

These



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 72

München 1993

[Buchm 1994]

117 574

09 JAN 1997

117 574

U 210

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, 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 72

München 1993

[München, 1994]

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

INHALT

Seite

NOTIZEN

| | | |
|------------|--|----|
| U. Dahmen: | Weitere Fälle von Siebenergruppierungen im Buch Deuteronomium | 5 |
| A. Fürst: | Kürbis oder Efeu? Zur Übersetzung von Jona 4,6 ⁻ in der Septuaginta und bei Hieronymus | 12 |
| M. Görg: | "Kanäle" oder "Zweige" in Hld 4,13? | 20 |
| K. Koenen: | Zu den Epilogen des Buches Qohelet | 24 |

ABHANDLUNGEN

| | | |
|------------------------|---|----|
| F.J. Backhaus: | Der Weisheit letzter Schluß! Qoh. 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung | 28 |
| E.A. Knauf/A. de Pury: | <i>*BaytDawīd</i> ou <i>*BaytDōd</i> ? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan | 60 |
| Th. Krüger: | Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch | 70 |
| Chr. Uehlinger: | Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan? . . . | 85 |

Weitere Fälle von Siebenergruppierungen im Buch Deuteronomium

Ulrich Dahmen - Bonn

Zum ersten Mal ist das literarische Phänomen von Siebenergruppierungen im Buch Deuteronomium von *G. Braulik* beobachtet, beschrieben und auf seine Funktion hin untersucht worden¹. In der Folgezeit wurden die von ihm aufgelisteten Fälle differenziert und um weitere ergänzt². Die folgenden Beobachtungen, die sich ausschließlich auf der synchronen Ebene bewegen, wollen einige neue Belege für dieses Phänomen hinzufügen. Die vorgestellten Siebenergruppierungen durchziehen - mit Einschränkungen - das Gesamt des Buches Deuteronomium. Sie sind teilweise so sublim und subtil, daß man fragen muß, ob sie für den Leser (nicht den Analytiker) überhaupt noch wahrnehmbar sind (waren), ob sie also ihre angezielten "literarische(n) und aussageorientierte(n) Funktionen"³ tatsächlich erfüllen (konnten). Nicht nur diese Frage muß letztendlich offenbleiben, wie überhaupt mit diesem Beitrag mehr (neue) Fragen gestellt als (alte) beantwortet werden; trotzdem seien die folgenden Fälle genannt und zur Diskussion gestellt.

1.1. Das Deuteronomium ist zum allergrößten Teil Moserede. Adressat dieser Moserede(n) ist Israel. Es wird im Dtn 72mal genannt: 51mal als Gesamtbezeichnung, 21mal (3 x 7) als "Kinder Israels" (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)⁴: 1,3; 3,18; 4,44.45⁵.46; 10,6; 23,18; 24,7; 28,69; 31,19(2mal).22.23; 32,8.49.51(2mal).52; 33,1; 34,8.9. Diese Belege befinden sich zum

¹ Vgl. *G. Braulik*, Funktion.

² Vgl. bes. *N. Lohfink*, Opfer, 26-29.33; Dtn 28,69, 50; Älteste Israels, 27 mit Anm. 5; שְׁמוֹרָה, Mskr. 18; *G. Braulik*, Kraft, 70. Vgl. auch noch die Hinweise bei *N. Lohfink*, Bearbeitung, 101; Gesetz, 33f.; *G. Braulik*, Gesetze, 38.

³ *G. Braulik*, Funktion, 49.

⁴ Die Zahlenangaben hatte bereits *H.-J. Zobel*, יִשְׂרָאֵל, 991 notiert.

⁵ Da 4,45 mit 1,1-5*; 27,9 und 31,1 wahrscheinlich ein - vermutlich auch redaktionell/literarhistorisch zusammengehöriges - System von gleichartigen Überschriften/Redeeinleitungen bildet (Subj. Mose; Verb דָּבַר; Adressat כל-ישראל, aber gerade im Adressaten abweicht, kann aufgrund der textkritisch eindeutigen Sachlage nur ganz hypothetisch vermutet werden, daß in 4,45 ein urspr. כל-ישראל in בני ישראל geändert wurde, um für beide Ausdrücke die Siebenerzahl zu erreichen.

allergrößten Teil im äußeren, historischen Rahmen des Dtn und in Überschriften; nur drei (10,6; 23,18; 24,7) in Paränese und dtn Gesetz. **ישראל בני** bildet durch seine Stellung am "relativen" Anfang und Ende des Buches (1,3; 34,8.9) eine Inklusion (von mehreren) um das gesamte Dtn (s.u.).

Diese Siebenergruppierung läßt sich noch weiter ausdifferenzieren. Die Cstr.-Verbindung **ישראל בני** steht 14mal (2 x 7) "absolut"; ihr nom.reg. **בני** ist 7mal mit einer vorangehenden Präposition (**מ, ל, ב**) bzw. Konjunktion (**ו**) unmittelbar verschmolzen: 4,46; 10,6; 23,18; 24,7; 31,19; 32,49.52.

1.2. Mehrmals wird betont, daß Mose sich an "ganz Israel" (**כל-ישראל**) gewandt hat. Insgesamt ist **כל-ישראל** im Dtn 14mal (2 x 7) belegt (1,1; 5,1; 11,6; 13,12; 18,6; 21,21; 27,9; 29,1; 31,1.7.11[2mal]; 32,45; 34,12). Der Ausdruck zieht sich durch das ganze Dtn; er "umklammert das gesamte Buch (1,1; 34,12) und dient auch bei wichtigen Neueinsätzen (1,1; 5,1; 27,9; 29,1; 31,1.7.30⁶) als Struktursignal"⁷. Aber nicht nur das; er findet sich sogar in *jedem* Teil des Buches (1-3[4]; 5-11; 12-26; 27f.; 29f.; 31; 32; 33f.)⁸ mindestens 1mal. Interessant, aber wohl eher zufällig, da eine Beziehung der Stellen zu- und untereinander nicht namhaft gemacht werden kann, ist die Verteilung im dtn Gesetz selbst: Je ein Beleg steht im Privilegrecht JHWHs (12,1-16,17; 13,12), im Verfassungsentwurf (16,18-18,22; 18,6) und im Sozialrecht (19-25[26]; 21,21).

2. Sowohl die Moserede als auch die erzählenden Passagen des Buches werden auf der Erzählebene durch Überschriften (1,1; 4,44.45; 28,69; 33,1) und Redeeinleitungen (1,3; 5,1a; 27,1.9.11; 29,1; 31,1.7.10.14.16.23.25.30; 32,45f.48; 33 [10mal]) strukturiert.

⁶ In 31,30 steht **כל-קהל ישראל**; dieser Vers sollte nicht zu den anderen **כל-ישראל**-Stellen gezählt werden und ist bei der Siebenergruppierung konsequenterweise nicht hinzuzunehmen.

⁷ G. Braulik, Deuteronomium, 21.

Neben den beiden genannten Inklusionen über **כל-ישראל** (1,1; 34,12) und **ישראל בני** (1,3; 34,8f.) ist auf eine dritte, noch weiter "innen" liegende hinzuweisen: die Trias "Abraham, Isaak und Jakob" (vgl. dazu G. Braulik, Funktion, 47; T. Römer, Israels Väter, 269f.): 1,8 und 34,4. Ist es nur Zufall, daß sich die Begriffe, die Inklusionen bilden (zu **חקים ומשפטים** vgl. G. Braulik, Funktion, 45f.), gleichzeitig in Siebenergruppierungen finden?

Dem Thema "Inklusionen" ist m.W. für das Buch Deuteronomium noch nicht systematisch nachgegangen worden. Allgemein bekannt ist die über **חקים ומשפטים** um 5-26 resp. 5-11 und 12-26. Eine Untersuchung auf der Ebene des Endtextes (und der verschiedenen Stadien der Textentstehung) wäre wünschenswert.

⁸ Diese Abgrenzung ist bewußt so grob gehalten. Die größte Unsicherheit betrifft die Zusammengehörigkeit von 1-3 und 4 sowie von 33f.

Das Sprechen kann durch verschiedene Verben (אמר, דבר, צוה) ausgedrückt sein. Sieht man vom Mose-Segen Dtn 33 ab, gibt es genau 7 mit dem Verb אמר gebildete Redeeinleitungen: 5,1a; 29,1; 31,1.14.16.23; 32,46. Hier läge also der Fall einer Siebenergruppierung auf einer früheren Redaktionsstufe vor. Eine Redeeinleitung bzw. Überschrift mit dem Verb דבר und dem Subj. Mose⁹ ist ebenfalls genau 7mal belegt (1,1.3; 4,45; 27,9; 31,1.30; 32,44)¹⁰. Diese Siebenergruppierung ist auf den äußeren, historischen Rahmen des Dtn und auf Überschriften beschränkt, steht also außerhalb des dtn Gesetzes und seiner Paränese (5-28). Für 31,1 und seine textkritischen Probleme¹¹ tut sich mit seiner Zugehörigkeit zu einer Siebenergruppierung eine neue Perspektive auf: Wird hier vielleicht der Reflex einer (Schluß-)Redaktion sichtbar, die den Vers um der Siebenzahl willen änderte?

3. Im Deuteronomium geht es um das Gesetz. Den verschiedenen Ausdrücken und Wendungen (Reihenbildungen) für "Gesetz" folgt oft ein Relativsatz über dessen "heute" geschehende Verkündigung/Promulgation. Dieser Promulgationssatz¹² ist, abgesehen von Ex 34,11, auf das Dtn beschränkt. Er ist partizipial formuliert und hat Mose zum Subj. (außer Ex 34,11: JHWH); als solcher sollte er deutlicher von dem mit einer finiten Verbform gebildeten Rückverweis differenziert werden¹³. Der partizipiale Promulgationssatz kann als Relativ- oder Begründungssatz¹⁴, mit verschiedenen Verben - meist ist es צוה¹⁵ - und sowohl in sing. als auch pl. Anrede Israels gebildet sein. Sing. und Pl. entscheiden sich nicht allein am Suffix; die Zuordnung ist aufgrund der unterschiedlichen Formulierung

⁹ Hier geht es *nur* um die Belege der Kombination דבר + Subj. Mose *außerhalb* von Redekontexten, also auf der Erzählebene (narrativ).

Belege für redeinternes דבר mit Subj. Mose: 1,14.43; 5,1a^β (in der Redeeinleitung [v. 1a^α] steht אמר); 5,27; 31,28; 32,1.

¹⁰ 32,45 (וַיִּכַּל מֹשֶׁה לְדַבֵּר) ist wegen der abweichenden Formulierung und Grammatik (Mose ist Subj. des Verbs יִכַּל) hier nicht hinzuzunehmen.

¹¹ Vgl. nur L. Laberge, Texte; N. Lohfink, Fabel, 272-275.

¹² Vgl. dazu N. Lohfink, Hauptgebot, 59-63.297f. (Tabelle II); G. Braulik, Ausdrücke, 41f.

¹³ Bei N. Lohfink, Hauptgebot, 59-63.297f. (Tabelle II) und G. Braulik, Ausdrücke, 41f. werden diese Stellen teilweise noch mitgenannt. N. Lohfink spricht von "präteritalen Promulgationssätze(n)" (Jahwegesetz, 391; vgl. ebd. 390f.).
Zu den Siebenergruppierungen innerhalb der Rückverweise s.u. 4.

¹⁴ Vgl. die על-כך-Ermahnungen 15,11.15; 19,7; 24,18.22, die sich auf konkrete Einzelvorschriften im unmittelbaren Kontext beziehen.

¹⁵ Mit anderen Verben: 4,1 למד pi; 4,8; 11,32 לפני; 5,1 נחך באזני; 32,46 עוד hiph.

(Sing.: Verb + ePP מצוה אהבם; Pl.: Verb + Präp. אח + ePP מצוה אהבם) eindeutig, ganz unabhängig vom Numerus des Kontextes, in den der Promulgationssatz eingebettet ist ¹⁶.

Der partizipiale Promulgationssatz ist im Dtn insgesamt 42mal (6 x 7) belegt: 4,1.2(2mal).8.40; 5,1; 6,2.6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8.13.22.27.28.32; 12,11.14.28; 13,1.19; 15,5.11.15; 19,7.9; 24,18.22; 27,1.4.10; 28,1.13.14.15; 30,2.8.11.16; 32,46 ¹⁷.

Bis auf die letztgenannte Stelle ist diese Gruppierung auf Gesetz und Paränese samt seinem Rahmen (4-30) beschränkt, findet sich also nicht im äußeren Rahmen des Buches (Kap. 1-3; 31-34). Nicht nur wegen seiner besonderen Stellung, sondern auch aufgrund der Tatsache, daß in 32,46 das Bezugswort des Promulgationssatzes (דבריים) wohl nicht ein Ausdruck für "Gesetz" ist, sondern das vorausgehende Moselied meint ¹⁸, ist für diesen Beleg die Frage unvermeidlich, ob hier der Promulgationssatz in einem "fremden Kontext" nachgeahmt wurde, um die Siebenerzahl zu erreichen.

Als in sing. Anrede Israels und mit dem Verb צוה partizipial gebildeter Relativsatz ([הייום] מצוה אנכי) ist dieser Promulgationssatz nun 21mal (3 x 7) im Dtn belegt: 4,40; 6,2.6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8; 12,14.28; 13,19; 15,5; 19,9; 27,10; 28,1.13.15; 30,2.8.11.16. Auch diese Siebenergruppierung ist auf die Kap. 4-30 beschränkt. Wie bereits für 31,1 stellt sich auch für 11,8 - aufgrund der Stellung des sing. Promulgationssatzes in pl. Kontext und der textkritischen Verhältnisse - die Frage, ob an dieser Stelle um der Siebenerzahl willen der Text verändert wurde ¹⁹.

4. Die folgenden Beobachtungen sind aus der Lektüre des Buches von *D.E. Skweres* erwachsen. Nach den von ihm genannten Kriterien ²⁰ lassen sich im Dtn zunächst einmal 91 (13 x 7) Rückverweise auf eine vergangene Äußerung feststellen ²¹. Richtig wird die Entscheidung *Skweres'* sein, die Überschriften 1,1; 4,44.45; 33,1, die keine echten Rückver-

¹⁶ Vgl. 8,1; 11,8; 13,1; 28,14. Bis auf die erstgenannte sind aber alle diese Stellen von den Versionen her - die hebräische resp. masoretische Texttradition ist eindeutig! - textkritisch zu diskutieren.

¹⁷ 32,46aß ist - schon rein formal (אשר אנכי מעיד בכם הייום) - tatsächlich auch ein Promulgationssatz, der bislang jedoch in keiner entsprechenden Liste aufgetaucht ist. EÜ macht den entsprechenden Passus fälschlicherweise zum Hauptsatz!

¹⁸ Vgl. *G. Braulik*, *Ausdrücke*, 45 Anm. 2. Aber gerade im Umfeld des Moseliedes sind die Referenzen der Ausdrücke nicht eindeutig, sondern "schillern" in der einen (Lied) oder der anderen (Gesetz) Richtung.

¹⁹ Daß es bei einem solchen Eingriff in den MT mit 4,45 (s.o. Anm. 5); 11,8; 31,1 (s.o. 1.) gerade *diese* Stellen getroffen hat, mag zufällig sein, auch wenn eine solche Erklärung sicher nicht zufriedenstellend ist (für 31,1 gab es nur *eine* Alternative [32,45], für die anderen Stellen jedoch mehrere).

²⁰ Vgl. *D.E. Skweres*, *Rückverweise*, 18-21.

²¹ Zu den Stellen vgl. ebd. 221 (Tabelle I).

weise sind, im Folgenden außer acht zu lassen. Bei 28,69 liegt der Fall jedoch etwas anders: Hier ist in die Überschrift²² ein rückverweisendes Element (Verb צוה eingebaut ("dies sind die Worte des Bundes, den JHWH Mose mit den Israeliten zu schließen *befohlen hat*")); allerdings läßt sich zu diesem Rückverweis kein Bezugstext finden. Und 1,3; 34,9 gehören nun mal zum Endtext des Dtn; ihre Zuweisung zu P ist alles andere als sicher²³. Unter diesen Voraussetzungen lassen sich innerhalb der dtn Rückverweise folgende Siebenergruppierungen, die sich in ihren Belegstellen teilweise überschneiden, erkennen²⁴:

4.1. Es gibt insgesamt 7 Rückverweise auf einen JHWH-Befehl (צוה) an Mose: 1,3; 2,37²⁵; 4,5; 6,1; 10,5; 28,69; 34,9. Diese Siebenergruppierung ist eindeutig, da ohne vorherige Einschränkung erkennbar. Keiner der Rückverweise steht im dtn Gesetz (12-26).

4.2. Insgesamt sind 29 Rückverweise auf einen JHWH-Schwur (שבוע *niph*) belegt. Nur ein einziger richtet sich nicht an Israel oder seine Vorfahren (2,14 inner-dtn); bleiben 28 (4 x 7) an den Adressaten Israel oder seine Vorfahren, die überdies wohl alle außer-dtn Rückverweise sind: 1,8.35; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21; 13,18; 19,8; 26,3.15; 28,9.11; 29,12; 30,20; 31,7.20.21.23; 34,4²⁶. Sie sind über das ganze Buch Dtn verteilt.

4.3. Insgesamt sind 20 Rückverweise auf ein JHWH-Wort (דבר) belegt. Davon richten sich 14 (2 x 7) ausdrücklich an Israel oder seine Vorfahren: 1,11.21; 6,3; 9,3.10.28; 10,4; 11,25; 12,20; 15,6; 19,8; 26,18; 27,3; 29,12. Von den außer-dtn Rückverweisen beziehen

²² Vgl. dazu gegen Bestreitung *N. Lohfink*, Dtn 28,69.

²³ Vgl. nur *L. Perliitt*, Priesterschrift.

