezifische Ausformung eines allgemein-religiösen Basis-Konzepts, das etwa G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München ⁴1957, 53, »sakrale Legitimation« nennt. Vgl. dazu innerhalb der Aufstiegsgeschichte v.a. die programmatische Erzählung von der Salbung Davids durch Samuel (1 Sam 16,1-13).

⁹ Die alte These, daß sich "die" Geschichtsauffassung des AT grundlegend von dem Umgang mit dem Phänomen der Geschichte unterscheiden habe, der sich sonst im Alten Orient vorfinden läßt, bzw. daß unter den Völkern des Alten Orients allein Israel eine »wirkliche Geschichtsschreibung geschaffen« habe (so E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, Bd. 2,2, Darmstadt ⁵1975, 285 und ihm folgend eine ganze Generation von Forschern; genannt sei als der einflußreichste von ihnen nur G. VON RAD, *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*, in: DERS., *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, Neukirchen 1974, 175-190; 175f [= ThZ 4 (1948) 161-174; 161f]), läßt sich kaum halten (noch weniger die auf CICERO, *De leg. 1,5* zurückgehende und in eingefleischten Humanistenkreisen unausrottbare Hypothese, daß überhaupt erst Herodot der »Vater der Geschicht« sei), wie - von unterschiedlichen Ansätzen herkommend - u.a. H. GESE, H.H. SCHMID, R. BICKERT und J.N. CARREIRA (vgl. o. Anm. 4) zu Recht betonen. Daß indes auch die Annahme, es habe ein »gemeinorientalische(s) Denken« (so H.H. SCHMID; eigentümlich schwankend auch J.N. CARREIRA 36) gegeben, der Vielfalt - nicht allein - der »höher-konstituierte(n)« Form(en) der Zeiterfahrung« (T. KRÜGER; s.o. Anm. 4) im Alten Orient nicht gerecht wird, hat schon H. GESE gezeigt und wird sich im folgenden bestätigen: Es gibt dominante Konzepte, aber nicht *ein* »gemeinorientalisches Denken«.

dort: »Als Enlil, der König der Länder, an Lugal-zag-gi-si das Königtum des Landes verliehen hatte, als er ... seiner Macht die Länder unterworfen hatte, und als vom Aufgang bis zum Untergang er erobert hatte, ... hat er die Wege ihm geebnet«¹⁰. Analoges läßt sich der aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts v. Chr. stammenden hethitischen »Apologie des Hattusilis« entnehmen. Er kommt in dieser »Autobiographie in Form eines königlichen Erlasses«¹¹, in der er u.a. von den Auseinandersetzungen mit seinem Bruder Muwattallis berichtet, zu folgendem Resümee, mit dem er seinen "Erfolg" - er wird König des Hethiterreiches - "geschichtstheologisch" begründet: »Da die Göttin, meine Herrin, mich an der Hand hielt, gab sie mich nicht preis der feindlichen Gottheit, dem feindlichen Gericht. Die Waffe meines Feindes überwand mich nicht. Meine Herrin Ishtar errettete mich stets«¹². Im Alten Testament begegnet die entsprechende Vorstellung demgegenüber nicht nur in analog affirmativer Form - so z.B. im Falle der das Konzept breit ausführenden "Geschichte vom Aufstieg Davids" -, sondern einmal sogar diskursiv und alternativ erörtert: Ein nachdr. Autor¹³ läßt in Ri 11, 23f den Jephtha zum König der Ammoniter folgendes sagen¹⁴: »So hat nun Jahwe, der Gott Israels, die Amoriter vertrieben vor seinem Volk Israel, und du willst ihr Land einnehmen? Du solltest das Land derer einnehmen, die dein Gott Kemosch vertreibt, uns dagegen das Land derer einnehmen lassen, die Jahwe, unser Gott, vor uns vertrieben hat«. Damit wird sowohl der im Josua-Buch geschilderte Vorgang der Landnahme potentiellen Gegnern gegenüber theoretisch-theologisch gerechtfertigt, als auch klargestellt, daß Jephthas folgender Sieg ein Werk Jahwes ist.

Selbst wenn die äußeren Umstände es nicht unmittelbar nahelegen, kann dieses Konzept zur Bewältigung der jeweiligen geschichtlichen Erfahrung herangezogen werden, wenn auch dann ohne den ihm gemeinhin anhaftenden chauvinistischen Beigeschmack: Das gilt insbesondere in den Fällen, wo ein Volk von einem anderen unterworfen wird, und der neue Herrscher

¹⁰ F. THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsschriften, Vorderasiatische Bibliothek I/1, Leipzig 1907, 155.

¹¹ So klassifiziert H. GESE (o. Anm. 4) 92 den Text, den A. GÖTZE 1925 veröffentlicht hat (A. GÖTZE, Hattusilis, der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten, Hethitische Texte in Umschrift 1, MV(Ä)G 29, 3, 1925).

¹² 1,39-42; zitiert nach H. GESE (o. Anm. 4) 93, der das keilschriftliche Ideogramm "Ishtar" unübersetzt läßt, da der Name der hethitischen Göttin nicht zweifelsfrei zu identifizieren ist.

¹³ Schon M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Darmstadt ³1967, 47, Anm. 2, rechnet damit, daß das Stück »nach Dtr. hereingekommen« sei. Seiner Tendenz nach erweckt es Assoziationen an das Chronistische Geschichtswerk - zu edel handelt und redet Jephtha.

¹⁴ Ginge man vom Gottesnamen Kemosch aus, müßte es der König der Moabiter sein. Der Autor, der offenbar aus großer historischer Distanz schreibt, scheint über die religiösen Gegebenheiten bei den Nachbarvölkern Israels in der Frühzeit nicht mehr genau Bescheid zu wissen.

darauffin als Beauftragter des Gottes des unterworfenen Volkes gefeiert wird¹⁵. Als Beispiel wäre hier etwa die Eroberung Babylons durch Kyros zu nennen, die ja nicht nur in der Propaganda der Perser¹⁶, sondern auch bei Deuterjesaja und in babylonischen Priesterkreisen auf die Initiative des jeweils eigenen Gottes zurückgeführt wurde¹⁷ - wenn auch aus unterschiedlichen Motiven heraus: Ging es ersterem vor allem darum, seinem Volk klarzumachen, daß die Hoffnung auf einen neuen Davididen als Messias vergeblich und überdies nicht sinnvoll ist, weil sich Jahwe - der für Deuterjesaja nicht nur der Gott Israels, sondern der Schöpfer der ganzen Welt ist - auch eines fremden Herrschers als Retter seines Volkes bedienen kann, so suchten die Mardukpriester gewissermaßen ihren "sozialen Besitzstand" unter der neuen Herrschaft abzusichern¹⁸, was Kyros wiederum geschickt für seine Machtinteressen auszunutzen verstand.

So stark nun v.a. die Produkte von Hofschriststellern und sonstigen chauvinistischen bzw. opportunistischen Autoren das religiöse Bewußtsein bis in die Gegenwart hinein geprägt haben¹⁹ - ich kann es im Blick auf letzteres bei einem Hinweis auf die Dankgottesdienste nach

¹⁵ Daß der erstgenannte Vorgang im Sinne des "Standard"-Konzepts natürlich auch negativ "weitergedacht" werden könnte, ist klar. So weist z.B. J. JEREMIAS, Gott und Geschichte im Alten Testament. Überlegungen zum Geschichtsverständnis im Nord- und Südreich Israels, EvTh 40 (1980) 381-396; 394 darauf hin, daß der »Verlust von Land, Königtum und Tempel« ohne Deuterjesajas Neudeutung wohl das Ende der Identität Israels bedeutet hätte, wie denn »die großen Religionen des Alten Orients« in entsprechender geschichtlicher Situation »ausnahmslos ihr Ende gefunden haben (die Zerstörung des Marduktempels in Babylon etwa bedeutete der Idee nach nicht weniger als die Vernichtung der göttlichen Schöpfungsordnung)«.

¹⁶ Sie folgt dem Muster des "Standard"-Konzepts. So finden sich auf dem sog. Kyroszylinder u.a. folgende Sätze: »Über meine [guten] Taten freute sich Marduk, der große Herr. Mich, Kyros, den König, den ihr verehrt, und Kambyses, meinen leiblichen Sohn, sowie alle meine Truppen segnete er gnädig« (TUAT I/4, 409, 26-28; vgl. a. AOT² 369, 26-28 bzw. ANET³ 315f).

In dem mehr als 1000 Jahre älteren Prolog zum Codex Hammurapi findet sich übrigens - parallel zu einer unmittelbar vergleichbaren Anwendung des Konzepts auf die Übernahme der Macht durch Hammurapi - eine "binnen-himmliche" Deutung des gleichen Vorgangs: Zunächst ist nämlich davon die Rede, daß die sumerischen Hochgötter Anu und Enlil dem babylonischen Stadgott Marduk die "Enlil-Würde" (d.h. die Macht) verliehen haben (I,1-15), erst dann berichtet Hammurapi von sich selbst, daß ihn Anu und Enlil »mit (seinem) Namen genannt« haben, und daß Enlil ihn als "Hirten" berufen habe (I,27-53); vgl. dazu TUAT I/1 39f bzw. AOT² 380f; ANET³ 164f).

¹⁷ Vgl. zu ersterem u.a. Jes 44,24-45,7: Kyros wird von Deuterjesaja provozierend gar als "Messias" bezeichnet (Jes 45,1)! Zu letzterem vgl. die sog. Nabonid-Chronik (AOT² 366-368); unter dem Titel »Nabonidus and the Clergy of Babylon« in ANET³ 312-315.

¹⁸ Daß dahinter auch religiöse Motive steckten - der letzte babylonische König Nabonid bzw. sein Kronprinz Belsazar hatte den Marduk-Kult sträflich vernachlässigt und den Sin-Kult von Haran gefördert -, soll damit nicht in Zweifel gezogen werden; vgl. zu letzterem etwa H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2, ATD Erg. Bd. 4/2, Göttingen 1986, 366-368.

¹⁹ Im AT wäre neben der bereits erwähnten Geschichte vom Aufstieg Davids v.a. das Chronistische Geschichtswerk zu nennen, wo David als der Jahwe-verbundene positive Held schlechthin erscheint. Im Falle des erstgenannten Textkomplexes gibt sich der Autor übrigens nicht mit einer einfachen affirmativ-positiven Darstellung zufrieden: Um keine Zweifel aufkommen zu lassen, wird David als dem erfolgreichen Erwählten Jahwes Saul als finsterner Charakter gegenübergestellt, der von Jahwe verworfen wurde (1 Sam 15) und deshalb am Ende sieglos bleiben mußte (1 Sam 28,16-19; 31).

dem "Golfkrieg" des Jahres 1992 als Beispiel bewenden lassen - das Gros der deuteronomistischen und schriftprophetischen geschichtlich orientierten Texte des AT vertritt andere - und m.E. theologisch tiefgründigere - Konzepte zur Deutung der geschichtlichen Widerfahrnisse Israels. Zwei aus diesem Bereich stammende Textkomplexe, in denen es eher um "menschlichen *Mißerfolg* und Jahwes Initiative" geht - Ri 2,11-19* bzw. Ri 3,7-10 und Ez 20 -, sollen im folgenden diskutiert werden.

II. Beobachtungen zur Ergänzung bzw. Relativierung des Konzepts: »Menschlicher *Erfolg* und Jahwes Initiative« in Ri 2,11-19* bzw. Ri 3,7-10

Zunächst zum wohl bekannteren der beiden thematisierten Textkomplexe, zu dem deuteronomistischen programmatisch-schematischen Vorblick auf die Richterzeit in Ri 2,11-19*, der in der "Beispielierzählung" Ri 3,7-10 eine erste konkrete Applikation gefunden hat. Hierzu kann ich auf weitgehend anerkannte theologische Bewertungen zurückgreifen. Zwar hat M. NOTH nicht unbedingt diese Passagen im Blick, wenn er in seinen "Überlieferungsgeschichtlichen Studien" das Geschichtsbild "des" Deuteronomisten zusammenfaßt; aber die wichtigsten konzeptionellen Gesichtspunkte sind angesprochen, wenn er schreibt: Der »Sinn der Geschichte Israels ... erschließt sich ihm (sc. dem Deuteronomisten) in der Erkenntnis, daß Gott in dieser Geschichte erkennbar gehandelt hat, indem er auf den ständig wachsenden Abfall mit Warnungen und Strafen und schließlich, als diese sich als fruchtlos erwiesen hatten, mit der völligen Vernichtung geantwortet hat²⁰«. Im Richterbuch geht es zwar nur um temporäre Phasen der Unterwerfung Israels unter fremde Mächte und (noch) nicht um "völlige Vernichtung", wovon angesichts der Begnadigung des Jojachin (2 Kön 25,27-30) ohnehin allenfalls bedingt die Rede sein kann. Aber der für den hier diskutierten Zusammenhang wesentliche Gedanke, daß sich

Daß es demgegenüber nicht angezeigt wäre, in diesem Kontext auch die "Geschichte von der Thronnachfolge Davids" zu behandeln, hat - v.a. von inhaltlichen Beobachtungen ausgehend - E. WÜRTHWEIN, Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung? ThSt(B) 115, Zürich 1974, überzeugend aufgewiesen. Es war in diesem Fall nicht deren ursprünglicher Autor, der in besonders subtil-differenzierter Weise Gottes Wirken hinter dem äußeren Geschehen der Davidszeit gezeichnet hat, wie das noch G. VON RAD, Die Anfänge der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1971, 148-188; 181-186 [= AKuG 32 (1944) 1-42; 34-39], angenommen hat. Vielmehr hat erst ein späterer (dir.) Redaktor den (dogmatischen) Gedanken des "concurus divinus" sekundär eingetragen. - Sprachlich-strukturelle Argumente, die für die These WÜRTHWEINs sprechen, hoffe ich in absehbarer Zeit in einer Untersuchung zur »Narrativen Syntax im Biblischen Hebräisch am Beispiel der Josephsgeschichte (Gen 37 - 50) und der Thronfolgeerzählung (2 Sam 9 - 1 Kön 2)« vorlegen zu können: Die diesbezüglichen grundsätzlichen Fragen standen bzw. stehen im Mittelpunkt des in Anm. 1 erwähnten - von der THYSSEN-STIFTUNG finanzierten - Sabbaticals.

²⁰ M. NOTH (o. Anm. 13) 100. Vgl. speziell zu diesem Textkomplex auch W. THIEL, Verfehlte Geschichte im Alten Testament, Theologische Beiträge 17 (1986) 248-266; 252-254. THIEL (ebd. 263) zeigt übrigens sehr klar, wie das Schema in 2 Kön 17,17-23 wieder aufgenommen wird.

göttliche Geschichtsmächtigkeit nicht nur im *Erfolg*, sondern *auch und gerade* im *Mißerfolg* der mit dem handelnden Gott verbundenen Menschen(gruppe) erweist, daß militärisch-politische *Mißerfolge* theologisch positiv gedeutet werden können, ohne deshalb das Gottesverhältnis der betroffenen Gruppe oder aber die Macht ihres Gottes in Frage zu stellen, ist hier erstmals im Deuteronomistischen Geschichtswerk konkretisiert²¹. Wie man sich in deuteronomistischen Kreisen das Wirken Jahwes in der Geschichte konkret vorgestellt hat, ergibt ein Blick in die folgende synoptische "Arbeitsübersetzung".

Ri 2,11-19

11 Daraufhin taten die Israeliten das Böse in den Augen Jahwes

und dienten den Baalen.

12 Und sie verließen Jahwe, den Gott ihrer Väter, der sie aus dem Land Ägypten geführt hatte, und folgten anderen Göttern von den Göttern der Völker, die um sie her wohnten, beteten sie an und reizten Jahwe zum Zorn.

13 Sie verließen Jahwe und dienten dem Baal und den Astarten²².

14 Da entbrannte der Zorn Jahwes über Israel, und er gab sie in die Hand von Plünderern; diese plünderten sie aus.

Und er verkaufte sie in die Hände ihrer Feinde ringsumher, und sie konnten ihren Feinden nicht mehr standhalten.

15 In jeder Angelegenheit, in der sie auszogen, war Jahwes Hand wider sie zum Unheil, wie Jahwe ihnen gesagt und wie er ihnen geschworen hatte. Da wurde es sehr eng für sie.

16 *Da schrien sie zu Jahwe*²³,

Jahwe aber bestellte Richter, und diese retteten sie aus der Hand derer, die sie ausplünderten.

Ri 3,7-10

7 Daraufhin taten die Israeliten das Böse in den Augen Jahwes und vergaßen Jahwe, ihren Gott,

und dienten den Baalen und den Ascheren.

8 Da entbrannte der Zorn Jahwes über Israel,

und er verkaufte sie in die Hand Kuschan-Rischatajims, des Königs von Aram Naharajim;

und die Israeliten dienten dem Kuschan-Rischatajim acht Jahre lang.

9 Da schrien die Israeliten zu Jahwe, Jahwe aber bestellte den Israeliten einen Retter - Otniël, den Sohn Kenas, des jüngsten Bruders von Kaleb -, und dieser rettete sie.

²¹ Historisch gesehen ist wohl Hosea der erste, der diesen Gedanken gedacht hat; vgl. Hos 11,1-5 bzw. J. JEREMIAS (o. Anm. 15) 388. JEREMIAS weist ebd. Anm. 16 darauf hin, daß im Mari-Text A 1121 (vgl. dazu F. EL-LERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg 1968, 48ff) bereits ähnliche Gedanken geäußert werden.

²² Petitsatz: Sekundäre Ergänzungen nach W. RICHTER, *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche*, BBB 21, Bonn 1964; vgl. u. Anm. 24.

²³ Ergänzung mit App.^a BHS und der Zürcher Bibel nach den konkreten Anwendungen des Schemas in 3,9.15; 6,6; 10,10 - in der Zürcher Bibel nicht als Emendation gekennzeichnet! Näheres dazu s.u.

17 Aber auch auf die Richter hörten sie nicht, sondern liefen buhlerisch hinter anderen Göttern drein und beteten sie an: Sie wichen eilends von dem Wege, auf dem ihre Väter gegangen waren, indem sie Jahwes Geboten gehorcht hatten; sie jedoch taten nicht so.

18 Wenn aber Jahwe ihnen Richter bestellt hatte, war Jahwe mit dem Richter und errettete sie aus der Hand ihrer Feinde, solange der Richter lebte.

Denn Jahwe reute es wegen ihres Klagens über die, die sie bedrückten und bedrängten.

19 Wenn aber der Richter gestorben war, kehrten sie um und trieben es ärger als ihre Väter, indem sie anderen Göttern folgten, ihnen zu dienen und sie anzubeten: Sie ließen nicht von ihrem Tun und von ihrem halsstarrigen Wandel.

10 Da kam der Geist Jahwes auf ihn, und er verschaffte Israel Recht und zog aus zum Kampf.

Und Jahwe gab Kuschan-Rischatajim, den König von Aram Naharajim in seine Hand, und seine Hand wurde über ihn stark.

11 Da hatte das Land Ruhe vierzig Jahre.

Und Otniël, der Sohn des Kenas, starb. 12 Daraufhin taten die Israeliten wiederum das Böse in den Augen Jahwes ...

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen zur äußeren Gestalt der beiden unmittelbar aufeinander bezogenen Abschnitte. Klar ist, daß hier das Konzept eines zyklischen Geschichtsablaufs vorliegt, das davon ausgeht, daß menschliches Handeln und göttliche Reaktionen darauf unmittelbar aufeinander bezogen sind, d.h. daß das Ergehen von Gemeinschaften wie Einzelpersonen von deren Verhalten Jahwe gegenüber abhängt; zugleich wird unterstellt, daß sich diese Abfolge von *actio* und *reactio* im Verlauf der Geschichte der Richterzeit regelmäßig wiederholt hat. - Literarisch gesehen erweist sich dabei Ri 3,7-10 als in sich kohärent und homogen, während in Ri 2,11-19 gewisse Unebenheiten im Gedankengang festzustellen sind, so daß die Annahme eines sukzessiven Textwachstums naheliegt. Die entsprechenden Passagen sind - in Aufnahme der literarkritischen Analyse, die die Grundlage für alle neueren Hypothesen bietet - in der Arbeitsübersetzung durch Petit-Satz markiert²⁴. Wie daran zu erkennen ist, werden in den vermutlich sekundären Passagen lediglich einige Gedanken des ursprünglichen Textes vertiefend wiederholt²⁵ - semantisch gesehen ist der Text von daher (unbeschadet dieser Störungen

²⁴ Es handelt sich dabei um die - in zwei Bänden und mehreren ergänzenden Aufsätzen veröffentlichte - Bonner Dissertation von W. RICHTER; vgl. dazu R. BARTELMUS, Forschung am Richterbuch seit Martin Noth, ThR 56 (1991) 221-259; 232f. Die für diesen Zusammenhang wesentlichen Beobachtungen finden sich v.a. in W. RICHTER, Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche, BBB 21, Bonn 1964, 26-35; doch vgl. a. DERS., Traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 1963.

²⁵ Daß "der Richterbuch-Rahmen keineswegs aus *einem* Gusse ist" hat - gleichzeitig mit W. RICHTER (o. Anm. 24) - auch W. BEYERLIN, Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch, in: Tradition und Situation, FS A. WEISER, Göttingen 1963, 1-29; 9 erkannt, was anhand von Spannungen innerhalb von Ri 2,11ff, sowie zwi-

an der Textoberfläche) durchaus kohärent. Im Blick auf die theologisch-konzeptionelle Themenstellung dieses Aufsatzes kann es von daher mit der oben vorgenommenen Kennzeichnung des vermutlich sekundären Materials sein Bewenden haben - darüber zu spekulieren, auf welchen der drei²⁶ oder gar neun²⁷ neuerdings in der Forschung unterschiedenen Deuteronomisten hier welche Versteile im Schema zurückgehen könnten, bringt für die hier interessierende Fragestellung keinen Erkenntnisgewinn.

Nicht unerheblich verändert würde die Sinnlinie von Ri 2,11-19 allerdings, wenn sich die im Einklang mit der Zürcher Bibel und vielen älteren Forschern vorgenommene - in der Arbeitsübersetzung kursiv gesetzte - Einfügung am Beginn von V. 16 als unberechtigt herausstellen würde, denn damit würde die Mitwirkung der Israeliten bei der Wende zum Erfolg wegfallen. Da diese Emendation jedoch durch die gleichfalls deuteronomistischen Parallelen in Ri 3,9.15; 6,6; 10,10 gestützt wird, und die inhaltliche Anspielung in V. 18b ebenso dazu stimmt²⁸, kann davon ausgegangen werden, daß der Halbsatz V. 16a im Verlauf des Überlieferungsprozesses beim Abschreiben verloren gegangen ist, daß also das Schema schon bei seiner ersten Ausformulierung im Verlauf des Buches so angelegt war, wie es hier ausgedrückt ist²⁹.

schen Ri 2,11ff und den Rahmenbemerkungen zu den Einzeltraditionen belegt wird. Ob man allerdings in Ri 2,13-15.18 und 19 Dtr^P am Werke sehen kann, wie dies W. ROTH, Art: Deuteronomistisches Geschichtswerk / Deuteronomistische Schule, TRE 8 (1981) 543-552; 548 tut, sei dahingestellt. Einigkeit besteht letztlich nur im Blick auf den sekundären Charakter von V. 17, der bei R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 4 1989 und T. VEIOLA (o. Anm. 7) auf Dtr^N zurückgeführt wird, jedoch bei A. ALGHISI, Il pentimento di Israele nelle sezioni deuteronomistiche del libro dei Giudici: considerazioni esegetiche e metodologiche, RivBib 33 (1985) 3-27; 12 - ähnlich wie schon bei M. NOTH (o. Anm. 13) 49, Anm. 4 - als eine späte Glosse aufgefaßt wird.

²⁶ Vgl. dazu o. Anm. 25: Dtr^H kommt nicht in Frage, so bleibt die Wahl zwischen Dtr^N und Dtr^P - ohne daß zwingende Gründe für eine entsprechende Zuweisung auszumachen wären.

²⁷ Vgl. R. STAHL, Aspekte der Geschichte deuteronomistischer Theologie. Zur Traditions- und Terminologie und zur Traditions- und Redekompositionen, Diss. B. Jena 1982; kurze Selbstanzeige in ThLZ 108 (1983) 74-76. Die These stellt m.E. eine eher skurrile Randerscheinung in der Forschung dar.

²⁸ Nachdem in V. 18b explizit darauf Bezug genommen wird, daß dem Eingreifen Jahwes jeweils Klagen des Volkes vorausgingen (wenn auch nicht mit dem terminus technicus פלל, sondern mit פלל) liegt eine entsprechende Emendation mehr als nahe.

²⁹ Anders W. BEYERLIN (o. Anm. 25) 3f, der den MT für ursprünglich hält und aus dem Fehlen des Umkehrmotivs, das er im "Schreien" zu Jahwe findet, folgert, daß hier eine Sonderform des Schemas vorliegt, in der an die Stelle des Tat-Ergehen-Zusammenhangs quasi die Vorstellung des "sola gratia" getreten ist. Es ist ganz offensichtlich, daß BEYERLIN dem "Schreien" hier eine Bedeutung unterstellt, die diesem Wort nicht eignet. Ri 10, 10b, worauf BEYERLIN als Beispiel verweist, beweist das Gegenteil dessen, was er postuliert, denn (allein) dort ist ein Inhalt des Schreiens angegeben: Die Israeliten legen ein Sündenbekenntnis ab - ein Vorgang der außerhalb dieses Abschnitts sonst nirgends im Richterbuch erscheint. Im theologischen Eifer hat BEYERLIN übersehen, daß es methodisch mehr als bedenklich ist, eine Ausnahme zur Regel zu machen. Das von ihm hinter Ri 2,11ff vermutete rib-pattern findet sich dagegen unmittelbar vorher in Ri 2,1-3, worauf P. BUIS, Notification de jugement et confession nationale, BZ NF 11 (1967) 193-205; 194 verweist, der zugleich betont, daß es sich dabei um einen nach-deuteronomistischen Text handelt (ebd. 200).

Etwas anders stellen sich die Dinge im Falle des V. 11a der Beispielerzählung dar: Daß dort vorgegebenes Schema und Beispielerzählung nicht übereinstimmen, liegt daran, daß ein Element aufscheint, das in der theoretischen Ausformulierung des Schemas keinen Platz gehabt haben kann. Die nach beinahe jedem "großen Richter" erscheinenden Angaben über "Ruhezeiten" sind ja so eng mit dem chronologischen Gerüst des Buches verknüpft, daß sie unmöglich schon bei der theoretischen Explikation des Schemas aufscheinen hätten können. - Für die geschichtstheologische Logik des Schemas ist dieses Element allerdings ohnehin kaum von Bedeutung, dient es doch gewissermaßen nur als retardierendes Element vor jedem erneuten Abfall der Israeliten von Jahwe, so daß man von zwei konzeptionell identischen, wenn auch kontextspezifisch angepaßten Varianten des Schemas ausgehen kann.

Damit enthält das eigentliche deuteronomistische Rahmenschema des Richterbuches folgende festen Topen: 1) Die Israeliten tun "das in den Augen Jahwes Böse", d.h. sie fallen von ihm ab und dienen den Baalen und Ascheren bzw. Astarten. 2) Daraufhin entbrennt der Zorn Jahwes gegen Israel, und er gibt sie in die Hände ihrer Feinde. 3) Von den Feinden bedrückt, erheben die Israeliten das Zetergeschrei als Appell an Jahwe. 4) Dieser greift zu ihren Gunsten ein und erweckt ihnen einen Richter bzw. Retter, der den Feind besiegt. 5) So lange dieser Richter/Retter lebt, halten sich die Israeliten an Jahwe - mit dem Tod des Richters beginnt der Kreislauf von Neuem. Die Geschichte Israels mit Jahwe wird als ein Wechselspiel von *actio* und *reactio* gesehen, in dem der handelnde Gott zwar dominant, aber nicht allein bestimmend ist. Für das Wohlergehen seines Volkes ist im Prinzip (im wörtlichen Sinne!) er allein zuständig; wenn sein Volk Mißerfolg hat, hat es sich das selbst zuzuschreiben. Aber - und das ist das gegenüber dem gängigen "Standard"-Konzept Neu- bzw. Andersartige - im konkreten Verlauf der Geschichte kann Israel unbeschadet von temporärem Abfall von Jahwe und den daraus resultierenden Mißerfolgen immer wieder an Jahwe appellieren, und so - wenn auch nur indirekt - Einfluß im Sinne einer positiven Wendung des Geschehens nehmen, wie umgekehrt Jahwe den politisch-militärischen Mißerfolg nicht nur zuläßt, sondern selbst aktiv herbeiführt, wenn Israel seinen Zorn erweckt hat. Daß dahinter unausgesprochen der Bundesgedanke steht, gemäß dem die beiden einmal in ein Rechtsverhältnis getretenen Partner nicht mehr unabhängig voneinander agieren können, ist offenkundig. - Ebenso klar ist indes, daß es sich dabei nur im Blick auf die konkrete zyklische Ausformulierung um ein spezifisch israelitisches Konzept handelt. Daß auch andere Völker des Alten Orients damit rechneten, daß Mißerfolge auf Verfehlungen gegenüber den Göttern zurückgehen, ist hinreichend bekannt³⁰: So wird im sumerischen "Fluch über Ak-

³⁰ Dahinter steht die im Alten Orient weit verbreitete Vorstellung des "Tat-Ergehens-Zusammenhangs"; vgl. dazu H. GESE (o. Anm. 4) 89f und J.N. CARREIRA (o. Anm. 4) 41f mit Verweis auf die sog. "Chronik Weidner" oder H.H. SCHMID (o. Anm. 4) 12f.

kad" das kommende Unheil damit begründet, daß Inanna wegen einer Verfehlung des Naramsin die Stadt verläßt und die Götter deren Untergang beschließen³¹. Ebenso kennt man Texte, die damit rechnen, daß solche Verfehlungen durch Bußrituale kompensiert werden können: Erinnerung sei nur an die hethitischen Pestgebete Mursilis II. aus dem 14. Jh. v. Chr.³² oder an das Klagegebet Assurnasirpals I. an Ischtar aus dem 11. Jh. v. Chr.³³. Und daß die zyklische "Zeiterfahrung" im Alten Orient eine gewichtige Rolle spielte, ist hinreichend bekannt³⁴.

Faßt man diese Beobachtungen noch einmal systematisch zusammen, lassen sich zwei wesentliche Änderungen gegenüber dem traditionellen Konzept von der Geschichtsmächtigkeit des jeweiligen Gottes festhalten: 1) Im traditionellen Konzept wird faktisch nur über die Ursache von Erfolgen reflektiert - Mißerfolg kommt nur insoweit in den Blick, als daraus gefolgert wird, daß der oder die Betroffenen von ihrem Gott verlassen wurden oder aber einen Gott verehrt haben, der sich gegenüber anderen Göttern als ohnmächtig erwiesen hat. Hier im deuteronomistischen Konzept wird der Mißerfolg ausdrücklich thematisiert und sogar theologisch positiv bestimmt: Der Mißerfolg Israels erweist nicht die Ohnmacht Jahwes oder die endgültige Verwerfung Israels, sondern vielmehr Jahwes unbeschränkte göttliche Macht und seine beinahe leidenschaftliche Zuwendung zu Israel. 2) Im Gegensatz zur traditionellen Sicht weist das deuteronomistische Konzept gewisse "synergistische" bzw. pädagogische Züge auf: Israel hat es in der Hand, auf Jahwes positives Handeln in der Geschichte Einfluß zu nehmen, indem es sich seinen Forderungen entsprechend verhält³⁵. Erfolg im politisch-militärischen Bereich ist nicht Produkt freier göttlicher Zuwendung oder gar Erwählung, sondern - in beschränktem Maße - vom Menschen her zu beeinflussen.

³¹ ANET³ 646-651; vgl. S.N. KRAMER, Die Geschichte beginnt mit Sumer, Frankfurt 1959, 180-183 und J.N. CARREIRA (o. Anm. 4) 38. H. SCHMÖKEL, Das Land Sumer, UB 13, Stuttgart³1962, 124, der pauschal behauptet, daß die sumerischen Götter allein aufgrund ihres eigenen Ratschlusses, nicht jedoch wegen der menschlichen Verfehlungen handeln, hat diesen Text offenbar übersehen. Daß viele andere sumerische Texte Geschichte eher als eine bloße »Abfolge von Zeiten« auffassen [so H. GESE (o. Anm. 4) 88 bzw. J.N. CARREIRA (o. Anm. 4) 39], ist deshalb nicht in Frage gestellt.

³² Übersetzung bei W. BEYERLIN, Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT, ATD Erg. Bd. 1, Göttingen²1985, 191-196 bzw. in ANET³ 394-396; vgl. dazu u.a. J.N. CARREIRA (o. Anm. 4) 50.

³³ Übersetzung bei W. BEYERLIN (o. Anm. 32) 138f. Vgl. daneben aus dem unmittelbaren Umfeld Israels auch die Meša-Inschrift ebd. 255-257: Dort wird argumentiert, daß Omri Moab nur deshalb unterdrücken kann, weil Kemosch seinem Land zürnt; kaum hat Meša die Gunst des Gottes wiedergewonnen, kehrt der Erfolg zurück!

³⁴ Um die "Stabilität" dieser Form der "Zeiterfahrung" zu belegen, seien als zwei zeitlich weit auseinanderliegende Beispiele die sumerische Königsliste und das bei S. HERRMANN (o. Anm. 4) 13-20 diskutierte Ägypten-Kapitel aus HERODOT'S Historien (II,99-III,30) genannt; doch vgl. a. H.H. SCHMID (o. Anm. 4) 10-12 bzw. J.N. CARREIRA (o. Anm. 4) 44.

³⁵ Auch darin folgt der deuteronomistische Entwurf weitgehend Hosea, der nach J. JEREMIAS (o. Anm. 15) 390 indes gar »um des pädagogischen Effektes willen die Geschichte typisierte«; vgl. dazu a. W. THIEL (o. Anm. 20) 258, 263, 266 und J.N. CARREIRA (o. Anm. 4) 56f. - In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß auch diese Tendenz kein Proprium Israels darstellt: Im mesopotamischen Bereich gibt es sogar eine eigene geschichtlich-didaktische Literatur - die sog. *narû*-Literatur; vgl. dazu H. GESE (o. Anm. 4) 91.

III. Beobachtungen zur prinzipiellen Bestreitung des Konzepts: »Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative« in Ez 20

Anders als im Falle von Ri 2/3 kann man sich im Blick auf die Geschichtskonzeption Ezechiels nicht auf einen weitgehenden Konsens in der Forschung beziehen. Dennoch bzw. gerade deshalb möchte ich auch hier an den Anfang meiner Überlegungen ein Zitat stellen. Es stammt aus dem TRE-Artikel "Geschichte" etc. von K. KOCH. Im Unterabschnitt über Geschichte bei den Propheten kommt KOCH dort zu folgender Einschätzung des Geschichtsbildes bei Ezechiel: »Ab Ezechiel treten Gedanken einer positiven menschlichen Geschichtsgestaltung hinzu, die durch die göttlichen Gebote als Ermöglichung gemeinschaftsgemäßen Verhaltens hervorgerufen wird; die *tora* als ein durch Menschen zu verwirklichender Gotteswille tritt neben den göttlichen *darbar*, der unmittelbar wirkt«³⁶. Wenn KOCH mit dieser Einschätzung Recht hätte, wären weitere Überlegungen überflüssig - vermittelt er doch den Eindruck, daß Ezechiel quasi ein erster Repräsentant oder zumindest Sympathisant der deuteronomistischen Bewegung gewesen sei³⁷, so daß im folgenden allenfalls noch eine ins Positive gewandte Wiederholung des bereits Gesagten zu leisten wäre. Daß dem jedoch keineswegs so ist, daß vielmehr Ezechiel³⁸ in dem geschichtstheologischen Entwurf von Kap. 20 ein singuläres und absolut eigenständiges Geschichtsbild entworfen hat³⁹, in dem die Gebote und Satzungen eine eher negative Rolle spielen - von *tora* im Sinne des *Terminus technicus* des späteren Judentums ist bei ihm ohnehin an keiner Stelle

³⁶ K. KOCH (o. Anm. 4) 578.

³⁷ Daß diese Einschätzung - zumindest für Ez 20 - nicht zutrifft, betonen auch T. KRÜGER (o. Anm. 4) 274-278 und G.W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville/N.Y. 1968, 232, wenn auch mit unterschiedlichen Argumenten. Eher liegt eine Nähe zu den priesterschriftlichen Traditionen (ohne P*) vor, wobei der Umstand, daß Ez 20 offensichtlich Beziehungen zu Ex 6,2ff aufweist, ohne indes die dortige »Einwebung der Vätertraditionen« zu berücksichtigen, eher dafür spricht, daß Ezechiel auf P eingewirkt hat - und nicht umgekehrt; vgl. dazu W. ZIMMERLI, *Das Gotteswort des Ezechiel*, in: DERS., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, TB 19, München 1963, 133-147; 138, Anm. 22 [= ZThK 48 (1951) 249-262; 254, Anm. 22].

³⁸ Im Gegensatz zu K.-F. POHLMANN, *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin-New York 1992 [vgl. dazu meine Rez. in ThLZ 118 (1993) 305-306; 305] rechne ich mit W. ZIMMERLI, *Ezechiel 1. Ezechiel 1-24*, BK XIII/1, Neukirchen 1979, 441, G.W. COATS (o. Anm. 37) 232, T. KRÜGER (o. Anm. 4) u.v.a. damit, daß es sich um Material handelt, das auf den Propheten selbst zurückgeht.

³⁹ Ezechiel hat sich mehrfach zu geschichtstheologischen Fragen geäußert, so in Ez 16, 20 und 23. Innerhalb dieser Trias stellt Ez 20 - systematisch-theologisch gesehen - zweifellos den "Spitzentext" dar, der die extremste Lösung bringt. T. KRÜGER (o. Anm. 4) 258ff. 283 löst die "Spannung" zwischen diesen Texten diachron und sieht in Kap. 16 und 23 Texte zur »argumentativen Stützung einer Gerichtsprognose«, während er in Kap. 20 das Resultat der bereits eingetretenen Katastrophe sieht.

"Singulär" ist natürlich nur die Gesamtsicht, in Einzelheiten nimmt Ezechiel durchaus ältere Traditionen auf. So steht etwa hinter Ez 20,6-8 aller Wahrscheinlichkeit nach Hos 11,1-2. - Näheres zu den diesbezüglichen traditionsgeschichtlichen Fragen bei G.W. COATS (o. Anm. 37) 232-239 und T. KRÜGER (o. Anm. 4) 274-278.

die Rede⁴⁰, und in dem jede unmittelbare Korrelation zwischen menschlichem Verhalten und göttlichem Wirken in der Geschichte explizit bestritten wird, ja das - bildlich gesprochen - die alttestamentlichen Grenzen sprengt und gewisse paulinische Gedanken vorwegnimmt⁴¹, ist die These, die in diesem dritten Punkt entfaltet werden soll.

Auch hier sei die Argumentation durch eine (den Text zugleich gliedernde⁴² bzw. theologisch kommentierende⁴³) Arbeitsübersetzung - zunächst von Ez 20,1-31⁴⁴ - erleichtert:

EINLEITUNG:

Im 7. Jahr am 10. Tage des 5. Monats kamen einige von den Ältesten Israels, Jahwe zu befragen, und setzten sich vor mir nieder. 2 Da geschah das Wort Jahwes zu mir: 3 Mensch, sage den Ältesten Israels und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahwe: Kommt ihr, mich zu befragen? So wahr ich lebe: ich will mich nicht von euch befragen lassen, spricht der Herr Jahwe. 4 Willst du ihnen Recht schaffen, willst du Recht schaffen, Mensch? Die Greuelaten ihrer Väter zeige ihnen 5 und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahwe:

JAHWE ("Evangelium") I:

Zu der Zeit, als ich Israel erwählte, erhob ich meine Hand* für das Geschlecht des Hauses Jakob und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten. Ja, ich erhob meine Hand für sie*: Ich bin Jahwe, euer Gott. 6 Ich erhob zur selben Zeit meine Hand*, sie zu führen aus dem Land Ägypten in ein Land, das ich für sie ausersehen hatte, das von Milch und Honig fließt - eine Zierde ist es vor allen Ländern -.

⁴⁰ Der Terminus kommt nur 7mal bei Ezechiel vor, davon 5mal im Verfassungsentwurf, wo der Begriff im Zusammenhang mit dem Tempel steht, und nur in Ez 44,24 allgemein gebraucht wird (dort im Plural). Außerhalb des Verfassungsentwurfs erscheint er 2mal in negativem Sinne (Ez 7,26; 22,26); im Zusammenhang mit den geschichtstheologischen Entwürfen fehlt er völlig. Daß Ezechiel die *iora* als Terminus technicus im Sinne KOCHS gekannt habe, ist von daher so gut wie ausgeschlossen.

⁴¹ Ähnlich - wenn auch "gattungsspezifisch" bedingt ungleich differenzierter - T. KRÜGER (o. Anm. 4) 483.

⁴² Die Gliederung orientiert sich - anders als die bei G.W. COATS (o. Anm. 37) 232 - primär an den Protagonisten, nur sekundär an den thematischen Zusammenhängen und rechnet dementsprechend mit vier Szenen; letztere Annahme findet sich auch bei W. ZIMMERLI (o. Anm. 37) 139, G. FOHRER, Ezechiel. Mit einem Beitrag von K. GALLING, HAT 13², Tübingen 1955, 110-112 oder W. EICHRODT, Der Prophet Hesekiel; übersetzt und erklärt, ATD 22, Göttingen 1966, 177. Sachlich identische Aussagen sind in der Gliederung jeweils mit gleichen Worten eingeleitet oder mit gleichen Symbolen markiert.

⁴³ Dabei werden die jeweiligen Handlungen Jahwes - auf einer relativ hohen theologischen Abstraktionsebene - nach den Kategorien "Gesetz" und "Evangelium" klassifiziert, wie das etwa auch bei W.H. SCHMIDT in dem o. Anm. 6 genannten Aufsatz im Blick auf andere Texte geschieht; daß Ez 20 ein Musterbeispiel für das von ihm diskutierte theologische Modell bildet, hat W.H. SCHMIDT übrigens übersehen. Die Klassifikation möchte die unbestreitbare Tatsache, daß »die Dialektik Gesetz - Evangelium ... im AT noch nicht offen vorhanden« ist [so W. ZIMMERLI, Das Gesetz im Alten Testament, in: DERS., Gottes Offenbarung, TB 19, München 1963, 249-276; 276 = ThLZ 85 (1960) 481-498; 498] nicht in Frage stellen; sie hat in erster Linie die Funktion, dem Leser das Verständnis dieses "dunklen" Textes etwas zu erleichtern.

⁴⁴ Ohne das sek. Stück V. 27-29; vgl. dazu W. ZIMMERLI (o. Anm. 38) 450 oder G.W. COATS (o. Anm. 37) 231. T. KRÜGER (o. Anm. 4) 210-213 meint dagegen, daß diese Verse den pointierten Abschluß des ersten Teils des Kapitels bilden.

* Zumeist so verstanden, daß Jahwe schwört - aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch eher ein Ausdruck dafür, daß Jahwe "initiativ" bzw. "aktiv" wird!

JAHWE ("Gesetz") I:

7 und sprach zu ihnen: Werft weg ein jeder die Greuelbilder vor seinen Augen, und macht euch nicht unrein mit den Götzen Ägyptens; denn ich bin Jahwe, euer Gott.

ISRAEL I:

8 Sie aber waren widerspenstig gegen mich und wollten nicht auf mich hören: Keiner von ihnen warf die Greuelbilder vor seinen Augen weg, und sie verließen die Götzen Ägyptens nicht.

JAHWE ("Evangelium") II:

Da dachte ich daran, meinen Grimm über sie auszuschütten, indem ich meinen Zorn voll an ihnen ausließe mitten im Lande Ägypten. 9 Aber ich handelte um meines Namens willen, damit er nicht entheiligt würde vor den Heiden, unter denen sie waren, vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte, um sie aus dem Land Ägypten zu führen 10 und führte sie aus dem Land Ägypten und brachte sie in die Wüste.

JAHWE ("Gesetz") II:

11 Ich gab ihnen meine Gebote und lehrte sie meine Satzungen, durch die der Mensch, wenn er sie tut, lebt. 12 Auch meine Sabbate gab ich ihnen, damit sie Zeichen zwischen mir und ihnen seien, damit man erkenne, daß ich Jahwe bin, der sie heiligt.

ISRAEL II:

13 Aber das Haus Israel war in der Wüste widerspenstig gegen mich: Nach meinen Geboten wandelten sie nicht und sie verwarfen meine Satzungen, durch die der Mensch, wenn er sie tut, lebt, und sie entheiligten meine Sabbate sehr.

JAHWE ("Evangelium") III:

Da dachte ich daran, meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, indem ich sie "fertig mache". 14 Aber ich handelte um meines Namens willen, damit er nicht entheiligt würde vor den Heiden, vor deren Augen ich sie herausgeführt hatte, 15 und erhob meinerseits meine Hand in der Wüste*, sie nicht in das Land zu bringen, das ich ihnen bestimmt hatte, das von Milch und Honig fließt - eine Zierde ist es vor allen Ländern -, 16 weil sie meine Satzungen verworfen hatten, nicht nach meinen Geboten gewandelt waren und meine Sabbate entheiligt hatten, denn sie folgten den Götzen ihres Herzens nach. 17 Aber mein Auge schonte sie, daß ich sie nicht vertilgte, und ich machte sie in der Wüste nicht "fertig".

JAHWE ("Gesetz") III:

18 Ich sprach zu ihren Söhnen in der Wüste: Wandelt nicht nach den Geboten eurer Väter, ihre Satzungen haltet nicht und mit ihren Götzen macht euch nicht unrein. 19 Ich bin Jahwe, euer Gott. Wandelt nach meinen Geboten, bewahrt meine Satzungen und erfüllt sie; 20 und meine Sabbate heiligt, daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch, damit man erkenne, daß ich, Jahwe bin, euer Gott.

ISRAEL III:

21 Aber auch die Söhne waren mir ungehorsam: Nach meinen Geboten wandelten sie nicht und meine Satzungen hielten sie nicht, sie zu erfüllen, durch die der Mensch, wenn er sie tut, lebt; und sie entheiligten meine Sabbate.

JAHWE ("Evangelium") IV:

Da dachte ich daran, meinen Grimm über sie auszuschütten, indem ich meinen Zorn voll an ihnen ausließe in der Wüste. 22 Aber ich handelte um meines Namens willen, damit er nicht entheiligt würde vor den Heiden, vor deren Augen ich sie herausgeführt hatte, 23 und erhob meinerseits meine Hand in der Wüste*, sie unter die Heiden zu zerstreuen und in die Länder zu versprengen, 24 weil sie meine Satzungen nicht erfüllt, meine Gesetze verworfen und meine Sabbate entheiligt hatten, und weil ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter aus waren.

JAHWE ("Gesetz") IV:

25 Auch gab ich ihnen Gebote, die nicht gut waren, und Satzungen, durch die sie nicht leben konnten, 26 und ich verunreinigte sie durch ihre Opfer, wenn sie alle Erstgeburt durchs Feuer gehen ließen, damit ich Entsetzen über sie brachte, damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin⁴⁵.

HALBSCHLUSS (zugleich ISRAEL IV):

30 Darum sprich zum Hause Israel: So spricht der Herr Jahwe: Macht ihr euch nicht unrein in der Weise eurer Väter und hurt mit ihren Greuelbildern? 31 Indem ihr eure Gaben bringt und eure Söhne durchs Feuer gehen laßt, macht ihr euch unrein mit euren Götzen bis auf den heutigen Tag. Und da sollte ich mich von euch befragen lassen, Haus Israel? So wahr ich lebe, spricht der Herr Jahwe: Ich will mich von euch nicht befragen lassen.

Daß dieses umfangreiche Kapitel hier nicht nach allen Regeln der exegetischen Kunst diskutiert werden kann, ist klar; ein Teil meiner diesbezüglichen Vorüberlegungen ist immerhin in die oben abgedruckte "Arbeitsübersetzung" eingegangen. Dazu zählt u.a. die unschwer aus dem Druckbild zu entnehmende Gliederung des Textes: Gerahmt von einer Situationsschilderung als Einleitung und dem darauf bezogenen Halbschluß in V. 31 bietet Ezechiel im ersten Teil des Kapitels einen viergliedrigen Überblick über die Geschichte Israels, der in seinem starren Schematismus zumindest auf den ersten Blick Erinnerungen an das eben diskutierte Geschichtskonzept lebendig werden läßt, und insofern KOCH Recht zu geben scheint: Die Geschichte Israels scheint für Ezechiel ebenso wie für den Deuteronomisten in stereotyp wiederkehrenden gleichartigen Perioden zu verlaufen. Neben dieser formalen Übereinstimmung ließe sich natürlich auch noch die theologisch positive Aufnahme negativer Widerfahrnisse als verbindendes Element zwischen Ez 20 und dem deuteronomistischen Rahmen des Richterbuches benennen. Ansonsten lassen sich jedoch kaum Parallelen, sondern nur fundamentale Unterschiede zwischen beiden Geschichtskonzeptionen feststellen. - Das gilt letztlich schon im Blick auf das zugrundeliegende Schema, das im Richterbuch streng zyklisch, hier jedoch trotz stereotyp wiederkehrender Elemente eindeutig klimaktisch angelegt ist - die "Zeiterfahrung" hat sich gewandelt⁴⁶: Geschichte beinhaltet nicht die Wiederkehr des immer Gleichen, sondern sie verläuft linear-zielge-

⁴⁵ Hier fehlt auffälligerweise das sonst stereotyp folgende Epitheton *euer Gott!*

⁴⁶ Vgl. dazu T. KRÜGER (o. Anm. 4) 237.

richtet⁴⁷. Allen Bemühungen Jahwes zum Trotz steigert sich Israel immer tiefer in ein jahwe-widriges Verhalten hinein - darin liegt die Klimax -, und doch hat dies keinen Einfluß auf das von Jahwe bestimmte Ziel der Geschichte. Spielen im deuteronomistischen Konzept neben den politisch-militärischen Mißerfolgen Israels auch die durch Jahwe bewirkten Erfolge eine Rolle, fehlen sie hier völlig. Allenfalls in der Erwähnung des Exodusgeschehens könnte man eine vorsichtige - wenn auch bemerkenswert unpolitisch formulierte und zudem durch die Verortung des Geschehens in der "stiftenden Urzeit" relativierte⁴⁸ - Andeutung in dieser Richtung finden: Am Anfang stand ein Ereignis, das als "Erfolg" verstanden werden kann - seither ist es mit Israel trotz positiver Maßnahmen Jahwes nur mehr bergab gegangen⁴⁹. Jahwes Initiative manifestiert sich für Ezechiel dementsprechend nicht in äußerlich wahrnehmbaren Erfolgen Israels, sondern ganz im Gegenteil in den politisch-militärischen Katastrophen seiner Geschichte. Was bei Ezechiel darüber hinaus fehlt, ist das für den deuteronomistischen Entwurf charakteristische streng proportionale Verhältnis von *actio* und *reactio*: Was immer nämlich Jahwe an Positivem für Israel getan hat - Israel hat nach Ezechiels Sicht der Dinge darauf nie positiv reagiert: Von Phasen jahwegemäßen Verhaltens entsprechend dem Punkt 5 im deuteronomistischen Schema ist bei Ezechiel nirgends die Rede. Und umgekehrt hat das Verhalten Israels - unbeschadet dessen, daß es den Zorn Jahwes geweckt und immer mehr gesteigert hat - nicht zur Folge, daß sich Jahwe seinerseits dadurch von seiner einmal eingegangenen Beziehung zu Israel abbringen ließe - auch wenn er zuletzt nur mehr Maßnahmen ergreift, die von außen gesehen ausgesprochen negativ wirken. Vielmehr zieht sich vom Aufenthalt in Ägypten über die Wüstenzeit bis hinein ins babylonische Exil des Jahres 591 v. Chr.⁵⁰ wie ein roter Faden die stereotype Wiederholung der Selbstvorstellungsformel als unwiderrufliche positive Zusage Jahwes, Israels Gott sein zu wollen. Da sie nicht konditional formuliert ist und überdies durch positive Handlungen bestätigt wird, sind die entsprechenden Passagen - trotz der darin auch erwähnten Strafmaßnahmen - oben in stark vereinfachender Weise unter dem Begriff "Evangelium" (im formal-dogmatischen Sinne) zusammengefaßt⁵¹. Diesem Heilshandeln Jahwes korrespondieren jeweils Forderungen

⁴⁷ Sie ist indes auch nicht mehr als »linear-heilsgeschichtlich zu kennzeichnen«, wie H.H. SCHMID, Das Verständnis der Geschichte im Deuteronomium, ZThK 64 (1967) 1-15; 5 die Geschichtsauffassung des Dtn zutreffend charakterisiert.

⁴⁸ Vgl. zu diesem Begriff K. KOCH (o. Anm. 4) 570.

⁴⁹ Auch im »wahrscheinlich exilischen Einschub« Dtn »9,7-10,11« ist von einer »Ungehorsamsgeschichte Israels« die Rede, doch dort wird das Problem anders gelöst: Der "Fürbitter" Mose stimmt Jahwe um [H.H. SCHMID (Anm. 44) 6f].

⁵⁰ Zur Datierung vgl. W. ZIMMERLI (o. Anm. 38) 441.