Die Möglichkeit, daß einige der von ihm behandelten dtn Rückverweise literarhistorisch noch später sein könnten als die vermeintlichen P-Stellen 1,3; 34,9 (z.B. 10,9; 18,2), erwägt *D.E. Skweres* überhaupt nicht.

Die Entscheidung von *D.E. Skweres* hat bei der Suche nach Siebenergruppierungen aber auch eine andere (positive) Seite, denn *ohne* die beiden P(?) -Stellen würden sich im Dtn genau 28 (4 x 7) Rückverweise mit צוה (vgl. *D.E. Skweres*, Rückverweise, 222f. [Tabelle III] plus 28,69) und *ohne* die drei genannten Stellen genau 28 (4 x 7) inner-dtn Rückverweise auf eine Äußerung JHWHs (vgl. ebd. 226 [Tabelle VI/1]) finden. Vielleicht handelt es sich hierbei um Siebenergruppierungen auf früheren Redaktionsstufen.

²⁴ D.h. ein einzelner Rückverweis kann unter verschiedener Rücksicht Beleg für mehrere Siebenergruppierungen sein. Die folgende Aufstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Einige der genannten Gruppierungen sind zugegebenermaßen recht hypothetisch.

²⁵ Zu Mose als Adressat dieses Rückverweises vgl. *D.E. Skweres*, Rückverweise, 61f.

²⁶ Vgl. ebd. 224 (Tabelle IV/3). Zur Möglichkeit, 28,9 über 26,18f. auf Ex 19,5f. zu beziehen, vgl. ebd. 68.

sich 7 auf ein JHWH-Wort (יהוה), das ausdrücklich an das Volk Israel gerichtet ist: 1,11; 6,3; 9,28; 12,20; 26,18; 27,3; 29,12²⁷. Beide Gruppierungen verteilen sich auf das ganze Buch.

4.4. Unter den inner-dtn Rückverweisen gibt es 14 (2 x 7) auf ein JHWH-Gebot (צוה) an Israel: 1,19.41; 5,32.33; 6,17.20.25; 9,12.16; 13,6; 20,17; 26,13.14; 28,45²⁸. Auch diese Gruppierung erstreckt sich über das gesamte Dtn²⁹.

Interessant und einer Erklärung bedürftig ist die Tatsache, daß alle genannten Siebenergruppierungen innerhalb der Rückverweise auf Äußerungen JHWHs entfallen. Dies kann und soll hier nicht mehr geleistet werden³⁰.

Literaturverzeichnis

- G. Braulik, Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium, in: *Bibl* 51, 1970, 39-66 = *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 11-38.
- , Deuteronomium, NEB, Würzburg 1986; 1992.
- , Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums, in: *Ein Gott - Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*, Festschr. N. Füglistner, Würzburg 1991, 37-50.
- , Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog, SBS 145, Stuttgart 1991.
- , Die politische Kraft des Festes, in: *H. Eberharter/H.-M. Rauter* (Hg.), *Liturgie zwischen Mystik und Politik*, Wien 1991, 65-76.
- L. Laberge, Le texte de Deutéronome 31 (Dt 31,1-29; 32,44-47), in: *C. Brekelmans/J. Lust* (Hg.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, *BibleThL* 94, Leuven 1990, 143-160.

²⁷ Vgl. ebd. 223 (Tabelle IV/1) und 231 (Tabelle XII/1).

²⁸ Vgl. ebd. 226f. (Tabelle VI/1; VII/1-2; VIII/2).

²⁹ Je nachdem, ob man die hier (von *D.E. Skwres* nicht) mitberücksichtigten Rückverweise 1,3; 28,69; 34,9 als inner- oder außer-dtn definiert, ergeben sich für den Bereich der inner-dtn Rückverweise weitere Möglichkeiten von Siebenergruppierungen.

³⁰ Ich danke Georg Braulik und Martin Seufert für die Lektüre einer Frühfassung des Manuskripts und für einige Hinweise.

N. Lohfink, Das Hauptgebot, AnBibl 20, Rom 1963.

- , Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt - Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen, in: BN 51, 1990, 25-40.
- , Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?, in: C. Brekelmans/J. Lust (Hg.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, BibleThL 94, Leuven 1990, 91-113.
- , Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz?, in: ThPh 65, 1990, 387-391.
- , Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium, in: A. Schenker (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament, FAT 3, Tübingen 1992, 15-43.
- , Dtn 28,69 - Überschrift oder Kolophon?, in: BN 64, 1992, 40-52.
- , Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f und 31,9, in: BN 67, 1993, 26-42.
- , Zur Fabel in Dtn 31-32, in: Konsequente Traditionsgeschichte, Festschr. K. Baltzer, OBO 126, Fribourg-Göttingen 1993, 255-279.
- , שמד *šmd*, in: ThWAT VIII (im Druck).
- L. Perlit, Priesterschrift im Deuteronomium?, in: Lebendige Forschung im Alten Testament, ZAW 100 Supplement, Berlin 1988, 65-88.
- T. Römer, Israels Väter, OBO 99, Fribourg-Göttingen 1990.
- D.E. Skweres, Die Rückverweise im Buch Deuteronomium, AnBibl 79, Rom 1979.
- H.-J. Zobel, יִשְׂרָאֵל *jišrā`el*, in: ThWAT III 986-1012.

Kürbis oder Efeu?

Zur Übersetzung von Jona 4,6 in der Septuaginta und bei Hieronymus

Alfons Fürst, Regensburg

Prof. Dr. Armin Schmitt zum 60. Geburtstag

Als der Prophet Jona, frustriert vom Nichteintreffen der zuvor nur widerwillig angekündigten Zerstörung Ninives, sich mit Blick auf die Stadt irgendwo im Freien einfach auf den Boden setzte und der weiteren Geschehnisse harrete, "ließ Gott, der Herr, einen Rizinusstrauch über Jona emporwachsen, der seinem Kopf Schatten geben und seinen Ärger vertreiben sollte. Jona freute sich sehr über den Rizinusstrauch", der freilich schon am nächsten Morgen wieder verdorrte, da ein Wurm seine Wurzeln annagte, so daß Jona schutzlos der stechenden Sonne ausgesetzt war und sich den Tod wünschte (Jona 4,5-8). Seit Luther kennt man diese idyllische Szene in deutschsprachigen Bibeln mit dem 'Rizinus'.¹ Das dürfte zwar die richtige Wiedergabe sein, mit letzter Sicherheit ist das allerdings nur mit Vorsicht zu behaupten.² Die Termini der nur oder vorwiegend im Vorderen Orient verbreiteten Fauna und Flora der Bibel sind kaum und oft nur annähernd zu übersetzen und machten allen Übersetzern Probleme.³ So ist auch die im Hebräischen mit קיקיון (qîqâjôn) bezeichnete und in der Bibel nur in Jona 4 (fünfmal) vorkommende Pflanze lediglich aufgrund ihrer für diesen Kontext vorauszusetzenden botanischen Merkmale als *ricinus communis* zu erschließen.⁴ In den griechischen und lateinischen Jona-Texten der ersten

¹Vgl. etwa die Zürcher Bibel, die Jerusalemer Bibel und die Einheitsübersetzung; auch BUBER - ROSENZWEIG übersetzten "Rizinusstaude".

²Nur von einer 'Staude' die Rede ist in der Standardausgabe der Lutherbibel nach der revidierten Fassung (Stuttgart 1985). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der deutsche Bibeltext der Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft (Zeugen Jehovas) (Neue-Welt-Übersetzung 1986), wo 'Flaschenkürbispflanze' in den Text gesetzt und im Apparat neben dem hebräischen Wort als Variante 'Rizinuspflanze' vermerkt ist.

³Vgl. etwa die Belege für andere Pflanzen aus Hieronymus bei Y.-M. DUVAL, in: Jérôme. Commentaire sur Jonas (SC 323), Paris 1985, 422.

⁴So argumentieren H. W. WOLFF, Dodekapropheten 3: Obadja und Jona (BK XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 143f und M. ZOHARY, Plants of the Bible, Tel-Aviv 1982; dt.: Pflanzen der Bibel, Stuttgart 1983, 193: "Am besten trifft den Zusammenhang Rizinus."

Jahrhunderte begegnen hingegen zwei andere Übersetzungen, und unter christlichen Bibellesern gab es einen Streit darüber, welche Art von Pflanze denn nun dem Jona Schatten gesendet habe.

Für das hebräische קִרְבִּי stand in der Septuaginta κολόκυνθα, 'Kürbis' (Flaschenkürbis). Die alten lateinischen Bibeltexte vor Hieronymus (die sogenannte *Vetus Latina*), die alle aus dem griechischen Text der Septuaginta übersetzt worden waren, lasen demgemäß ebenfalls 'Kürbis' (*cucurbita*). Hieronymus hingegen hat in seiner neuen lateinischen Fassung, für die er sich am Hebräischen orientierte, die Pflanze in Jona 4,6 mit 'Efeu' (*hedera*) wiedergegeben. Diese Neuerung stieß auf heftigen Widerstand. Nach Hieronymus' eigener, polemisch zugespitzter Auskunft wurde er wegen dieser Übersetzung von einem Römer des Frevels (nämlich am heiligen Text der Schrift) beschuldigt: *me accusasse sacrilegii, quod pro cucurbita hederam transtulerim*.⁵ Die Person dieses Kritikers ist nicht mehr zu ermitteln, da Hieronymus ihn nur mit Spottnamen erwähnte.⁶ Die bekannteste und dramatischste Episode dazu hat Augustinus dem Hieronymus geschildert.⁷ Er hat zwar nicht dazu gesagt, um welches Wort der Streit eigentlich ging. Hieronymus, der in seiner Replik darauf die ganze Geschichte wortwörtlich noch einmal erzählte, tippte indes sofort auf die Pflanze in Jona 4,6, womit es wohl seine Richtigkeit hat.⁸

Dies der Vorfall: Der Bischof der katholischen Gemeinde im afrikanischen Oea, dem heutigen Tripolis, hatte bei einer gottesdienstlichen Lesung Hieronymus' neue Jona-Übersetzung verwendet. Darin war etwas ganz anders übersetzt (*quiddam longe aliter abs te positum*), als man es zu hören gewohnt war. Das führte zu einer tumultartigen Auseinandersetzung unter den Gemeindemitgliedern über die richtige Übersetzung. Nach Einholen jüdischer Gutachten, die die alte Lesart bestätigten, sah der Bischof sich gezwungen, Hieronymus' neue Version zu korrigieren.

Man mag verwundert sein, daß ein so nebensächlich scheinendes Bibelwort solche Aufregung verursachen konnte. Vom oftmaligen Hören in der

⁵Hier. *com. in Ion.* 4,6 [CChr.SL 76, 414-416].

⁶Ausgiebige Überlegungen dazu bei A. FOURNIER, Sur la traduction par saint Jérôme d'un passage de Jonas, in: RHR 31, 1895, (254-269) 257-264 und bei DUVAL, in: SC 323, 419-421.

⁷Aug. *ep.* 71,5 *ad Hier.* [CSEL 34/2, 253]. Vgl. dazu die Bemerkungen bei Y.-M. DUVAL, Saint Augustin et le *Commentaire sur Jonas* de saint Jérôme, in: REAug 12, 1966, (9-40) 10-14 und bei S. REBENICH, Jerome: The "vir trilinguis" and the "Hebraica veritas", in: VigChr 47, 1993, (50-77) 58-60.

⁸Hier. *ep.* 112,21f *ad Aug.* [CSEL 55, 391-393].

Liturgie her vertraute Texte erweisen sich freilich auch in Details als erstaunlich resistent gegen Änderungen. In der Kirchengeschichte des Sozomenos (5. Jahrhundert) wird - um ein Beispiel zu geben - erzählt, welch heftigen Unmut die Änderung (im Rahmen einer Predigt) des einfachen Wörtchens κράβατος (das 'Bett' des einfachen Mannes) in Mk 2,9 (vgl. Joh 5,8) in das elegantere σκίμπους erregte (wo doch schon in Lk 5,19.24 stattdessen κλινίδιον steht). Der cypriotische Bischof Spyridon sah darin eine hochmütige Abkehr von der demütigen Einfachheit Christi.⁹ Der Kürbis des Jona war zudem ein in der frühchristlichen Welt ausgesprochen vertrautes Motiv. In der christlichen Sepulchralkunst gehörte die Jona-Erzählung zu den beliebtesten Themen, und eines der Hauptmotive dabei war, etwa in der Sarkophag-Ikonographie, neben Meerwurf und Ausspeigung aus dem Fisch, ein nackter Jona in einer Kürbislauhe.¹⁰ Die Kritik des Rufinus von Aquileja an Hieronymus' neuer Version verwies mit bissigem Spott gerade auf diesen Brauch.¹¹ Und bei den Vätern kursierte eine ganz gängige Auslegung dieses Jona-Kapitels, die zwar nicht primär am Kürbis hing, aber diesen wohl doch im Rahmen der Exegese dieser Stelle im Gedächtnis haften ließ (dazu unten). Jona unterm Kürbis oder Jona unterm Efeu? Das war die nur scheinbar witzige Frage.¹²

Hieronymus hat seine Version verteidigt. Er sah sich vor dem Problem, daß es im lateinischen Sprachraum kein Wort für diese in Palästina weit verbreitete¹³ Pflanze gab.¹⁴ Vermittelt über das Ägyptische gab es jedoch für diese Pflanze seit Herodot im Griechischen das Fremdwort κίκι.¹⁵ Pli-

⁹Cf. Sozom. *h. e.* 1,11,8f [GCS 50, 23f; SC 306, 160f]; vgl. H. MARTI, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen, München 1974, 88.

¹⁰S. dazu J. PAUL, in: LCI 2, 1970 (Sonderausgabe 1990), 414-421; Y.-M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, 2 Bde, Paris 1973, I 21f.26-28; zur Deutung der Jona-Ikonographie s. etwa A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (Theoph. 11), Bonn 1957, 136-151; E. STOMMEL, *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdargestellungen*, in: JAC 1, 1958, 112-115.

¹¹Ruf. *apol. c. Hier.* 2,39 [CChr.SL 20, 114]: *scribamus etiam in sepulchris veterum, ut sciant et ipsi qui hic aliter legerant, quia Ionas non habuit umbram cucurbitae sed hederæ.*

¹²Cf. Hier. *ep.* 115 *ad Aug.* [CSEL 55, 397]: *ridicula cucurbitae quaestio.*

¹³*Com. in Ion.* 4,6: *Palaestinae creberrime nascitur.*

¹⁴L.c.: *Latinus sermo hanc speciem arboris non habebat.*

¹⁵Herod. *hist.* 2,94; vgl. die Liste der Belege bei W. GESENIUS - E. ROEDIGER, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae veteris testamenti*, Leipzig 1853, 1214 (e. g. Plat. *Tim.* 60a); A. ERNOUT, *Aspects du vocabulaire latin*, Paris 1954, 37.

nus der Ältere hatte in seiner *naturalis historia* diese Bezeichnung zunächst transkribiert mit 'cici' und wußte dann auch einen bei Lateinern gebräuchlichen Namen dafür anzugeben, das Fremdwort *ricinus*.¹⁶ Diese Stelle kannte Hieronymus wohl nicht. Vielleicht aber kannte er zwar dieses Wort, aber nur in der anderen Bedeutung, in der es antik gängig war, nämlich als "tique, pou du mouton" (Zecke, Laus).¹⁷ Vielleicht aber suchte er auch nach einem rein lateinischen Wort. Wie auch immer, auf *ricinus* kam er nicht.

Wie also wiedergeben? Das hebräische Wort einfach transkribieren (*ciceion*) wollte er nicht, weil das einem Lateiner unverständlich gewesen wäre und weil er nicht etwaige ratlose Kommentatoren zu phantastischen Einfällen verführen wollte.¹⁸ Den Kürbis (*cucurbita*) aus der Septuaginta wollte er auch nicht übernehmen, weil davon im hebräischen Text nichts stand. Er entschied sich für eine im lateinischen Text des Alten Testaments neue Lesart, für Efeu (*hedera*).¹⁹ Neu freilich war diese Übersetzung keineswegs: Hieronymus hatte sie nach seinen Angaben gefunden bei den Übersetzern der hebräischen Bibel ins Griechische aus dem 2. Jahrhundert, namentlich bei Aquila.²⁰ In Übereinstimmung mit diesen Übersetzern entschied er sich gegen die gewohnte Lesart *cucurbita* für das 'neue' *hedera*.²¹

Die Korrektheit dieser Begründung leidet Zweifel. Es war Symmachus, der mit κισσός (attisch κιστός) übersetzt hatte, während Aquila und Theodotion das hebräische קיקין offenbar lediglich zum griechischen κικεών transkribiert hatten.²² Aufgrund dieses Befundes kann man annehmen, daß

¹⁶Plin. *nat. hist.* 15,25: *nostrī eam ricinū vocant a similitudine seminis*; cf. l.c. 23,83: *oleum cicinū bibitur ad purgationes ventris*.

¹⁷Belege bei A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 41967, 573.

¹⁸Hier. *com. in Ion.* 4,6: *sed timuimus grammaticos, ne invenirent licentiam commentandi, et vel bestias Indiae, vel montes Boeotiae, aut istius modi quaedam portentosa confingerent*. P. HAMBLENNE, *Relectures de philologue sur le «scandale» du lierre / ricin* (Hier., *In Ion.*, 4,6), in: *Euphrosyne* N.S. 16, 1988, (183-223) 195-223 deutete diese Bemerkung als Kritik des Hieronymus an heidnischer Bildung.

¹⁹Hier. *ep.* 112,22: *hoc ergo verbum de verbo edisserens si 'ciceion' transferre voluissem, nullus intellexeret, si 'cucurbitam', id dicerem, quod in Hebraico non habetur; 'hederam' posui*.

²⁰L.c.: *Aquila cum reliquis 'hederam' transtulerunt, id est κιστόν*.

²¹L.c.: *'hederam' posui, ut ceteris interpretibus consentirem*.