⁵¹ Ezechiel hat damit relativ einfach ein Problem diachron gelöst, das die christliche Dogmatik Jahrhunderte später nicht befriedigend lösen konnte, weil sie die biblischen Aussagen synchron zusammenzufassen suchte: Neutestamentliche Aussagen über die Rechtfertigung des Sünders und (früh-) prophetische Aussagen über das Gericht am Jahwe-Tag sind nun einmal nicht kompatibel. Dies konnte er umso leichter, als die Frage der ἀποκατάστα-

Jahwes, die in der Gliederung - dem einmal eingeführten dogmatischen Schema folgend - mit dem Topos "Gesetz" gekennzeichnet sind. Dem steht auf der anderen, der menschlichen Seite - jeweils auffällig knapp formuliert - allein die notorische Weigerung Israels gegenüber, sich seinerseits entsprechend zu verhalten, auf Evangelium und Gesetz positiv zu reagieren. Mehr trägt Israel nicht zum Geschehen bei.

Wie man angesichts dessen zu der Feststellung kommen kann, daß ab Ezechiel »die Gedanken einer positiven menschlichen Geschichtsgestaltung« eine Rolle spielen, und daß für ihn »die göttlichen Gebote« »gemeinschaftsgemäßes Verhalten« ermöglichen⁵², bleibt dunkel, zumal im vierten Durchgang in V. 25 auch noch ausdrücklich davon die Rede ist, daß Jahwe Israel auch *schlechte* Gebote gegeben habe, durch die Israel nicht leben konnte⁵³. Der einzige, der gestaltend in der Geschichte handelt, ist für Ezechiel Jahwe, und diesen Gedanken hält er in einer beispiellosen Konsequenz durch. Kommt man vom deuteronomistischen Geschichtskonzept her, müßte Jahwe Israel angesichts der geschilderten konsequenten Verweigerung Israels ohne Unterlaß strafen, ja schon längst vollkommen vernichtet haben. Doch was sagt der Text stattdessen an den Stellen, die oben nicht umsonst tendenziös mit "Evangelium" gekennzeichnet sind? Jahwe möchte zwar eigentlich seinen Grimm über Israel ausschütten, und vollzieht auch je und je konkrete Strafmaßnahmen; aber er macht Israel nicht fertig (so explizit in V. 17), sondern handelt in allen Schwierigkeiten letztlich immer noch so weit ad bonam partem Israels, daß das eigentliche Ziel seines Handelns nicht aus dem Horizont gerät: Jahwes Name, den er nun einmal mit Israel verbunden hat, darf nicht entweiht werden, und so sind alle seine Handlungen letztlich nur daraufhin ausgerichtet, daß alle Welt erkennt, daß er Jahwe ist. Selbst die scheinbar negative Gabe der schlechten Gebote hat allein das eine Ziel, die Jahwe-Erkenntnis durch das Entsetzen über die Folgen der schlechten Gebote zu fördern.

Eine folgerichtige Weiterführung dieser im ersten Teil von Kap. 20 entwickelten Gedanken in die Zukunft⁵⁴ bildet schließlich Ez 20,32-44; auch hier sei eine - nach den gleichen Prinzipien wie oben strukturierte - Arbeitsübersetzung den weiteren Überlegungen vorausgeschickt:

ὡς πάντων für ihn noch keine Rolle spielte, weil er noch stärker kollektiv i.S. des Konzepts der "corporate personality" dachte. Daß die Dinge schon in seiner "Schule" anders gesehen wurden, belegen die VV. 37 und 38 des Kapitels (s.u.) und Kap. 18, das - wo nicht erst Produkt der "Schule" wie VV. 32-44 - m.E. entstehungsge- schichtlich in jedem Falle nach Kap. 20 anzusetzen ist.

⁵² S.o. Anm. 36. Daß Israel (noch) »die Möglichkeit« hätte, »seine Geschichte zu ergreifen« [so H.H. SCHMID (o. Anm. 44) 12 mit Blick auf das Deuteronomium], ist nirgends mehr zu erkennen.

⁵³ Wie anders klingt da das Resümee des Deuteronomistischen Geschichtswerks in 2 Kön 17,13!

⁵⁴ Vgl. dazu W. ZIMMERLI (o. Anm. 38) 452.

ISRAEL V:

32 Das, was (deshalb) in eurem Geist aufsteigt, soll nicht eintreten, nämlich daß ihr sagt: Wir wollen sein wie die Heiden, wie die Geschlechter der Länder, Holz und Stein anzubeten.

JAHWE ("Evangelium") V:

33 So wahr ich lebe, spricht der Herr Jahwe: ich will über euch König sein mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und mit ausgeschüttetem Grimm 34 und will euch aus den Völkern herausführen und aus den Ländern, in die ihr zerstreut worden seid, sammeln mit starker Hand, mit ausgestrecktem Arm und mit ausgeschüttetem Grimm 35 und will euch in die Wüste der Völker bringen und dort mit euch rechten von Angesicht zu Angesicht. 36 Wie ich gerechdet habe mit euren Vätern in der Wüste des Landes Ägypten, ebenso will ich auch mit euch rechten, spricht der Herr Jahwe. 37 Ich will euch unter dem Stabe hindurchgehen lassen und euch genau abzählen 38 und von euch aussondern will ich die Abtrünnigen und die, die von mir abfielen: Aus dem Lande ihrer Fremdlingenschaft, will ich sie herausführen; aber ins Land Israels sollen sie nicht hineinkommen, damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin!

JAHWE ("Gesetz") V:

39 Aber was euch betrifft Haus Israel, so spricht der Herr Jahwe: Geht hin und dient ein jeder seinem Götzen, wenn ihr schon nicht auf mich hören wollt, aber meinen heiligen Namen werdet ihr nicht schänden mit euren Opfern und Götzen!

JAHWE (abschliessende Zukunftsvision):

40 Ja, auf meinem heiligen Berg, auf dem hohen Berge Israels, spricht der Herr Jahwe, dort wird mir das ganze Haus Israel dienen, alle, die im Lande sind. Dort werde ich sie gnädig annehmen, und dort will ich eure Opfer und eure Erstlingsgaben fordern und alle eure heiligen Gaben. 41 Beim lieblichen Geruch der Opfer will ich euch gnädig annehmen, wenn ich euch aus den Völkern bringen und aus den Ländern sammeln werde, in die ihr zerstreut worden seid, und ich werde mich an euch als der Heilige erweisen vor den Augen der Heiden. 42 Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich euch ins Land Israels bringe, in das Land, betreffs dessen ich meine Hand erhob*, es euren Vätern zu geben. 43 Und ihr werdet dort gedenken an eure Wege und alle eure Taten, mit denen ihr euch verunreinigt habt, und werdet vor euch selbst Abscheu haben angesichts all der bösen Taten, die ihr getan habt.

RESÜMEE:

44 Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich so an euch handle um meines Namens willen - nicht nach euren bösen Wegen und verderblichen Taten, Haus Israel, spricht der Herr Jahwe.

In diesem zweiten Teil des Kapitels, der nach verbreiteter Einschätzung erst später - möglicherweise erst von der Schule Ezechiels - angefügt wurde⁵⁵, wird das spezifisch ezechielische

⁵⁵ Vgl. dazu W. ZIMMERLI (o. Anm. 38) 452. G.W. COATS (o. Anm. 37) 239 hält auch diesen Teil für »genuine material«; ähnlich T. KRÜGER (o. Anm. 4) 213.

Konzept der alleinigen Geschichtsmächtigkeit Jahwes noch deutlicher. Einzig darin, daß Israel nicht mehr als homogene Einheit betrachtet wird, sondern daß innerhalb des Kollektivs zwischen "Abtrünnigen" und anderen unterschieden wird, weicht diese Fortführung vom Gedankenduktus des ersten Teils ab; möglicherweise sind die VV. 37 und 38 jedoch ein späterer Zusatz. Ja, das Konzept des ersten Teils wird gewissermaßen auf die Spitze getrieben: Nicht einmal die Absichten Israels - und seien es nur Gedanken - haben eine Aussicht auf Realisierung. Was immer die Zukunft bringt, ist für das eigentliche Ziel der Geschichte - die Durchsetzung der Jahwe-Erkennntnis, der Wahrnehmung der Selbigkeit Jahwes - irrelevant, sofern es von Menschen her kommt. Jahwe reagiert nur vordergründig auf menschliches Fehlverhalten, der eigentliche Beweggrund seines Handelns ist er selbst: Wenn Jahwe deshalb am Ende der Tage Israel doch wieder aus der "Wüste der Völker" zu seinem "heiligen Berg" bringen wird, handelt er an Israel um seines Namens willen, und "nicht nach euren bösen Wegen und verderblichen Taten" - das ist die Quintessenz, die Ezechiel bzw. seine Schüler aus den geschichtlichen Erfahrungen Israels ziehen. Israel kann Heil erwarten, ohne etwas dafür getan zu haben. Daß von da der Weg zum Gedanken der Rechtfertigung des Sünders "sola gratia" nicht mehr weit ist, liegt auf der Hand. Ebenso ist deutlich, daß Ezechiel mit seiner konsequenten theologisch positiven Deutung des Mißerfolgs Israels den gedanklichen Weg zum paulinischen Paradoxon vom "Ärgernis des Kreuzes" als "Gotteskraft" geebnet hat. Wenn es einen alttestamentlichen Autor gibt, der die paulinische Rechtfertigungslehre sachlich vorbereitet hat, dann ist es der Schreiber dieses in der theologischen Öffentlichkeit viel zu wenig beachteten Kapitels.

Anstelle eines Resümees soll am Ende dieser skizzenhaften Überlegungen ein weiteres Zitat aus der theologischen Sekundärliteratur stehen, das als "Kontrastprogramm" zu den obigen Ausführungen gesehen werden kann, und so - gewissermaßen in Umkehrung des am Anfang des Aufsatzes (und in Wiederholung des am Anfang dieses Kapitels) gebrauchten Verfahrens - die Intention meiner Überlegungen vielleicht besser verdeutlicht, als das eine zusammenfassende Wiederholung des schon Gesagten vermöchte. Es stammt aus einem Heft der u.a. von H. GUNKEL mit herausgegebenen, in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ungemein einflußreichen Reihe der "Religionsgeschichtlichen Volksbücher". Der damalige Berner Alttestamentler M. HALLER schreibt hierin zu Ezechiel: " Der Religion ... hat der Priester Ezechiel einen üblen Dienst erwiesen. Er ... hat statt des lebendigen Gottes den Dienst und die Verehrung dieses Gottes in den Mittelpunkt des jüdischen Glaubens gestellt, die Religion in ein System von Regeln und Gesetzen gebracht, ... und mit alledem eine Entwicklung eingeleitet, deren Wirkung noch im Protestantismus der Gegenwart in mancher Hinsicht fühlbar ist. ... Und doch war diese Entwicklung nötig. Die hohe und geistige Religionsauffassung der alten Propheten, das

große Gotteserlebnis dieser Männer konnte in einer Welt voll widerstrebender geistiger Strömungen ... ohne den Panzer einer starken Organisation, ohne das Mittel der Konservierung in einzelne Vorschriften, nicht vor der Auflösung bewahrt werden. Das hatten schon die Väter des Deuteronomiums gespürt, das hat Ezechiel veranlaßt zu wirken, wie er tat. Er hat dies köstliche Gut so davor bewahrt, in einer vorderasiatischen Mischreligion aufzugehen; aber dafür hat er es der Versteinerung und Austrocknung ausgeliefert. Es hat keinen größeren Juden gegeben, als Ezechiel, aber der kleinste der vorexilischen Propheten ist als religiöser Genius größer als er⁵⁶.

⁵⁶ M. HALLER, Der Ausgang der Prophetie (RVB II/12) Tübingen 1912, 14f.

"Chaos" und "Chaosmächte" im Alten Testament¹

Manfred Görg - München

Wollten wir das Wort "Chaos", bekanntlich ein Wort griechisch-indogermanischen Ursprungs², im biblischen Urtext suchen, werden wir gerade dort nicht fündig, wo wir sein Vorkommen aufgrund seines Belegspektrums in der altgriechischen Literatur mit der genuinen Bedeutung "gähnender Abgrund" zur Kennzeichnung des präkosmischen Status³ am ehesten vermuten würden, nämlich dort, wo von der Schöpfung die Rede ist, insbesondere zu Beginn des ersten Buches Mose. Doch zum einen scheint das Hebräische der Bibel ein semantisch voll vergleichbares Nomen nicht zu kennen, zum andern ergeben sich die Schöpfungstexte in knappen Skizzierungen eines Primärzustands mit einer Kollektion von Einzelphänomenen, die als Defizite gegenüber dem Jetztzustand der Welt in Raum und Zeit charakterisiert werden. Dennoch ist der Ausdruck "Chaos" in der Geschichte der Forschung an den biblischen Schöpfungstexten immer wieder ins Spiel gebracht worden und mittlerweile so fest verankert, daß es fast aussichtslos erscheint, ihn zu vermeiden oder durch einen sachgemäßerem ersetzen zu wollen. So steht der Titel der Schrift "Schöpfung und Chaos" aus der Feder des prominenten Begründers der biblischen Formgeschichte, H.

¹Manuskript eines Vortrages, der bei einer Tagung zum Thema "Chaos und Struktur" in Bad Saarow (19.-21. November 1993) gehalten wurde.

²Das Wort meint von Haus aus "leerer Raum, Luftraum, Kluft", steht in Beziehung u.a. zu ahd. *goumo* u.ä. "Gaumen" und ist abgeleitet von der Wurzel **ghēu/*ghu* u.ä., "klaffen, gähnen": Näheres dazu u.a. bei J.B. HOFMANN, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, Darmstadt 1966, 412. Vgl. auch H.G. LIDDELL - R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford 1973, 1976, wo als Bedeutungen u.a. notiert werden: "the first state of the universe", "*space, the expanse of air*", "*the nether abyss, infinite darkness*", "*any vast gulf or chasm*".

³Vgl. zur ersten Information die Angaben von W. FAUTH, in: Der Kleine Pauly I, 1979, 1129f.

GUNKEL⁴, paradigmatisch für ein stereotypes Kontrastpaar: Schöpfung beginnt dort, wo das Chaos aufhört. Die Charakterisierung des Urzustandes der Erde als "Chaos" beschreibt der ältere und von GUNKEL nicht zitierte Genesiskommentar von F. DELITZSCH: "Die Erde in ihrem Urzustand war eine wüste und dumpfe, leb- und bewusst-lose Masse *rudis indigestaque moles*, mit einem Worte: ein Chaos"⁵. DELITZSCH versteht den Ausdruck genauer im Anschluß an den orphischen Sprachgebrauch und in Analogie zu altindischen wie altnordischen Entsprechungen als "der gähnende Abgrund" und trifft damit etymologisch-semanticisch das Richtige. Gehen wir in der Geschichte der Exegese weiter zurück.

Eine Stellungnahme des 18. Jahrhunderts möge hier zu Wort kommen. Im Kommentar von Chr. STARKE zum ersten Buch Mose liest man Kritisches zur Meinung, das "primum chaos" sei "für ewig" zu halten⁶: "Es heisset aber chaos seiner eigentlichen bedeutung nach nicht ein vermengter klumpen, sondern es ist so viel als chasma, eine kluft, eine tiefe. und also soviel als der ersterschaffene grosse weltraum mit der ersten weltmaterie erfüllet". STARKE zitiert auch die Meinung, "es sey das chaos nicht ohne alle gestalt gewesen, sondern es hätte nur noch nicht die rechte vollkommene gestalt gehabt". Die deutschsprachige Auslegung hat also das "Chaos" nicht kontinuierlich und ausschließlich als Negativgröße schlechthin betrachtet. Trotzdem hat sich ein Verständnis durchgesetzt, das im "Chaos" in erster Linie nicht nur einen präkosmischen Zustand der abgründigen Tiefe sondern "Chaos" auch als Verfassung der Orientierungslosigkeit und Verlorenheit schlechthin begreift. Nur für den erstgenannten Aspekt hat uns das antike Schrifttum eine Rechtfertigung hinterlassen. Dürfen wir uns erlauben, den Ausdruck in einem weiteren Sinn zu fassen?

Nun ist auch in der Bibelwissenschaft Widerspruch gegen die Verwendung des Ausdrucks "Chaos" im Zusammenhang mit der Kosmogonie in Gen 1 laut geworden. So beklagt W.

⁴H. GUNKEL, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895. GUNKELs Gebrauch und Charakterisierung des Ausdrucks "Chaos" (ein "uralter Zug" sowie "Dunkel und Wasser am Anfang der Welt" 7) entspricht der Sichtweise J. WELLHAUSENs, Prolegomena zur Geschichte Israels, 5. A., Leipzig 1905, 295: "Im Anfang ist das Chaos; Dunkel, Wasser, brütender Geist, der lebenzeugend die tote Masse befruchtet". Dennoch äußert sich GUNKEL vor allem in seinem Genesiskommentar kritisch zu WELLHAUSENs Meinung, das Chaos sei "im Anfang von Gott geschaffen" (Prolegomena, 296), so u.a.: "Der Gedanke einer Schöpfung des Chaos ist in sich widerspruchsvoll und wunderbar, denn Chaos ist die Welt vor der Schöpfung" (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I/1, 5. A. Göttingen 1922, 102).

⁵F. DELITZSCH, Commentar über die Genesis, 3. A. Leipzig 1960, 93.

⁶Chr. STARKE, Synopsis Bibliothecae Exegeticae in Vetus Testamentum. Kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher Altes Testaments, I. Theil, Biel 1749, 65.

RICHTER in seinem Werk "Exegese als Literaturwissenschaft" gerade auch am Beispiel des verbreiteten Verständnisses von Gen 1,2 als "Chaosschilderung" ein "methodisch unsauberes Vorgehen", da das Wort eine Vorstellung suggeriere, obwohl der Begriff dafür fehle⁷. Schon Joh. CLERICUS meint in seinem Kommentar zur Genesis von 1733 gegenüber der Auffassung, Gen 1,2 mit seinem bekannten Ausdruck Tohuwabohu handele doch offensichtlich vom Chaos, dies sei durch die eigene und ursprüngliche Wortbedeutung nicht gedeckt⁸.

Obwohl auch in der Religionsgeschichte insgesamt bisher reichlich unkritisch mit dem Ausdruck "Chaos" umgegangen wurde, indem vor allem die Darstellungen der vorderasiatischen und mediterranen Religionsgeschichte und Theologie den Ausdruck "Chaos" mit großer Selbstverständlichkeit verwenden, ist gerade erst mit einer "Problemanzeige" reagiert worden, die den "Chaoskampfmythos" weder in der Umwelt Israels noch im Alten Testament selbst im engen Zusammenhang mit kosmogonischen Traditionen sehen will. Die Welterschöpfung könne nicht als "Folge oder Resultat eines Chaoskampfes verstanden werden"⁹. Eine ähnlich lautende These hat freilich schon Cl. WESTERMANN zu Beginn seines voluminösen Genesiskommentars ausgesprochen¹⁰: "Das Drachenkampf- oder Chaoskampf-Motiv gehörte ursprünglich nicht mit dem der Schöpfung zusammen" und "Die für Gunkel noch ganz sichere Verbindung von Schöpfung und Chaoskampf in der Weise der Ermöglichung der Schöpfung durch Besiegung der Chaosmacht im Kampf ist dann nur eine Darstellungsweise neben vielen anderen, keineswegs aber schlechthin die mythische Schöpfungsdarstellung".

Nach dem besonderen Vorbehalt in der Anwendung des Ausdrucks "Chaos" angesichts der Befunde in der Religionswissenschaft und Bibelwissenschaft könnte es sich empfehlen, ganz auf den Gebrauch des Wortes im Zusammenhang mit den diversen Schöpfungsvorstellungen zu verzichten und damit eine GUNKELS Intention geradezu entgegengesetzte Richtung anzu-

⁷W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 188.

⁸Genesis sive Mosis Prophetæ liber primus ex translatione Joannis Clerici, cum ejusdem paraphrasi perpetua, commentario philologico..., Tubingae 1733, 4.

⁹Th. PODELLA, *Der "Chaoskampfmythos" im Alten Testament*. Eine Problemanzeige, in: M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica*. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 (*Alter Orient und Altes Testament* 232), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 283-329, hier 319.

¹⁰Cl. WESTERMANN, *Genesis (Biblicher Kommentar I/1)*, 2. A. Neukirchen-Vluyn 1976, 43.

steuern. Mit einer entschiedenen Zurückhaltung gegenüber einer Bindung des Chaoskampfmythologems an die kosmogonischen Traditionen sollte jedoch nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und die Bezeichnung "Chaos" als solche ausgeklammert werden. Es sollte vielmehr versucht werden, ob sich nicht im Sinne des vom griechischen Wort angezielten Sinnhorizonts doch eine Anwendung auf den präkosmischen Zustand im Sinne von Gen 1,2 rechtfertigen läßt. So hieße es auch das methodisch-kritische Prinzip RICHTERS zu Tode reiten, wenn man sich für alle semantischen Deskriptionen ausschließlich des im Kontext genannten Begriffsinventars bedienen müßte, um den gemeinten Sachverhalt zutreffend zu beschreiben. Es muß erlaubt sein, weiterhin mit dem Ausdruck "Chaos" zu operieren.

Es sei hier gestattet, auch die besondere Perspektive M. LUTHERS ins Spiel zu bringen. In seinen Vorlesungen zur Genesis setzt er sich bekanntlich auch mit Nikolaus von Lyra und der aristotelischen Philosophie auseinander. Ohne den auch von ihm bemerkenswerterweise zitierten Ausdruck Chaos kritisch zu befragen, bemängelt er lediglich die fehlende Qualifikation des Chaos, worin die Bibel den Philosophen voraus sei¹¹. Insoweit stehen wir nicht viel anders da. Wir finden den langerprobten Terminus vor und können gar nicht anders als ihn semantisch neu zu definieren und plausibel zu vermitteln.

Das Wort "Chaos" kommt nun freilich in der Bibel vor, allerdings in der griechischen, auf ägyptischem Boden in der Stadt Alexandria entstandenen Übersetzung des Alten Testaments in das Griechische, der sog. Septuaginta. In Micha 1,6 und Sacharja 14,6 steht das griechische Wort für das hebräische Nomen *gy'*, das gewöhnlich mit "Niederung, Tal" wiedergegeben wird¹². Während in Mi 1,6 lediglich auf eine Bergschlucht bei Samaria Bezug genommen wird, steht in Sach 14,4 deutlich ein metaphorischer Aspekt im Vordergrund. Es geht hier um die kommende Epiphanie JHWHs, dessen Auftreten auf den Höhen im Osten Jerusalems die Berge spaltet und einen Abgrund offenlegt. Damit ist ein wesent-

¹¹Quod autem Lyra putat necessariam cognitionem sententiae Philosophorum de materia, quod ex ea dependeat intellectus operationis sex dierum, nescio an Lyra intellexerit, quid Aristoteles uocauerit materiam. Neque enim Aristoteles, sicut Ovidius, materiam uocat informe & rude illud chaos; Quare omissis istis non necessarijs accedamus ad Mosen, tanquam meliorem Doctorem, quem tutius possimus sequi, quam Philosophos sine uerbo de rebus ignotis disputantes" (zitiert im Anschluß an die mir vorliegende Erstausgabe des Kommentars: In primvm librum Mose enarrationes Reuerendi Patris D.D. Martini Lutheri, plenae salutaris & Christiane eruditionis, Bona fide & diligenter collectae, Vvitenbergae M.D. XLVIII, fol. II vs.).

¹²Vgl. zuletzt R. MEYER - H. DONNER (Hg.), Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. A., Berlin etc. 1987, 212.

licher Aspekt des Sinnhorizonts von "Chaos" angesprochen, nämlich die abgründige Welt dessen, was der ordnenden Gewalt Gottes als Widerpart gegenübersteht, oder - um im Bild zu bleiben - als "ein sehr großes Tal"¹³ unterhalb seiner Füße liegt¹⁴. Das griechische Wort bedeutet eben nicht nur "empty space"¹⁵, sondern gerade auch die verlorene Tiefe. Vor allem aber steht die Bezeichnung doch mindestens auch für eine "mythische Größe"¹⁶, wie sie die prophetische Verwendung des Nomens *gy'* in Sach 14,4 ebenfalls im Blick zu haben scheint¹⁷.

Im sogenannten priesterschriftlichen Schöpfungstext Gen 1,1-2,4a, in der jetzigen Fassung ein Werk jüdischer Autoren zur Zeit des babylonischen Exils, ist nun in der Tat von einem

¹³Das Nomen steht im ungewöhnlichen Status absolutus, vgl. dazu u.a. W. RUDOLPH, Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi (Kommentar zum Alten Testament XIII 4), Gütersloh 1976, 231; zur Wiedergabe zuletzt H. GRAF REVENTLOW, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (Das Alte Testament Deutsch 25,2), Göttingen 1993, 122. Ein vergleichbares Bild bietet sich auch im Kontext von Mi 1,6, da in 1,3f von der Spaltung der Täler zu Füßen des epiphanen Gottes die Rede ist. Eine Spur der bildhaften Vorstellung, nach der das tiefe Tal die Zerstörung beherbergt, ist auch noch in 1,6 erkennbar.

¹⁴Die Situierung des "Chaos" unterhalb der Füße JHWHs entspricht einem kanonischen Darstellungsmodus in der altorientalischen und ägyptischen Bildsprache und Ikonographie, vgl. dazu u.a. M. GÖRG, "Alles hast du gelegt unter seine Füße". Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,26, in: E. HAAG - F.L. HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn (Festschrift für H. Groß), Stuttgart 1986, 125-148 = Ders., Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14), Stuttgart 1992, 117-136. O. KEEL - Chr. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134, Freiburg etc. 1992, 129f u.ö.

¹⁵Gegen D.T. TSUMURA, The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation (Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 83), Sheffield 1989, 20, der offenbar nur diese Bedeutung zu kennen scheint.

¹⁶Gegen RICHTER, 1971, 188.

¹⁷Über die angezeigte metaphorisch-mythologische Beziehung hinaus wird man bei dem "sehr großen Tal" östlich von Jerusalem auch an das im folgenden Vers (Sach 14,5) genannte *gē-hārīm* ("Bergetal") denken dürfen, das gelegentlich, wenn auch nicht zwingend, zu *gē' hinnom* ("Tal Hinnom") emendiert worden ist (vgl. dazu die Angaben in W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lieferung 1, Leiden 1967, 181; MEYER - DONNER, Handwörterbuch, 212). Das Tal Hinnom ist bekanntlich zum Ort der "Hölle" geworden (*gē' hinnom* = Gehenna), vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Ge-Ben-Hinnom, in: M. GÖRG - B. LANG (Hg.), Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 5, 1991, 738f., und M. REISER, Hölle, in: Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 7, 1990, 173f.

Chaoskampf vor oder zu Beginn des Schöpfungsgeschehens keine Rede. Das hindert jedoch nicht, nach der Rolle des "Chaos" bei der hier befürworteten Beibehaltung des Ausdrucks zu fragen. Es geht um eine sinn- und sachgemäße Einordnung insbesondere von Gen 1,2, allgemein als Chaosbeschreibung m.E. zu Recht charakterisiert¹⁸. Hiervon wird zu unterscheiden sein, was das Alte Testament an "Chaosmächten" kennt, ohne wiederum das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser begrifflichen Kennzeichnung zum Kriterium der Bejahung oder Negation einschlägiger Vorstellungen zu machen. Bevor wir uns also dem Phänomen des Chaos in Gen 1,2 und den priesterschriftlichen Folgetexten befassen, soll ein Blick auf die Konturen der "Chaosmächte" geworfen werden.