²²Vgl. GESENIUS - ROEDIGER, aaO.; E. HATCH - H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*, Oxford 1857 (ND Graz 1954), 765.777; *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum Fragmenta*, ed. F. FIELD, 2 Bde, Oxford 1875

Hieronymus in *ep.* 112,22 Aquila mit Symmachus verwechselt habe.²³ Eine zweite Erklärung: In Jona 4,6 kommt diese Pflanze zweimal vor. ZIEGLER harmonisierte den genannten handschriftlichen Befund und Hieronymus' Angaben so, daß Aquila primo loco transkribiert, secundo loco aber mit κισσός übersetzt habe.²⁴ Eine dritte Möglichkeit: Nach dem alleinigen Zeugnis des Hieronymus gab es von Aquilas Übersetzung von Jeremia und Ezechiel eine zweite Ausgabe. Vielleicht gilt das auch für das Dodekapropheton und vielleicht hat Aquila in Jona 4,6 in der ersten Ausgabe transkribiert, in der zweiten mit κισσός übersetzt.²⁵ Sicherheit läßt sich da nicht erreichen. Hieronymus hat sich entweder geirrt oder sich zwar pauschal und dadurch ungenau und übertreibend, im Kern aber vielleicht doch zutreffend ausgedrückt, wenn er sagte, Aquila habe 'zusammen mit den anderen' mit 'Efeu' übersetzt.²⁶ Stimmig zum handschriftlich rekonstruierbaren Befund ist seine Erklärung insofern, als er zwischen Transkription und Übersetzung schwankte. Er entschied sich für Efeu und spottete gelegentlich sogar auf den nicht mehr identifizierbaren römischen 'Kürbisfreund', φιλοκολόκωνθος (*com. in Ion.* 4,6), oder, unter Verwendung einer satirischen Wortschöpfung, auf die 'Kürbisarier', *cucurbitarii* (*ep.* 112,22), womit die Verteidiger der Übersetzung mit Kürbis in Oea und natürlich indirekt auch Augustinus gemeint waren.

Hieronymus argumentierte nun nicht nur auf textkritischer Ebene, sondern auch auf semantischer. An der Erzählung in Jona 4 interessierte ihn stark Gottes Wundermacht. Als Erweis dafür war ihm bezüglich der fraglichen Pflanze zweierlei wichtig: der Schatten, den sie Jona spendete, und ihr rasches Wachstum in die Höhe.²⁷ Bei der eingehenden botanischen Beschreibung der Pflanze hat er daher betont auf diese beiden Merkmale ab-

(ND Hildesheim 1964), II 986 mit Anm. 8; J. REIDER - N. TURNER, *An Index to Aquila* (VTSuppl. 12), Leiden 1966, 135: "(leg. κικαιών?)".

²³Vgl. G. Q. A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la bible et le monde classique*, Nijmegen/Utrecht 1966, 40-42; im Anschluß daran: MARTI, aaO. 75.263; DUVAL, in: SC 323, 423.

²⁴*Septuaginta XIII: Duodecim prophetae*, ed. J. ZIEGLER, Göttingen 1943, 251f; DERS., *Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften*, in: DERS., *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta*, Göttingen 1971, (139-228) 154 mit Anm. 9.

²⁵Vgl. FIELD, aaO. XXIV-XXVII und im Anschluß daran MEERSHOEK, aaO.

²⁶Hier. *com. in Ion.* 4,6: *secutique sumus veteres translatores*; ähnlich in *ep.* 112,22.

²⁷*Com. in Ion.* 4,6: *in ortu subito miraculum praeberit, et potentiam ostenderit Dei in protectione virentis umbraculi*.

gehoben.²⁸ Beides sprach in seinen Augen für den Efeu. Was das Wachstum angeht, war das jedoch nicht so einfach. Er beschrieb die fragliche Pflanze als ohne künstliche Stütze rasch emporwachsend.²⁹ Obwohl er nun wußte und auch einräumte, daß dies weder auf den Kürbis noch auf den Efeu zutrifft,³⁰ hat er doch nur den Kürbis deswegen abgelehnt.³¹ Es kam ihm da schließlich nur noch auf ein Wachstum in die Höhe als natürliches Merkmal der betreffenden Pflanze an, ob nun mit oder ohne künstliche Hilfen. Dieser natürliche Drang nach oben galt seiner Ansicht nach für Jonas Baum³² und für den Efeu,³³ aber nicht für den Kürbis (obwohl dieser auch wie Efeu Ranken nach oben und so eine Laube bilden kann). Offenbar wegen dieser Eigenschaft und der damit zusammenhängenden semantischen Funktionen der Pflanze im Kontext (Spenden von Schatten, Wachstum in die Höhe) hat Hieronymus den Efeu gegenüber dem Kürbis bevorzugt.

Auch für diesen wußte er jedoch auf einer anderen semantischen Ebene eine Erklärungsmöglichkeit. Er brachte ihn mit dem Gurkenfeld (*cucumerarium*) aus Jesaja 1,8 assoziativ in Verbindung³⁴ und deutete die verschiedenen Elemente der so entstehenden Szenerie (vor allem Schatten, verlassene Hütte) als Vorausbild für den Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden. Diese Deutung setzt schon bei der Kommentierung von

²⁸L.c.: *est autem genus virgulti, vel arbusculae, lata habentis folia in modum pampini et umbram densissimam; ep. 112,22: est autem genus virgulti lata habens folia in modum pampini; s. dazu L. FONCK, Hieronymi scientia naturalis exemplis illustratur, in: Bib. 1, 1920, (481-499) 495f; P. FOURNIER, Le lierre, la courge ou le ricin? dans Jonas (IV, 6-11), in: AmiCl 65, 1955, 366-368.*

²⁹Ep. 112,22: *cumque plantatum fuerit, cito consurgit in arbusculam absque ullis calamorum et hastillium adminiculis ... suo trunco se sustinens; com. in Ion. 4,6: suo trunco se sustentans; in Abhängigkeit davon Aug. ep. 82,35 ad Hier. [CSEL 34/2, 386f]: illud apud Ionam virgultum si in Hebraeo nec hedera est nec cucurbita sed nescio quid aliud, quod trunco suo nixum nullis sustentandum adminiculis erigatur.*

³⁰Hier. com. in Ion. 4,6: *cucurbita et hedera huius naturae sunt, ut per terram reptent, et absque furcis vel adminiculis, quibus innituntur, altiora non appetant; ep. 112,22: adminiculis, quibus et cucurbitae et hederae indigent.*

³¹Com. in Ion. 4,6: *quomodo igitur ... cucurbita in una nocte consurgens umbraculum praebuit quae naturam non habet sine perticulis et calamis vel hastilibus in sublime consurgere?*

³²L.c.: *ciceion autem ... naturam suam secuta est.*

³³DUVAL, in: SC 323, 424 verwies als mögliche Bezugsstelle des Hieronymus auf Tert. an. 19,5 [CChr.SL 2, 810]: *video et hederas, quantum velis premas, statim ad superna conari et nullo praeaeunte suspendi.*

³⁴Hier. com. in Ion. 4,6: *ubi cucumis nascitur, ibi nasci solet et cucurbita.*

Jona 4,5 ein³⁵ und reicht bis gegen Ende des Kommentars.³⁶ Die einzelnen Motive dieser Typologie waren gang und gäbe in der Väterexegese. Augustinus etwa hat später auf die kritische Frage eines Heiden nach der wundersamen Entstehung und Bedeutung des Baumes, der dem Jona Schatten spendete, diese typologische Deutung des Hieronymus grundsätzlich übernommen und mit einzelnen Abänderungen breit ausgefaltet. Um die strittige Übersetzung ging es dabei allerdings nicht.³⁷

Für Hieronymus machten also beide Varianten einen Sinn, auf der Ebene des Literalsinns eher der Efeu, auf der Ebene des 'mystischen' Verständnisses und im heilsgeschichtlichen Bezug auch der Kürbis. Von seinen Vorgängern, die in das Griechische übersetzt hatten, glaubte er, sie hätten einfach keine andere Übersetzungsmöglichkeit gehabt außer *κισσός*.³⁸ Die im Rahmen der Legende von der Pflanze geforderten Merkmale sprachen in seinen Augen gleichfalls für den Efeu. Der Kürbis behielt allerdings sein Recht innerhalb der Matrix einer verbreiteten typologischen Deutung dieser Stelle.

Wie aber war es zur Übersetzung mit Kürbis gekommen? Die von Hieronymus gebotene spezifisch christliche und sicher sekundäre Deutung dieser Übersetzung kann für die Wahl in der Septuaginta nicht in Anschlag gebracht werden. Es gibt aber Elemente in der in Jona 4 erzählten Legende, die diese Übersetzung möglicherweise zu erhellen vermögen. Als einerseits schnell wachsende und sehr fruchtbare, andererseits aber auch leicht absterbende Pflanze fungiert der Kürbis in der Literatur verschiedenster Zeiten und Völker sowohl als Symbol für Wasser und Leben in Antithese zu Wüste, Trockenheit, Durst, Tod als auch als "image of short-livedness". Beide Konnotationen haben vielleicht für den Kürbis in Jona 4,6 eine Rolle gespielt.³⁹ Verblüffenderweise paßt das tatsächlich, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen haben Rizinus und Kürbis offensichtlich das gemein-

³⁵L.c. 4,5 [CChr.SL 76, 413]: *antequam Ninive salvaretur, et aresceret cucurbita antequam Christi evangelium coruscaret ... Ionas sub umbraculo erat.*

³⁶Cf. l.c. 4,10f [CChr.SL 76, 417-419].

³⁷Cf. Aug. *ep.* 102,30.35-37 [CSEL 34/2, 570.574-577]. Zur Abhängigkeit dieser Augustinusstelle von Hieronymus' Jona-Kommentar und den Unterschieden im Detail s. ausführlich DUVAL, in: REAug 12, 1966, 31-38.

³⁸Hier. *com. in Ion.* 4,6: *aliud enim quid dicerent, non habebant.* Nach HAMBLENNE, aaO. 187.194 könnte *κισσός* durch Verschreibung von *ΚΙΚΕΙΟΝ* zu *KICCON* entstanden sein.

³⁹So die These von R. NORRMAN, *On the Semiotic Function of Cucurbits, in: Humanitas Religiosa* (FS H. BIEZAIS), Stockholm 1979, (126-138) 130-133 (das Zitat ebd. 133).

same Merkmal raschen Wachstums, das im Text wichtig ist.⁴⁰ Der Kürbis erweist sich schon unter diesem botanischen Aspekt als ein passendes Äquivalent zum Rizinus. Auch Hieronymus hat dieses Merkmal des 'ciceion' nicht mit dem Efeu in Verbindung gebracht, sondern bei der Deutung des Kürbis eingesetzt als (freilich antijüdisches) Bild für Israel.⁴¹ Zum zweiten wächst Rizinus bevorzugt an sandigen Orten.⁴² Wenn man da 'Wüste' assoziiert, ist man beim örtlichen Rahmen für die symbolische Verwendung des Kürbis. Dem entspricht die Funktion der fraglichen Pflanze im Kontext. Jonas Todeswunsch in der Glut der Sonne nach Verdorren des rasch emporgewachsenen Baumes choreographiert genau die Szenerie, in der der Kürbis als Symbol für Linderung, Kühlung, Erfrischung, kurz: für Leben steht. So gesehen hat die Septuaginta den Rizinus im Hebräischen zwar nicht wörtlich korrekt ins Griechische übersetzt, dafür aber mit einer Pflanze kreativ in die griechische Welt transferiert, deren natürliche Eigenschaften und deren symbolische Valenz sich trefflich mit dem Kontext von Jona 4 vermitteln lassen. - Als Augustinus unter Hinweis auf wohl vorhandene Ähnlichkeiten zwischen beiden Pflanzen der Septuaginta-Lesart einen Sinn vindizierte, geschah das freilich aus Prinzip; namhaft zu machen mußte er keinen.⁴³

Kürbis oder Efeu? Als Übersetzung unzutreffend war genaugenommen beides. Doch zeichnet sich gutes Übersetzen zwar auch aus durch korrekte Wiedergabe der Begriffe an sich, besonders aber auch durch den Versuch, die Konnotationen und Assoziationen, die semantischen und kontextuellen Bezüge eines Terminus in einer anderen Sprache, und das heißt auch immer in einem anderen geistigen Umfeld, sowohl möglichst umfassend als auch möglichst präzise zum Ausdruck zu bringen. Hieronymus wußte für beide Varianten Argumente anzuführen, sowohl Argumente auf philologischer und textkritischer als auch solche auf verschiedenen semantischen Ebenen. Für den Efeu hatte er da gute Gründe auf seiner Seite. Aus botanischer und aus semiotischer Sicht bot freilich die Septuaginta mit ihrem Kürbis gleichfalls eine durchaus sinnvolle, wenn nicht sogar tiefsinnige Version.

⁴⁰Cf. Hier. *com. in Ion.* 4,6 bei der Beschreibung der Pflanze: *mirumque in modum, si sementem in terram ieceris cito confota surgit in arborem, et intra paucos dies quam herbam videras, arbusculam suspicis; ep. 112,22: cito consurgit.*

⁴¹*Com. in Ion.* 4,6: *porro ciceion ... cito consurgens, et cito arescens ordine et vita comparabitur Israeli.*

⁴²Jedenfalls laut Hier. l.c.: *maxime in arenosis locis.*

⁴³*Aug. ep. 82,35 ad Hier: malle iam in omnibus Latinis cucurbitam legi; non enim frustra hoc puto Septuaginta posuisse, nisi quia et huic simile sciebant.*

"Kanäle" oder "Zweige" in Hld 4,13?*Manfred Görg - München*

Die Wiedergabe des ersten Syntagmas in Hld 4,13, des suffigierten Ausdrucks *šlhy=k* (MT *š-lāḥayk*), bereitet noch immer Schwierigkeiten, die sich in den unterschiedlichen Übersetzungen und Kommentaren zur Stelle manifestieren. So tritt etwa G. GERLEMAN für die Wiedergabe "Deine Schößlinge" ein¹, während O. KEEL "Deine 'Kanäle'" gibt². Zuletzt spricht sich HAL wiederum für die Nominalbedeutung "Schoss, Schössling" aus³. Da eine Emendation⁴ nur eine Verlegenheitslösung darstellt, weil der Herausforderung des Wortlauts nicht standgehalten wird, soll ein erneuter Zugang probiert werden. Die nachstehenden Beobachtungen können vielleicht weitere Klärung schaffen.

In der hebräischen Lexikographie ist die Rückführung des wie auch immer zu deutenden Nomens auf die Basis *šLḤ* unumstritten. Problematisch ist, welcher semantische Zusammenhang am ehesten den Ansprüchen an die Plausibilität genügen kann. Der Kontext verlangt nämlich eine körperliche Beschaffenheit, die für die nachfolgende und breitgefächerte Bildcharakteristik offensteht. All das, was von der üppigen Fülle eines exotischen Gartens einschließlich seiner Bewässerung gesagt werden kann, müßte in dem Ausdruck angelegt und vereinigt sein.

Für die Suche nach dem Vergleichsgegenstand spricht gerade auch der identifizierende Vergleich, so daß man keinesfalls genötigt wäre, die Bedeutung des angehenden Ausdrucks außerhalb einer umschreibenden und bildorientierten Metaphorik zu entdecken. Schon RUDOLPH hat immerhin die Alternative gesehen, daß der Ausdruck "die wirklichen Reize

¹G. GERLEMAN, Ruth. Das Hohelied (BK XVIII), Neukirchen-Vluyn 1965, 157.

²O. KEEL, Das Hohelied (ZB AT 18), Zürich 1986, 156.

³HAL, Lieferung IV, 1990, 1404f. Weshalb der Eintrag allerdings eine doch offensichtlich durch MT nicht gedeckte Schreibung *š-līḥayk* gibt, ist mir nicht erklärlich, es sei denn hier habe die Nachkontrolle versagt.

⁴Vgl. etwa W. RUDOLPH, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder (KAT XVII 1-3), Gütersloh 1962, 151.

des Mädchens"⁵ bezeichnen müsse, sich aber durch das beigelegte Postulat "ohne Bild" den Weg zur Lösung verbaut. So sollte man nicht dem "Einwand" begegnen müssen, daß "Bild mit Bild verglichen werde ("deine Schößlinge sind ein Park")", um den "Dichter" seinen Vergleichsgegenstand beiseite schieben und "eine Pflanzung" schildern zu lassen, "deren Schößlinge einen wunderbaren Lustgarten bilden"⁶. Ebenso kann es nicht genügen, darauf hinzuweisen, daß der "Dichter" hier "die verschiedenen Wesensbestandteile eines Gartens, Quelle und Gewächse, unbekümmert nebeneinander" aufgereiht habe, um so für unseren Ausdruck die Bedeutung "deine Wasserrinnen" zu veranschlagen⁷.

Es ist deshalb ohne Zweifel richtig, daß KEEL das Gewicht des Vergleichsobjekts herausstellt und eine metaphorische Umschreibung der weiblichen Schamgegend annimmt. Nur so ergibt sich für den Nominalsatz ein Sinn. Es fragt sich aber, ob KEELs Wiedergabe "Deine 'Kanäle'" die Metaphorik so trifft, daß man ihr vorbehaltlos zustimmen kann. Auf erste scheint dem nichts entgegenzustehen. Da gibt es neben der Bedeutung "Wurfspeer" (Neh 4,12.17) auch die Sinngattung "Wasserrinne, Kanal" (Neh 3,15) oder auch die Bezeichnung des bekannten Schiloach-Kanals (Jes 8,16)⁸, so daß die Bedeutungsrichtung als solche unbestreitbar ist. KEEL kann außerdem u.a. auf die Bildsprache ägyptischer Liebeslyrik verweisen, wo von einem "Kanal" die Rede ist, den die Hand des Liebhabers gegraben hat, womit "kaum etwas anderes als die deflorierte Vagina gemeint sein" könne⁹. Die Pluralbildung in Hld 4,13 solle analog zu Spr 5,16 "wohl eine allzu drastische Eindeutigkeit der Metaphorik aufheben und gleichzeitig das Pathos der Empfindungen zum Ausdruck bringen, die mit diesem Bereich verknüpft sind"¹⁰.