Die Bezeichnung "Chaosmacht"/"Chaosmächte" suggeriert eindeutiger als die Bezeichnung "Chaos" einen Zusammenhang mit dem "Chaoskampf". Es geht hier um Agitation und Opposition der das Leben zerstörenden und behindernden Kräfte, die von einer mächtigeren Instanz überwunden werden sollen, die ihrerseits ein Verbleiben in der Sicherheitszone, die zugleich Lebenszone ist, garantiert. Es ist schon seit längerem und erst jüngst erneut beobachtet worden¹⁹, daß das "Chaoskampfmythologem" in mesopotamischen (vor allem im Epos *Enuma elis*) und ugaritischen Texten (etwa in dem Baalmythos) eine besondere Rolle in der mythologischen Transformation geschichtlicher Konfrontationen spielt, aber eben nicht unmittelbar auf den Schöpfungsprozeß rekurrieren läßt. Auch für die ägyptischen Texte und Illustrationen gilt, daß ein urzeitlicher oder primordialer Chaoskampf am Anfang des Schöpfungsgeschehens nach den Entwürfen der Kosmogonien nicht situiert werden kann. Stattdessen kommt dem "Chaoskampfmythologem" in den Nachbarkulturen Israels, soweit dies bisher zu beobachten ist, die Funktion eines Ausdrucksmittels zu, das in verschiedenen Bereichen, wie etwa in der Liturgie oder in der Bildsprache zur Charakteristik einer existentiellen Krisensituation und Noterfahrung in Auseinandersetzung mit einer lebensbedrohenden Gegnerschaft dienen kann. Man sollte allerdings bedenken, daß in gewissem Unterschied zu den mesopotamisch-ugaritischen Sprachspielen die Demonstration eines Konnexes zwischen gegenwärtiger Chaosüberwindung und dem kosmischen Prozeß der

¹⁸Vgl. u.a. E. WÜRTHWEIN, Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Göttingen 1964, 317-327 (= Ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 28-38), zuletzt vor allem L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (Forschung zur Bibel 70), Würzburg 1992, 66f.

¹⁹Vgl. hierzu und zum Folgenden zuletzt PODELLA, Chaoskampfmythos, 289ff.

Neuschöpfung in ägyptischen Darstellungen schriftlicher und szenischer Art viel eindringlicher geschieht²⁰. Das "Chaoskampfmythologem" ist hier unmittelbar mit der zyklischen Regeneration der Schöpfung verbunden, indem jede Auseinandersetzung des Königs mit seiner Gegnerschaft als Konfrontation des Sonnengottes mit den "Chaosmächten" zu Beginn und im Verlauf der täglichen Sonnenbahn am Himmel begriffen wird. Hier wird also die bleibende Potenz des "Chaos" als lebensbedrohender Wirklichkeit nicht nur als phraseologische Umschreibung der aktuellen Gefährdung verstanden, sondern vor allem auch als unmittelbare und wirksame Provokation.

Auch das Alte Testament verwendet das "Chaoskampfmythologem", um aktuelle Bedrängniserfahrungen in ihrer Dimension eines Kampfes auf Leben und Tod auszuweisen und zu bekennen. Zu diesen in Bildern des Elementaren und Fundamentalen gehaltenen Reflexionen gehören Texte, die immer wieder als Bezugnahmen auf präkosmische und primordiale Auseinandersetzungen gedeutet worden sind, wie z.B. Jes 51,9-11:

- 51,9a "Erhebe dich,
b erhebe dich,
c bekleide dich mit Macht, Arm JHWHs
d erhebe dich wie in den Tagen der Vorzeit,
der Generationen von Ewigkeit!
e Bist du nicht der Schlächter Rahabs,
der Durchbohrer Tannins?
10 Bist du nicht der Trockenleger des Meeres,
der die Meerestiefen zum Weg gemacht hat,
damit die Erlösten hindurch ziehen konnten?
11a Die von JHWH Geretteten kehren zurück
b und kommen voll Jubel nach Zion.
c Ewige Freude ruht auf ihren Häuptionen,
d Wonne und Freude stellen sich ein,
e Kummer und Notschrei entfliehen."

Der Text verbindet die Erinnerung an die Auseinandersetzung Israels mit den Ägyptern, gekleidet in die mythologische Sprache des Chaoskampfes mit aktuellen Erfahrungen, d.h. konkret mit der Bewältigung des babylonischen Exils und dessen Folgen. Die dramatische Beschwörung des Vergangenen zielt aber nicht auf eine primordiale Konfrontation, sondern

²⁰Vgl. hierzu vor allem J. ASSMANN, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. HELMHOLM (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, 345-377. S. auch PODELLA, Chaoskampfmythos, 297f, der der ägyptischen Perspektive im Rückgriff auf ASSMANN (nur) eine längere Anmerkung (54) widmet.

orientiert sich an der Tradition des Geschehens der Errettung Israels am Meer vor den ägyptischen Verfolgern. Die Exodusüberlieferung, nicht das Schöpfungsgeschehen, wird zum exemplarischen Beispiel eines Chaoskampfes, das zugleich Hoffnung für ein wirksames und erfolgreiches Eingreifen JHWHs in die bedrohte Gegenwart vermittelt. Die Rückkehr aus dem Exil soll ein neuer Exodus werden. Die Überwindung der Exilssituation wird dabei ins Bild einer kosmischen Chaosüberwindung gesetzt.

In durchaus ähnlicher Weise sind die ebenfalls mythologischen Aussageelemente in Ps 89,11-13 und 74,13-17 orientiert. Wiederum sind Rahab (Ps 89,11) und Tannin (Ps 74,13 im Plural) die Personifikationen des "Chaos" als lebensbedrohender Wirklichkeit. Dazu treten in Ps 74,16 die "Häupter Leviatans". In Ps 74 kommt freilich zur Bemühung des "Chaoskampfmythologems" auch die Erinnerung an die Kosmogonie hinzu, jedoch ohne unmittelbare Verflechtung. Die bemerkenswerte Koordination mit Aussagen über den Schöpfergott (16f) spricht für die These: "Chaoskampfmythologem und Schöpfungsaussagen sind Themenbe-reiche, die JHWHs Königsmacht entfalten"²¹. Dennoch bleibt gerade dies nicht ohne Bedeutung, daß sich hier eine Konstellation findet, die zwar nicht den Chaoskampf in die Kosmogonie versetzt, wohl aber daran erinnert, daß die Ordnungsgewalt JHWHs in seiner souveränen Erstellung des Kosmos aufgehoben ist. Auf diese Einsicht wird noch zurückzukommen sein. Immerhin kann das primäre Schöpfungshandeln Gottes auch sonst Anhaltspunkt für eine Neuorientierung und Hoffnung auf Neuschöpfung sein. So zeigt sich Hi 26,8ff 38 Ps 104 Spr 8 und Jer 5 eine Bezugnahme auf die göttliche Konstituierung des Lebensraums, ohne daß Kriterien für die Ansetzung einer Chaoskampfvorstellung gegeben sind. JHWH wird hiernach lediglich als Chaoskämpfer gedacht und beschworen, nachdem die grundlegende Setzung der Schöpfungsrealität längst geschehen ist, aber immer wieder unterminiert zu werden droht. Solchen "chaotischen" Zerstörungstendenzen tritt JHWH als absolute Hoffnungsinstanz entgegen.

Die Diskussion um einen Zusammenhang zwischen Kosmogonie und "Chaosmächten" wirkt auch in die Auslegung von Ps 104 hinein. Gerade in diesem in gewisser Analogie zu den ägyptischen Sonnenhymnen der Amarnazeit stehenden Dichtwerk²² scheint der

²¹PODELLA, Chaoskampfmythos, 307.

²²Vgl. dazu zuletzt Chr. UEHLINGER, Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26, in: *Biblica* 71, 1990, 499-526. Th. KRÜGER, "Kosmo-theologie" zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher "Schöpfungs"-Konzepte, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 68, 1993, 49-74.

Eindruck einer Interdependenz unabweislich zu sein. Dennoch beschreiben die Anfangsverse die Qualität der hoheitlichen Dominanz JHWHs vom Himmelsthron aus, indem die kosmischen Realitäten sozusagen selbst ihre Grenzen erkennen und festlegen, so daß JHWH "wie ein Regisseur im Hintergrund" bleibt²³. Ähnlich liegen die Dinge in Spr 8,27-29, wo JHWHs Schöpfungshandeln als eingrenzende und zuweisende Setzung in unvergleichlicher Autorität gesehen wird. Schließlich darf auch noch im Blick auf Ps 93 und 46 der Überwindung von Krisensituationen im Sprachgewand der Überwindung von "Chaosaggressionen" gedacht werden. Hier der Wortlaut des kurzen Ps 93:

- 93,1a "JHWH ist König,
 b Hoheit hat er angezogen.
 c JHWH hat (sich) angezogen,
 d (Mit) Macht hat er (sich) umgürtet.
 e Fest gegründet steht die Erde.
 f Nicht schwankt sie.
 2a Fest gegründet ist dein Thron seit jeher.
 b Seit Ewigkeit bist du.
 3a Es erhoben Ströme, JHWH,
 b Es erhoben Ströme ihre Stimme,
 c Es erheben Ströme ihren Schlag.
 4 Gewaltiger als das Tosen vieler Wasser,
 gewaltiger als das Brausen des Meeres
 ist gewaltig JHWH in der Höhe.
 5a Deine Zeugnisse sind fest und verlässlich,
 b deinem Haus kommt Heiligkeit zu, JHWH, für alle Zeiten!"

Der Text redet von der Aggression der Chaosmächte, hier unter dem Bild der unkontrollierbaren Wasserfluten. Ohne daß ein Chaoskampf vorgeführt wird, erscheint die Souveränität JHWHs im hellsten Licht. Die "Gewalt" JHWHs besteht in seiner Dominanz, die jede Gefährdung seines Thronens über der Welt ausschließt. Der Tempel ist das irdische Wahrzeichen der kosmischen Repräsentanz JHWHs. Die Stilform ist analog zu ägyptischen Darstellungsformen in Literatur und Szenerie als "behobene Krise" bezeichnet worden²⁴, d.h. die Perspektive des Tempelsängers geht von der erfolgreichen Dominanz der Gottheit aus, deren Überlegenheit zu keinem Zeitpunkt ernsthaft in Frage gestellt ist. Stattdessen

²³PODELLA, Chaoskampfmythos, 311.

²⁴B. JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 86, 1989, 409f. Es sei hier daran erinnert, daß die Rede von der "behobenen Krise" auf J. ASSMANN, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I (Münchener Ägyptologische Studien 19), Berlin 1969, 77, zurückgeht.

kommt der Manifestation des selbstverständlichen Triumphierens über das "Chaos" die zentrale Bedeutung zu. "Dargestellt wird nicht der Kampf JHWHs gegen das Chaos, sondern der Triumph des Königsgottes, der den siegreich überstandenen Kampf gegen das Chaos (die "Fluten") bereits zur Voraussetzung hat"²⁵. Der Aufstand der "Chaosmächte", wohl eher präsentisch als perfektiv zu verstehen²⁶, zeigt an, daß die Aggression in die Gegenwart reicht, aber gegenüber der "Gewalt" JHWHs nichts ausrichten kann. Hier deutet sich bereits ein Verständnis der Fortwirkung des kosmischen Urprozesses in der Geschichte an, ohne daß eine chaoskampfähnliche Auseinandersetzung im Detail demonstriert werden muß.

Keihen wir zum ersten Schöpfungstext aus der Tradition der Priesterschrift zurück. Die Situierung des Chaos und dessen "Schicksal" hat man auf der Ebene des Ps 104 zu deuten versucht: in beiden Fällen bleibe das Chaos vor der Tür des Lebensraums. Es steht zur Debatte, ob die Priesterschrift nicht doch eine eingehendere Perspektive bewahrt hat. Dazu ist zunächst ein Blick auf den vermutlichen Werdegang des ersten Schöpfungstextes nötig. Die literaturwissenschaftliche Analyse des Textes Gen 1,1-2,4a kann Indizien erarbeiten, die von einem zweistufigen Entstehungsprozeß des Textes reden lassen. Anders ausgedrückt: hinter der Jetztfassung des Textes kann eine Vorstufe, sozusagen ein erster Entwurf vermutet werden, der nach einem bestimmten Schema gegliedert ist. Ein erstes Kriterium zur Annahme einer vorausgehenden Textfassung ist das komplizierte Gefüge der Einleitung. Die langwährende Diskussion, ob der Anfang der Genesis in V.1 als selbständiger Satz zu fassen sei: "Im Anfang hat erschaffen Gott den Himmel und die Erde" oder ob es sich um einen sogenannten Hintergrundsatz handelt, der erst in V.2. oder V.3 einen Hauptsatz beginnen läßt, sollte wohl zugunsten der letzteren Auffassung entschieden werden²⁷. Dann aber stellt sich die Frage, ob mit V.2 nicht ein älterer, einstmals selbständiger Bestand aufgenommen worden ist, der sich jetzt nur sperrig im Kontext einfügt, zumal er über die Verfassung "der

²⁵JANOWSKI, Königtum Gottes, 414.

²⁶PODELLA, Chaoskampfmythos, 315, will hier "perfektiver Akzentuierung" das Wort reden, um sich zugleich gegen eine Deutung zu wenden, die eine Wiederholung des Schöpfungsprozesses unterstelle. Für eine solche Abgrenzung von einer Vorstellung, die nach PODELLA ägyptischen Konzeptionen ähnlich sei, steht das Kriterium der Verbretktion jedoch auf zu schwachen Füßen. Ich möchte daher bei der gegenwartsbezogenen Wiedergabe bleiben, vgl. auch JANOWSKI, Königtum, 414. Eine vertretbare iterative Wiedergabe wählt KRÜGER, Kosmo-theologie, 70.

²⁷Vgl. dazu W. GROSS, Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund, in: Congress Volume Vienna 1980 (Vetus Testamentum Supplements 32), Leiden 1981, 131-145.

Erde", aber nicht auch über den vorgenannten Himmel Informationen bietet. So kann V.2 mit gutem Grund als ein eigenes, nicht sonderlich gut integriertes Relikt aus der vermutlichen Erstfassung angesehen werden. Das wichtigste Kriterium für die hypothetische Ansetzung einer Erstfassung oder Vorstufe ist freilich die Erwähnung der Lichtschöpfung in 1,3-5 einerseits und der Leuchtkörper in 1,14-19 andererseits. Der erste Tag konkurriert mit dem vierten Tag. Da erst in 1,14-19 die Funktion des Lichtes zur vollen Begründung, Entfaltung und Bestimmung kommt, darf man die Mitteilung über das "Licht" gegenüber der "Finsternis" in 1,3-5 auf das Konto des priesterschriftlichen Bearbeiters einer Vorlage setzen. Dieser Bearbeitung kommt es auf die demonstrative und exemplarische Heraustellung der Lichtschöpfung durch das Wort an.

Die versuchsweise Rekonstruktion des älteren Bestandes ergibt vorläufig, daß einer kurzgehaltenen, immerhin aber in drei Aussagen präsentierten Satzfolge über den präkosmischen Zustand der Erde gehandelt wird, daß dann aber zunächst von der Einrichtung und Abgrenzung der Zone die Rede war, die zugleich der geschützte Raum für das Leben ist. In einer dritten Phase schließlich kommt die Lebenszeit zur Geltung, die in der Urfassung also erst nach der Erschaffung des Raumes ihren Platz findet. für unseren Zusammenhang kommt es auf die Position und Funktion der Kurzsatzfolge in 1,2 an. Hier geht es um drei Kernaussagen:

- 1,2a Die Erde aber war *Tohūwabohū*,
- b Finsternis (war) über *Tēhōm*,
- c und Gottes *Ruah* (war) flatternd über den Wassern.

Zur Bestimmung der Terminologie mag es hier genügen, auf die Problematik einer zutreffenden Übersetzung der drei übernommenen Nomina bzw. Nominalverbindungen hinzuweisen. Aufgrund eigener Studien zum Vokabular neige ich dazu, im Wortpaar *tohu wabohu* eine Kombination zweier Wörter ägyptischen Ursprungs zu sehen, nämlich von Derivaten der Basen *th3* "das Ziel verfehlen" und *bh3* "kopflös fliehen"²⁸. Zusammengenommen wäre

²⁸Vgl. dazu M. GÖRG, *Tohū wabohū* - ein Deutungsvorschlag, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 92, 1980, 431-434. Die Einwände TSUMURAS, *Earth*, 22 muten etwas beckmesserisch an, wenn er die Existenz der von mir hypothetisch angesetzten Nominalentsprechungen in Zweifel zieht. Wäre das Wortpaar auch als solches im Ägyptischen nachweisbar, was TSUMURA einfordern will, lägen die Dinge natürlich leichter zutage. TSUMURAs Ableitung des Wortpaares aus dem Ugaritischen hat ihrerseits keine Gegenliebe gefunden, vgl. dazu u.a. W.G. LAMBERT, *A Further Note on tōhū wābōhū*, in: *Ugarit-Forschungen* 20, 1988, 135f.

dies ein singulärer Ausdruck für eine Wirklichkeit "ohne Halt und Gestalt" oder (vielleicht besser) "ohne Ziel und Stil". Auch das Nomen *tēhōm*, meist in Verbindung mit dem Namen der babylonischen Göttin Tiamat gedeutet, kann ein frühes "Erbwort" aus dem Kanaanäisch-Ägyptischen sein und eine Art Durchbohrung meinen, eine abgründige Vertiefung²⁹. Schließlich ist die Ruach Gottes kaum anders als unter der Vorstellung eines Urvogels zu begreifen, der über den Wassern flattert³⁰. Tohuwabohu, d.h. die Ziel- und Stilllosigkeit, manifestiert sich in Finsternis, Untiefe und Urgewässer, d.h. in den Phänomenen des präkosmischen Zustandes, wie ihn auch die ägyptische Kosmogonie von Hermupolis in Gestalt der Urgötterpaare dargestellt hat³¹. In das Ensemble der ägyptischen Urgötter tritt auch Amun ein, der spätere Hochgott von Theben, in Gen 1,2 repräsentiert durch die Ruach Gottes, d.h. den göttlichen Urvogel, der die primordiale Welt überwacht.

Das "Chaos" wird nicht mit einem göttlichen Kraftakt nach Art eines spektakulären Kampfes außer Wirkung gesetzt, sondern verliert mit dem göttlichen Wort der Scheidung des bewohnbaren Raums vom unbewohnbaren seine universale Präsenz. Das "Chaos" ist gewissermaßen in die Außenzonen abgedrängt, die schützende Trennwand bewahrt die Lebenszone vor dem Einbruch der lebensbedrohenden Sphäre. Diese Trennwand, hebräisch *rāqīa'*, gewöhnlich mit "Firmament" übersetzt, entspricht ägyptischem *bj3* und meint die dünne, aber stabile Außenwand der Lebenszone, die allem Anschein nach in der Gestalt eines überdimensionalen Eies gedacht ist³². Außerhalb des Eies gibt es neben dem brütenden Urvogel als Manifestation der göttlichen Wirklichkeit nur noch die chaotischen Mächte, die von Gott selbst in Schach gehalten werden, freilich "lediglich" durch sein gebietendes

²⁹Vgl. dazu M. GÖRG, Komplementäres zur etymologischen Deutung von *thwm*, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 67, 1993, 5-7.

³⁰Dazu M. GÖRG, Religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Rede vom "Geist Gottes", in: Wissenschaft und Weisheit 43, 1980, 129-148 = Ders., Religionsgeschichte, 165-189. Vgl. auch Ders., Vom Wehen des Pneuma, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 66, 1993, 5-9.

³¹Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Zur Struktur von Gen 1,2, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 62, 1992, 11-15. Ders., Religionsgeschichte, 14. Vgl. jetzt auch O. KEEL, Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das Arche-Problem in späten biblischen Schriften, in M. SLIVAR - St. KUNZE (Hg.), Weltbilder, Bern etc., 1993, 127-156.

³²Näheres dazu in meinem Artikel *rāqīa'* in: H.-J. FABRY - H. RINGGREN (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII, Lieferung 6/7, Stuttgart 1992, 668-675.

Wort und die Kraft seiner Scheidung. Analog zu dem von J. ASSMANN herausgestellten Schema einer "Transformation" des Schöpfungsgottes von der Sphäre der "chaotischen" Urgötter in die Raum- und Zeitdimension vor allem nach der hermupolitanischen Kosmogonie geschieht in der Urfassung von Gen 1 eben diese Ausgrenzung des "Chaos" zugunsten einer räumlichen Lebenszone, der die zeitliche Orientierung nachgeordnet wird³³. In den nunmehr hergestellten Kategorien von Raum und Zeit kann nach den Pflanzen und Tieren schließlich auch der Mensch seinen Platz finden, dem die Bearbeitung der Erstfassung dann eine eingehende Qualifikation als "Bild Gottes" widmet (1,26-28). Gegenüber der ägyptischen Grundlage des Transformationsschemas stellt der biblische Text die von vornherein geltende Souveränität Gottes in allen Phasen des Werdens von Raum, Zeit und Leben formal und inhaltlich außer Frage.

Das Schema einer dreiphasigen Entwicklung oder Transformation kann im Gesamtwerk der Priesterschrift noch an den drei folgenden großen Erzählkomplexen der Priesterschrift beobachtet werden, die jeweils ebenfalls auf ein älteres Textstadium zurückschauen³⁴. Da ist eine ältere Flutgeschichte, die analog zum präkosmischen Zustand die frustrierende Ausgangssituation mit der überbordenden Gewalt (*ḥāmās*) unter Menschen zeichnet, um dann der Arche als dem Lebensraum und dem Bund unter dem Zeichen des Regenbogens eine Zukunft des Überlebens zu geben (Gen 6-9*). Nicht anders verläuft im Prinzip die Geschichte Abrahams, dem eine Heimat im südlichen Mesopotamien attestiert wird, und der, wiederum nach der postulierten Urfassung von Gen 11-17³⁵, mit dem Tod seines Vaters einen Einschnitt in der Bewegung auf Kanaan zu erfährt, der aber dann den Lebensraum in Kanaan erreicht und hier mit dem bundesstiftenden Gott Schaddaj zusammenkommt³⁵. Schließlich und endlich ist es das Volk Israel in Ägypten, das nach der Grundfassung der priesterschriftlichen Exodusgeschichte zunächst eine Phase der Bedrückung hinnehmen muß, um aber dann

³³Vgl. dazu bereits M. GÖRG, Das Menschenbild der Priesterschrift, in: Bibel und Kirche 42, 1987, 21-29, hier 29 = Ders., Religionsgeschichte, 137-151, hier 150f mit Bezug auf J. ASSMANN, Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines "Höchsten Wesens", in: W. WESTENDORF (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, Wiesbaden 1979, 7-42, hier 30f.

³⁴Dazu vorläufig M. GÖRG, Menschenbild, 21ff (137ff).

³⁵Dazu M. GÖRG, Abra(ha)m - Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterschriftlichen Abrahamsgeschichte, in: Ders., (Hg.), Die Väter Israels (Festschrift J. Scharbert), Stuttgart 1989, 61-71 = Ders., Religionsgeschichte, 152-163.

in den Neuen Lebensraum des gelobten Landes hinübergeführt zu werden und eine Zeit der kultischen Hinordnung auf den innerhalb seines Volkes "wohnenden" Gott erleben zu dürfen. in den drei zentralen Erzählkomplexen der Priesterschrift also finden sich die Frühfassungen des dreiphasigen Prozesses, der einen ungeordneten und frustrierenden Ausgangspunkt kennt.

Für unseren Zusammenhang gilt, daß die Priesterschrift vom Erstentwurf ihrer Darstellungen her eine "Chaosbeschreibung" liefert, die nicht nur den präkosmischen Zustand charakterisiert, sondern analog dazu auch chaotische Vorgänge in der Geschichte Israels beobachtet, die in den von JHWH initiierten Prozessen zu Erlebnissphären transformiert werden, die Raum und Zeit mit immer intensiverer Konzentration auf den kultischen Raum und die gottesdienstliche Zeit verdichten. Es ist dies das außerordentlich fein gesponnene Programm priesterschriftlicher Zukunftsschau, in der das Wohnen Gottes inmitten einer Gemeinde von Gottesdienern anvisiert wird. Nur dann kann dem "Chaos" in Kosmos und Geschichte wirksam widerstanden werden, wenn die Gegenwart Gottes anerkannt und geglaubt wird. Der Darstellungsbefund verdeutlicht indirekt den Erlebnishorizont, in dem die Priesterschrift für ihre Zeitgenossen die "chaotische" Zeit sieht. Es ist das babylonische Exil mit seinen zerstörerischen Implikationen. Exil bedeutet den Bruch in der Gemeinschaft des Volkes, den Beginn des Auseinanderfallens, vornehm gesprochen der Diaspora des Judentums. Die Priesterschrift vertraut darauf, daß das erlebte "Chaos" nur vorläufiger Natur ist: Noah, Abraham und das alte Israel sind Hoffnungsträger und Garanten für eine Zukunft, in der das "Chaos" ausgesetzt wird und die "Chaosmächte" zurückgehalten werden können. Die einzige Bedingung für die Bewahrung des beginnenden Judentums vor erneutem Rückfall in "chaotische" Existenz ist die umfassend gelebte Treue zu JHWH.

Das "Anti-Leben" von Auschwitz ist eine ungeahnte und unbegreifliche Zuspitzung einer Perversion des Weges von der ungeordneten Welt zur Welt der Ordnungen. Die Katastrophe der Schoah ist eine vom Abendland verschuldete, vom Christentum mitgetragene und in unserem Land exekutierte Katastrophe. Wir sind hier zu Handlangern eines lebensfeindlichen Chaos geworden. Werden wir es je schaffen, als Hoffnungsträger für eine veränderte, in der Hand Gottes ruhende Weltlage in Frieden und Sicherheit dazustehen?

Und es begab sich ...