Auch die Zuhilfenahme etymologisch verwandter Ausdrücke aus der Nachbarschaft Israels scheint der Bedeutung "Kanäle" förderlich zu sein. So hat O. LORETZ im Anschluß an M.

⁵RUDOLPH, Hohes Lied, 151.

⁶GERLEMAN, Hohelied, 160.

⁷Vgl. L. KRINETZKI, Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebeslieds (KBANT), Düsseldorf 1964, 171.

⁸Vgl. KEEL, Das Hohelied, 164.

⁹KEEL, Das Hohelied, 162.

¹⁰KEEL, Das Hohelied, 164.

TSEVATs Nachweis eines kanaanäischen Gottes *Šālah* als Gottheit des Unterweltsflusses¹¹ die Existenz eben dieser Gottheit aus ugar. Material bestätigt, um sich dann generell für die hebräischen Bedeutungsinhalte *šlh* I "Wasserleitung , Kanal" bzw. *šlh* II "Waffe, Geschöß" zu entscheiden, im besonderen aber bei Hld 4,13 für die Bedeutung "Kanal" zu votieren¹². Hier widerspreche sowohl die "Einordnung" unter *šlh* "Geschöß, Waffe" wie auch die "Interpretation 'Sprößlinge'" dem "Kontext, der von Wasser spricht"¹³.

Während auch KEEL die Bedeutung "Schößlinge" u.ä. nicht ins Spiel bringt, wird diese immerhin jetzt in Auseinandersetzung mit den genannten Positionen in HAL doch wieder verteidigt, vor allem weil beachtenswerte Versionen ihr den Zuschlag zu geben scheinen. Das Lexikon verweist hier auch auf die Bedeutung des Nomens im Syrischen. Dennoch scheint dies eine noch zu schmale Basis für eine brauchbare Alternative zu "Kanäle" zu sein. Immerhin kann GERLEMAN jedoch mit seinem Votum für die Bedeutung "Schößlinge" bzw. "Triebe" auf *šlhwt* "Ranken" (Jer 16,8) und einen einschlägigen Gebrauch im D-Stamm von *šlh* mit der Sinnggebung "(Zweige oder Wurzeln) 'aussenden' (Jer 17,8 Ez 17,6.7.31,5 Ps 80,12)" aufmerksam machen¹⁴.

Über die genannten Belege für die Bedeutung "Kanal" bzw. "Schößling" hinaus können gleichwohl weitere aus außerbiblischer 'Nebenüberlieferung' beigebracht werden, die nur z.T. Einzug in die hebräische Lexikographie genommen haben. Obwohl schon im Lexikon von FÜRST ein koptisches Nomen $\omega\lambda\epsilon\zeta$ mit der Bedeutung " Wasser, das in Flüssen geleitet wird" zitiert wird¹⁵ und auch von GESENIUS-BUHL mit dem Hinweis auf BONDI ebenfalls die kopt. Bedeutung "Zweigkanal" mit dem Verbum "einen Kanal ableiten" erwähnt wird¹⁶, ist doch ein Hinweis auf das ebenfalls im Koptischen erhaltene Wort $\omega\lambda\zeta$

¹¹Vgl. M. TSEVAT, The Canaanite Gold *Šālah*, VT 4, 1954, 41-49.

¹²O. LORETZ, Der Gott *šlh*, He. *šlh* I und *šlh* II, UF 7, 1975, 584f. Vgl. auch M. DIETRICH - O. LORETZ, UF 12, 1980, 204. Dazu HAL 1405.

¹³LORETZ, Der Gott *šlh*, 585, Anm. 3.

¹⁴GERLEMAN, Das Hohelied, 159f, der im Nomen "eigentlich 'etwas Ausgeschicktes', d.h. eine Wurfwanne" sieht, "hinter der Verwendung des Wortes an dieser Stelle" jedoch eine "nicht sehr fernliegende Bedeutungsentwicklung" erkennen möchte.

¹⁵J. FÜRST, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament II, Leipzig 1861, 453.

¹⁶GESENIUS-BUHL, Handwörterbuch, 833.

"Zweig" ausgeblieben¹⁷. Beide Bedeutungen sind aber je für sich bereits in spätägyptischen Texten nachweisbar¹⁸. Die ptolemäisch-demotischen Belege für *šr/lḥ* "Zweig" lassen an Entlehnung ins Ägyptische denken. J. OSING setzt ein denominiertes Verbum *šlḥ* mit der Bedeutung "Reisig verlegen" oder "(Wasser) abzweigen, ableiten" an¹⁹. Die Schreibung des Nomens mit dem Zweigdeterminativ stützt die Bedeutungsseite. So mag es denn erlaubt sein, auch an unserer Stelle in Hld 4,13 weiterhin mit der Wiedergabe "Zweige" u.ä. zu arbeiten, nicht ohne allerdings einen metaphorischen Sinn anzunehmen.

Daß wir gerade die Bedeutung "Zweig" oder "Zweige" als metaphorische Bezeichnung der Schamgehend ansetzen dürfen, verdanken wir dem Bildmaterial, das im Gefolge KEELS S. SCHROER vorgelegt und gedeutet hat²⁰. Diese schon in der MB IIB-Zeit offenbar beliebte Darstellung der "Zweiggöttin" repräsentiert Zweige und Äste zur Wiedergabe der weiblichen Scham, wobei sicher auf die vegetative Konnotation hingedeutet werden soll. Wenn die Darstellung so eindeutig Zweige und Äste als Merkmal der Schamgehend erkennen läßt, besteht kein Hindernis, eben diese Bedeutung "Zweige" auch in HL 4,13 anzusetzen und damit eine Umschreibung der weiblichen Scham anzunehmen, die dann mit den Vergleichen aus dem exotischen Garten so eindrücklich illustriert werden kann. Von einer "allzu drastische(n) Eindeutigkeit der Metaphorik", die durch den Plural aufgehoben würde (KEEL), müßte dann nicht mehr zwingend die Rede sein, zumal der Plural ohne weiteres mit dem Befund der Illustrationen vereinbar wäre.

¹⁷Vgl. dazu W. SPIEGELBERG, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1921, 194; zuletzt: W. VYICHL, Dictionnaire étymologique de la langue copte, Leuven 1983, 262.

¹⁸Vgl. WbÄS IV 528,12.13 mit Belegstellen; dazu auch W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 312. Für *šlḥ* "Spross, Zweig" im Demotischen vgl. auch W. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 520.

¹⁹J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 102. In Anm. 489 weist OSING jedoch auch auf BONDI's Ableitung aus dem Hebr. hin, vgl. J.H. BONDI, ZÄS 33, 1895, 68f.

²⁰Vgl. S. SCHROER, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: O. KEEL - H. KEEL-LEU - S. SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel (OBO 88), Freiburg/Göttingen 1989, 89-207, bes. 104-109. Dies., Göttin, NBL I, 892-895, bes. 893. O. KEEL - C. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992, 30.61, die auch auf die Nachwirkung hinweisen (377). Vgl. dazu aber jetzt auch H. WEIPPERT, Zu einer neuen ikonographischen Religionsgeschichte Kanaans und Israels, BZ 38, 1994, 1-28, bes. 8f.

Zu den Epilogen des Buches Qohelet¹

Klaus Koenen - Bonn

Hermann Dembowski zum 65. Geburtstag

Das Qoheletbuch findet in 12,8 einen guten Abschluß. Der Vers wiederholt 1,2, den Anfang des Buches, und gibt der Schrift damit einen Rahmen, der ihren Inhalt auf den Punkt zu bringen sucht: Alles ist nichtig². In dem uns vorliegenden Qoheletbuch folgen diesem Schluß zwei Epiloge, die jeweils von וְיִתְּרֵן "und der Rest" eingeleitet werden und sich so als Nachträge zu erkennen geben. Beide Zusätze sind vermutlich im Kontext der Diskussion um die Kanonisierung des Qoheletbuchs entstanden³. Sie wollen die Bedeutung dieses Buches aufzeigen.

Wie verhalten sich die beiden Epiloge zueinander? Meist nimmt man an, daß sie asyndetisch nebeneinander, wenn nicht gar gegeneinander stehen⁴. Der erste Epilog biete, um Qohelet zu autorisieren, die Laudatio eines Verehrers, der zweite dagegen die Bemerkung eines Kritikers, der Qohelet im Sinne der "Orthodoxie" korrigieren möchte⁵. Der erste Epilog beschränke sich auf eine formale Ebene, denn er spreche nur die Herkunft des Buches an: Es wurde von einem Weisen verfaßt, und dessen Worte stammen als Weisheitsworte letztlich von dem einzigen Hirten, von Gott. Der zweite Epilog begeben sich hingegen, um die Rechtgläubigkeit des Buches zu zeigen, auf eine inhaltliche Ebene: Unter Bezugnahme besonders auf Koh 5,6 und vielleicht auch auf den in 8,5 zitierten Spruch⁶ hebt dieser Epilogist hervor, was er für den eigentlichen Inhalt, ja die Mitte des Qoheletbuches hält: die Aufforderung, Gott zu fürchten und die Gebote zu halten. Abschließend erinnert er an die Bedeutung des menschlichen Handelns angesichts des eschatologischen Gerichts (vgl. 11,9b).

Gegenüber dem damit umrissenen Verständnis der Epiloge soll hier die Verbindung zwischen den

¹Zur Zitierung: Qohelet-Kommentare werden nur mit Verfasser, Reihe und Jahr genannt. Sofern keine Seitenangabe gemacht wird, ist der Kommentar zur Stelle gemeint.

²Diese Rahmung mag durchaus redaktioneller Herkunft sein. Dafür spricht, daß hier anders als sonst von Qohelet in der 3. Person die Rede ist.

³Vgl. MICHEL, Untersuchungen 274f; DOHMEN - OEMING, Kanon 38-54.

⁴Vgl. HERTZBERG, KAT 1932, 188; GALLING, HAT 1940; LAUHA, BK 1978, 221; CRENSHAW, OTL 1987; WHYBRAY, NCoB 1989; MICHEL, Untersuchungen 274f; DOHMEN - OEMING, Kanon 32f.49-54.

⁵Vgl. LAUHA, BK 1978, 221-223; dagegen LORETZ, Qohelet 290-297 (s. Anm. 7) und MURPHY, Sage 264f.

⁶Vgl. MICHEL, Qohelet 153f.

beiden Texten, ja ihre innere Einheit hervorgehoben werden⁷. Der erste Epilog beschränkt sich nicht auf die genannte formale Ebene, sondern deutet in v11 an, worin er die zentrale Aussage des Qoheletbuchs sieht. Das gilt unabhängig davon, ob wir es in v11a mit einem zitierten Sprichwort⁸ oder einer Eigenformulierung des Epilogisten zu tun haben. Der Vers vergleicht die Worte der Weisen mit דְּרָבָנוֹת "Ochsenstacheln" und מְשָׁמְרוֹת "Nägeln". Um die Vergleiche zu verstehen, müht man sich immer wieder um möglichst genaue Beschreibungen der genannten Gegenstände⁹. Das tertium comparationis sieht man darin, daß Weisheitssprüche den Menschen antreiben und ihm Halt geben¹⁰, wobei sie durchaus einschneiden und schmerzen mögen¹¹. ὁ μὲν ἄρα εἰς ἄνθρωπον οὐ παύσεται! Unbeachtet blieb - soweit ich sehe -, daß die Begriffe דְּרָבָן und מְשָׁמְרָה nicht nur wegen der bezeichneten Gegenstände und des Vergleichs gewählt wurden, sondern auch und vielleicht sogar vor allem wegen zweier Wortspiele. Angesichts der Bedeutung der Worte, auf die sie Bezug nehmen, sollen diese Wortspiele vermutlich nicht nur eine schmückende Funktion haben, sondern auch eine inhaltliche. Sie erschließen neuen Sinn.

12,11a
דְּרָבָן חֲכָמִים כְּדְרָבָנוֹת
וּמְשָׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֲסָפוֹת

Im ersten Sticho sind die Wurzelkonsonanten des Vergleichsspenders "Ochsenstachel" mit denen des Vergleichsempfängers "Worte" identisch. Wir haben es also mit einem Wortspiel zu tun. Ein solches bietet auch der Vergleichsspenders des zweiten Sticho: "Nägel". Anders als zuvor sind hier jedoch nicht zwei ähnlich klingende Worte einander zugeordnet, sondern mit מְשָׁמְרוֹת ist ein Wort gewählt, das durch die Wurzel שמר über sich hinausweist. Es soll nämlich auf שמר "beachten" - ein Verb, das im jetzigen Text in v13 begegnet - anspielen. Dafür spricht, daß die Wurzel סמר hier anders als sonst im Alten Testament nicht mit ס, sondern mit ש geschrieben wird. Das, was zu

⁷LORETZ (Qohelet 138-141.290-297) betrachtet v8-14 als einheitlichen Text. Nach einem Lob der Weisen und ihrer Sprüche in v9-11 fordern v12 zur fleißigen Benutzung von Büchern auf. Der dabei vorausgesetzten Deutung von v12, die dem gängigen Verständnis des Verses diametral entgegentläuft, hat ELLERMEIER (Qohelet 46-48; vgl. FISHBANE, Interpretation 30f) zu Recht widersprochen. FOX und FISHBANE sehen die Epiloge aus formgeschichtlichen Gründen als Einheit an. FOX (Frame-Narrative 83-106) betrachtet 12,9-14 mit 1,2; 7,27; 12,8 als Rahmenerzählung des Qoheletbuchs. Dieses sei von einem Verfasser geschrieben, jedoch nicht von Qohelet, sondern vom Epilogisten (zum "Ich" als Stilform vgl. LORETZ, Darbietungsform 46-59). FISHBANE (Interpretation 29-32) zieht v9-12 zusammen, da in diesen Versen die Sprache altorientalischer Kolophone aufgenommen werde.

⁸Vgl. ZIMMERLI, ATD 1962; LAUHA, BK 1978; MURPHY, WBC 1992.

⁹דְּרָבָן bezeichnet nach Mischna Traktat Kelim (VI 1) IX,6b die Metallspitze eines Stabes, mit dem man Tiere antreibt. Vgl. HERTZBERG, Bezüge 71f. Zu Funden solcher Metallspitzen vgl. W.F. ALBRIGHT, The Excavation of Tell Beit Mirsim, Vol. III (AASOR XXI-XXII), New Haven 1943, 33 und Pl. 62,2; O. BOROWSKI, Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake 1987, 52. Zu מְשָׁמְרָה verweist GALLING (Scepter 17f) auf eine im Palast Kilamuwas gefundene Goldkapsel, die in ihrer Aufschrift (KAI 25) als *smr* bezeichnet wird. GALLING deutet die Kapsel als Szepterhülle und versteht *smr* als "Szepter". In Koh 12,11 meine מְשָׁמְרָה ein Szepter als Führungssymbol. Sowohl die Deutung der Kapsel als auch die von *smr* sind jedoch umstritten. Einen Überblick über die verschiedenen Vorschläge bietet LEMAIRE (*smr* 323-327). Er selbst hält die Kapsel für ein Amulett und übersetzt *smr* entsprechend.

¹⁰Vgl. HERTZBERG, KAT 1932; GALLING, HAT 1940; ZIMMERLI, ATD 1962; LAUHA, BK 1978; WHYBRAY, NCEB 1989; MURPHY, WBC 1992; MICHEL, Untersuchungen 275.

BAUMGÄRTEL (Ochsenstachel 98) betrachtet v11a als Glosse zu קְהִיב 'Schrift' in v10. Mit Ochsenstacheln bzw. Nägeln seien die horizontalen bzw. vertikalen Keile der Keilschrift gemeint.

¹¹Vgl. z.B. WILDEBOER, KHC 1898; HERTZBERG, KAT 1932, 71f; FOX, Frame-Narrative 102.

beachten ist, kann im Kontext nur das durch die Weisen vermittelte *Wort* Gottes sein. Da sich שָׁמַר "beachten" mit Obj. דְּבָרֵי "Wort" vor allem im Deuteronomium und in Ps 119 findet¹² und da die Wendung dort das Halten der Gebote Jahwes meint, dürfte Koh 12,11 entsprechend zu verstehen sein.

Die Worte der Weisen im allgemeinen und die Worte Qohelets im besonderen werden also mit scharfen, spitzen Metallgegenständen verglichen, die im Hebräischen auf die Wurzeln von "Wort" und "beachten" anspielen. Im Deutschen lassen sich die Wortspiele nur unzureichend wiedergeben:

Der Weisen Sprechen ist wie *Stechen*,

wie eingeschlagene *Achtungspfeile* sind die Herren der Sammlungen¹³.

Der Vers will einschärfen, daß die Worte der Weisen zu beachten sind, und zwar genauso wie die Tora nach Ps 119 und dem Deuteronomium¹⁴. Bei den Worten der Weisen handelt es sich nämlich wie bei der Tora um das Wort Gottes.

So verstanden begibt sich der erste Epilog durchaus schon auf eine inhaltliche Ebene. Jedoch deutet er nur an, was der zweite in klaren Worten formuliert: Das Qoheletbuch soll als Aufruf zur Bewahrung der Gebote gelesen und der Prediger als Toraprediger verstanden werden. Beide Epiloge geben dem Leser des Qoheletbuches, ja der Weisheitssprüche im allgemeinen einen hermeneutischen Schlüssel an die Hand, der von einem Verständnis dieser Schriften zeugt, welches für deren Kanonisierung und Anbindung an den Kanonteil Tora (sowie durch v14b an den Kanonteil Nebiim) von erheblichem Gewicht gewesen sein dürfte¹⁵. Die beiden Epiloge bilden demnach keinen Gegensatz, stehen auch nicht asyndetisch nebeneinander, sondern der zweite ist eine Explikation des ersten. Er hebt hervor, was dieser im Spiel der Sprache andeutet.

LITERATUR:

- BAUMGÄRTEL, F., Die Ochsenstachel und die Nägel in Koh 12,11, ZAW 81 (1969), 98.
 DOHMEN, Chr. - OEMING, M., Biblischer Kanon, warum und wozu? (QD 137), Freiburg 1992.
 ELLERMEIER, F., Qohelet. Teil I, Abschnitt 1, Herzberg 1967.
 FISHBANE, M., Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
 FOX, M.V., Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet, HUCA 48 (1977), 83-106.
 GALLING, K., The Scepter of Wisdom. A Note on the Gold Sheath of Zendjirli and Ecclesiastes 12:11, BASOR 119 (1950), 15-18.
 HERTZBERG, H.W., Palästinische Bezüge im Buche Kohelet, FS F. Baumgärtel, Erlangen 1959, 63-73.
 LEMAIRE, A., *smr* dans la petite inscription de Kilamuwa (Zencirili), Syr. 67 (1990), 323-327.
 LORETZ, O., Zur Darbietungsform der "Ich-Erzählung" im Buche Qohelet, CBQ 25 (1963) 46-59.
 ---, Qohelet und der Alte Orient, Freiburg u.a. 1964.

¹²Gen 37,11; Ex 12,24; Dt 12,28; 17,19; 29,8; Ps 119,17.57.101; 2Chr 34,21.

¹³Mit "Herren der Sammlungen" sind nach dem Parallelismus wohl Sprüche, vielleicht Leitsprüche gemeint.

¹⁴Zu den Verbindungen zwischen Koh 12,9-14 und dem Deuteronomium vgl. WILSON, Words 183-189.

¹⁵Vgl. SHEPPARD, Epilogue 189; Ders., Wisdom 128; WILSON, Words 175-192; DOHMEN - OEMING, Kanon 53f. Nach WILSON greift Koh 12,9-12 Prov 1,1-8 auf, um Qohelet- und Sprüchebuch durch eine Inklusion zu vereinen (vgl. dagegen SHEPPARD, Epilogue 183-186; Ders., Wisdom 122-126) und um das Weisheitsgut beider Bücher im Sinne deuteronomischer Theologie in den Horizont von Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam zu stellen.

- MICHEL, D., Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988.
- , Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin - New York 1989.
- MURPHY, R.E., The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage, in: J.G. GAMMIE - L.G. PERDUE (Hgg.), The Sage in Ancient Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 263-271.
- SHEPPARD, G., The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary, CBQ 39 (1977), 182-189.
- , Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament (BZAW 151), Berlin - New York 1980.
- WILSON, G.H., "The Words of the Wise": The Intent and Significance of Qohelet 12,9-14, JBL 103 (1984), 175-192.
- WRIGHT, A.G., The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qohelet, CBQ 42 (1980), 38-51.

DER WEISHEIT LETZTER SCHLUß!

Qoh. 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung.

F.J. Backhaus, Steinfurt

Die folgende Untersuchung befaßt sich mit einer doppelten Fragestellung zum Textabschnitt Qoh. 12,9-14 (zur Abgrenzung s.u.): Ist der Textabschnitt im Rahmen eines Kanonisierungsprozesses zu verstehen?¹ Und wenn ja, kann man verschiedene Aspekte im Rahmen des Kanonisierungsprozesses unterscheiden und welche Rückwirkungen hat dies dann auf die mit Qoh. 12,8 schließende Schrift *Qohelet*?² Oder muß man für Qoh. 12,9-14 weitergehende und damit hilfreiche Differenzierungen vornehmen, indem man z.B. zwischen einer zur Traditionsgeschichte des Textes gehörenden "Zusammenschau" und einer *beginnenden Kanonisierung* unterscheidet?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt nicht zuletzt auch von der *Begrifflichkeit* ab, die mit dem Wort "Kanon/Kanonisierung" verbunden ist (zur Begrifflichkeit siehe 4.)³

Da der Textabschnitt Qoh. 12,9-14 im Vordergrund stehen soll und die einzelnen Beobachtungen zur doppelten Fragestellung erst am Schluß ausgewertet werden, wird zunächst keine *festumrissene Begriffsbestimmung* von "Kanon/Kanonisierung" vorangestellt. Nicht zuletzt soll die Begriffsbestimmung auch in Wechselbeziehung zu den an Qoh. 12,9-14 gemachten Beobachtungen stehen.

1 Diese Frage wird z.Zt. kontrovers beantwortet. Gegen einen im Textabschnitt Qoh.12,9-14 sich abzeichnenden Kanonisierungsprozeß spricht sich z.B. Fox (1977) S.83-106; ders. (1989) S.311-321 im Kontext seines "frame-narrator-Konzeptes" aus, während z.B. Saebø (1988) S.131 wenigstens Qoh.12,12-14 im Rahmen eines Kanonbewußtseins versteht und Qoh.12,9-11 noch vorkanonisch als Endstadium der Traditionsgeschichte eines Textes deutet (zur Unterscheidung von Traditionsgeschichte und Kanonwerdung siehe Saebø (1988) S.128ff). Sicherlich spielt in diesem Zusammenhang auch die Begrifflichkeit von "Kanon", "Kanonisierung" eine große Rolle. Jüngst hat Dohmen (1992a) S.30-54 diese Frage für Qoh. 12,9-14 zu beantworten versucht, doch werden sich meine Ausführungen an entscheidenden Punkten von den seinen unterscheiden.

2 Nach Dohmen (1992b) S.17 integriert Qoh. 12,9-11 die Schrift *Qohelet* in eine Sammlung weisheitlicher Schriften, indem *Qohelet* idealtypisch als Weiser im klassischen Sinne skizziert wird, während Qoh.12,12-14 "mit der so erreichten Form von 'kanonischer Gültigkeit' schon Schwierigkeiten hat", indem es vor den vielen Büchern warnt und auf das Entscheidende (Gottesfurcht und Gebotsgehorsam) hinweist. Eine kurze Bemerkung zur Sprachregelung: "Schrift *Qohelet*" meint die von *Qohelet* verfaßte Schrift, während "Schrift 'Qohelet'" später im Rahmen der Salomo-Redaktion eine von Salomo unter dem Pseudonym "Qohelet" verfaßte Schrift meint.

3 Zur Problematik des Kanonbegriffs siehe einleitend u.a. Sand (1974) S.8-23.

Somit bedarf es zunächst der *Textanalyse* (Textabgrenzung, Übersetzung, Herausarbeitung der Textstruktur und Textaussage), die dann zu einer *redaktionskritischen Analyse* überleitet, die die Frage zu beantworten versucht, ob es im Zusammenhang mit Qoh. 12,9-14 Hinweise für redaktionelle Tätigkeiten in der Schrift *Qohelet* gibt, und ob, darüberhinausgehend, redaktionelle Tätigkeiten in anderen weisheitlichen Schriften zu beobachten sind.⁴

Zum Schluß werden die redaktionskritischen Beobachtungen in Hinblick auf die doppelte Fragestellung, die eingangs gestellt wurde, ausgewertet.

1. Textabgrenzung und Übersetzung:

Mit Qoh.12,8 findet sich eine zu Qoh.1,2 korrespondierende Rahmung, so daß mit Qoh.12,9 ein neuer Textabschnitt beginnt.⁵ Gestützt wird diese Abgrenzung durch die in 12,9 vorliegende Einleitungsformel $w=ytr \text{ } \text{\textasciixchar"2013}$ ("Nachtrag" oder "nachzutragen ist"), die in abgewandelter Form in 12,12 wieder vorliegt ($w=ytr \text{ } m[n]=$) und textsyntaktisch als makrostrukturelle Gliederungssignale fungieren.⁶

Gegen die Auffassung von einer zusammenhängenden Texteinheit Qoh.12,9-14 sprechen nun folgende Beobachtungen⁷:

a) Die Wendungen $w=ytr \text{ } \text{\textasciixchar"2013}$ bzw. $w=ytr \text{ } m[n]=$ stellen schon auf der Ausdrucksseite zwei Argumente für die Untergliederung in Qoh.12,9-11 und 12,12-14 dar. Während in Qoh.12,9-10 "Qohelet" Thema ist, wobei in Qoh.12,11 die Perspektive vom Weisen Qohelet zu den Weisen generell wechselt, wird in Qoh.12,12-14 "Qohelet" nicht mehr thematisiert.

b) Der mit dem Thema "Qohelet" verbundene darstellende Bericht in Qoh.12,9-10 unterscheidet sich von der appellativen Struktur in

⁴ In diesem Zusammenhang werden vor allem die redaktionellen Bezüge zur Spruchsammlung Spr. 1-9 des Sprüchebuches, die Wilson (1984) S.179-189 herausgestellt hat, einer kritischen Sichtung unterzogen.

⁵ Zur redaktionell überarbeiteten Gestalt der Rahmenverse in Zusammenhang mit dem nachgetragenen Textabschnitt Qoh.12,9-14 siehe Dohmen (1992a) S.37f. Zu beachten ist aber der sich zu Qoh.12,9-10 unterscheidende Namensgebrauch von *qhlt* in 12,8 ($h=qhlt$).

⁶ Zum Phänomen der makrostrukturellen Gliederungssignale siehe Gülich (1970) S.9.55.

⁷ So versucht z.B. Loretz (1964) S.140f.290f eine Verbindung zwischen Qoh.12,9-11.12-14 aufzuzeigen. Ebenso geht Wilson (1984) S.175-178 bei seiner Analyse von *einem* zusammenhängenden Epilog aus.

Qoh.12,12-14 (3 Imperative, 1 Kohortativ), so daß es sich bei der letzten Texteinheit gattungsmäßig um ein Mahnwort handelt.⁸

c) Qoh.12,12 von Qoh.12,13-14 abzuheben (und damit eine dritte Texteinheit zu postulieren), übersieht m.E. folgende parallele Struktur⁹: Nach dem Imperativ *bn=y hzhr* (Mahnung) folgt in Qoh.12,12b ein Bikolon. Ebenso folgt nach der Selbstaufforderung in Qoh.12,13a mit 12,13ba ein Bikolon. Inhaltlich verhalten sich die beiden Bikola wie Begründung und Folgerung zueinander: Vor zu vieler Wissenschaft, die sich in der literarischen Produktion zeigt, wird deshalb gewarnt, weil für jeden Menschen Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam maßgeblich sind (Gesetz als Offenbarung Gottes und damit die entscheidende Weisheitsquelle).

Häufig werden daher in der Forschung zwei Texteinheiten angenommen: Qoh.12,9-11 und 12,12-14. Aber schon die Beobachtung, daß in Qoh.12,11 die Perspektive zu den Weisen generell wechselt, läßt vermuten, daß Qoh.12,11 von Qoh.12,9-10 abzutrennen ist.¹⁰

M.E. lassen sich hierfür noch weitere Beobachtungen auswerten:

a) Wechsel in der Verbalsyntax: Während in 12,9-10 Verbalsätze bzw. ein mit *hyh* verbalisierter Nominalsatz (12,9aß) vorliegen, liegen in 12,11a Nominalsätze vor.¹¹ Mit Ausnahme von *hyh* liegen die Verbformen in 12,9-10 im D-Stamm vor. Im Unterschied dazu liegt das Verb in 12,11b im N-Stamm vor.

Während in 12,9-10 durch die Suffixkonjugation generelle Sachverhalte der Rückschau ausgedrückt werden, liegen in 12,11 generelle Sachverhalte ohne jeglichen Zeitbezug vor. Die Suffixkonjugation von *ntnw* hat stativische Funktion, indem es einen

⁸ Lauha(1978) S.221 unterscheidet zwischen Kolophon (Qoh.12,9-11) und Mahnwort (Qoh.12,12-14). Die Beschreibung der Aktivitäten Qohelets vergleicht Fishbane(1985) S.30ff mit assyrischen und babylonischen Kolophonen.

⁹ Eine dritte Texteinheit Qoh.12,12 postuliert u.a. Hertzberg(1963) S.220.

¹⁰ Die gleiche Beobachtung macht auch Wilson(1984) S.176.

¹¹ In 12,10b ist eine Konjekture der Form *ktwb* in eine Suffixkonjugation (so Lauha(1978) S.217) nicht notwendig. Dohmen(1992b) S. 15 liest die Form *ktwb* als Partizip passiv, wobei dann offengelassen ist, ob Qohelet selber oder ein anderer (Schüler[-kreis]) hinter dem Verschriftungsprozeß steht. M.E. kann die Form *ktwb* auch als infinitivus absolutus verstanden werden (infinitivus absolutus in verbaler Funktion), welcher syntaktisch *konsekutive Funktion* hat (siehe u.a. Rubinstein(1952) S.362-367; Meyer(1972) S.64). Übrigens ist dies auch eine weiterverbreitete syntaktische Konstruktion in der Schrift *Qohelet*, die ein Schüler(-kreis) übernommen haben könnte. Gleichzeitig wäre auch entschieden, daß hinter dem Verschriftungsprozeß Qohelet selber steht und 12,10b würde sich in der Aussage mit 12,9by decken, was bei einer Deutung von *ktwb* als Partizip passiv nicht der Fall wäre.

perfektiven Sachverhalt, der in der Sprechergegenwart vorliegt, ausdrückt, ohne daß ein bestimmter Zeitbezug mit ausgedrückt ist.¹²

- b) Poetisch bildet 12,11a ein chiastisches Bikolon mit monokolarem Abschluß in 12,11b, während in 12,9-10 drei Bikola vorliegen (9a.ba / 9bβ.by / 10a.b), wobei im ersten Kolon des ersten Bikolons und im ersten Kolon des letzten Bikolons Qohelet mit Namen genannt wird und sich somit für "Qohelet" eine *rahmende Funktion* ergibt.
- c) Liegen die Aussagen in 12,9-10 auf der Sachebene, so hebt sich hiervon die bildlich-metaphorische Ebene der Aussagen in 12,11 ab.
- d) Der Stichwortanschluß in 12,11aa (*dbry hkmym*) muß nicht für die ursprüngliche Einheitlichkeit des Textes 12,9-11 sprechen, zumal ein Bearbeiter *dbry hkmym* in Anlehnung an Qoh.9,17a (und/oder Spr.1,6b; 22,17a?) formuliert haben könnte, so daß der Stichwortanschluß auch redaktionell gedeutet werden kann.

Diese Beobachtungen sprechen m.E. dafür, Qoh.12,11 von Qoh.12,9-10 abzutrennen. Somit ergäbe sich textlich vorläufig eine Dreiteilung: Qoh.12,9-10; Qoh.12,11 und Qoh.12,12-14.

Hier nun schließt sich die Frage an, ob die drei Texteinheiten von Qohelet selber stammen oder ob es sich um drei Nachträge handelt, die nicht von ihm verfaßt sind. Für Letzteres sprechen folgende Beobachtungen:

- a) Die Wendungen *w=ytr š=* bzw. *w=ytr m[n]=* stellen nicht nur makrostrukturelle Gliederungssignale dar, sondern in adverbialer Funktion leiten sie auch Zusätze bzw. Nachträge ein.¹³
- b) Außer in der Selbstvorstellung (Qoh.1,12) spricht Qohelet immer in der ersten Person von sich, nie in der dritten Person.
- c) Für den Nachtragscharakter der Texteinheit Qoh.12,9-10 spricht vor allem die Verbalsyntax (s.o.), denn die vorliegenden Suffixkonjugationen drücken einen generellen Sachverhalt der Rückschau aus. Besonders deutlich wird dies in Qoh.12,9a.ba: Die Suffixkonjugation von *hyh* verzeitet einen klassifizierenden Nominalsatz, während der Verbalsatz *lmd d't t h='m* (12,9ba) das

¹² Zum generellen Sachverhalt der Rückschau siehe u.a. Richter(1980) S.218. Zum zeitlos-perfektiven Sachverhalt siehe Meyer(1972) S.50f.

¹³ So u.a. Siegfried(1898) S.16; Lauha(1978) S.218; Fox(1989) S.322.326f. Zum Gebrauch im nachbiblischen Hebräisch siehe Levy II (1924) S.279f; Jastrow I (1950) S.604f.

nominale Prädikat *hkm* (indeterminierte Nominalgruppe) näher qualifiziert.¹⁴ Daß es sich dabei nicht um eine einmalige Handlung handelt, wird durch das Adverb *'wd* ("ständig, ununterbrochen") deutlich (siehe GB¹⁷ 569; HAL 752).

- d) Abgesehen davon, daß die in Qoh.12,11 vorliegende Metaphorik sonst nicht von Qohelet verwendet wird, zeigt vor allem die reaktionskritische Analyse (s.u.), daß Qoh.12,11 als Nachtrag zu bewerten ist.
- e) Für die Qualifizierung der Texteinheit Qoh.12,12-14 als Nachtrag spricht zunächst die weisheitliche Anrede *bn=y* (siehe u.a. Spr.1,8.10.15; 2,1; 3,1; 5,1; 6,1; 7,1), die Qohelet selber nie gebraucht. Neben dem terminus technicus *sprym* spricht auch die zweite Aufforderung in Qoh.12,13b gegen eine Verfasserschaft Qohelets, denn die übrigen Gottesfurchtstellen weisen keinerlei Parallelisierung mit dem von Gott gegebenen Gesetz (*mšwh*) auf (Außer in Qoh.8,5 (auf den Weisen oder den König bezogen) wird von Qohelet das Lexem *mšwh* nicht verwendet). In der theologischen Aussage Qoh.12,14 wird Gott als Richter vorgestellt, der gleichzeitig der Garant des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist. Da die Aussage absolut gehalten ist (keine zeitliche Bedingung wie in Qoh.3,17) und Qohelet sonst nur das Zerbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs konstatiert, ist dies ein weiteres Argument, daß Qoh.12,12-14 nicht von Qohelet selbst stammen kann.