Anfänge von Erzählungen im Biblischen Hebräisch

Wolfgang Schneider - Wuppertal

Wie beginnen Erzählungen im Biblischen Hebräisch? Parodisten scheinen es zu wissen: Wenn jemand biblischen Sprachgebrauch parodieren will, beginnt er einen Text mit: "Und es begab sich zu der Zeit, da...". Das entspräche einem hebräischen וַיְהִי בְּיָמֵי mit folgender Zeitbestimmung, ein Anfang, der uns ja allen als erstes einfällt und auch der verbreitetste Erzähl-Anfang zu sein scheint. Jedenfalls wirkt er nach bis ins Neue Testament (Lukas 2). Aber das ist ja auch offenbar nicht das einzige Muster. Walter Gross ("Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund." *Suppl to Vet.Test.* XXXII, 1981, S. 131 ff) hat als Kriterium für Erzählungs-Anfänge "Die Einführung einer unbekanntenen Person zu Beginn einer erzählenden Einheit" gewählt und aus der Analyse dieses verhältnismäßig beschränkten Textcorpus vier Typen gewonnen (S. 134):

1. X-Qatal (von HYY), Beispiel Ijob 01,01: $\text{אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹזַי}$;
2. Wayyiqtol (von HYY), Beispiel Ri 17,01: $\text{וַיְהִי אִישׁ מִהָר אַפְרַיִם}$;
3. W - Nominalsatz, Beispiel I Sa 25,02: וַאִישׁ בְּמַעוֹן ;
4. W - X-Qatal (von HYY), Beispiel II Kö 05,01:

$\text{וַנֵּעַמַן שָׂר צְבָא מֶלֶךְ אֲרָם הָיָה אִישׁ גְּדוֹל לְפָנָי אֲדָנָי}$.

Mir erschien das Kriterium der Einführung einer unbekanntenen Person nicht ausreichend für die Abgrenzung von Erzählungs-Anfängen: kann man doch auch von bekannten Personen viele Geschichten erzählen, die jede einen Anfang haben müssen. Darum bin ich zuerst eher unwissenschaftlich vorgegangen und habe einfach anhand der Lektüre der deutschen Übersetzung notiert, wo ich intuitiv den Beginn einer neuen Erzählung sah. Auf diese Weise ist eine Sammlung von ca. 160 Erzählungs-Anfängen entstanden. Ich habe sie zuerst alphanumerisch nach Stellen sortiert (zum Schluß auch wieder in der Reihenfolge der biblischen Bücher) und dann nach formalen Kriterien, und zwar nach den Elementen, die im "Vorfeld", vor dem ersten Narrativ der Erzählung, auftreten. Das ergab vier Gruppen, bei denen dieses Vorfeld von 0 (Null) bis zu komplizierten Satzgefügen anwächst:

Muster 1: 0 - Wayyiqtol

Beispiel: Ex 2,1: $\text{וַיֵּלֶךְ אִישׁ לְוִי וַיִּקָּח אֶת־בַּת לְוִי}$

Muster 2: W - X-Qatal/Qotel - {X}¹ - Wayyiqtol

Beispiel: Ex 3,1: $\text{... וַיִּנְהַג ... וְמוֹשֶׁה הָיָה רֹעֵה}$

Muster 3: TP (= Temporalbestimmung) - {X} - Wayyiqtol

Beispiel: Gen 15,1: $\text{... וַיֹּאמֶר ... אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר־יְהוָה}$

Muster 4: Wayhy - TP - {X} - Wayyiqtol

Beispiel: Ex 2,11: $\text{... וַיְהִי כִּי־מִטָּם הֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיִּצָּא}$

¹ X bedeutet: "irgendein sprachliches Zeichen"; geschweifte Klammern bedeuten, daß das Zeichen fakultativ ist.

Bei den Textanfängen der ersten Gruppe (Also: am Anfang steht ein Narrativ, ohne daß durch irgendein anderes formales Element auf den Beginn einer Erzählung hingewiesen wird: Null - Wayyiqtol) sah es zunächst so aus, als könnte man sie nur intuitiv als Anfänge erkennen. Eep Talstra hatte aber schon bei der ersten Diskussion des Themas in der Societas Hebraica Amstelodamensis² darauf hingewiesen, daß man auf eine solche intuitive Vorgehensweise nicht angewiesen sein muß, daß es vielmehr durchaus ein formales Kriterium zur Abgrenzung von Erzählungs-Anfängen gibt, nämlich die Einführung von neuen Aktanten, wenn auch nicht in der Beschränkung auf unbekannte Personen.

GLIEDERUNGSMERKMALE

Und damit hatte er mich auf etwas aufmerksam gemacht, was ich eigentlich hätte wissen und berücksichtigen müssen: Elisabeth Gülich und Wolfgang Raible haben 1974 "Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse" angestellt (in: Gülich / Heger / Raible, Linguistische Textanalyse, Hamburg 1974, S. 73 ff) und sind zu einer Hierarchie von Textgliederungs-Elementen gekommen:

1. Metakommunikative Sätze (also z.B.: "X erzählte folgendes:"),
2. Substitution auf einer Meta-Ebene (also z.B.: "Dies ist die Geschichte von X und Y."),
3. Sprachliche Zeichen, die Veränderungen in Raum und Zeit anzeigen (Ortsangaben bzw. Episoden- oder Iterationsmerkmale),
4. Veränderungen in der Konstellation der Handlungsträger.

Die ersten vier sind Elemente, die ein Äquivalent in der Welt außerhalb des Textes haben und darum sehr wahrscheinlich über-einzelsprachlich gültig sind. Darunter folgen rein text-interne (und einzelsprachlich unterschiedliche) sprachliche Zeichen, die kein text-externes Äquivalent haben, wie

5. Tempuswechsel,
6. Renominalisierung,
7. Satz- und Textkonjunktionen.

Metakommunikative Sätze und Substitutionen auf einer Meta-Ebene sind in der Hebräischen Bibel selten. Ich werde am Schluß auf diese Phänomene zurückkommen. Über die Zeit- und Ortsmerkmale wird gleich bei der Gruppe 1 zu reden sein.

Ich zitiere nun die gefundenen Textanfänge der Gruppe 1 (Muster: wayyelek 'isch levi), also alle die Anfänge, bei denen dem ersten Wayyiqtol nichts vorausgeht, an denen aber eine Veränderung in der Konstellation der Handlungsträger zu beobachten ist. Dabei lasse ich mich nicht auf Talstras allgemeinen Begriff "Aktanten" ein, sondern bestehe zunächst einmal darauf, daß die Handlungsträger in Erzählungen Personen sind. Nach den Kategorien von Gülich und Raible enthält die Gruppe 1 diejenigen Textanfänge, denen kein meta-kommunikativer Ausdruck vorausgeht, die kein Episoden-Merkmal zeigen (das wären vielmehr meine Gruppen 3 und 4) und bei denen Veränderungen in der Konstellation der Handlungsträger nicht explizit markiert sind (Das wäre meine Gruppe 2).

² Ich habe das Thema zweimal, 1991 und 1992, in der Societas Hebraica Amstelodamensis vortragen dürfen und bin den sociis dankbar für Kritik und Anregungen, die zum Teil spurlos in die Endfassung eingegangen sind.

Und ich sortiere die Texte zunächst einmal danach, ob das erste Wayyiqtol eine Form von HYH ist (s.o. Walter Gross) oder nicht.

MEDIAS IN RES

Muster 1: wayyelek 'isch levi oder: 0 - Wayyiqtol

1.1: Wayyiqtol = nicht wayhy

- Gen 12,01
ויאמר יהוה אל-אברם לך-לך ... וילך אברם
- Gen 20,01
ויסע משה אברהם ארצה הנגב וישב בין-קדש ובין שור
- Gen 34,01
והצא דינה בת-לאה אשר ילדה ליעקב לראות בכנות הארץ: (2) וירא אתה שכם
- Ex 02,01
וילך איש לוי ויקח את-בת-לוי
- Ex 15,22
ן יסע משה את-ישראל מים-סוף ויצאו
- Ex 18,01
וישמע יתרו כהן מדין חתן משה את כל-אשר עשה אלהים ... כי הוציא יהוה ... ויקח יתרו ...
- Nu 16,01
ויקח קרח ... בן-לוי ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן-פלה בני ראובן: ויקמו
- Nu 20,01
ויבאו בני-ישראל כל-העדה מדבר-צן בחדש הראשון וישב העם בקדש ותמת שם מרים ...
- Nu 20,14
וישלח משה מלאכים מקדש אל-מלך אדום ... (18) ויאמר אליו אדום ...
- Nu 21,04
ויסעו מִהַר הַהַר דֶּרֶךְ יַם-סוּף לִסְבָּב אֶת אֶרֶץ אַדוּם וְתִקְצַר נַפְשֵׁהֶם בְּדֶרֶךְ
- Jos 02,01
וישלח יהושע-בן-נון מן-השטים שנים-אנשים מרגלים חרש לאמר ... וילכו
- Ri 09,07
ן יגידו ליותם וילך ויעמד בראש הר-גריזים וישא קולו ויקרא ויאמר להם שְׁמְעוּ אֵלַי בְּעֵלֵי שָׁכֶם וְיִשְׁמַע אֲלֵיכֶם אֱלֹהִים: (8) הֲלוֹךְ הָלַכּוּ הַעֲצִים
- SaI 02,27³
ויבא איש-אלהים אל-עלי ויאמר אליו
- SaI 11,01
ויעל נחש העמוני ויחן על-יבש גלעד

³Die etwas ungewöhnliche Zitierweise von Bibelstellen wie z.B. SaI statt 1 Sam ist bedingt durch die Sortierfähigkeit des Computerprogramms.

SaI 15,01

ויאמר שמואל אל-שאול אתי שלח יהוה למשחך למלך על-עמי ... (4) וישמע
שאול אתהעם

SaI 16,01

ויאמר יהוה אל-שמואל ... אשלחך אלישי ביהלחמי ... (4) ויעש שמואל

SaI 17,01

ויאספו פלשתים את-מחניהם למלחמה ויאספו שכה אשר ליהודה

SaI 18,17

ויאמר שאול אל-דוד

SaI 19,01

וידבר שאול אל-יונתן בנו ואל-כל-עבדיו להמית את-דוד ויהונתן בן-שאול
חפץ בדוד מאד: ויגד יהונתן לדוד לאמר

SaI 23,01

ויגדו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה...: (2) וישאל דוד ביהוה

SaI 26,01

ויבאו הזפים אל-שאול הגבעתה לאמר ... (2) ויקם שאול

SaI 29,01

ויקבצו פלשתים את-כל מחניהם אפקה וישראל חנים בעין אשר ביזרעאל:

(2) וסרני פלשתים עברים ... ודוד ואנשיו עברים ... (3) ויאמרו שרי פלשתים

SaII 05,01

ויבאו כל-שכטי ישראל אל-דוד חברונה ויאמרו לאמר

SaII 12,01

וישלח יהוה את-נתן אל-דוד ויבא אליו ויאמר לו

SaII 24,01

ויסף אף-יהוה לחרות בישראל ויסת את-דוד בהם לאמר לך ...

KöI 05,15

וישלח חירם מלך-צור את-עבדיו אל-שלמה כי שמע כי אתו משחו למלך תחת

אביהו כי אהב היה חירם לדוד כל-הימים: (16) וישלח שלמה אל-חירם

לאמר...: (17-20)... (21) ויהי כשמע חירם את-דברי שלמה וישמח מאד ויאמר

KöI 12,01

וילך רחבעם שכם כי שכם בא כל-ישראל להמליך אתו:

(2) ויהי כשמע ירבעם בן-נבט והוא עודנו במצרים אשר ברח מפני המלך

שלמה וישב ירבעם במצרים: (3) וישלחו ויקראו-לו

KöI 17,01

ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל-אחאב ... (2) ויהי דבר-יהוה אליו

KöII 01,02

ויפל אחוזה בעד השככה בעליתו אשר בשומרון ויחל

KöII 08,07

ויבא אלישע דמשק ובן-הדרד מלך-ארם חלה ויגד

Jer 37,01

וימלך-מלך צדקיהו תחת כניהו בן-יהויקים אשר המליך נבוכדראצר מלך-

ככל בארץ יהודה: (2) ולא שמע הוא ועבדיו ועם הארץ אל־דברי יהוה אשר
דבר ביד ירמיהו הנביא: (3) וישלח המלך ...

An allen diesen 31 Stellen ändert sich gegenüber dem voraufgehenden Text die Konstellation der handelnden Personen; sei es, daß neue, bisher unbekannte Personen eingeführt werden (Ex 02,01), daß die Personen einfach wechseln (Gen 19: Lots Töchter, Gen 20: Abraham), oder daß einer Person, von der auch vorher die Rede war, eine neue gegenübergestellt wird (Gen 11, 31: Abraham - Gen 12,01: Abraham / JHWH).

In den so zusammengestellten Texten fallen nun auch die im ersten Satz verwendeten Verben auf: 20 Verben der Ortsveränderung, nämlich: בוא (5x), שלח (4x), נסע (3x), הלך (2x), sowie je einmal יסף (Hi), יצא, נפל, עלה, קבץ und als Konjekturen in Nu 16,01 קום.

Eine zweite Gruppe bilden 9 Kommunikationsverben, und zwar: אמר (5), דבר, נגד (2) und שמע.

Die restlichen zwei Verben lassen sich diesen Gruppen kaum zuordnen: חרה יסף mit חרה (SaII 24,01) und מלך (Jer 37,01).

Den Verben der Ortsveränderung folgen in 16 von 20 Fällen Ortsangaben, meist im selben Satz, einige Male (z.B. SaI 11,01; 17,01) im unmittelbar folgenden Satz. Diese zusätzlichen Ortsangaben erweisen sich als wichtiges Anfangs-Merkmal, wenn man die Fälle ansieht, in denen sie fehlen:

SaI 02,27 und SaII 12,01 sind wohl doch keine Neuanfänge vom gleichen Rang wie die übrigen. Es fangen dort Unterabschnitte einer größeren Einheit an, die in SaI die Kapitel 1 und 2 umfaßt und in SaII die Kapitel 11 und 12. Man kann das noch bestätigt sehen durch den (relativen) Neueinsatz in SaII 12,26, wo zwar die Personen wechseln und eine Ortsangabe steht, aber der beginnende Narrativ kein Verb der Ortsveränderung ist:

וילחם יואב כרבת בני־עמון .

In Nu 16,01 ist der Text unsicher, man kann statt ויקח auch ויקם lesen; aber obwohl die zusätzliche Ortsangabe fehlt, läßt sich nicht leugnen, daß hier gegenüber 15,41 eine neue Erzähleinheit anfängt. Ich habe für diese "Ausnahme" keine Erklärung.

Bleibt Ex 02,01, ein Verb der Ortsveränderung ohne zusätzliche Ortsangabe: Hier wird ganz eindeutig - und im Gegensatz zu den anderen Fällen - eine unbekannte Person neu eingeführt. Wahrscheinlich macht eben das den Unterschied zu den anderen Texten aus und die zusätzliche Ortsangabe entbehrlich (vgl. aber die Fälle mit ויהי in Gruppe 1.2).

Für die Mehrzahl der Fälle mit Kommunikationsverben (sagen / hören) und für die Sätze mit יסף und מלך gilt, daß im ersten oder im unmittelbar folgenden Satz oder am Beginn der Rede oder Nachricht ein Verb der Ortsveränderung und/oder eine Ortsangabe auftritt, z.B. Gen 12,01 und SaII 24,01 לך oder Jer 37,01 am Ende des Verses: בארץ יהודה. Ohne ein solches Ortsmerkmal bleibt neben den oben erwähnten Anfängen von Ex 02,01 und Nu 16,01 nur SaI 19,01. Es ist zwar deutlich, daß hier eine neue Erzähleinheit anfängt, aber auch hier kann ich nicht begründen, wieso das trotz des fehlenden Ortsmerkmals deutlich ist.

Ergebnis der Durchsicht dieser ersten Teilgruppe:

Anfänge vom Typ "0 - Wayyiqtol" sind dann als wirkliche Anfänge von Erzählungen zu

betrachten, wenn sie zusammenfallen mit einem Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger und ein Merkmal der Ortsveränderung in oder unmittelbar nach ihnen steht. Eine Zeitangabe (Episodenmerkmal) kommt bei diesem Typ nur einmal (Nu 20,14) vor. Eine Prüfung der Textgruppe 1.2 wird zeigen, daß sie gegenüber der ersten Gruppe nichts Besonderes bietet:

1.2: Wayyiqtol = wayhy

Gen 09,18

ויהיו בני־נח היצאים מ־ההבה שם וחס ויפת וחס הוא אבי כנען:

(19) שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל־הארץ: (20) ויחל נח איש האדמה

ויטע כרם:

Gen 17,01

ויהי אברם בן־תשעים שנה ותשע שנים וירא יהוה אל־אברם ויאמר אליו

Gen 23,01

ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה: (2) ותמת

שרה בקרית ארבע ... ויבא אברהם

Ri 13,02

ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מגוח ואשתו עקרה ולא ילדה:

(3) וירא מלאך־יהוה

Ri 17, 01

ויהי איש מהר אפרים ושמו מיכיהו: (2) ויאמר לאמו

Ri 17,07

ויהי נער מבית־לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי והוא גר־שם:

(8) וילך האיִש מהעיר מבית־לחם יהודה

SaI 01,01

ויהי איש אחד מן־הרמתיים צופים מהר אפרים ושמו אלקנה ... (2) ולו שתי

נשים ... ויהי לפננה ילדים ולחנה אין ילדים: (3) ועלה האיִש ההוא מעירו

מימם ימימה להשתחוות ... (4) ויהי היום ויזבח אלקנה

SaI 04,01

ויהי דבר־שמואל לכל־ישראל ויצא ישראל לקראת פלשתים למלחמה

SaI 09,01

ויהי איש מבן־ימין ושמו קיש ... (2) ולו היה בן ושמו שאול ... (3) ותאבדנה

האתונות לקיש אבי שאול

Jona 01,01

ויהי דבר־יהוה אל־יונה בן־אמתי לאמר: קום לך אל־נינוה ... (3) ויקם יונה

In sechs dieser 10 Beispiele finden wir wieder Ortsmerkmale, nämlich überall da, wo neue, unbekannte Personen eingeführt werden. Da das einleitende Verb kein Verb der Ortsveränderung ist (wie z.B. in Ex 02,01 - s.o.), muß das Ortsmerkmal das Signal "Anfang" verstärken. Das einleitende ויהי ist auch kein Ereignis-Verb, sondern ein Zustands-Verb: "Es war einmal ein Mann ... " (Nur, daß eben die im Deutschen obligatorische Zeitangabe "einmal" nicht vorkommt.) Die oben zu 1.1 gegebene Beschreibung trifft also auch auf diese Fälle mit Wayyiqtol = ויהי am Anfang zu.

Die Anfänge von Gen 17 und Gen 23 enthalten nur scheinbar ein Zeitmerkmal (das Alter ist ja kein Hinweis auf eine Veränderung in der Zeit, sondern beschreibt eine Eigenschaft der Personen), aber kein Ortsmerkmal. Doch tritt ein solches in beiden Fällen im zweiten oder dritten Satz auf.

In SaI 04,01 und Jona 01,01 ist ויהי allerdings Ereignis-Verb, aber so, daß es nicht allgemein auf folgendes Geschehen hinweist (wie in vielen bekannten, weiter unten zu besprechenden Fällen), sondern so, daß es zusammen mit הַבְרָר einen Kommunikationsvorgang beschreibt. Damit reiht es sich ein in die Reihe der Kommunikationsverben, die in den Beispielen des vorigen Abschnitts beobachtet wurden. Wie dort steht hier entweder im folgenden Satz oder im ersten Satz der Rede ein Verb der Ortsveränderung, und Jona 01,02 auch noch eine zusätzliche Ortsangabe: Ninive.

Ri 17,01 und Ri 17,07 genügen beide den Anforderungen für Erzählungs-Anfänge, aber nur der erste ist einer. Daran wird deutlich, daß innerhalb der Erzählungen weitere Kriterien hinzukommen müssen (inhaltliche wie Abgeschlossenheit, Spannungsbögen, offene Fragen sowie auch formale wie Pronominalisierung, Anaphorik, Renominalisierung etc.), wenn man die Komposition der Texte weiter analysieren will.

Episodenmerkmale fehlen in den jeweils ersten Sätzen. Ein Iterationsmerkmal (מְיָמִים) tritt in SaI 01 erst in Vers 3 auf, in der ersten von zwei Hintergrundinformationen zwischen den Einführungen der Hauptpersonen und dem Beginn der Haupthandlung (Vers 4) mit deutlich markiertem Episoden-Merkmal: ויהי היום.

1.3: Problemfälle

Als "Problemfälle" stehen hier zehn Stellen zusammen, die ich zunächst intuitiv in die Sammlung "0 - Wayyiqtol" aufgenommen hatte. Es sind Stellen, an denen unsere Bibelausgaben Überschriften setzen wie "Gefährdung der Ahnfrau", "Abrams Trennung von Lot", "Auflehnung Arons und Mirjams". Sie sind nun besonders instruktiv, weil sich an ihnen die bisher gewonnenen Kriterien bewähren: Verändert sich die Konstellation der Handlungsträger? Gibt es ein Ortsmerkmal? Fehlen die Episodenmerkmale?

Gen 11,01

ויהי כלהארץ שפה אחת ודברים אחדים: ויהי כנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם:

Gen 12,10

ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה

Gen 13,01

ויעל אברם מצרים הוא ואשתו וכל אשר-לו ולוט עמו הנגבה: ואברם כבד מאד ... (3) וילך למסעיו מנגב ועד בית-אל

Gen 26,01

ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה כימי אברהם וילך יצחק אל-אבימלך ... גרה:

Ex 16,01

ויסעו מאילים ויבאו כל-עדת בני-ישראל אל-מדבר-שין

Nu 12,01
ותדבר מרים ואהרן על-אדות האשה הכשית אשר לקח כִּי-אשה כשית
לקח: ויאמרו

Nu 13,01
וידבר יהודה אל-משה לאמר: שלח-לך ... (3) וישלח אתם משה ממדבר פארן
Nu 22,01 (oder 22.02 ?)

ויסעו בני ישראל ויחנו בערבות מואב מעבר לירדן ירחו: (2) וירא בלק בן
צפור את כל-אשר-עשה ישראל לאַמְרֵי: (3) ויגר מואב
Jos 03,01

וישכם יהושע כבקר ויסעו מהשטים ויבאו עדה-ירדן הוא וכל-בני ישראל
וילינו שם טרם יעברו: ויהי מקצה שלשת ימים ויעברו
SaII 21,01

ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחרי שנה ויבקש דוד אתפנייהוה

Ich beginne mit den zweifelsfreien Fällen:

Gen 13,01 findet zwar ein Ortswechsel statt, aber kein Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger. Hier beginnt eine neue Szene, keine neue Erzählung. Die Abraham-Lot-Szene setzt die Einheit fort, die Gen 12,01 beginnt (einschließlich 12,10-20; doch davon sogleich noch mehr).

Auch Ex 16,01 und Jos 03,01 wechselt die Konstellation der Handlungsträger nicht. Die Erzählung von Ex 16 beginnt schon 15,22; und Jos 3 schließt an Kapitel 2 an. Jos 03,01 zeigt aber ein Episoden-Merkmal, und zwar eine recht vage Zeitangabe: "am Morgen". Ich vermute, daß das Episoden-Merkmal in der Hierarchie der Gliederungsmerkmale dem Ortsveränderungs-Merkmal untergeordnet ist.

Unter dem Gesichtspunkt: Was sind "Aktanten" oder "Handlungsträger"? bereiteten die drei Erzählungen mit der Hungersnot Schwierigkeiten: Gen 12,10; 26,01; SaII 21,01. Vorschläge aus der Societas Hebraica, den Begriff der Handlungsträger auch auf Nicht-Personen auszudehnen, konnten mich nicht überzeugen.

Die Lösung sehe ich jetzt darin, daß wir hier Sätze des Typs 4 vor uns haben, nämlich: Wayhy - X - Wayyiqtol, wobei X ein Nominalsatz ist. Eine solche Fügung begegnet innerhalb von Erzähltexten häufig als Untergliederung, und zwar meist ohne ein Episoden-Merkmal, z.B. KōI 18,07: ויהי עבדיהו בדרך והנה אליהו לקראתו oder - mit Partizip - KōI 13,20: ויהי הם ישבים אל-השלחן. Die Diskussion der drei רעב-Stellen gehört also in den Teil 4. Dort wird sich zeigen, daß das X zwischen wayhy und Wayyiqtol ein Episodenmerkmal enthalten muß, um den Bedingungen eines Erzählungs-Anfangs zu genügen. Damit scheidet Gen 12,10 als Neueinsatz aus und gibt sich (wie 13,01) als ein Szenenwechsel zu erkennen, zumal ein Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger ja auch nicht vorkommt. Gen 26,01 und SaII 21,01 (mit Zeitangaben) bilden eine Untergruppe der Gruppe 4.

In Gen 11,01 bleibt es bei denselben Handlungsträgern wie in 10,32. Vers 2 (mit Wayhy - Inf - Wayyiqtol) setzt nur ein relatives Episodenmerkmal und bezieht sich mit anaphorischem Suffix auf Personen von Vers 1 bzw. 10,32 zurück. Damit erweist sich die Geschichte vom Turmbau als Unterabschnitt eines Textes, der zwischen den beiden Überschriften "אלה תולדות" in 10,01 und 11,10 steht.

Auch Nu 12,01 und 13,01 eröffnen keine eigenständigen Erzählungen (obwohl man ihnen Überschriften geben kann). Ein Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger findet nicht statt. Ein Ortswechsel ist jeweils im letzten Vers des vorangehenden Kapitels vermerkt. Auch diese Erzählungen sind nur Unterabschnitte einer größeren Einheit, die von Nu 10,11 bis 14,45 reicht und eben durch diese Ortswechsel gegliedert ist.

Bleibt Nu 22,01: Haben wir hier den Anfang der "Geschichte von Bileams Eselin"? Es liegt zwar ein Ortswechsel vor, aber kein Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger, jedenfalls kein expliziter (der kommt erst in Vers 2), es sei denn, man versteht מֵאֵב (Vers 1) als neuen Handlungsträger gegenüber מֵאֲמָרִי in Vers 34. Die neue Erzählung beginnt Vers 2. Also erweist sich die Einteilung der Hebräischen Bibel mit Setumah, Seder und Parasch als die zutreffendere gegenüber der Kapiteleinteilung.

Ich fasse die Ergebnisse der Durchsicht dieser ersten Gruppe von Textanfängen zusammen: *Erzählungs-Anfänge vom Typ "0 - Wayyiqtol" gehen ohne jede Vorrede mit einem Narrativ direkt medias in res. Sie geben sich als Anfänge zu erkennen durch einen Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger, meist verbunden mit einem Merkmal der Ortsveränderung. Häufig sind als erste Verben Kommunikationsverben oder Verben der Ortsveränderung. Bei Einführung neuer Personen steht oft רִיחֵי. Episoden-Merkmale (Zeitangaben) kommen bei diesem Typ (mit einer Ausnahme: Nu 20,01) nicht vor.*

Eine Durchsicht der Gruppe 4 (Muster: "Wayhy - TP - {X} - Wayyiqtol") wird ergeben, daß auch dort der Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger zur Abgrenzung beiträgt, auch wo er nicht markiert ist (nämlich in den Texten der Gruppe 4.1). Fehlt dieser Wechsel, stimmt die Abgrenzung nicht, wie bei SaI 28,01, das noch zu Kapitel 27 gehört, und bei Jos 04,01, der Fortsetzung von Kapitel 3, dessen Anfang oben besprochen wurde.

VORHANG AUF! SPOT AN!