Abschließend soll nun eine Übersetzung von Qoh.12,9-14 geboten werden, wobei grammatische Einzelprobleme kurz angesprochen werden:

- 12,9 *Nachzutragen ist,
daß Qohelet ein Weiser war.
Ununterbrochen lehrte er das Volk Wissen/Erkenntnis.
Und er (so) hörte (er) und ersann,
er faßte viele Sprüche/Reflexionen ab.¹*
- 12,10 *Qohelet suchte gefällige/angemessene Worte zu finden.
So schrieb er auf redliche Weise Worte der Wahrheit auf.²*
- 12,11 *Worte der Weisen sind wie Ochsenstachel
und wie eingeschlagene Nägel sind die (Worte) der Sammlungen.
Sie sind von einem Hirten gegeben.³*

¹⁴ Zur Unterscheidung von klassifizierenden und qualifizierenden Nominalsätzen sowie der Tempustransformation beider Kategorien durch *hyb* siehe Bartelmus (1982) S.120-138.

- 12,12 Und mehr als vor diesen, mein Sohn,
 laß dich warnen:⁴
 Das viele Büchermachen hat kein Ende
 und übermäßiges Studieren ermüdet den Leib.
- 12,13 Als Schlußwort laßt uns folgendes Beides hören/beachten:⁵
 Fürchte Gott
 und halte seine Gebote,
 denn dies betrifft jeden Menschen.
- 12,14 Denn alles Tun bringt Gott ins Gericht -
 über all das Verborgene (richtet er),
 sei es gut oder sei es schlecht.

¹ Mit $w='zn$ $w=hqr$ werden inhaltlich neutrale Vorgänge bezeichnet, die hier, intransitiv verwendet, durch waw copulativum nebeneinander geordnet sind.

Zur Semantik: $'zn$ D-Stamm könnte entsprechend Lohfink(1980) S.85f; Dohmen(1992b) S.14 von $'zn$ I herzuleiten sein, wobei inhaltlich ein kritisches, abwägendes Hören gemeint ist, so daß die Semantik von dem Hapaxlegomenon $'zn$ II mitschwingt (siehe HAL 27).

hqr D-Stamm ist mit "ersinnen" zu übersetzen (HAL 334). Somit bezeichnet $w='zn$ $w=hqr$ die Abfolge von kritischem, abwägendem Hören (traditioneller Weisheitssprüche) und die sich daran anschließende Reflexion - eine Abfolge, die sich *formkritisch* in vielen Texteinheiten der Schrift *Qohelet* wiederfindet (siehe hierzu Ellermeier(1967) S.66-93). Von dieser mental ausgerichteten Abfolge hebt sich tqn (D-Stamm) inhaltlich ab (deshalb kein waw copulativum), indem es, transitiv verwendet, das literarische Verfassen/Formen des mit $'zn$ und hqr Ausgedrückten in *mšlym* meint. Somit ist tqn weder eine sekundäre Ergänzung (vgl. BHS; Lauha(1978) S.217), noch ist eine Änderung von tqn in ein Nomen entsprechend LXX notwendig (siehe Driver(1954) S.234; Whitley(1979) S.102).

² Semantisch nimmt Dohmen(1992b) S.14f folgende Abwandlungen vor: $dbry$ hps versteht er in Analogie zum ägyptischen terminus *technicus* als "Lebenslehren", so daß eine Gattungsbezeichnung vorliegt, während er $dbry$ $'mt$ nicht im Kontext der Wahrheitsfrage hellenistischer Philosophie versteht, sondern als "bleibend gültige Worte": Das, was im Leben an Regeln, an Lehren hilft, bleibt "ewig" gültig.

³ Entsprechend Dohmen(1992b) S.15f ist *b'ly* in der Constructus-Verbindung *b'ly 'spwt* als Formwort zu verstehen (HAL 137). Zur Kritik an Fox(1989) S.324f, der 12,11b als Relativsatz auffaßt, siehe Dohmen(1992b) S.16.

⁴ Im Unterschied zu Dohmen(1992a) S.38; ders.(1992b) S.16 bezieht sich *hnh* in der komparativ gewendeten Konstruktion *w=ytr m[n]=hnh* nicht auf 12,9-11, sondern auf die *dbry hkmym* bzw. auf die *b'ly 'spwt* zurück (so auch Sheppard(1977) S.188f; Wilson(1984) S.177; Fox(1989) S.327).

⁵ Dohmen(1992b) S.16f möchte 12,12b-13 ausschließlich als Warnung an den Sohn verstehen, so daß er 12,13a als Abschluß von 12,12b liest. M.E. ergeht die Warnung an den Sohn nur bis einschließlich 12,12b, was auch durch die bikolare Struktur gestützt wird. Mit 12,13a wechselt die Perspektive, insofern der Lehrer sich zusammen mit seinem Schüler unter das leitende Prinzip in 12,13b stellt. Das kataphorische *h=kl* fungiert dualisch, während *nšm* nicht als Kohortativ, sondern als Jussiv aufzufassen ist ("laßt uns hören", HAL 1455).

2. Textstruktur und Textaussage:

a) Qoh.12,9-10:

In Qoh.12,9-10 liegt eine biographische Notiz zu Qohelet vor.¹⁵ Aufgrund der Verbalsyntax (s.o.) legt es sich nahe, daß diese biographische Notiz nach dem Tode Qohelets von einem Schüler(-kreis) verfaßt wurde.¹⁶ Gestützt wird diese These einmal durch die Beobachtung, daß in Qoh.12,9-10 keine Polemik gegen Qohelet vorliegt und auch keine inhaltlichen Bezugnahmen zu den Inhalten der Schrift vorliegen, zum anderen wird aus der Rückschauerspektive exakt die Lehr- und Arbeitsweise des Weisen Qohelet beschrieben, was nur jemand kann, der den Weisen Qohelet gut gekannt haben muß:

a) So könnte man Qoh.12,9aß.ba so interpretieren, daß Qohelet nicht einen in einem Elfenbeinturm forschenden Typ von Weisen darstellt, sondern jemand, der seine Lehre und seine Erkenntnisse nach Art der griechischen Wanderphilosophen auf dem

¹⁵ So auch Dohmen(1992a) S.37.

¹⁶ So auch Holm-Nielsen(1976) S.48f.

Marktplatz öffentlich dem versammelten Volk darlegt.¹⁷ Gestützt wird diese Interpretation auch durch den Namen *qhl*t (s.u.).

- b) In Qoh.12,9bβγ wird die "Arbeitsweise" Qohelets dargestellt: Am Anfang steht ein kritisch-abwägendes Zuhören (überlieferter Weisheitssentenzen) ['zn], welches sich in einer Reflexion fortsetzt [hqr]. Den Abschluß bildet dann die schriftliche Formulierung [tqn] dieser Reflexionen in *mšlym*. Die hier dargelegte Abfolge der "Arbeitsweise" Qohelets kann man auch formkritisch selber in der Schrift nachweisen.¹⁸
- c) In 12,10 liegen zwei inhaltliche Charakterisierungen zu den schriftlich fixierten Reflexionen vor: Qohelet findet der Realität angemessene Worte, die im Leben unter der Sonne weiterhelfen, so daß Dohmen den Ausdruck *dbry hps* als Gattungsbezeichnung versteht und mit "Lebenslehren" übersetzt. Diese Worte werden dann auf sorgfältige, ja redliche Weise aufgeschrieben.¹⁹ Da diese schriftlich verfaßten Reflexionen eine Lebenshilfe für den Betreffenden darstellen, der sie liest und befolgt, erhalten sie einen unvergänglichen Charakter (*dbry mt*).

Faßt man die voraufgehenden Beobachtungen zusammen, so kennt der Verfasser der Texteinheit Qoh.12,9-10 Qohelet nicht nur gut, sondern er legt dem literarischen Produkt, welches von Qohelet stammt, auch einen bleibenden Wert zu.

Somit spricht nichts dagegen, den Verfasser bzw. die Verfasser als Schüler bzw. Schülerkreis Qohelets zu benennen. Wegen der Hochachtung vor seinem Lehrer hat dieser Schüler(-kreis) auch nicht in das von seinem Lehrer schriftlich Fixierte eingegriffen, sondern nur im einleitenden (Qoh.1,2) und ausleitenden Teil (Qoh.12,8) redaktionell gewirkt (im Einzelnen s.u.).

b) Qoh.12,11:

Mit Qoh.12,11a liegt ein chiastisch aufgebautes Bikolon vor, welches mit 12,11b monokolar abgeschlossen wird. Diese Abschlußfunktion zeigt sich einmal daran, daß *ntnw* sich auf *dbry hkmym* bzw.

¹⁷ Siehe Lohfink(1980) S.12.

¹⁸ Hierzu ausführlich Ellermeier(1967) S.48-93. Der kritisch-reali-tätsbezogene Aspekt, der im Bereich des Hörens und Reflektierens liegt, ist formkritisch auch durch die *yš*-Aussagen nachweisbar, siehe Michel(1989) S.184-199.

¹⁹ "sorgfältig" (Lohfink(1980) S.86); "redlich" (Lauha(1978) S.217); "geordnet" (Dohmen(1992b) S.15). Sollte entsprechend Dohmen mit *yš*r die Anordnung der Worte Qohelets gemeint sein, dann könnte hiermit ein Hinweis auf eine planvolle Komposition und/oder Redaktion der Schrift vorliegen.

b^ly ^spw^t zurückbezieht, zum anderen daran, daß die aus dem Bereich des Hirtenlebens stammenden Ausdrücke *drbnwt* und *mšmrwt* in *r^h* gebündelt werden (Gerade die beiden Vergleiche in 12,11a weisen auf die adhortative Funktion der Weisheit hin, da *drbnwt* und *mšmrwt* wohl jeweils die Eisenspitze des Treibersteckens meinen).²⁰

Somit handelt es sich bei dem Verbalsatz *ntnw m[n]=r^h ^hd* nicht um eine theologische Näherbestimmung der *dbry ^hkmym* bzw. der *b^ly ^spw^t*, sondern um eine Fortführung der im Vergleich mit *drbnwt* und *mšmrwt n^hw^{ym}* ausgedrückten Bildebene.²¹ Daher liegt m.E. mit *r^h ^hd* auch kein Hinweis auf Gott vor.²²

- a) In 12,11a liegt mit dem Vergleich eine Analogie zwischen weisheitlichen Sprüchen und einem Teil des Werkzeugs der Hirten vor, so daß mit *r^h* in 12,11b, will man die Analogie nicht aufheben, der Hirt metaphorisch für den Weisen steht und daher nicht für Gott stehen kann. Sowohl der Kontrast von den (vielen) Weisheitssprüchen und dem einen Hirten (vgl. 1 Kön.5,12) als auch die Verankerung der Hirtenmetaphorik in der Königsprädikation des Alten Orients und des Alten Testaments²³, legen es nahe, mit *r^h ^hd* auf metaphorische Weise den Prototyp des Weisen, den König Salomo, ausgedrückt zu sehen.
- b) Wenn Dohmen dagegen einwendet, daß Salomo "nirgends im Alten Testament als 'Geber' beziehungsweise Ursprung weisheitlicher Texte angesehen wird", dann berücksichtigt er m.E. nicht die Unterscheidung zwischen der Weisheit generell und den konkret verfaßten weisheitlichen Sprüchen.²⁴ Urheber und Quelle der Weisheit ist natürlich Gott, aber in 12,11 geht es nicht um die Weisheit generell, sondern um die Weisheitssprüche bzw. um die Sammlungen von Weisheitssprüchen. Diese nun stammen von Salomo, der sie an das Volk weitergibt.²⁵

Somit spricht nichts dagegen, *r^h ^hd* als metaphorischen Ausdruck für den Prototypen des Weisen, für König Salomo, zu verstehen.

²⁰ Vgl. HAL 221.606.

²¹ So auch Fox(1989) S.325f.

²² Anders z.B. Zimmerli(1980) S.245; Lauha(1978) S.220; Dohmen(1992a) S.41f.

²³ Siehe ThWAT VII Sp.567ff. In diesem Zusammenhang gehört auch die Vorstellung vom Herrscher als Wohltäter (*euergetēs*) und als Beschützer (*prostatēs*) in hellenistischer Zeit (vgl. Gehrke(1990) S.50f.177f).

²⁴ Diese Unterscheidung macht auch Fox(1989) S.325.

²⁵ Semantisch kann *ntn* auch mit "tradieren, überliefern" wiedergegeben werden (GB¹ 529; HAL 693; ebenso Galling(1969) S.124).

Da die Schrift von dem Weisen Qohelet in Qoh.12,11a integraler Bestandteil der *dbry ḥkmym* bzw. der *b'ly 'spwt* ist, erhält sie durch Qoh.12,11b eine neue Deutung, da sie nun wie die anderen Weisheitsschriften in das *salomonische Schrifttum* eingegliedert wird und so ein "Zusammendenken" unter der idealtypischen Person des Salomo geschieht.

c) Qoh.12,12-14:

Nach der einleitenden Formel *w=ytr m[n]=hnh*, die sich anaphorisch auf *dbry ḥkmym* bzw. *b'ly 'spwt* bezieht, folgt der erste Imperativ (*hzhr*), der die Warnung in 12,12b (Bikolon) einleitet.²⁶ Mit 12,13a wird der *Weisheit letzter Schluß* eingeleitet, der in dem Bikolon 12,13b inhaltlich entfaltet wird: Aufforderung zur Gottesfurcht und zum Gesetzesgehorsam. Eine nachfolgende Notiz (*ky zh kl h='dm*) teilt mit, daß sich jeder Mensch daran zu halten habe.

Strukturell verhalten sich die Warnung in 12,12b und die Aufforderung in 12,13b wie Folgerung und Begründung zueinander: 12,13b bildet das leitende Prinzip, aus dem sich die Warnung an den "Sohn" in 12,12b herleitet. Mit der Parallelisierung von Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam wandelt sich im Unterschied zu Qoh.3,14b; 5,6b; 7,18 und 8,12b.13 der Charakter der Gottesfurcht als demütig-resignierende Haltung vor dem unerreichbaren und fernem Gott zu einer Art Gesetzesfrömmigkeit.²⁷ Der zuvor als belastend empfundene Abstand zwischen Mensch und Gott wird nun durch das göttliche Gesetz (*mšwt-y=w*), welches den göttlichen Willen wiedergibt, überbrückt.

Durch den Anschluß mit kausalem *ky* in 12,14 steht die Gottesfurcht auch in Zusammenhang mit dem göttlichen Gericht: Gottesfurcht als Furcht vor dem gerechten, göttlichen Richter.²⁸ Eine solch nomisti-

²⁶ Zu *bn=y* als literarischem Topos siehe Preuß(1987) S.45f; Lohfink(1980) S.11; Dohmen(1992a) S.50.

²⁷ Zur demütig-resignierenden Haltung der Gottesfurcht bei Qohelet siehe u.a. Müller(1968) S.516; Preuß(1987) S.129; Michel(1989) S.286. H.E. ist das Bikolon Qoh.12,13ba in Anlehnung an Qoh.4,17-5,6 verfaßt worden, denn die beiden Imperative *šm(w)r* und *yr*, die hier innerhalb eines Bicolons vorliegen, rahmen die Texteinheit Qoh.4,17-5,6. Der Verfasser von Qoh.12,13ba zitiert also die Gottesfurchtstelle aus Qoh.5,6b und in Aufnahme des Imperativs *šmwr* aus Qoh.4,17aa parallelisiert er die Gottesfurcht mit dem Gesetzesgehorsam (Neusemantisierung von "Gottesfurcht").

²⁸ Da im Unterschied zu Qoh.3,17 keine zeitliche Bedingtheit des richterlichen Handelns Gottes vorliegt, wird mit 12,14 wohl das endzeitliche Gericht Gottes gemeint sein, wobei sich dann die Frage anschließt, ob dieses Gericht im Rahmen einer Individual-Eschatologie (im Tod des Einzelnen) oder im Rahmen einer Kollektiv-Eschatologie (am "Tag des Herrn") zu verstehen ist. In beiden Fällen ist das Gericht nicht jenseitig zu verstehen, sondern innergeschichtlich.

sche Ausrichtung der Gottesfurcht unterscheidet sich sowohl von der Begrifflichkeit der Gottesfurcht in der älteren Spruchliteratur als auch von der Begrifflichkeit in Qoh.1,2-12,8²⁹: Während das Thema YHWH-Furcht in der älteren Spruchsammlung in Verbindung mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang steht, ohne daß YHWH explizit als Richter auftritt, der nach der objektiven Richtschnur seines Gesetzes zuteilend Recht spricht, wird in Qoh.1,2-12,8 die Gottesfurcht gerade angesichts des zerbrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs thematisiert. Eine nomistische Ausrichtung ist nur vor dem Hintergrund einer theologisch-juridischen Argumentation zu verstehen, die die u.a. von Hiob und Qohelet kritisierte Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang wieder aufrichten will.

Durch das syndetisch angeschlossene Kolon $w = 't m\text{š}wt-y=w \text{š}mwr$ ändert sich aber nicht nur die Semantik von "Gottesfurcht" (12,13ba stellt ja ein Zitat aus 5,6 dar), sondern es wird, da die Gottesfurcht aller Weisheit Anfang ist und 12,13b die Handlungsnorm für alle Menschen darstellt (insofern die letzte und grundlegende Schlußfolgerung der Weisheit) auch eine Identifizierung von göttlichem Gesetz und Weisheit (als Lebenslehre) vorgenommen, so wie sie sich sonst auch in den Torapsalmen und vor allem in Sirach findet.³⁰

Da mit Qoh.12,12f eine Identifizierung von Weisheit und göttlichem Gesetz vorgenommen wird, liegt wahrscheinlich im Hintergrund auch schon eine Identifizierung des Weisen ($h=h\text{km}$) mit dem Schreiber ($h=swpr$) vor (vgl. Sir.38,24-39,11). Insofern handelt es sich bei dem Verfasser der Texteinheit Qoh.12,12-14 um jemanden, der sich als schriftgelehrter Weisheitslehrer versteht und einen Begriff von Gottesfurcht und Weisheit hat, der mit dem in Sirach vorliegenden Begriff übereinstimmt.

3. Redaktionskritische Analyse:

Nachdem die Textstruktur und die Textaussage der drei Texteinheiten ermittelt worden ist, wird im Folgenden die Frage beantwortet,

²⁹ Siehe Sheppard(1977) S.184f; Wilson(1984) S.183. Die Kombination von YHWH-Furcht und Gesetzesgehorsam findet sich nirgendwo in der alttestamentlichen Spruchliteratur. Auch haben die Lexeme $m\text{š}wh$ und $twrh$ in der Spruchliteratur niemals Gott als Subjekt, sondern bezeichnen die Gebote bzw. Anweisungen der Weisheitslehrer bzw. der Weisheit.

³⁰ Zur inhaltlichen Identität von Weisheit und göttlichem Gesetz bei Sirach siehe u.a. Fichtner(1933) S.93f.97 [Bund zwischen Nomismus und Weisheit; zur Kritik siehe v.Rad(1985) S.314ff]; Hengel(1988) S.252ff.289; Marböck(1971) S.81-96; ders.(1976) S.9-11; Zenger(1973) S.50-52; Küchler(1979) S.38f; Schnabel(1985) S.69-88; Preuß(1987) S.142-145.

ob es im Zusammenhang mit den drei Texteinheiten Hinweise für redaktionelle Tätigkeit in der Schrift *Qohelet* gibt und ob darüberhinaus auch redaktionelle Tätigkeiten in anderen weisheitlichen Schriften zu beobachten sind.

a) *Qoh.12,9-10*:

Da *Qohelet* entsprechend *Qoh.5,6a* den Plural von *hbl* selber gebraucht und die stilistische Eigenart der Bildung von Paronomasien in der Schrift auch mit anderen Lexemen (z.B. *'sh*; *'ml*; *qrh*) vorkommt, legt es sich nahe, daß die Bildung des paronomastischen Intensitätsgenitivs *hbl hblym* auf *Qohelet* selbst zurückgeht.

Dann aber spricht auch nichts dagegen, daß die beiden Rahmungen in der Form der direkten Rede (*hbl hblym h=kl hbl*) von dem Verfasser der Schrift *Qohelet* selber stammt.

Derjenige, der *Qoh.12,9-10* verfaßt hat, hat nicht redaktionell in die Schrift seines verehrten Lehrers *Qohelet* eingegriffen, sondern hat, da im Hintergrund auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis vorliegt, zunächst editorisch gewirkt, indem er der Schrift die kurze Überschrift *dbry qhlt* vorangestellt hat (zur Vokabel "*dbry*" siehe *dbry hps* und *dbry 'mt* in *Qoh.12,10*) und dann die Rahmung *hbl hblym h=kl hbl* (1,2; 12,8) unter Voranstellung der aphrastischen Einheit *hbl hblym* und dem Einschleiben der Notiz *'mr qhlt* von der direkten Rede in eine Zitation umgewandelt hat.³¹ Durch die Voranstellung der aphrastischen Einheit und durch die Absetzung von der nachfolgenden bzw. vorangehenden wörtlichen Rede, wird im Zusammenhang mit der Nennung des Namens "*Qohelet*" als Lehrautorität der vorliegenden thematischen Rahmung ein größeres Aussagegewicht gegeben (Hat der Schüler(-kreis) etwa die Sequenz *hbl hblym h=kl hbl* als die Hauptaussage der Schrift seines/ihrer Lehrers verstanden?).

b) *Qoh.12,11*:

Da *Qoh.12,11* an 12,9-10 angefügt ist, erhalten die Verse 9-10 von Vers 11 her eine Neuinterpretation.

Bei dem Verfasser von *Qoh.12,11* steht inhaltlich der weise König Salomo als Leitbild des *Weisen schlechthin* im Mittelpunkt, so daß sich dieser zentrale Gedanke auch in seiner redaktionellen Tätigkeit niederschlagen wird. Daher wird dieser Redaktor kurz "*Salomo-Redaktor*" genannt. In diesem Zusammenhang ergeben sich auch re-

³¹ "*Qohelet*" fungiert im Zusammenhang mit dieser Redaktion als Eigen- oder Spitzname.

daktionelle Bezüge (sprachlicher und inhaltlicher Art) zum Sprüchebuch, vor allem zum Prolog des Sprüchebuches:

a) Die enge redaktionelle Zusammenbindung von Sprüchebuch und Qohelet wird schon aus den Überschriften deutlich, wobei sich folgender Vorgang bei der Redaktion von schon vorliegender Sprüche-Sammlung und der Schrift Qohelet denken ließe³²: Der Salomo-Redaktor benutzt die ihm vorliegende Wendung *mlk 'l ysr 'l b=yrwšlm* aus Qoh.1,12, um die Überschrift *mšly šlmh* in Spr.1,1 mit *mlk 'l ysr 'l* und in Qoh.1,1 die Überschrift *dbry qhlt* mit *mlk b=yrwšlm* redaktionell zu erweitern, wobei die genealogische Notiz *bn dwd* vom Salomo-Redaktor selber stammen dürfte.³³

b) In Qoh.12,11 wird der Weise mit seinen von ihm verfaßten Weisheitssprüchen in Analogie gesehen zum Hirten mit dem Treiberstecken: So wie der Hirte das Kleinvieh hütet und es antreibt bzw. auf dem richtigen Weg hält, so auch der Weise das Volk. Qoh.12,9b wird also durch die Hirtenmetaphorik neu interpretiert: Bezeichnet *h='m* im Rahmen von Qoh.12,9-10 eher die zufällige Ansammlung von Zuhörern auf dem Marktplatz, ist *h='m* im Kontext von Qoh.12,9-11 eine soziologisch festumrissene Größe: das Volk Israel, für das der Weisheitslehrer Salomo Verantwortung trägt, wie der Hirte für seine Herde.

Im Hintergrund dieser Hirtenmetaphorik steht also das *Wegeschema*, der gute und der schlechte Weg. Dieses Wegeschema, verbunden mit dem antreibenden bzw. werbenden Moment der Weisheit, liegt nicht nur in der Spruchsammlung Spr.1,8-9,18³⁴, sondern auch im Prolog Spr.1,2-7 vor:

So ist semantisch mit *mwsr* (Spr.1,2.3.7) das Wegeschema verbunden (vgl. Spr. 3,11 [*mwsr*] im Kontext von 3,6 [*drk/'rh*] und 3,17 [*drk/ntybh*]; vgl. Spr.4,13 [*mwsr*] im Kontext von 4,11-15 [*drk/m'gly ysr/'rh*]; vgl. Spr.5,23 [*mwsr*] im Kontext von 5,21

³² Es wird davon ausgegangen, daß die beiden Überschriften in Spr.1,1 und Qoh.1,1, so wie sie jetzt vorliegen, redaktionell bzw. überarbeitet sind (vgl. hierzu die Kommentare zum Sprüchebuch). So lag wohl ursprünglich in Spr.1,1 entsprechend Spr.10,1 die Überschrift *mšly šlmh* vor, die dann redaktionell erweitert wurde (siehe auch die redaktionelle Erweiterung von Spr.25,1). Zur Wendung *mlk 'l ysr 'l* in Spr. 1,1 siehe BHS (Apparat).

³³ Inwiefern diese genealogische Notiz mit der David-Redaktion anderer alttestamentlicher Textsammlungen zusammenhängt (z.B. Psalmen), kann hier nicht behandelt werden. Doch wird entsprechend Saebo(1988) S.130 die David-Redaktion wie auch die Eingliederung Qohelet's in das salomonische Schrifttum als erstes "Zusammen-Denken" in einer vor-kanonischen Situation zu bewerten sein.

³⁴ Spr.1,10.15-16; 2,8.12-13.15.19-20; 3,6.17.23.31; 4,11-15.18-19.26-27; 5,6.8.21; 6,22; 7,8.25.27; 8,20; 9,6.15-16.

[*drky 'yš/ kl m'glt-y=w*]). Das antreibende Moment wird durch die Constructus-Verbindung *šbt mwsr* (Spr.22,15) wiedergegeben. Das Wegeschema steht auch im Hintergrund der trinomischen Formulierung *šdq w=mšpt w=myšrym* in Spr.1,3, denn diese trinomische Formel im Prolog dürfte sich aus Spr.2,9 herleiten, und sowohl in Spr.2,9 (*kl m'gl twb*) als auch in Spr.2,8 (*'rhwtdrk*) ist das Wegmotiv lexematisch ausgedrückt.³⁵

- c) Ein weiterer Bezug zwischen Qoh.12,11 und Spr.1,2-7 liegt in dem Ausdruck *dbry ḥkym* vor (Qoh.12,11a/Spr.1,6b), der sonst nur noch in Qoh.9,17 und Spr.22,17 vorliegt. Nach Wilson werden dem Ausdruck in Qoh.12,11 auf metaphorische Weise zwei Aspekte zugeschrieben: das antreibende, ermahnende Moment (*k=drbnwt*) und das lebenssichernde, Standfestigkeit verleihende Moment (*k=mšmrwt nṯw'ym*). Beide Aspekte liegen dann für *dbry ḥkym* wieder in Spr.22,17-19 vor: Ermahnung (22,17); Lebenssicherung (22,18-19). Da sich *dbry ḥkym* (Spr.1,6) literarisch von Spr.22,17a herleitet, liegen diese beiden Aspekte somit auch im Prolog vor.³⁶
- d) Nach Wilson entsprechen inhaltlich der Arbeits- und Lehrweise des Weisen in Qoh.12,9-11 auf der Seite des Schülers die Aussagen von Spr.1,2-6.³⁷

Durch die redaktionelle Erweiterung der Überschrift (s.o.) ändert der Salomo-Redaktor den Charakter des Namens *qhlt*. Aus dem Eigen- bzw. Spitznamen wird ein Pseudonym, ein Deckname für Salomo.³⁸ Damit greift der Salomo-Redaktor den pseudonymen Gebrauch von *qhlt*, der vom Verfasser selbst schon in der Königsfiktion Qoh.1,12ff gebraucht wurde, auf und durch das Einschleichen der genealogischen Notiz *bn dwd* wird nun der pseudonyme Gebrauch auf Salomo zugeschnitten.

Innerhalb der Schrift *Qohelet* ist der Salomo-Redaktor für den Einschub *'mr h=qhlt* in 7,27 und für die Umwandlung von *'mr qwhlt* in

³⁵ Zu den syntaktischen Einzelheiten in Spr.1,3; 2,9 siehe Niehr(1986) S.281f. Zum Wegmotiv im Rahmen der Weisheitslehre siehe THAT I Sp.458; ThWAT II Sp.304-306. Wilson(1984) S.181-183 löst die trinomische Formel auf und setzt *mšpt* in der Diskussion absolut, so daß er in Spr.1,3 nicht das Wegeschema vorliegen sieht, sondern *mšpt* (Spr.1,3) in Entsprechung zu *mšpt* in Qoh.12,14aa setzt: Gott bestimmt/urteilt im Gericht (*mšpt*) darüber, ob der Mensch angemessen (*mšpt*) gelebt hat.

³⁶ Wilson(1984) S.180.

³⁷ Wilson(1984) S.181.

³⁸ Zur Pseudepigraphie siehe grundsätzlich immer noch Speyer(1965/66) S.88-125; ders.(1969) S.236-277; ders.(1971). Zur Pseudepigraphie im Judentum siehe u.a. Brox(1975) S.41-44; Hengel(1972) S.229-308. Zur Pseudepigraphie im Kontext der Kanondiskussion siehe auch Meade(1986).

mr h=qwhlt in 12,8 verantwortlich: Damit ist die Problematik um die Verwendung des Namens "Qohelet" in der Schrift *Qohelet* angeschnitten, dessen *Genese im Gebrauch* sich vielleicht wie folgt nachzeichnen läßt³⁹:

- a) Der *Verfasser der Schrift* hat das Wort *qhlt*, welches eigentlich kein Eigenname ist, in der Art eines Eigen- oder Spitznamens verwendet, wobei in Qoh.1,12 (zu Beginn der Königsfiktion) der Name schon als Pseudonym für einen König gebraucht wird.⁴⁰
- b) Der *Schüler(-kreis)* übernimmt diesen Namen als Eigen- bzw. als Spitznamen (vgl. Qoh.1,1*.2; 12,8*.9.10). Möglich wäre auch, daß *qhlt* ein Spitzname ist, der vom Schüler(-kreis) stammt und den Qohelet schon zu Lebzeiten angenommen hat.
- c) Der *Salomo-Redaktor* verwendet nun den Namen *qhlt* ausschließlich als Pseudonym für den weisen König Salomo (Qoh.1,1.2.12; 12,9.10 [Uminterpretation von *qhlt* durch den Salomo-Redaktor]) oder er wandelt den Namen durch Voranstellung eines Artikels zu einem Funktionsnamen, zu einer Funktionsbezeichnung um (Qoh.7,27; 12,8). Somit verliert das Wort *qhlt* jegliche Individualität und dient als Funktionsbezeichnung im Zusammenhang mit der Nennung des weisen Königs Salomo.

Wie kommt es nun zu dieser Umwandlung zur Funktionsbezeichnung? Da in Qoh.12,9-10 "Qohelet" aus der Sicht des Salomo-Redaktors als Pseudonym für Salomo steht, legt es sich für den Salomo-Redaktor, unter Verwendung von Notizen aus 1 Kön.8,1.65; 2 Chr.1,3.5; 5,2.3; 6,3.12; 7,8, nahe, daß Salomo als Prototyp des Weisen das versammelte Volk öffentlich belehrt (wie auch die Weisheitslehrer z.Zt. des Salomo-Redaktors)⁴¹, so daß die Funktionsbezeichnung *h=qhlt* nicht nur für die öffentlich lehrenden Weisheitslehrer Gültigkeit hat, sondern natürlich auch für den Weisen schlechthin, für Salomo.

Somit ergibt sich der Gebrauch der Funktionsbezeichnung *h=qhlt* durch die Angleichung des weisen Königs Salomo an das Bild des nachexilischen Weisheitslehrers (siehe hierzu auch die aus spä-

³⁹ Zur Diskussion um den Namen "Qohelet" siehe neben den diversen Kommentaren vor allem Kamenetzky(1909) S.63-69; ders.(1914) S.225-228; ders.(1921) S.11-15; Joüon(1921) S.53-54; Zimmermann(1945/46) S.43f; Ginsberg(1950) S.31f; Ullendorff(1962) S.215; Loretz(1964) S.147f; Whitley(1979) S.4ff.

⁴⁰ So u.a. Joüon(1921) S.53-54; Lohfink(1980) S.12; Michel(1988) S.3-4.

⁴¹ Vgl. auch Holm-Nielsen(1976) S.91, Anm.9; S.92, Anm.27.

terer Zeit(?) stammenden Stellen Sir.15,5; 38,33).⁴² Umgekehrt heißt dies: Der Weisheitslehrer ist Tradent der inspirierten Weisheit Salomos und so gründet sich seine Autorität als Weisheitslehrer auf Salomo.

Warum liegen die beiden Funktionsbezeichnungen gerade in Qoh.7,27 und Qoh.12,8 vor?

Mit Qoh.12,8 liegt in Zitationsform eine Unterschrift für die gesamte vorausgehende Schrift vor. Wird hier die Funktionsbezeichnung *h=qhlt* verwendet, so gilt das Vorausgehende (Qoh.1,3-12,7) als zitierte Rede des Versammlungsleiters Salomo, die er vor der Volksversammlung gehalten hat. Mit der Einfügung von 'mr *h=qhlt* in Qoh.7,27 wird von dem Salomo-Redaktor gleichfalls auf die Situation der Volksversammlung Bezug genommen, zumal mit Qoh.7,27b ein wichtiges Ergebnis (*ḥšbwn*) der Versammlung mitgeteilt wird.

Hinzu kommt noch ein inhaltliches Argument: Die Einfügung in Qoh.7,27 steht im Kontext der *Warnung vor der Frau* (Qoh.7,26). Eine solche Warnung vor der Frau kann in der Tat Salomo aus eigener Erfahrung geben, da sich Salomo durch Frauen zum *Bundesbruch* verleiten ließ (vgl. 1 Kön.11,1-13.33).

Fazit: Der Salomo-Redaktor verwendet *qhlt* sowohl als Pseudonym, und greift damit den pseudonymen Gebrauch von Qoh.1,12 auf, wie als Funktionsbezeichnung. Er wandelt *qhlt* also nicht grundsätzlich zur Funktionsbezeichnung um, weil er um die Individualität der Schrift und des Verfassers weiß und deshalb *qhlt* als Pseudonym für die Person Salomo verwendet und auch nur in Hinblick auf Salomo die generelle Funktionsbezeichnung *h=qhlt* verwendet.

Der Salomo-Redaktor dürfte mit Lohfink aus den Kreisen des Lehrkörpers an der Tempelschule in Jerusalem stammen, zumal er mit der deuteronomistischen Überlieferung von Salomo bestens vertraut ist.⁴³

c) Qoh.12,12-14:

Nach Wilson liegt redaktionell sowohl ein literarischer als auch ein inhaltlicher Rückbezug von Qoh.12,13 zu Spr.1,7 vor, insofern in Qoh.12,13b die Beziehung zwischen Gottesfurcht und Gebotsgehör-

⁴² Zu Salomo als den Weisen schlechthin, ja als den zweitgrößten Philosophen nach Mose siehe Hengel(1988) S.239. Zu Salomo als Prototyp der frühjüdischen Weisen-Biographie siehe Küchler(1979) S.128-139. Zum Salomobild des deuteronomistischen Geschichtswerks siehe auch Lohfink(1965) S.100. Zu den Salomo-Traditionen im jüdischen, gesamtsemitischen und christlichen Bereich siehe Denis(1970) S.64-69.