Muster 2: umoschäh hayah roäh oder: W - X-Qatal/Qotel/NS - Wayyiqtol

Bei den Erzählungs-Anfängen der Gruppe 2 beginnt das Vorfeld mit der Konjunktion "W"; es folgt ein Satz vom Typ X-Qatal oder X-Qotel oder ein Nominalsatz (NS); dann können {fakultativ} noch weitere Elemente folgen {X}; schließlich beginnt der (in der Regel erste) Narrativ die eigentliche Erzählung bzw. deren Haupthandlung. Wieder habe ich die Sätze mit HYH gesondert aufgeführt:

2.1

2.1.1: W - X-Qatal (Qatal = nicht HYH):

Gen 16,01
 וְשָׂרֵי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לּוֹ וְלֵאמֹר שְׂפֹתָהּ מִצְרִיָּה וְשָׂמָה הָגָר: וְהָאֵמֶר שָׂרֵי

אֶל-אַבְרָם

Gen 21,01

וַיְהִי בְּקֵץ אֶת-שָׂרָה כִּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כִּאֲשֶׁר דָּבַר

Gen 39,01

וַיִּסְפָּא הָרֹדֶף מִצְרִימָה וַיִּקְנֶהוּ פוֹתִיפָר כְּרִיס פְּרַעַה שֶׁר הַטְּבָחִים אִישׁ מִצְרִי
 מִיַּד הַיִּשְׁמַעְאֵלִים אֲשֶׁר הוֹרְדוּהוּ שָׂמָה: וַיְהִי יְהוָה אֶת-יוֹסֵף

SaI 02,12

ובני עלי בני בליעל לא יָדְעוּ אֶת־יְהוָה

SaI 05,01

ופלשתים לָקְחוּ אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים ויבֹאֵהוּ מֵעֵבֶן הָעֹזֵר אֲשֶׁר־הָיָה:

SaI 16,14

וְרוּחַ יְהוָה סָרָה מֵעַם שְׂאוּל וּבַעֲתָתוֹ רוּחַ־רָעָה מֵאֵת יְהוָה: ויאמרו עֲדָכִי שְׂאוּל

SaI 28,03

וּשְׂמוּאֵל מָתָּה ויסִפְדוּ־לוֹ כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרוּהוּ בְרִמָּה וּבַעֲבִירוֹ וּשְׂאוּל הִסִּיר

הָאֲבֹת וְאֶת־הִידְעָנִים מֵהָאָרֶץ: וַיִּקְבְּצוּ פְּלִשְׁתִּים

SaII 02,08

וּאֲבֹנֵי בֶן־נֶר שֶׁר־צָבָא אֲשֶׁר לְשְׂאוּל לָקַח אֶת־אִישׁ כֶּשֶׁת בֶּן־שְׂאוּל וַיַּעֲבִרֵהוּ מִחַנָּיִם

KöI 20,01

וּבֶן־הַדָּד מֶלֶךְ אֲרָם קָבַץ אֶת־כָּל־חֵילוֹ וּשְׁלִשִׁים וּשְׁנַיִם מֶלֶךְ אֲתוֹ וְסוֹס וּרְכֹב

וַיַּעַל וַיִּצֵר

KöII 04,01

וְאִשָּׁה אַחַת מִגִּישֵׁי בְנֵי־הַנְּבִיאִים צָעָקָה אֶל־אֱלִישֶׁע לֵאמֹר.. (2) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אֱלִישֶׁע

KöII 08,01

וְאֱלִישֶׁע דִּבֶּר אֶל־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הִחִיָּה אֶת־בְּנָהּ לֵאמֹר קוּמִי ... וְתִקְמִי

KöII 09,01

וְאֱלִישֶׁע הִנְבִּיאַת קָרָא לְאֶחָד מִבְּנֵי־הַנְּבִיאִים וַיֹּאמֶר לוֹ הִגֵּד מִתִּינֶכָּה וְקַח ... וְלֶךְ

רְמוֹת גִּלְעָד... (4) וַיֵּלֶךְ הַנַּעֲרָה

KöII 11,01

וַעֲתִלְיָה אִם אֲחֻזִּיהוּ רְאָתָהּ כִּי מָתָה בָּנָה וְתִקְמִי

KöII 13,14

וְאֱלִישֶׁע תָּקַלָה אֶת־חֵילוֹ אֲשֶׁר יָמוּתָהּ בּוֹ וַיִּרְדַּךְ אֵלָיו יוֹאָשׁ

2.1.2: W - X-Qatal (Qatal = HYH)

Gen 03,01

וַהֲנַחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עֹשֶׂה אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר

Ex 03,01

וּמִשָּׁה הָיָה רֹעֵה אֶת־צֹאֵן יִתְרוֹ חֲתָנָהּ כֹּהֵן מִדִּין וַיִּנְהַג אֶת־הָאֲצָן אַחֵר הַמִּדְבָּר

Ri 11,01

וַיִּפְתַּח הַגִּלְעָדִי הָיָה גִבּוֹר חֵיל וְהוּא בֶן־אִשָּׁה זֹנָה וַיּוֹלַד גִּלְעָד אֶת־יִפְתָּח:

וְתֹלַד אֲשֶׁת־גִּלְעָד לּוֹ בָּנִים

SaII 03,17

וְדָבָר אֲבֹנֵי הָיָה עִם־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

KöII 05,01

וְנַעֲמָן שֶׁר־צָבָא מֶלֶךְ־אֲרָם הָיָה אִישׁ גְּדוֹל ... וְהָאִישׁ הָיָה גְּבוֹר חֵיל מִצְרַע:

(2) וְאָרָם יָצָאוּ גְדוּדִים וַיִּשְׁכְּבוּ מֵאֲרֶץ יִשְׂרָאֵל נַעֲרָה קַטְנָה וְהָיָה לִפְנֵי אִשָּׁת נַעֲמָן:

KöII 06,08

וּמֶלֶךְ אֲרָם הָיָה נֹלָחַם בְּיִשְׂרָאֵל וַיּוֹעֵץ אֶל־עַבְדָּיו

Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen:

In den einleitenden Sätzen, also im "Vorfeld" vor dem Narrativ, der den eigentlichen Erzählstrang beginnt, wird a) der Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger markiert, meist dadurch, daß Personen eingeführt werden, und b) werden Verhältnisse der eingeführten Person(en) geschildert, die der Haupterzählung Hintergrund geben. Ortsangaben sind selten und treten vorzugsweise im zweiten Satz auf. Es ist unerheblich, ob der erste Satz ein Qatal von HYH oder von einem anderen Verb oder ein Partizip enthält oder aber ein einfacher Nominalsatz ist. Obligatorisch ist einleitendes ׀ . Episodenmerkmale kommen (mit einer Ausnahme, s.u. zu 2.3) nicht vor.

Dies läßt sich nun an allen Stellen dieser Gruppe 2 nachprüfen. Ich beschränke mich auf einige Beispiele:

KöII 08,01: Auftritt Elischa - ואלישע - nach ihm die zweite handelnde Person, verbunden durch die Hintergrund-Handlung: דבר אל־האשה - dann der Inhalt der Rede, eine zweite Kommunikationsebene, während derer natürlich die Konstellation der ersten Ebene fortbesteht; - und erst das ורקם האשה in Vers 2 markiert den Beginn der Vordergrund-handlung, in der scheinbar die Frau, insgeheim aber Elischa die Hauptperson ist.

Ähnlich KöII 09,01: Nach einem Kriegsbericht in Kapitel 8 (auf den dann in Kap. 9 zurückgegriffen werden kann, übrigens auch mit W - X-Qatal, Vers 14): Vorhang auf, Auftritt Elischa - ואלישע - , dann Hintergrundhandlung: wieder ein verbum dicendi: קרא - ein Ruf in die Kulissen nach der zweiten Person: לאהוד מבני הנביאים. Doch nun läßt der Autor beide an der Rampe spielen. Elischa beginnt die Vordergrundhandlung gleich mit ויאמר ; damit ist Elischa als die eigentliche Hauptperson in das politische Geschehen einbezogen, von dem nun erzählt werden soll.

Wieder ähnlich, aber auch charakteristisch anders KöII 13,14: Über Kapitel hinweg war von Elischa nicht mehr die Rede. Also Spot an und Großaufnahme: ואלישע !! Es folgt das Hintergrund-Ereignis: תלה - doch nun bleibt die Hauptperson allein, nur der allwissende Autor holt noch ein wenig weiter aus: אז־דליו אשר ימרת בו - sozusagen ein Kameranäherung über die allgemeine Situation, dann ein Schnitt, Action: der Narrativ וירד mit dem Antagonisten Joasch - und die Erzählung läuft. (Ich arbeite gern, auch im Unterricht, mit Metaphern aus der Sprache des Theaters und des Films. Auch die visuellen Mittel dieser Künste sind ja Zeichensysteme und also der Sprache vergleichbar. Auch die Kategorien "Vordergrund" und "Hintergrund", die - soviel ich weiß - von mir in die hebraistische Diskussion eingeführt wurden, sind ja Theater-Metaphern.)

Dies war dreimal das gleiche syntaktische Mittel: W - X-Qatal ... Wayyiqtol; und es sind drei verschiedene kreative Gestaltungen eines Erzählungs-Anfangs.

Das gleiche syntaktische Mittel kann auch eingesetzt werden, um auf vorher Erzähltes zurückzugreifen.

Gen 39,01: מצרימה הורד וירסך - Das möchte ich mal so paraphrasieren: "Was nun unseren lieben Josef angeht, von dem wir ja schon so lange nichts mehr gehört haben: Der war ja bekanntlich (s. Kapitel 37, Vers 36) nach Ägypten hinuntergebracht worden ... ". An diesem Textanfang kann man auch sehr schön zeigen, daß nicht der erste auftretende Narrativ den Anfang der Haupthandlung markieren muß. Nicht die "Wayhy"-Formen in Vers 2, sondern höchstens das וירא in Vers 3 eröffnet Handlung; wenn man aber weiter liest, bekommt man den Übergang zur Haupthandlung im Vers 7 mit "Wayhy - TP -

Wayyiqtol" unüberhörbar präsentiert. Der Autor ist frei darin, die Mittel, die ihm die Syntax bietet, für seine Zwecke einzusetzen; und der Autor von Gen 39 tut dies meisterhaft mit der Verbform ויחלי, die er in vielfacher Weise als Lexem und als Morphem für die verschiedensten Funktionen nutzt.

Ähnliche Rückblenden aus W - X-Qatal finden sich Gen 16,01; SaI 05,01; 16,14; 28,03. Das letzte Beispiel ist darum recht interessant, weil im selben Vers noch ein zweiter Rückgriff auf Vergangenes folgt, auf ein Ereignis, das im Gegensatz zu Samuels Tod noch nicht erzählt worden war, aber ebenfalls als Voraussetzung für das Verständnis der Geschichte mit der Totenbeschwörerin gebraucht wird. Dazwischen stehen zwei Narrative, die man nicht als Beginn der Vordergrundhandlung mißverstehen kann, weil sie an die erste Verb-Aussage "er war gestorben" anknüpfen und sie fortführen; täte man es doch, so machte spätestens das וישאול הסיר den Irrtum offenbar. Auch für den Vergleich der Erzählungs-Anfänge dieses Typs mit denen vom Typ 4 (s.u.) ist dieses Kapitel instruktiv: Die Erzählung beginnt nicht im Vers 1: Da wechseln die Handlungsträger nicht. Die Erzählung SaI 28,3-25 ist keine Philisterkriegs-Erzählung, sondern eine Samuel - Saul - Erzählung.

Nichts Besonderes sind die X-Qatal-Fälle, in denen Qatal = HYH ist, und die ich, um Walter Gross gerecht zu werden, gesondert aufgeführt habe (2.1.2). Es handelt sich in fünf von sechs Fällen um HYH mit einem Partizip oder einer Qualifizierung (ליל גבורה z.B.), was bei neu eingeführten Personen normal ist und sich dem Befund von 2.1.1 einfügt. Einmal (SaII 03,17) ist HYH allerdings mehr als "Kopula", vielmehr ein Handlungsverb: "Das Wort Abners geschah" bzw ist der ganze Satz eine Kommunikationshandlung (vgl. oben zu Jona 01,01), und das Beispiel ist nicht anders zu beurteilen als etwa KōII 09,01.

Nichts Besonderes sind auch die Fälle, in denen das Verb als Partizip erscheint:

2.2: W - X-Qotel

Gen 24,01

ואברהם זקן בא בימים ויהוה בִּרְךְ את־אברהם ככל: ויאמר אברהם אל־עבדו

Jos 13,01

ויהושע זקן בא בימים ויאמר יהוה אליו

SaI 02,18

ושמואל משרת את־פני יהוה נער חגור אפור בד: ומעיל קטן תעשה לו אמו והעלתה לו מימים ימימה... (20 - 21) ועלי זקן מאד ושמע את כל־אשר יעשון בניו לכל־ישראל... (23) ויאמר להם

SaI 03,01

והנער שמואל משרת את־יהוה לפני עלי ודבר יהוה הָיָה יקר בימים ההם אין חזון נפרק: ויהי ביום ההוא ועלי שכב במקומו ועיניו ... (3) ונר אלהים ... ושמואל שכב ... (4) ויקרא יהוה לא־שמואל

SaI 31,01

ופלשתים נלחמים בישראל וינסו אנשי ישראל

KōI 01,01

והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בנגדים ולא יחם לו: ויאמרו

KōI 10,01

ומלכת־שבא שמעה את־שמע שלמה לשם יהוה והבא לנסתו בחירות:

In dieser Gruppe erscheinen nun auch die drei Vorkommen von **זָקֵן בָּא בְיָמַי**, die ich zuerst unter 2.1.1 aufgelistet hatte. Nach Gen 18,11, wo der Ausdruck im Plural vorkommt: "וַאֲבֹרָהֶם וְשָׂרָה זָקִינִים בָּאִים בְּיָמַי" wird es sich auch beim Singular um Partizipien handeln. Aber - ob Partizip oder nicht - wir haben es hier zu tun mit Zustandsverben, deren Vorkommen in solchen Hintergrundsschilderungen ja zu erwarten ist. Die handelnden Personen können vor Beginn der eigentlichen Erzählung charakterisiert oder qualifiziert werden. Das ist z.B. der Fall in Gen 43,01 (s.o. 2.1.1), wo man **זָכָר** nicht eindeutig als Partizip oder Qatal bestimmen kann, aber auch in Sätzen mit eindeutigem Qatal wie Gen 16,01 und SaI 02,12 und in Fällen mit eindeutigem Partizip wie KöI 13,11 und SaI 03,01. Andererseits aber können die Partizipien auch Hintergrundhandlungen bezeichnen wie das Hören der Königin von Saba (KöI 10,01) und das Kämpfen der Philister (SaI 31,01).

Die Stelle: SaI 02,18, die ich gesondert unter 2.2 aufgeführt habe, scheint mir doch eher an SaI 02,12 anzuschließen und müßte mit diesem Anfang zusammen diskutiert werden. Die Struktur dieses Kapitels ist vergleichsweise kompliziert, aber für unsere Fragestellung auch sehr interessant und müßte als Ganzes analysiert werden. Hier nur einige Anmerkungen:

Ich nehme an, daß von Kapitel 1,1 bis Kapitel 3,21 alles zusammengehört. Nach dem Abgang Elkanas 2,11 werden zwei kontrastierende Charakterbilder gezeichnet: das der Söhne Elis, 12-17, beginnend mit Nominalsatz, dann das des Samuel, 18-21, beginnend mit W - X-Qotel (und in 19 mit einem Zeitmerkmal), dem folgt die Schilderung Elis und seiner Lage 22-25, beginnend mit (W - X-Qotel) **וְעָלִי זָקֵן** und abschließend zurückkehrend zu der Hauptperson Samuel in 26 mit (W - X-Qotel) **וְהַנְעָר שְׂמוּאֵל הָלַךְ וַיְגִדְלֵנוּ טוֹב**. Nach dem Intermezzo mit dem Gottesmann 27 ff (was sich also auch, entgegen dem oben zu 1 Ausgeführten, als nicht selbständige Einheit zu erkennen gibt) kehrt der Erzähler dann in Kapitel 03,01 wieder mit W - X-Qotel zu seiner Hauptperson zurück. Der Anfang von Kapitel 3 zeigt dann noch eine ziemlich komplizierte Einleitungsstruktur (mit Zeitangabe, mit Wayhy plus Zeitangabe, mit Nominalsätzen), bis in Vers 4 endlich die Haupthandlung mit **וְהָיָה אֵלֶיךָ יְהוָה אֱלֹהֵי שְׂמוּאֵל** losgeht. Aus der Analyse des größeren Textgefüges geht hervor, daß SaI 02,18 und SaI 03,01 nur relative Textanfänge sind. Darum darf auch bei ihnen nicht erstaunen, daß Iterationsmerkmale (02,19) und Episodenmerkmale (03,02) vorkommen (s.o. zu Jos 01,01), während sowohl 02,12 als 02,18 Merkmale der Ortsveränderung fehlen.

2.3: W - Nominalsatz

Ri 04,04

וְדַבְרָה אֵשֶׁת נְבִיאָהּ אֵשֶׁת לְפִידוֹת הָיָה שְׁפָטָה אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּעַת הַהִיא: וְהָיָה
 לְשִׁבְתָּ תַחַת־חֲמֹר דַּבְרָה בֵּין הַרְמָה וּבֵין בֵּית־אֵל כְּהַר אַפְרַיִם וַיַּעֲלֹ אֵלֶיהָ
 בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

SaI 25,02

וְאִישׁ כַּמְעוֹן וּמַעֲשֹׂהוּ בְּכַרְמֵל וְהָאִישׁ גְּדוֹל מְאֹד וְלוֹ צֶאֱן ... וְהָיָה כְּגֹזַז אֶת־צֶאֱנוּ
 בְּכַרְמֵל: וְשֵׁם הָאִישׁ נָבַל וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ אֲבַגִּיל וְהָאִשָּׁה ... וְהָאִישׁ ... וְהוּא ...:
 (3) וַיִּשְׁמַע דָּוִד בְּמַדְבָּר

SaII 04,04

וליהונתן בן-שאול בן נסה רגלים בן-חמש שנים היה כבא שמעת שאול
ויהונתן מיזרעאל ותשאהו אמנתו ותנס ויהי בחפזה לנוס ויפל ויפסח
ושמו מפיבשת: וילכו בני-דמון

KöI 11,26

וירבעם בן-נבט אפרתי מן-הצרדה ושם אמו צרועה אשה אלמנה עבד לשלמה
וירם יר במלך

Rut 02,01

ולנעמי מודע לאישה איש גבור חיל ממשפחת אלימלך ושמו בעז:
ותאמר רות

Wenn man diese fünf Texte durchgeht, wird deutlich: In allen Fällen werden Personen eingeführt. Dabei hat das Muster "W - Nominalsatz" dieselbe Funktion wie "W - X-Qatal/Qotel". In den Nominalsätzen werden die Personen beschrieben, zuweilen (z.B. SaI 25, auch KöI 11) in weiteren Nominal- oder X-Qatal/Qotel-Sätzen noch mehr Hintergrund für die Erzählung gegeben, bis dieselbe jeweils mit einem Narrativ, in KöI 11,29 mit einem markierenden ויהי plus Zeitangabe, einsetzt. Eine Opposition der Nominalsätze zu X-Qatal/Qotel ist nicht zu erkennen.

2.4: Sonstige

SaII 20,01

ושם נקרא איש בליעל ושמו שבע בן-בכרי איש ימיני ויתקע בשפר ויאמר

KöI 13,01

והנה איש אלהים בא מיהודה בדבר יהוה אל-כית-אל וירבעם עמד על-המזבח
להקטיר: ויקרא

Ijob 01,01

איש היה בארץ עוץ איוב שמו והיה האיש תם וישר וירא אלהים וסר מרע:
ויולדו לו שבעה בנים

Von diesen Anfängen ist KöI 13 noch am einfachsten zu beschreiben und zu erklären: Statt des leisen ו am Anfang steht ein schrilles והנה, das man sonst nur innerhalb von Erzählungen findet, vielleicht, um diesen Anfang von dem Szenenwechsel in 13,11 (W - X-Qotel) gebührend abzuheben.

Nicht einordnen kann ich SaII 20,01: Dies wäre der einzige Fall, wo X keine handelnde Person ist. Aleida van Daalen verwies darauf, daß שם hier die Rolle des Themas spielen könnte. David ist unterwegs, es ändert sich die Konstellation, jetzt ist er "da". Dann würde dieser Textanfang eher der nächsten Gruppe zuzuordnen sein (TP - X - Wayyiqtol) als einzige Parallele: Ort - X - Wayyiqtol. Aber eine Schwalbe macht keinen Sommer, ein Satz keinen Typus.

Das trifft auch zu auf Ijob 01,01: איש תָּיֵד, also: 0 - X-Qatal. Das ist nun wirklich ganz singulär. Man kann es mit späterem Sprachgebrauch erklären, darf es aber jedenfalls nicht zu einem "Typ" erheben, wie Gross das getan hat.

DANACH - DAMALS - ODER ANFANGS?

Muster 3: bereschit bara älohim oder: TP - X - Wayyiqtol

In den Textanfängen der Gruppe 3 ist das Vorfeld vor dem den Hauptstrang des Erzählens eröffnenden ersten Wayyiqtol nochmals erweitert, und zwar durch eine Zeitbestimmung in Spitzenstellung (TP). Und nun ist es interessant, zu beobachten, wie sich das Element X, also alles, was zwischen dem TP und dem Wayyiqtol steht, von dem X (zwischen W und Wayyiqtol) der Gruppe 2 unterscheidet. Hier zunächst die Texte:

3.1: X = Qatal-X

- Gen 01,01
בראשית בָּרָא אלהים את השמים ואת הארץ: והארץ הִיְתָה תהו ובהו וחשך
על־פני תהום ורוח אלהים מרחפת על־פני המים: ויאמר אלהים
- Gen 15,01
אחר הדברים האלה הִנֵּה דברי־הוה אל־אברם נמחזה לאמר ... (2) ויאמר
אברם ... (3) ויאמר אברם ... (4) והנה דברי־הוה אליו לאמר ... (5) נִיּוֹצָא אתו
החוצה
- Jos 05,02
בעת ההיא אָמַר יהוה אל־יהושע עֲשֵׂה לך חרבות צרים ... (3) יועש לו ...
- KöI 14,01
בעת ההיא חָלָה אביה בן־ירבעם: ויאמר ירבעם לאשתו
- KöII 18,13
ובארבע עשרה שנה למלך חזקיהו עָלָה סנהריב מלך־אשור על כל־ערי יהודה
הבצורות ויהפּשם:
- KöII 20,01
בימים ההם חָלָה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו
- Jer 26,01
בראשית ממלכות יהויקים... הִנֵּה הדבר הזה מאת יהוה לאמר: (2) כה אמר
יהוה ... (7) וישמעו הכהנים
- Jer 27,01
בראשית ממלכת יהויקים בן יאושיהו מלך יהודה הִנֵּה הדבר הזה אל־ירמיהו
מאת יהוה לאמר:
- Jer 39,01
בשנה התשעית לצדקיהו מלך־יהודה חָדַשׁ העשׂי בָּא נבוכדראצר מלך־בבל
וכל־חילו אל־ירושלם ויצרו עליה:
- Ez 40,01
בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשׂור לחדש בארבע עשרה שנה
אחר אשר הִכְתָּה העיר בעצם היום הזה הִנֵּה לעי יד יהוה נִּבָּא אתי שמה:

Nach einleitender Zeitangabe (TP) kann also, anders als nach ׀ , kein X-Qatal/Qtel stehen und auch - mit je einer Ausnahme, doch davon unten - weder Wayyiqtol noch Nominalsatz unmittelbar folgen. Nur bei zweien der 10 von mir aufgeführten Beispiele ist das Qatal ein Verb der Ortsveränderung, gefolgt von einer Ortsangabe (KöII 18 und Jer 39).

Um diesen Typ beschreiben zu können, muß man sich über die Abgrenzung der Textsegmente klar werden:

Man könnte einen Satz wie: אחר הדברים האלה היה דבר יהוה als einen X-Qatal-Satz beschreiben und ihn einem Wayyiqtol-Satz: ויהי אחר הדברים האלה gegenüberstellen. Wenn man aber (im Vorgriff auf Gruppe 4) "Wayhy TP / 0 / Wayyiqtol" abgrenzt und "Wayhy TP / Qatal-X / Wayyiqtol" und "Wayhy TP / W-X-Qatal / Wayyiqtol", dann muß man auch hier in den Fällen der Gruppe 3 "TP / Qatal-X / Wayyiqtol" abtrennen. Mit anderen Worten:

Eine Zeitangabe unter den Bedingungen des Textanfangs ist nicht gleichzusetzen mit einem anderen Element "X", das am Satzanfang innerhalb von erzählenden Texten einen X-Qatal-Satz erzeugt.

Oder nochmals anders gewendet: Unter den Bedingungen des Textanfangs mit einer Zeitangabe kommen auch in Erzählungen Qatal-X-Sätze vor.

Wie ist eine solche Erzählungs-Eröffnung zu beurteilen?

Im Unterschied zu W - X-Qatal - Sätzen, die Personen einführen und Hintergrundverhältnisse schildern, berichten Qatal-X-Sätze nach einleitendem TP ein Geschehen, mit dem ein erster Schritt in die Erzählung hinein getan, diese aber noch nicht in ihrem Hauptstrang eröffnet wird. Der beginnt erst beim "Wayyiqtol".

Deutlich abzulesen ist das an dem Beispiel aus KōI 14: Es beginnt mit einer sehr vagen Zeitangabe: בַּעֲרֵה־הָיָא. Danach wird eine erste Handlung berichtet, die zu den Voraussetzungen der zu erzählenden Geschichte gehört: חֲלָה אֲבִיָּה בְּיָרִיבֵעַם. Dann aber beginnt die eigentliche Erzählung erst mit dem dadurch ausgelösten Gespräch zwischen Jerebeam und seiner Frau. Nicht Abijah wird als Handelnder eingeführt. (Sonst müßte die Erzählung beginnen: חֲלָה) Handlungsträger sind der König und seine Frau, ohne daß diese als solche besonders markiert würden.

Kurz vor dieser Stelle begegnet dieselbe Struktur auch schon einmal, und zwar KōI 13,33:

אֲחֵר הַדָּבָר הַזֶּה לֹא־שָׁב יָרֵבֵעַם מִדְּרָכֵי הָרַעָה ׀ יֵשֶׁב וַיַּעַשׂ מִקְצוֹת הָעַם כַּהֲנִי
בְּמִוֶּה

Dieser Vers erfüllt zwar Bedingungen für Textanfänge (Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger, TP - Qatal-X), eröffnet aber keine Ereigniskette und gibt sich so zu erkennen als eine Notiz, die sich nur scheinbar der Mittel der Erzählungs-Eröffnung bedient, offenbar, weil es nach einleitendem TP gar nicht anders weitergehen kann als mit Qatal-X. Das bestätigt sich bei Jer 27,01. Ich habe es oben nur zu Demonstrationszwecken aufgeführt. Die Anfangs-Struktur TP - Qatal-X muß auch in einem Erstsatz stehen, der keine Erzählung sondern eine erzählend gerahmte Rede einleitet. Es ist also bei diesen Eröffnungen wichtig, darauf zu achten, ob der erstfolgende Narrativ eine Ereigniskette eröffnet oder nicht.

Die oben gegebene Deutung kann man nun an allen Texten dieser Gruppe ablesen, z.B. KōII 20,01: dieselbe Struktur, kein Problem; Gen 01,01: dieselbe Struktur, kein Problem! Oder doch? Dann aber höchstens die "indeterminierte" Zeitangabe. Aber was heißt hier "indeterminiert"? Die übrigen Zeitangaben sind entweder anaphorisch (Gen 15,01; Jos 05,02; KōI 13,33; 14,01; KōII 20,01), oder es sind Datums-Angaben. Weder das eine noch das andere kommt infrage, wenn man vom allerersten Anfang erzählen will. Der erste Satz des Tenach folgt einem gewöhnlichen Muster.

Das Kapitel Gen 15 müßte ausführlich analysiert werden. Aber die Funktion des Qatal-X-

Satzes als Zeichen einer untergeordneten Vor-Handlung scheint mir auch hier deutlich. Zwar stehen an den oben von mir markierten Stellen Erzähltempora, aber es sieht doch so aus, als sollte erst in Vers 5 (mit dem Ortsmerkmal) der Schritt in die Haupt-Erzählebene getan werden.

Sonderfälle:

3.1.1: X = 0

Jes 06,01:

לשנת־מור המלך עזיהו וְאָרְאָה אֶת־אֲדָנָי

Der einzige Fall von "TP - 0 Wayyiqtol", Jes 06,01, muß als Ausnahme abseits stehen. Es kommen solche Fälle sonst nur innerhalb von Erzählungen vor, z.B. Gen 22,04: בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו. Man kann deshalb den Anfang von Jesajas "Denkschrift" nicht zum Typ erheben; man kann aber auch nicht mit ihm argumentieren, wenn es darum gehen soll, wie das Imperfectum consecutivum gebraucht wird⁴.

3.1.2: X = Qatal-X; Qatal = מֶלֶךְ

KöI 15,01

וּבשָׁנָה שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ יִרְעָם בֶּן־נִבְט מֶלֶךְ אֲבִים עַל־יְהוּדָה:

(21 mal in den chronologischen Notizen über die Regierungszeiten der Könige, davon einmal mit וַיְהִי KöII 18,01)

Diese Sätze eröffnen keine Erzählungen, sie zeigen nur, daß ganz allgemein die Datierung am Anfang die Fortsetzung mit Qatal erzwingt.

Ein Sonderfall dieser Gruppe ist auch SaI 13,01:

בֶּן־שָׁנָה שְׁאוּל כָּמְלָכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנַיִם מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל: (2) וַיִּבְחַרְלוּ שְׁאוּל שְׁשֵׁלָה אֲלֵפִים מִיִּשְׂרָאֵל.

3.2: TP - Yiqtol - Wayyiqtol (TP = אָז)

Jos 08,30

אִז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל: (31) ... וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלוֹת לַיהוָה וַיִּזְבְּחוּ שְׁלָמִים

Jos 22,01

אִז יִקְרָא יְהוֹשֻׁעַ לְרֵאשֹׁנָיו וּלְגֵדֵי וּלְחֲצֵי מַטֵּה מְנַשֶּׁה וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם ... (6) וַיִּבְרַכֵּם

KöI 03,16

אִז תִּכְאֲנֶה שְׁתַּיִם נָשִׁים זָנוֹת אֱלֹה־הַמֶּלֶךְ וְהַעֲמַדְנָה לַפְּנֵי

KöI 08,01

אִז יִקְהַל שְׁלֹמֹה אֶת־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל ... (2) וַיִּקְהָלוּ אֱלֹה־הַמֶּלֶךְ

Die Eröffnungen mit 'az und folgendem Yiqtol scheinen etwas Besonderes zu sein, jedenfalls dann, wenn es sich nicht nur um kurze Notizen, sondern um richtige Erzählungs-Anfänge handelt wie z.B. KöI 03,16 oder KöI 08,01. Hier liegt - anders als bei TP-Qatal-X - keine Vorhandlung vor, sondern es geht sofort los mit dem erzählten Geschehen. Und es sieht so aus, als bilde 'Az-Yiqtol einfach einen Ersatz für Wayyiqtol. Das würde bedeuten, daß wir es hier auch nur mit einem Null-Wayyiqtol-Anfang zu tun hätten (s.o. Gruppe 1).

⁴ Vgl. R.Meyer, Grammatik, III, § 100, S. 45: "Dem Imperf. cons. können Zeitbestimmungen vorangehen: Jes. 6,1".

In Jos 08,30 beginnt keine Erzählung (trotz des Wechsels in der Konstellation der Handlungsträger und des Ortsmerkmals); es ist ein Nachtrag, mit אָ abgegrenzt, zur vorausgehenden Erzählung von der Eroberung der Stadt Ai. Auch in Jos 22,01 beginnt keine Erzählung, sondern ein Anhang zum Bericht vom Abschluß der Landnahme.

Ich verdanke Aleida van Daalen den Hinweis, daß אָ nur einen Abstand zum Vorigen schafft, eine neue Linie beginnt. Man will noch etwas zum gleichen Thema sagen, so KōI 03,12 ein Beispiel zum Wunsch Salomos nach richterlicher Weisheit, so KōI 08,01, wie der Tempelbau zu seinem Ziel kommt. Und in den beiden Fällen sind daraus dann "richtige" lange Erzählungen geworden.

Sonst aber leitet אָ meist nur kurze Notizen ein wie z.B. Dt 04,41:

אָ יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן מזרחה שמש:

(s.auch KōI 16,21; II 12,18; 16,05) oder Zitate wie z.B. Ex 15,01:

אָ ישרי-משה ובני ישראל את-השירה הזאת ליהרה ויאמר לאמר

3.2.1: 'Az - Qatal - Wayyiqtol

Ein einziges Mal steht nach אָ ein Qatal:

KōII 14,08:

אָ שָׁלַח אֲמַצְיָה מַלְכִים אֶל-יְהוֹאָשׁ . . . לֵאמֹר

3.3: Sonstige

Aus einer Gruppe "Sonstige", die ursprünglich hier angesiedelt war, ist nur noch ein Text übriggeblieben, und zwar

Ri 18,01:

בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל וּבַיָּמִים הָהֵם שָׁבַט הַדְּנִי מִבְּקֶשְׁ-לֹו נָחֵלָה לְשָׁבַט
(2) וַיִּשְׁלַחוּ בְנֵי-דָן . . .

Es folgt hier also kein Qatal-X auf TP, sondern zwei Nominalsätze. Es ist aber Ri 18,01 ja auch kein Anfang einer selbständigen Einheit. Hier wird die Erzählung von Kapitel 17 fortgesetzt.

ES BEGAB SICH ABER ZU DER ZEIT

Muster 4: Wayhy ba'et hahi wayyomer oder: Wayhy - TP - {X} - Wayyiqtol

Zum Schluß das bekannteste Muster: Das Vorfeld ist noch einmal, und zwar um das Erzählanfangs-Signal "Wayhy", erweitert. Ich lasse die Frage offen, ob Wayhy in dieser Position ein meta-narratives Signal genannt werden kann mit der syntaktischen Funktion: "Achtung, es beginnt eine Erzählung!", oder ob ein solches "Es geschah" die ganze folgende Erzählung substituiert (was mir am wahrscheinlichsten ist, denn das, was geschah, wird ja eben im folgenden erzählt.) Jedenfalls ist diese Eröffnung die häufigste. Hier zuerst einmal die Texte. Ich beginne mit den Anfängen, bei denen zwischen Wayhy und dem ersten Wayyiqtol nur die Zeitbestimmung steht, und gruppier sie nach der Art der Zeitbestimmung.

4.1: Wayhy - TP - Wayyiqtol

4.1.1: TP = Einfache Umstandsbestimmung

Gen 21, 22

וַיְהִי בַעַת הַהִיא וַיֹּאמֶר אַבְרָם

- Gen 22,20 ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר
- Gen 38,01 ויהי בנת ההיא וירד יהודה מאת אחיו ויט
- Gen 48,01 ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חלה ויקח
- Ex 02,11 ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל-אחיו
- Ex 06,28 ויהי ביום דבר יהוה אל-משה בארץ מצרים וידבר יהוה אל-משה
- Jos 01,01 ויהי אחרי מות משה עבד יהוה ויאמר יהוה אל-יהושע בן-נון משרת משה
- Ri 01,01 ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני-ישראל ביהוה לאמר
- Ri 15,01 ויהי מימים בימי קציר חטים ויפקד שמשון את-אשתו
- SaI 07,02 ויהי מיום שבת הארון בקרית יערים וירבו הימים ויהיו עשרים שנה וינהו כל- בית ישראל אחרי יהוה: (3) ויאמר שמואל
- SaI 14,01 ויהי היום ויאמר יונתן בן-שאוּל אל-הנער נשא כליו
- SaII 02,01 ויהי אחרי-כן וישאל דוד ביהוה לאמר
- SaII 08,01 ויהי אחרי-כן ויך דוד את-פלשתים ויכניעם
- SaII 10,01 ויהי אחרי-כן וימת מלך בני עמון וימלך חנון בנו תחתיו
- SaII 11,01 ויהי לחשובת השנה לעת צאת המלאכים וישלח דוד את-דויאב ... (2) ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו
- SaII 15,01 ויהי מאחרי כן ויעש לו אנשלוּם מרכבה (2) והשכים אנשלוּם ועמד על-יד דרך השער ויהי כל- האיש אשר-יהיה-לדוריו לבוא אל-המלך למשפט ויקרא אנשלוּם אליו ויאמר
- KöI 06,01 ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני-ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זר הוא חדש השני למלך שלמה על-ישראל ויבן הבית ליהוה
- KöII 04,08 ויהי היום ויעבר אלישע אל-שונם ושם אשה גדולה ותחזקו לאכל-לחם
- KöII 06,24 ויהי אחרי-כן ויקבץ בן-הדר מלך ארם את-כל-מחנהו

Ez 03,16

ויהי מקצה שנעת ימים ויהי דבר־יהוה אלי לאמר:

Rut 01,01

ויהי בימי שפט השפטים ויהי רעב בארץ וילך איש מבית לחם יהודה לגור בשדי מואב הוא ושני בניו: (2) ושם האיש אלימלך ... ויהיו שם

4.1.2: TP = Infinitiv mit Präposition

Gen 19,29

ויהי בשחת אלהים את־ערי הככר וישכר אלהים את־אברם

Jos 05,13

ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה־איש עֹמֵד לנגדו

Jos 09,01

ויהי כשמע יהושע כל־המלכים אשר בעבר הירדן כהר ובשפלה...:

(2) ויתקבצו יחדיו

Jos 10,01

ויהי כשמע אדני־צדק מלך ירושלם כי־לכד יהושע את־העי ויחרימה

כאשר עשה ליריחו ולמלכה כן עשה לעי ולמלכה וכי השלימו ישבי גבעון

את־ישראל ויהיו בקרבם: (2) וייראו מאד

Jos 11,01

ויהי כשמע ביני מלך־חצור וישלח אל־יוכב מלך מרון ואל־... : ...

בארץ המצפה : (4) ויצאו הם

KöI 09,01

ויהי ככלות שלמש לבנות את־בית־יהוה ואת־בית־המלך ואת כל־חשק שלמה

אשר הפיץ לעשות: וירא יהוה אל־שלמה שנית

KöII 02,01

ויהי בהעלות יהוה את־אליהו בשערה השמימה וילך אליהו ואלישע

מן־הגלגל

4.1.3: TP = Temporalsatz

Gen 27,01

ויהי כי־זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא את־עשו

SaI 08,01

ויהי כאשר זקן שמואל וישם את־בניו שפטים לישראל:

4.1.4: TP = Nominalsatz mit TP

Gen 26,01

ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם וילך יצחק אל־

אבימלך מלך־פלשתים גררה:

SaII 21,01

ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחרי שנה ויבקש דוד את־פני יהוה

Der Blick auf diese Textgruppe kann kurz ausfallen:

Hier finden wir nach dem einleitenden Erzähl-Anfangs-Signal "Wayhy" und einer Zeitbe-

stimmung, die immer ein Episoden-Merkmal ist, die syntaktischen Muster wieder, die schon in der Gruppe 1 (Null - Wayyiqtol) auftraten: Alle Anfänge zeigen einen Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger, einige ein Ortsmerkmal.

Die zunächst in diese Gruppe aufgenommenen Anfänge von SaI 28,01 und Jos 04,01 wurden wegen Fehlens eines Personenwechsels wieder ausgeschieden. Beide sind Fortsetzungen des jeweils voraufgehenden Kapitels.

Die Texte der Gruppe 4.1 sind nur um das Eröffnungssignal und das Episodenmerkmal gegenüber denen der Gruppe 1 erweitert, nämlich dadurch, daß Anfang und Zeitkonstellation markiert sind. Ortsangaben aber, die für die Anfänge der Gruppe 1 konstitutiv sind, kommen nur in den infinitivischen Zeitangaben (und SaI 07,02) vor. Es ist gleichgültig, welcher Art die Zeitbestimmung ist, ob Umstandsbestimmung, Infinitiv oder Temporalsatz. Es gibt bei den Inf.-Konstruktionen mit ב und כ auch kein formales Kriterium für Vor-, Gleich- oder Nachzeitigkeit. Allerdings läßt sich beobachten, daß sehr allgemeine Zeitangaben wie בעת ההיא , באחרי-יכן , אמר - שאל - ראה am absoluten Anfang überwiegen und die Verbindung zum voraufgehenden Text umso enger ist, je weniger allgemein die Zeitangaben sind.

Anders als in der Gruppe 1 sind die häufigsten Verben im erstfolgenden Wayyiqtol Kommunikationsverben (ראה - אמר - שאל - ראה), zweithäufigste die Verben der Ortsveränderung. Hinzu kommen noch fünf "Aktionsverben" anderer Art: בנה , מרה , נכה , עשה , שים .

Es folgen nun die Texte, in denen das Vorfeld zwischen TP und Wayyiqtol auf irgendeine Weise gefüllt ist, bei denen also X nicht = 0 ist:

4.2: Wayhy - TP - X - Wayyiqtol

4.2.1: X = Qatal-X

Gen 14,01

ויהי בימי אמרפל מלך-שנער ... (2) $\text{עשו מלחמה את-ברע מלך סדם ואת-...}$
(3) $\text{כל-אלה חִבְרוּ אֶל-עֵמֶק הַשְּׁדִים הוּא ים הַמֶּלַח: (4) שְׁתֵּם עֲשָׂרָה שָׁנָה עָבְדוּ}$
את-כדורלעמר ושלוש-עשרה שנה מָרְדּוּ: (5) $\text{ובארבע עשרה שנה בָּא כדורלעמר}$
והמלכים אשר אתו ויכו את-... ואת ... (7) וישבו ויבאו

Gen 40,01

ויהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך-מצרים והאפה לאדניהם למלך
מצרים: (2) ויקצף פרעה

Nu 10,11

ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נִעְלָה הַעֲנַן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדוּת:
(12) ויסעו בני-ישראל

KöI 17,17

ויהי אחרי הדברים האלה חָלָה בֶן-הָאִשָּׁה בְּעֵלֶת הַבַּיִת ויהי חליו חזק מאד
עד אשר לא־נותרה-כו נשמה: (18) והאמר אל-אליהו

KöII 22,03

ויהי בשמנה עשרה שנה למלך יאשיהו שָׁלַח הַמֶּלֶךְ אֶת-שֹׁפָן בֶן-אֲצִלְיָהוּ ...
בית יהוה לאמר ... (8) ... ויאמר חלקיהו

KöII 25,01

ויהי בשנת התשיעית למלכו בחדש העשירי בעשור לחדש בָּא נְבוּכַדְנֶאצַּר
מֶלֶךְ-כַּבְּל הוּא וְכָל-חֵילוֹ עַל-יְרוּשָׁלַם ויחן עליה

Jes 07,01

ויהי בימי אחז בן־יהוהם מלך־יהודה עָלָה רִצְיִן ... וְלֹא יָכַל לְהַלְחֵם עֲלֵיהֶּ:
(2) וַיְגִד לְבֵית דָּוִד לֵאמֹר

Jer 28,01

ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה מלך־יהודה בשנה הרבעית בחדש
החמישי אָמַר אֵלַי חֲנַנְיָה בְּעֶזְרָה הַנְּבִיא ... לֵאמֹר: (2) כֹּה־אָמַר יְהוָה ... לֵאמֹר
... (5) וַיֹּאמֶר יִרְמְיָהוּ הַנְּבִיא אֶל־חֲנַנְיָה הַנְּבִיא

Jer 36,01

ויהי בשנה הרביעית ליהויקים בן־יאשיהו מלך יהודה הָיָה הַדְּבָר הַזֶּה אֶל־
יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְהוָה לֵאמֹר: (4) וַיִּקְרָא יִרְמְיָהוּ אֶת־כְּרוּךְ

Ez 33,21

ויהי בשתי עשרה שנה בעשרי בחמשה לחדש לגלותנו בְּאֶ־אֵלֵי הַפְּלִיט
מִירוּשָׁלַם לֵאמֹר הֲכַתָּה הָעִיר: (22) וַיִּדְּיָהוּהָ הִיתָה אֵלַי כְּעֶרֶב לִפְנֵי בּוֹא
הַפְּלִיט וַיִּפְתַּח אֶת־פִּי עַד־בּוֹא אֵלַי בְּכַקֵּר וַיִּפְתַּח פִּי וְלֹא נִאֲלַמְתִּי עוֹד:
(23) וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

4.2.2: X = W-X-Qatal

Gen 06,01

ויהי כִּי־הִחַל הָאָדָם לִרְבֹּעַ עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וַכְּנֹת יִלְדִים לָהֶם: (2) וַיִּרְאוּ בְנֵי־
הָאֱלֹהִים אֶת־כְּנֹת הָאָדָם ... וַיִּקְחוּ

Gen 22,01

ויהי אַחַר הַרְבָּרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ

Gen 41,01

ויהי מִקֵּץ שְׁנָתַיִם יָמִים וּפְרַעַה חָלָם / וְהָגָה עִמָּד עַל־הַיָּאֵר:

(2) וְהָגָה מִן־הַיָּאֵר עֲלוֹת שֶׁבַע פְּרוֹת ... וְהָרַעִינָה בָאָחוּ:

(3) וְהָגָה שֶׁבַע פְּרוֹת אַחֲרוֹת עֲלוֹת ... וְהָעִמְדָנָה ... (4) וְהָאֲכַלְנָה ... /

וַיִּיקֶץ פְּרַעַה: (5) וַיִּישֶׁן וַיִּחַלֵּם שְׁנִית / וְהָגָה ... (7) /

וַיִּיקֶץ פְּרַעַה וְהָגָה חֲלוֹם: (8) וַיְהִי בְּכַקֵּר וְהַפְּעַם רוּחוֹ

Jos 23,01

ויהי מִיָּמִיּוֹם רִבִּים אַחֲרֵי אֲשֶׁר־הִנִּיחַ יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל מְכַל־אֵיכֹהֶם מִסְכִּיב

וַיְהוֹשֻׁעַ זָקֵן בָּא כִּי־מִיָּוִם: וַיִּקְרָא יְהוֹשֻׁעַ לְכָל־יִשְׂרָאֵל

SaII 01,01

ויהי אַחֲרֵי מוֹת שְׁאוּל וְדוֹד שָׁב מִהַכּוֹת אֶת־הַעַמְלֵק וַיֹּשֶׁב דָּוִד בְּצַקְלָג יָמִים
שָׁנִיּוֹם:

(2) ויהי כִּי־וָם הַשְּׁלִישִׁי וְהָגָה אִישׁ בָּא ...

ויהי כִּבְאוֹ אֶל־דָּוִד וַיִּפֹּל אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה:

SaII 03,06

ויהי בַּהִיּוֹת הַמַּלְחָמָה בֵּין בֵּית שְׁאוּל וּבֵין בֵּית דָּוִד וַאֲבָנָר הִיָּה מִתְחַזֵּק כְּבֵית

שְׁאוּל: (7) וְלִשְׁאוּל פִּלְגֶשׁ וְשִׁמְהָ רִצְפָה בַת־אִיָּה וַיֹּאמֶר אֶל־אַבְנָר

SaII 07,01

ויהי כִּי־יָשָׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וַיְהוּהָ הַנִּיחִילוֹ מִסְכִּיב מְכַל־אֵיכֹי:

(2) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל־נָתָן הַנְּבִיא

ויהי מימים רבים ודבר־יהוה היה אל־אליהו בשנה השלישית לאמר לך ...
(2) וילך אליהו

4.2.3: X = X-Qatal

ויהי מקצה עשרים שנה אשר־בנה שלמה את־שני בתים ... (11) חירם מלך־צר
נשא את־שלמה בעצי ארזים ... אז יתן המלך שלמה לחירם עשרים עיר בארץ
הגליל: (12) ויאצ חירם מצר

ויהי אחר הדברים האלה כרם היה לנבות היזרעאלי אשר ביזרעאל ...
(2) וידבר אחאב אל־נבות לאמר

4.2.4: X = {W}NS

ויהי בימים ההם ומלך אין בישראל ויהי איש לוי גר בירכתי הר־אפרים
ויקח לו אשה פילגש

ויהי אחרי־כן ולאבשלום כן־דוד אחות יפה ושמה תמר ויאהבה אמנן כן־דוד
Ez 01,01

ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש ואני בתוך־הגולה על־נהר־כנר
נפתחו השמים וַאֲרָאָה מַרְאֹת אֱלֹהִים:

(2) בחמשה לחדש היא השנה החמשית לגלות המלך יויכין:

(3) הִיָּה הַיָּה דְבַר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶל־יְחֻזְקָאֵל ... וְהָיָה עָלֵינוּ שֵׁם יְרֵי־הוֹרָה:

(4) וַאֲרָה וְהָנָה רוּחַ סַעֲרָה בָאָה

ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש אני יושב בביתי וזקני יהודה יושבים
לפני נְהַפְּל עָלַי יַד אֲדָנַי יְהוָה: וַאֲרָאָה וְהָנָה

Das Verständnis der Textanfänge aus der Gruppe 4.2.1 (X = Qatal-X) fällt nach dem im vorigen Kapitel zum Typ "TP - Qatal-X" Erörterten nicht schwer:

Das syntaktische Muster der Gruppe 3 tritt hier zum Erzähl-Eröffnungssignal hinzu. Es wird damit ein erster Schritt in die Erzählung hinein getan mit einer Vor-Handlung, bevor ein Narrativ die Haupt-Erzähllinie eröffnet.

Die Texte der Gruppen 4.2.2, 4.2.3 und 4.2.4 bestätigen die Analyse, die aus den Texten der Gruppe 2 gewonnen wurde: *Nach dem Erzähl-Eröffnungssignal und der (meist vagen) Zeitbestimmung wird zunächst der Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger markiert, und es werden Hintergrundhandlungen und -Verhältnisse geschildert, bevor ein Narrativ (nicht unbedingt immer der erste) die eigentliche Handlung eröffnet.*

Über die Anfänge von Gen 06 und SaI 07 in der Gruppe 4.2.2 bin ich mir nicht sicher: Der jeweils auf den temporalen כִּי-Satz folgende W - X-Qatal - Satz könnte als zweiter Teil des Temporalsatzes aufgefaßt werden: "Als die Menschen sich vermehrten und ihnen Töchter geboren wurden" (Einheitsübersetzung und Zürcher Bibel); "als der König in seinem Haus saß und der Herr ihm Ruhe verschafft hatte" (Einheitsübs.). Der W - X-Qatal - Satz könnte aber auch ein Hintergrundverhältnis schildern: So scheint das die holländische

GROOT NIEUWS BIJBEL aufzufassen, wenn sie in Gen 06,01 den zweiten Satz einfach in den dritten zieht: "De godenzonen zagen hoe mooi hun dochters waren". Die Zürcher Bibel übersetzt SaII 07,01: "Als einst der König in seinem Palaste saß - der Herr aber hatte ihm Ruhe verschafft ... - da sprach er...".

Bei Gen 22,01 (zu Gen 41 s.u.); Jos 23,01; SaII 01,01; 03,06; KōI 18,01; auch bei den vier Texten von 4.2.4 (mit Nominalsatz) ist die Sachlage eindeutig, z.B. Jos 23,01: Wayhy und vage (relative) Zeitangabe, ein Temporalsatz zur Schilderung der Zeitumstände, ein W-X-Qotel-Satz "וַיְהִי וַיִּשְׁעוּ זֶקֶן בָּא בַיָּמִים" zur Einführung und Charakterisierung der Hauptperson, - und die Erzählung beginnt mit dem Narrativ וַיִּקְרָא.

In den vier Texten mit W-Nominalsatz (4.2.4) und den zweien mit x-Qatal ohne einleitendes W (4.2.3) ist kein Unterschied zu dem Normalfall W - X-Qatal/Qotel zu erkennen. Das war ja auch der Grund dafür, daß ich in meiner Grammatik auch X-Qatal-Sätze zu (zusammengesetzten) Nominalsätzen erklärt habe.

Der Textanfang Gen 41,01 scheint aus der Rolle zu fallen, weil es nach dem W - X-Qotel-Satz וַיִּפְרַעַה חֶלֶם mit וַהֲנֵה וְהִנֵּה weitergeht und der erste Narrativ וַיִּרְעִינָה doch wohl nicht der Anfang der Erzählung ist.

Das scheint aber nur so: וַיִּפְרַעַה חֶלֶם ist ein meta-kommunikativer Satz, der eine zweite Kommunikationsebene eröffnet, nämlich den Traum. Und erzählte Träume pflegen mit וַהֲנֵה zu beginnen, so wie eine wörtliche Rede mit וַיֹּאמֶר eröffnet wird. Diese Erzählung der zweiten Ebene schließt in Vers 7 mit וַהֲנֵה חֶלֶם, also wieder einem meta-kommunikativen Satz, der das Erzählte mit dem Wort חֶלֶם auf der Meta-Ebene substituiert. In Vers 8 geht mit neuem Eröffnungssignal und relativem Episoden-Merkmal die eigentliche Erzählung los. Hier hat also der Erzähler mit dem einfachen Mittel eines einzigen W - X-Qotel-Satzes die Wiedergabe der Träume in der Einleitung untergebracht und die Geschichte von ihrer Deutung durch Joseph zur Haupthandlung erhoben.

Die Kunst der Erzähler, mit den vorgegebenen wenigen syntaktischen Mitteln zu spielen und ihnen immer neue Wirkungen abzugewinnen, zeigen zwei weitere Beispiele in dieser Sammlung, auf die ich nur hinweisen will, nämlich SaII 01 mit dem dreifachen וַיְהִי, das einen Zoom-Effekt auslöst: Totale - Halbtotale - Großaufnahme; und Ez 01, das nahezu alle zur Gebote stehenden syntaktischen Mittel für einen vielfach gegliederten Eingang benutzt, einschließlich וַיְהִי וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה וְהִנֵּה.

Ein solches "Qatal Qatal" spielt als Anfangssignal auch noch eine Rolle in SaII 01, wo es eine Binnenerzählung, also einen Teiltexat der zweiten Kommunikationsebene eröffnet: In Vers 6, wo der Bote in einem dritten Ansatz endlich den Hergang erzählt: וַיִּקְרָא נְקִירֵי וַיְהִי בְּכֹר הַגְּלִבְעָ (s.auch unten zu Ri 9).

ZUSAMMENFASSUNG

Es gibt im Biblischen Hebräisch vier Erzähl-Anfangs-Typen:

1. 0 - Wayyiqtol ...

Die Erzählung geht ohne Vorrede *medias in res* mit unmarkiertem Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger, meist mit Ortsangaben. Zeitangaben treten nicht auf. Die ersten Verben sind häufig Verben der Ortsveränderung und Kommunikationsverben.

2. W - {Z}NS - Wayyiqtol ...
Der (Zusammengesetzte) Nominalsatz markiert den Wechsel in der Konstellation der Handlungsträger und schildert Personen oder Hintergrundverhältnisse. Dabei ist einleitendes W obligatorisch. Die Haupt-Handlung der Erzählung beginnt mit dem (gewöhnlich ersten) Wayyiqtol.
 3. TP - Qatal-X - Wayyiqtol ...
Eine Zeitbestimmung eröffnet. Dann wird im Qatal-Satz ein erster Schritt in die Erzählung hinein getan mit einer Vor-Handlung, die dem Haupt-Erzählstrang noch vor- und untergeordnet ist. Dieser beginnt mit Wayyiqtol.
 4. Wayhy - TP - {X} - Wayyiqtol ...
Zwischen dem Erzähl-Eröffnungs-Signal Wayhy und dem die Erzählung wirklich eröffnenden Wayyiqtol können nach einem TP noch {Z}NS oder Qatal-X eingeschoben sein und die Funktionen von Typ 2 und Typ 3 einbringen.
- Die oft genannten Anfänge von Ijob 01,01 (0 - X-Qatal - Wayyiqtol) und von Jes 06,01 (TP - 0 - Wayyiqtol) sind jeweils einmalig und nicht typisch.

ANHANG 1: Elläh toledot

Erzählungen, die mit einem meta-kommunikativen Satz ("X erzählte:...") oder mit einer Substitution auf Meta-Ebene ("Dies ist die Erzählung von...") eingeleitet werden, sind in der Hebräischen Bibel selten.

Ein Beispiel für meta-kommunikative Einleitung ist Ri 09,07, Jotams Fabel von den Bäumen (s.o. unter 1). Die Fabel selbst beginnt mit הָלַךְ הַלֵּךְ , einer inf.-abs.-Konstruktion, die sich sonst am Anfang von selbständigen Erzählungen nicht findet.

Eine "Überschrift", in der der gesamte Text der Erzählung durch einen Begriff substituiert wird, haben die "Toledot"-Stellen in der Genesis (05,01; 06,09; 11,27; 25,19; 37,02). Ihnen ist gemeinsam, daß nach der Überschrift "Elläh toledot X" immer ein X-Qatal folgt (also Typ 2), aber immer ohne W. Nach dieser Überschrift ist keine Anfangsmarkierung nötig. Dieser Befund zeigt ex negativo, wie wichtig das initiale וְ für die Erzählung ist.

**ANHANG 2:
Statistik**

		0	WAYYIQTOL	42	29%
	W	X-QTL/QoTeL	WAYYIQTOL	35	24%
	W	X-QTL/QoTeL	WAYYIQTOL	28	
	W	NS	WAYYIQTOL	5	
	<i>Whinneh</i>	<i>X-QTL (x)</i>	<i>WAYYIQTOL</i>	<i>1</i>	<i>(IKö 13,01)</i>
	0	<i>X-QTL</i>	<i>WAYYIQTOL</i>	<i>1</i>	<i>(Ijob 01,01)</i>
	TP	(X)	WAYYIQTOL	13	9%
	TP	QTL-X	WAYYIQTOL	10	
	AZ	YIQTOL-X	WAYYIQTOL	2	
	TP	0	WAYYIQTOL	1	<i>(Jes 06,01)</i>
WAYHY	TP	(X)	WAYYIQTOL	56	38%
WAYHY	TP	0	WAYYIQTOL	32	
WAYHY	TP	QTL-X	WAYYIQTOL	10	
WAYHY	TP	W	X-QTL	8	
WAYHY	TP	W	NS	3	
WAYHY	TP		<i>X-QTL</i>	<i>2</i>	<i>(IKö 9,10;21,1)</i>
WAYHY	TP		<i>NS</i>	<i>1</i>	<i>(Ez 08,01)</i>
				146	= 100%

Eine anfechtbare Ortung des masoretischen Sonderguts im Jeremiabuch¹

Hermann-Josef Stipp / Stellenbosch

Eine der hervorstechenden Besonderheiten des Jeremiabuches ist die Tatsache, daß sein hebräischer Wortlaut die antike griechische Übersetzung (G*) in außergewöhnlichem Maß an Umfang übertrifft. Die Frage nach den Ursachen der Differenzen wurde lange Zeit kontrovers beantwortet. Eine Wende trat ein, als J. G. Janzen 1973 Fragmente nicht-masoretischer Jeremiahhandschriften aus Qumran veröffentlichte, die weitgehend mit dem rückübersetzten G*-Text übereinstimmen². Seither gewinnt die Überzeugung Anhänger, daß die Varianten von G*, von abgrenzbaren Sonderfällen abgesehen, auf deren Vorlage zurückgehen, einen älteren Stand der Textentwicklung des Buches repräsentieren und damit ein Licht werfen auf die Geschichte, die der masoretische Strang der Textweitergabe seit der Abspaltung der auf G* hin-führenden Tradition durchlaufen hat.

-
- ¹ Dieser Artikel ist erwachsen aus den Vorbereitungen zu dem Vortrag "Zum textgeschichtlichen Status und Horizont der masoretischen Sonderlesarten im Jeremiabuch" bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler in Frankfurt/St. Georgen vom 30.8.-3.9.1993. Er widmet sich der Auseinandersetzung mit dem andersartigen Entwurf von Y. Goldman (s. u. Anm. 4), die im Rahmen des Vortrags nicht in der erforderlichen Breite möglich war.
- ² J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge (Mass.) 1973, 181-184. Die Fragmente wurden erneut analysiert und herausgegeben von E. Tov, *The Jeremiah Scrolls from Qumran: RQ 14* (1990) 189-206; *Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4: RQ 15* (1992) 531-541.

Dieser Standpunkt wurde gefestigt in einer Anzahl von Studien, die ausgewählte Differenzen der beiden Textformen untersuchten und nach der Eigenart der gemeinsamen Vorstufe wie auch den Motiven der prämasoretischen Eingriffe fragten³. Daher erscheint mittlerweile die Zeit gekommen, die überwiegende Mehrheit der masoretischen Sonderlesarten, die mit befriedigender Sicherheit als jüngere Erzeugnisse gelten können, als Gesamtheit in den Blick zu fassen, um in einer übergreifenden Synthese ihren Charakter und die Triebkräfte ihrer Entstehung näher zu bestimmen. In seiner 1992 erschienenen Dissertation hat sich Yohanan Goldman dieser Aufgabe angenommen⁴. In den Bahnen einer von E. Tov und P.-M. Bogaert⁵ grundgelegten Forschungsrichtung schlägt er vor, den größeren Teil der masoretischen Sonderlesarten als Werk einer kohärenten und zielbewußten Redaktion zu erklären. An-

³ Vgl. die Bibliographie bei H.-J. Stipp, *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert* (BBB 82), Frankfurt 1992, 4 Anm. 9 und 10; ergänze J. Lust, *Messianism and the Greek Version of Jeremiah: VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* Leuven 1989 (SBL.SCS Ser. 31), Atlanta 1991, 87-122; A. Rofé, *The Name YHWH ŠĒBA'ŌT and the shorter Recension of Jeremiah*: R. Liwak/S. Wagner (Hrsg.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (Festschrift S. Herrmann), Stuttgart u. a. 1991, 307-315; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis u. a. 1992, 319-327; J. W. Watts, *Text and Redaction in Jeremiah's Oracles against the Nations*: CBQ 54 (1992) 432-447; H.-J. Stipp, *The Prophetic Messenger Formulas in Jeremiah According to the Massoretic and Alexandrian Texts*, erscheint in: *Textus* 18.

⁴ Y. Goldman, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Freiburg Schweiz/Göttingen 1992.

⁵ E. Tov, *L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie*: RB 79 (1972) 189-199; P.-M. Bogaert, *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie*: P.-M. Bogaert u. a., *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETHL 54), Leuven 1981, 168-173; *La libération de Jérémie et le meurtre de Godolias: le texte court (LXX) et la rédaction longue (TM)*: D. Fraenkel/U. Quast /J. W. Wevers (Hrsg.), *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (MSU 20), Göttingen 1990, 312-322; *Urtext, texte court et relecture: Jérémie xxxiii 14-26 TM et ses préparations*: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume* Leuven 1989 (VT.S 43), Leiden u. a. 1991, 236-247. Für eine alternative Sicht vgl. W. McKane, *A Critical and Exegetical Commen-*

hand einiger Perikopen mit ausgeprägten Differenzen (bes. Kap. 23, 25, 27, 29 und 33) vergleicht er die masoretische Fassung mit der erschlossenen G*-Vorlage und begründet detailliert die Priorität des alexandrinischen Texttyps. Goldman findet in den masoretischen Sonderlesarten eine "Rédaction de la Restauration" (RR), die zur Zeit Serubbabels das Jeremiabuch erweitert habe um eine "apologie des institutions nationales traditionelles que sont la royauté et le prophétisme national" (224). Die "Redaktion der Restauration" habe in Kap. 25 Juda in das Zentrum der Weltgeschichte gerückt und ein neues Prophetenbild entworfen, das dem Propheten Verfügungsgewalt über politische Vorgänge zuspricht. In Kap. 27 habe sie die Heimkehr eines Königs aus der Linie Jojachins samt der führenden Schichten als von Jeremia prophezeiter neuer Exodus verkündigt. Die Zusätze in Kap. 29 hätten den in Palästina verbliebenen Judäern zugunsten der Rückwanderer die Legitimität abgesprochen und aus Mesopotamiën heimgekehrte Propheten unterstützt, die zum Tempelbau aufriefen. Den Höhepunkt der redaktionellen Beiträge habe der größte masoretische Überschuß 33,14-26 gebildet, wo Serubbabel als verheißener Erneuerer der Davidsdynastie ausgerufen werde.

Goldmans Versuch, durch eine breit angelegte Studie einen leitenden Gestaltungswillen hinter den masoretischen Sonderlesarten zu erheben sowie Zeit und Umstände ihrer Entstehung zu bestimmen, entspricht einem Desiderat und ist uneingeschränkt zu begrüßen. Allerdings wird man sein Ergebnis leider kaum überzeugend nennen können. Schon die zentrale Voraussetzung, daß 33,14-26 mit den signifikanten Überschüssen in Kap. 25, 27 und 29 zusammengehöre, ruht auf ganz schmalen sprachlichen Indizien, während tiefgreifende sprachliche und inhaltliche Differenzen wahrscheinlich machen, daß die messianische Prophezie einem separaten Ursprung entstammt⁶. Doch selbst wenn sich die gemeinsame Autorschaft aufrechterhalten ließe, würde Goldmans Beschreibung der Aussageabsichten der "RR" den Tatsachen schwerlich gerecht. Denn sie kommt nur zustande, indem er ein extrem feingesponnenes Netz von Anspielungen postuliert, das gleichwohl für

tary on Jeremiah. Vol. I: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV (ICC), Edinburgh 1986, li.lxxxif.

zeitgenössische Leser wahrnehmbar gewesen sein und den betroffenen Perikopen eine von ihrem Wortsinn weit entfernte Bedeutung beigelegt haben soll.

So habe "RR" in 33,14 die Verheißung des Davidssprosses mit der Zusage der Rückkehr der babylonischen Exulanten verbunden, indem sie vorweg erklärte, YHWH werde "das gute Wort verwirklichen", das er gesprochen habe. Nach Goldman soll dies die Hörer veranlaßt haben, mit dem "guten Wort" neben der anschließend verarbeiteten Prophezeiung eines Davidssprosses aus 23,5f. vor allem die Heimkehr aus dem Exil zu assoziieren, und zwar allein aufgrund einer minimalen prämasoretischen Retusche in 29,10 MT, die durch den Einschub von הַטוֹב die Ansage des Endes der Deportation als "mein gutes Wort" bezeichnete (29). Die terminologische Brücke erscheint jedoch allzu geringfügig und ändert nichts daran, daß das Exil in 33,14-26 nirgends erwähnt wird⁷.

Goldman zufolge hat "RR" die gleichartige Verknüpfung von Ankunft des Davidssprosses und Heimkehr aus der Verbannung, einschließlich der Idee, daß nur die babylonischen Exulanten legitim das Erbe des vorexilischen Juda anträten, auch in 23,5-6, der Quelle ihres messianischen Orakels, eingetragen, und zwar indem sie die Prophetie der Sammlung der Diaspora als eines neuen Exodus 23,7-8 von ihrer älteren Position hinter 23,40, wie sie G* bezeugt, unmittelbar hinter 23,5-6 verschob. Der Effekt des Neuarrangements: "23,7-8* fait de la communauté des exilés de Babylone le peuple avec lequel Dieu va recommencer l'histoire sainte." (55) 23,8 verheißt jedoch neben der Heimkehr der Verbannten aus dem "Nordland" die Sammlung der Diaspora aus aller Welt, es ist nicht zu sehen, inwiefern damit ein Exklusivitätsanspruch der babylonischen Exulanten gegenüber den Heimkehrern aus anderen Ländern und den Judäern in der Heimat hätte untermauert werden können.

Fremdartig erscheint auch Goldmans Exegese der prämasoretischen Modifikationen in Jer 29. Neu und überzeugend ist zwar seine These, daß der Einschub in 29,14 nicht mit der ausgedehnten Erweiterung V.

6 Für den Einzelnachweis sei auf den in Anm. 1 genannten Beitrag verwiesen.

7 Auch die Formel שׁוּבָה שׁוּב in 33,26 leistet dies nicht; vgl. J. A. Soggin, Art. שׁוּב *šub* zurückkehren: THAT II 884-891, 887f.

16-20 zusammengehören kann, weil er ein Verständnis von V. 18 zu verhüten trachtet, wonach die Diaspora von YHWH zum Untergang bestimmt sei. Die Interpolation in V. 14 erweist sich so als jüngere Korrektur eines älteren Zusatzes. Die Weise, wie Goldman die Funktion der "RR" zugeschriebenen Verse 16-20 bestimmt, muß jedoch Bedenken schüren. Der Passus sei zwischen die Verse 15 und 21 eingepflanzt worden, um die syntaktische Orientierung von V. 15 umzustülpen: Von einer Einleitung zu V. 21ff. sei der Vers zu einem temporalen Nachsatz zu **כִּי תִדְרָשׁוּ בְּכָל־לְבָבְכֶם** V. 14 umgepolt worden, parallel zu **וּמִצִּאתִי לָכֶם** in V. 13. In Goldmans Übersetzung von V. 13-15*: "Et vous me cherchez, et vous me trouverez *lorsque* vous me rechercherez de tout votre coeur, et je me laisserai trouver par vous *lorsque* vous aurez dit : le Seigneur nous a suscité des prophètes à Babylone." (101, Hervorhebungen von G.). Damit würden die vorangehenden Verheißungen abhängig gemacht von der Bereitschaft der repatriierten Exulanten, auf Propheten aus ihrem eigenen Kreis zu hören. Dies spiegele eine Situation, "où les Judéens de retour au pays sont encouragés, par les prophètes que Dieu leur a suscités à Babylone (v. 15!), à reconstruire le temple dans l'espoir de la restauration du royaume de Juda" (105).

Die Konstruktion muß schon die syntaktische Merkwürdigkeit in Kauf nehmen, daß die Bedingungen einmal imperfektiv und einmal perfektiv formuliert worden sein sollen. Doch selbst wenn man einräumt, daß V. 15 nach dem Einbau von V. 16-20 und vor der Erweiterung von V. 14 so verstehbar war, fragt man sich, wie diese kaum wahrnehmbare Retusche die geballte Polemik gegen Propheten unter den Deportierten in Mesopotamien hat neutralisieren können, die ein Hauptthema des Kapitels bildet (V. 8f.21-32). Sollte Jer 29 in seiner masoretischen Fassung (ohne den Zusatz in V. 14) tatsächlich geeignet gewesen sein, die Glaubwürdigkeit von Propheten mit einer babylonischen Vergangenheit zu fördern? Zusätzlich irritiert, daß das vorgebliche Anliegen dieser Propheten, der Tempelbau, in den masoretischen Sonderlesarten nirgends zur Sprache kommt. Die Versicherung, "les contraintes de la pseudépigraphie obligeaient à une certaine discrétion sur ce thème de la reconstruction du temple" (230), überrascht angesichts konkreter Verheißungen des Exilsendes, der Sammlung der Diaspora und anderem. Wenn ferner Goldman in 29,16-20 die Hauptstütze seiner These findet,

die "Redaktion der Restauration" habe ihre Heilszuversicht auf die Heimkehrer aus Mesopotamien beschränkt, wird man darauf hinweisen müssen, daß der Passus aus Kap. 24 zwar die Vernichtungsansage gegen die mit Zidkija im Lande verbliebenen Judäer übernimmt, nicht aber das Lob der Exulanten. Eine Antwort auf die Frage schließlich, welchen Sinn es um 520 gemacht haben sollte, die (durchaus wahrscheinlichen) Konflikte mit den nichtexilierten Stammesgenossen gerade dadurch auszutragen, daß man ihnen ins Angesicht die Existenz bestritt, sucht man bei Goldman vergeblich.

Ihr Verständnis der Heimkehr eines davidischen Thronprätendenten und der judäischen Führungskreise als neuer Exodus hat "RR" laut Goldman durch Zusätze zu Kap. 27 präzisiert. Man wird indessen schon zweifeln können, ob der Gebrauch von עללה-H in 27,22 allein die Diagnose rechtfertigt, "RR" habe die Rückgabe der Jerusalemer Schätze als neuen Exodus interpretiert (vgl. 181). Völlig unverständlich ist es jedenfalls, wie Goldman zu diesem Vers erklären kann, der Redaktor "insère ici cette notion de 'montée' à propos du retour de Babylone de Yekonya, roi de Juda, et des nobles de Juda" (ebd.). Die Verheißung bezieht sich nach V. 21 ausdrücklich nur auf die Wertgegenstände und keineswegs auf die in V. 20 genannten führenden Kreise, von Jojachins Tod in der Fremde ganz zu schweigen.

In 25,1-14 haben prämasoretische Hände die Weise, wie die Redepassagen auf YHWH und Jeremia verteilt sind, zugunsten Jeremias verändert (V. 3-5); außerdem haben sie die angedrohte "Sippe aus dem Norden" (25,9 G*) ausdrücklich mit den Babyloniern identifiziert und deren späteren Untergang in die Prophezeiung aufgenommen (V. 14). Goldman erkennt darin eine "revalorisation de la personne du prophète" (204), um die propagandistische Rolle der Mantiker beim Wiederaufbau Judas zu rechtfertigen: "D'un texte (= G) où Dieu parle et agit directement dans l'histoire des nations, on passe à un texte où les médiateurs de la parole et de l'action de Dieu sont au premier plan et prennent de l'importance en eux-mêmes." (193) Das wird man nur eine Überinterpretation nennen können. Goldman sieht selbst, daß die Neubestimmung der Redeanteile dem Versuch entspringt, ältere Inkonsistenzen in den Sprecherrollen zu beheben. Weitergehende Motive sind

nicht nachweisbar, und auch die anderen Eingriffe lassen nicht die Absicht erkennen, das Prophetenbild zu modifizieren.

Neben der Neigung zu Überinterpretationen und der Bereitschaft, Texte entschlossen gegen ihren offenkundigen Sinn zu lesen, fällt bei Goldman methodisch auf, daß er konsequent den wohlbekanntem routinemäßigen Charakter vieler prämasoretischer Zusätze mißachtet, indem er sie als individuelle Bearbeitung des gerade untersuchten Einzeltextes behandelt. Dies gilt insbesondere für die intensive Anreicherung der Vorlage mit Namen, Titeln und Wörtern wie כל. Wenn etwa in der prophetischen Botenformel in Jeremias Brief an die Deportierten (29,4) dem Wort הגולה noch כל vorausgeschickt und am Schluß die Ortsangabe בְּבָבֶלָה angefügt werden, sieht Goldman darin gezielte Vorbereitungen des Zusatzes 29,16-20, die "affirment l'existence d'une seule Gola, à Babylone" (78). Dem steht jedoch die schiere Fülle solcher Einsprengsel entgegen, und im vorliegenden Fall betonen sie allenfalls, daß Jeremias Schreiben an die mesopotamischen Exulanten allen Angehörigen *dieser Gruppe* galt. Aus den nicht seltenen analogen Beispielen sei nur noch eines genannt: In 25,2 wertet Goldman den Nachtrag von יְרֵמְיָהוּ הַנְּבִיא (Namen samt Titel) als Bestätigung, daß "RR" in Kap. 25 eine Neuinterpretation der Rolle des Propheten betreibe (204). Um den Befund ins rechte Licht zu rücken, wäre aber der Hinweis unentbehrlich gewesen, daß gleichartige Einschübe zu Dutzenden über das Jeremiabuch verstreut sind⁸ und der Titel נְבִיא in Kap. 28 auch dem Namen des Falschpropheten Hananja großzügig beigesellt wird (V. 5.10.12.15.17). Damit war die Autorität der Nabis schwerlich zu fördern. Ob dies der Grund ist, warum Goldman das Kap. 28, obwohl ebenfalls stark erweitert und im Zentrum der postulierten Redaktion gelegen, keiner Gesamtanalyse würdigt, sondern lediglich in anderen Zusammenhängen auf Einzelfragen zu sprechen kommt?

In einzelnen Fällen wird man fragen können, ob Goldman zu Recht eine von MT abweichende G*-Vorlage annimmt. Ein Beispiel ist ein Passus aus 31,37:

⁸ Vgl. die Liste bei Janzen S. 145-148.

אִם-יִמְדוּ שָׁמַיִם מִלְמַעְלָה וַיִּחַקְרוּ מוֹסְדֵי-אָרֶץ לְמַשָּׁה
 ἔὰν ὑψωθῆ ὁ οὐρανὸς εἰς τὸ μετέωρον, φησὶν κύριος,
 καὶ ἔὰν ταπεινωθῆ τὸ ἔδαφος τῆς γῆς κάτω

Nach Goldman hat "RR" in 31,37 ehemals vorhandene, nicht mehr eindeutig ermittelbare Bewegungsverben (in G* wiedergegeben durch ὑψόω und ταπεινώω) durch "verbes de connaissance" (מדד, חקר) ersetzt, um im Text eine andersartige Kosmologie zu verankern, die ihren Interessen mehr entsprach. Indessen ist abermals eine weniger inhaltschwere Erklärung mindestens ebenso wahrscheinlich. Das Verb ὑψόω, das die Stelle von מדד einnimmt, ist ein Standardäquivalent für die Wurzel רום und begegnet als solches auch in Jer (17,12; 48/31,29). Nun sind Verwechslungen zwischen ר und ד in der JerG*-Vorlage sehr häufig (ich zähle etwa 40 Fälle). Wenn ימדד zu ימדד verdarb, legte der Kontext nahe, dies für eine Metathese von ימדד zu halten und entsprechend zu korrigieren. G* wird also tatsächlich ימדד* angetroffen haben (vgl. BHS), doch aufgrund sekundärer Verderbnis. Im Falle der Äquivalenz חקר = ταπεινώω gibt es dagegen keinen Grund, eine abweichende Vorlage anzunehmen. Der Blick in die Konkordanzen führt auf eine andere Fährte. Die Behandlung von חקר in JerG* deutet darauf hin, daß das Verb, wie viele andere Lexeme auch, den Übersetzern unbekannt war. In 46/26,23 setzten sie dafür εἰκάζω "abbilden" ein. Die Wiedergabe ist wohl erraten. In 17,10 machte es der synonyme Parallelismus mit בחן = δοκιμάζω leicht, auf demselben Wege bei der richtigen Bedeutung ἐτάζω zu enden. Ebenso hat man sich in 31,37 den antithetischen Parallelismus zunutze gemacht, traf jedoch daneben, weil das opponierende Glied ימדד* bereits Ergebnis einer Verschreibung war⁹. Redaktionstätigkeit wird man hier also besser nicht vermuten. Das Beispiel veranschaulicht, daß JerG* in den poetischen Passagen erheblich vorsichtiger auszuwerten ist als in der Prosa. Der höhere Schwierigkeitsgrad der Poesie in Lexik und Syntax hat schon in der G*-Vorlage wegen der Nachlässigkeiten, die diesen Textüberlieferungsstrang charakterisieren, zu mehr Schäden geführt als in MT, und der begrenzte Wortschatz der JerG*-

⁹ Ein weiteres Mal kommt חקר in den denselben G*-Übersetzern zugeschriebenen Büchern Jer, Ez 1-25 und Dodekapropheten nicht vor. In Ez 39,17 ist חקר korrekt mit ἐκζητέω wiedergegeben.

Übersetzer hat nicht wenige Pseudovarianten¹⁰ hinzugefügt, die zu irri- gen Schlüssen über die Vorlage verleiten, wenn ihr Übersetzungsbeding- ter Charakter nicht durchschaut wird.

Wie die Überprüfung ergibt, sind Y. Goldmans Exegesen der prä- masoretischen Modifikationen des Jeremiabuches in der Regel nicht zu verifizieren. Das begrenzte Augenmerk für den rekurrenten, routine- mäßigen Charakter vieler Einschübe schürt obendrein Zweifel, ob der an sich erfreulich breite Ansatz die wünschenswerte umfassende Per- spektive ganz eingeholt hat. Die Datierung "à l'époque de Zerubbabel" (229) macht die masoretischen Sonderlesarten älter als die jüngsten Passagen des gemeinsamen Bestandes von JerMT und JerG*¹¹. Die Theorie der "Redaktion der Restauration" erscheint daher nicht als ge- glückter Versuch zur Ortung der masoretischen Sonderlesarten.

¹⁰ Zu Scheinvarianten vgl. E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem 1981, 217-240.

¹¹ Vgl. dagegen die realistischeren Erwägungen zur Entstehungszeit der MT- Zusätze bei Janzen (Anm. 2) 131-135.