⁴³ Siehe Lohfink(1980) S.12-13; Hengel(1988) S.237-238.

sam expliziert wird, die implizit auch in Spr.1-9 vorliegt. Wilson versucht mit Hilfe von inhaltlichen Analysen des Deuteronomiums nachzuweisen, daß mit *mšwh* in Spr.1-9 entsprechend Qoh.12,13b durchaus die göttlichen Gebote gemeint sind⁴⁴:

"Consequently, it is no longer really sufficient to maintain that *mišwā/mišwôt* is never 'explicitly' employed in reference to the commandment(s) of God/YHWH in Proverbs. In light of Deuteronomy the *implicit* connections is unavoidable. It would seem impossible for the contemporary Israelite, steeped in the traditional rhetoric and verbiage of the Deuteronomic Torah, to fail to make the connections suggested above. Qoh 12:13 then merely makes explicit the implications of the Deuteronomic understanding of Proverbs 1-9. The exhortation to embrace the 'fear of YHWH' as the beginning of knowledge in Prov 1:7 is followed immediately by the wisdom instruction whose commandments, under influence of Deuteronomy, issue ultimately from YHWH himself."⁴⁵

Doch überzeugen m.E. die von Wilson vorgebrachten Argumente nicht, die *mšwh* in Spr.1-9 als göttliches Gebot ansehen wollen, da er inhaltlich zum Teil zu sehr konstruiert (Rückschlußverfahren).⁴⁶ Hinzu kommt ein grundsätzlicher Schwachpunkt in Wilsons Argumentation, denn er nimmt Qoh.12,9-14 als *eine literarische Einheit* an, die von *einem* Redaktor verfaßt ist (zur Textuntergliederung s.o.).

Im Unterschied dazu hat aber der Redaktor von Qoh.12,12-14 einen Eingriff in die Schrift "Qohelet" vorgenommen, indem er nämlich Qoh.11,9b zu 11,9a hinzugefügt hat und damit die Aufforderung zum *carpe diem* unter die Bedingung des göttlichen Gerichts gestellt hat.

Die emphatische Betonung des göttlichen Gerichts in Qoh.11,9b stimmt mit der emphatischen Betonung am Ende von Qoh.12,12-14 überein: Auch hier wird die Aufforderung zur Gottesfurcht und zum Gebotsgehorsam unter die Bedingung des göttlichen Gerichts gestellt.

Der Redaktor von Qoh.12,12-14 dürfte wegen sprachlicher und inhaltlicher Affinitäten aus Kreisen stammen, aus dem auch die Schrift *Sirach* hervorgegangen ist (s.o.).⁴⁷

⁴⁴ Siehe Wilson(1984) S.183-189.

⁴⁵ Wilson(1984) S.189.

⁴⁶ Siehe auch die Kritik von Fox(1989) S.321.

⁴⁷ So u.a. auch Wilson(1984) S.190; Dohmen(1992a) S.51; Sheppard(1977) S.186-188 (hier auch eingehender Nachweis über die sprachlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen von Qoh.12,13-14 mit Sir.1; Qoh.12,13 mit Sir.43,27; Qoh.12,14b mit Sir.17,6-15).

Aufgrund der Emphase, die auf dem Gottesgericht liegt, zeigt sich schon, daß die Inkraftsetzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Gottesgericht spätestens zum Zeitpunkt des Todes vorgestellt wird.⁴⁸ Eine jenseitige Spekulation ist im Zusammenhang mit diesem Gottesgericht weder bei Qoh.12,12-14 noch in Sirach feststellbar.

Zieht man vorläufig ein kurzes Fazit, so ergeben sich bei den drei Redaktionen unterschiedliche Absichten:

[1] Der *Schüler(-kreis)* hat editorische Absichten, indem er die Schrift seines verehrten Lehrers "Qohelet" herausgibt, verbunden mit einer kurzen biographischen Schlußnotiz, in der auch auf die Lehr- und Arbeitsweise seines Lehrers eingegangen wird (Vielleicht ist diese Notiz auch als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der einzelnen Reflexionen gedacht).

[2] Der *Salomo-Redaktor* hat die Absicht, "Qohelet" in das salomonische Schrifttum einzubinden und dadurch diese Schrift unter die Autorität des weisen Königs zu stellen. Dies geschieht durch redaktionelle Verklammerung mit der Spruchsammlung, vor allem mit dem Prolog der Spruchsammlung.⁴⁹ Diese Redaktion ist also im Kontext einer Sammlung von Schriften zu sehen, welche sich an der autoritativen Idealgestalt des weisen Königs Salomo orientiert, analog der Sammlungsbewegung verschiedener Psalmen unter der Autorität Davids.⁵⁰

[3] Der *Redaktor von Qoh.12,12-14* bezieht sich nicht nur kritisch auf das salomonische Schrifttum zurück (12,11), sondern warnt auch

⁴⁸ Zum diesseitigen Zeitpunkt des Gottesgerichts bei Sir. siehe u.a. Kaiser (1958=1985) S.119; Dommershausen (1973) S.42.

⁴⁹ Mit Sheppard (1977) S.185 ist aber zu betonen, daß mit Qoh.12,9-11 (vor allem 12,11) wohl eine (redaktionell hergestellte) *inklusive Beziehung* von "Qohelet" zur Sprichwortsammlung vorliegt; nicht aber mit Qoh.12,9-11 eine *exklusiv-kanonische Beziehung* zwischen Sprüche und "Qohelet" aufgestellt werden soll. Die inklusive Beziehung gehört daher noch in die Traditionsgeschichte von "Qohelet". Bei Wilson (1984) S.190f besteht die Gefahr, daß er einen späteren Zustand (kanonische Abfolge, Kanonisierung) in einen vorausgehenden Prozeß (Redaktionen im Rahmen des kanonischen Prozesses) einträgt und somit den Rückbezug des Epilogs in "Qohelet" zur Sprüchesammlung als *exklusiv-kanonisch* versteht. Zur Problematik des Alters der Abfolge Spr.-Qoh. siehe Wilson (1984) S.190f. Zur Abfolge Spr.-Qoh. siehe u.a. Podewitz (1912) S.2-5; Beckwith (1985) S.181-234.452-456. Zur Entstehung der McGillot als einer Untergruppe und zur Festlegung der Abfolge einzelner Schriften in dieser Untergruppe siehe Fohrer (1979) S.536; Steck (1992) S.13.

⁵⁰ Hier würden sich weitere Überlegungen anschließen, die in Richtung der These von N. Lohfink gehen könnten, daß nämlich durch diese idealtypische Autorisierung im Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Hellenismus ("Modernisierung" des Tempelschulbetriebs in Jerusalem) "Qohelet" als *Schulbuch* im Unterricht für Fortgeschrittene der intellektuellen Oberschicht Jerusalems eingeführt wurde (siehe Lohfink (1980) S.12f).

vor der Fülle anderer Schriften. Als Hauptkriterium stellt er in Qoh.12,13b die Maxime von der Gottesfurcht und dem Gebotsgehorsam auf. Diese theologische Maxime soll bei der *kritischen* Lektüre weisheitlicher Schriften helfen, weil diese theologische Maxime für den Redaktor der *Weisheit letzter Schluß* ist. Somit ist Qoh.12,13b nicht nur verbindlicher theologischer Maßstab, sondern dient auch als praktische Hilfestellung im Umgang mit weisheitlichen Schriften, seien sie Salomo zugeordnet oder anderen Personen oder anonym verfaßt.

4. Tradition, Redaktion, Kanonisierung:

Abschließend soll noch näher auf die letzten beiden Redaktionen eingegangen werden, um auch ihre jeweilige Eigenart besser verstehen zu können.⁵¹

a) Durch den Salomo-Redaktor zählt "Qohelet" zu den weisheitlichen Schriften, die Salomo zugeordnet werden. Insofern erhält die Schrift "Qohelet" einen neuen Status, da sie aus ihrer (isolierten) Individualität aufgrund einer *Sammlungsbewegung* literarischer Bestandteil einer Tradition wird, die Salomo als den Weisen schlechthin ansieht (vgl. Qoh.12,11b).⁵² Somit unterliegt die Schrift "Qohelet" einem vereinheitlichenden Schritt in Richtung auf eine aus Schriften bestehende Schrift(-sammlung) - ein Schritt, der in analoger Weise auch für die redaktionellen Überschriften gilt, die viele Psalmen der autoritativen Idealgestalt David zuordnen.

Zwar ist Autorität mit dem Begriff Kanon verbunden, aber Autorität braucht umgekehrt nicht Kanon zu bedeuten: So gibt es in Qumran autoritative Schriftsammlungen (z.B. "David-Psalter"), ohne daß von einem Hagiographencorpus im kanonischen Sinne gesprochen werden kann.⁵³ Der Schritt zur Vereinheitlichung unter der Idealgestalt einer Autorität führt zwar in Richtung des Kanons, gehört selber aber noch der vorkanonischen Situation an. Somit möchte ich entsprechend Saebo im Rahmen der Salomo-Redaktion noch nicht von

⁵¹ Im Hintergrund der folgenden Überlegungen steht das Modell einer Entwicklung vom "Zusammen-Denken" zum Kanon", welches Saebo(1988) S.115-133 vorgelegt hat. Zur Unterscheidung von Traditionsgeschichte und Kanonisierung eines Textes siehe auch Miller(1988) S.232.

⁵² Ähnlich auch Michel(1988) S.116:"Qohelet, der in seinem Werk mit solcher Leidenschaft die Grenzen und Aporien der Weisheit aufgezeigt hat, wird hier gewissermaßen in den Schoß der Weisheit zurückgeholt."

⁵³ Siehe Maier(1988) S.144f.

einer Kanonisierung sprechen, sondern, vorkanonisch, von einer Situation, die noch in das Endstadium der Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet" gehört.⁵⁴

Die Kanonfähigkeit von "Qohelet" ist auch durch die Vorstellung von der *Inspiriertheit* dieser Schrift seitens des Salomo-Redaktors vorbereitet worden⁵⁵:

[a] Entsprechend 1 Kön.3,12b (= 2 Chr.1,12) hat YHWH Salomo Weisheit und Einsicht (*lb hkm w=nbwn*) gegeben und mit dieser ihm von Gott gegebenen Weisheit und Einsicht hat Salomo Schriften verfaßt - aus der Sicht des Salomo-Redaktors auch Schriften, die später unter dem Namen "Salomo" kursieren.

Unter die Autorität Salomos gestellt, gehört auch die Schrift "Qohelet" nun zu diesen inspirierten Schriften, so daß streng genommen für diese Schrift nur in einer redaktionell-abgeleiteten Weise von Inspiriertheit gesprochen werden kann, wobei die Inspiration selbst nicht direkt durch von Gott eingegebene Worte vorzustellen ist (Verbalinspiration), sondern relativ als Wirkung eines inspirierten, weisen Verfassers anzusehen ist (Personalinspiration)⁵⁶.

Die Vorstellung von der Inspiriertheit Qohelets ist also eng verbunden mit der Autorität der idealtypisch vorgestellten Person des weisen Königs Salomo.⁵⁷

54 In diesem Zusammenhang spricht auch Dohmen(1992a) S.50 davon, daß das erste Nachwort Qoh.12,9-11 Qohelet "kanonfähig" machen sollte. Zur generellen Unterscheidung zwischen "kanonischem Prozeß" und abschließender "Kanonisierung" siehe Dohmen(1992a) S.91ff; Dohmen/Mußner(1993) S.31f.

55 "Versucht man, Gründe für die Zugehörigkeit einzelner Texte zu dem Ganzen zu finden, das heißt Kriterien der Kanonizität, dann stößt man auf entsprechende Hinweise bei Flavius Josephus und in der rabbinischen Literatur, die sich nach G. Wanke auf zwei Grundphänomene zurückführen lassen: 'Die Zuerkennung von Inspiration und die Anerkennung von Originalität.' Während 'Originalität' den 'Rückgriff auf die Ursprungssituation' beinhaltet, impliziert 'Inspiration' den 'Rückgriff auf die göttliche Autorität'" (Dohmen(1992a) S.43). "Kanonisch" und "inspiriert" sind begrifflich nicht deckungsgleich. Zur begrifflichen Unterscheidung von "inspiriert" und "kanonisch" siehe u.a. Miller(1988) S.222f; Hoffman(1982) S.444-469; Metzger(1987) S.256.

56 Zur Unterscheidung von Verbal-, Real- und Personalinspiration siehe u.a. Dohmen(1992a) S.44f; Limbeck(1988) S.81f. Zu den theologischen Auseinandersetzungen hierzu im letzten Jahrhundert siehe u.a. Beumer(1968) S.55-60; Vawter(1972) S.57-70. Urheber der weisheitlichen Schriften ist Gott als Geber der Weisheit, während Salomo der Verfasser/Tradent derselben ist. Zur Unterscheidung von "Urheber" und "Verfasser" siehe u.a. Gabel(1991) S.148f.

57 Siehe hierzu die Notiz in der Tosefta Yad II,14 (späte tannaitische Zeit), die sich auch für die Inspiriertheit Qohelets ausspricht und diese Vorstellung auch eng mit der Person des Salomo verknüpft (vgl. Stemberger(1988) S.167). In diesem Zusammenhang ist Meade(1986) S.59 zuzustimmen, wenn er im Rahmen der Kanonisierung in Qohelet "the full birth of the genre of canonical pseudepigrapha" sieht.

[b] Nach neuerem Verständnis tritt zu dem obigen Aspekt bei der Begriffsbestimmung von "Inspiration" die Vorstellung hinzu, "daß Schriftinspiration ... eingebettet ist in den Kontext einer konkreten Gemeinschaft (Israel/Kirche) die ihren Ursprung im Willen Gottes hat, so daß Schriftinspiration ein Moment der 'Gemeindegründung' (Erwählung Israels/Kirchenstiftung) ist. Daraus folgt, daß die Offenbarung über die Inspiration einer bestimmten Schrift dadurch ergeht, daß diese Schrift als Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft entsteht und in dieser Glaubensgemeinschaft (produktiv) rezipiert wird. Diese spezifische Form der Rezeption, die das zutage fördert, was Inspiration aussagen will, stellt zugleich den Ausgangspunkt des *kanonischen Prozesses* dar, so daß letztendlich Inspiration und Kanon dieselbe Wurzel haben und *untrennbar* miteinander verbunden sind."⁵⁸

Wenn auch die Vorstellung, die das Phänomen der Schriftinspiration ekklesiologisch bzw. soziologisch zu verarbeiten sucht, für Qoh.12,9b im Rahmen der Redaktion durch den Schüler(-kreis) wohl nicht zutrifft (*h= 'm* wird wohl eher die zufällig versammelte Gemeinschaft von Zuhörern auf dem Marktplatz meinen)⁵⁹, so ändert sich durch Hinzufügung von Qoh.12,11 (Salomo-Redaktor) die Semantik von *h= 'm* und meint hier eher eine soziologisch konstante, festumrissene Gruppe, die als "das Volk Israel" zu bezeichnen ist, zumal ja dies mit der Vorstellung von Salomo als dem weisen, das Volk lehrende, König von Israel konform geht.

Verbindet man beide Aspekte, so gilt für das Inspirationsverständnis der Schrift "Qohelet", daß diese Schrift nicht nur durch die Zuordnung zum von Gott inspirierten Salomo als inspiriert gilt, sondern auch aufgrund produktiver Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft⁶⁰, wobei auch Letzteres nicht losgelöst von der Person des Salomo zu denken ist, denn Salomo steht als das Volk lehrender, weiser König eng in Verbindung mit der Glaubensgemeinschaft.

Nicht nur das zur Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet" gehörige "Zusammen-Denken", sondern auch das Inspirationsverständnis

⁵⁸ Dohmen(1992a) S.48. Ähnlich Limbeck(1988) S.86f. Zur Einbeziehung der Glaubensgemeinschaft in die Vorstellung von der Schriftinspiration siehe grundlegend Rahner(1959). Zu Rahners Ansatz äußert sich kritisch Gabel(1991) S.128-150. Der Ansatz Rahners wird durch den französischen Exegeten Grelot fortgeführt, indem er Rahners ekklesiologisch ausgerichteten Ansatz aufgreift "...und zu einer umfassenden Soziologie der Schriftinspiration weiter entfaltet" (Dohmen(1992a) S.46). Vgl. Grelot(1984) S.563-579. Zur kritischen Würdigung von Grelot siehe Gabel(1991) S.164-173.

⁵⁹ So auch Lohfink(1980) S.12.

⁶⁰ Zur Vorstellung der Glaubensgemeinschaft als Rezeptionsgemeinschaft siehe Dohmen(1987) S.123-134.

des Salomo-Redaktors weisen auf die Herausstellung der Person Salomos hin.

Mit Hengel hängt diese Herausstellung in hellenistischer Zeit wohl damit zusammen, daß gezeigt werden soll: Israels Weisheit ist gleichwertig, wenn nicht sogar der griechisch-hellenistischen Weisheit überlegen: "Der Umfang der 'Weisheit' Salomos wurde ständig ausgeweitet, sie umfaßte schließlich die gesamte sichtbare und unsichtbare Welt, 'das System des Kosmos und die Kraft der Elemente'".⁶¹

Insofern wäre diese Art von Sammlungsbeziehung und Inspirationsverständnis (unter der Autorität des Salomo) im Rahmen einer Rückbesinnung auf die eigenen, nationalen Wurzeln der Weisheit zu sehen, deren Verkörperung Salomo ist.

Legt man ein Phasenmodell zugrunde, so dürfte diese Reaktion, in die ja auch die Arbeit des Salomo-Redaktors gehört, in einer Phase der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus anzusiedeln sein, die von einer Offenheit des Judentums gegenüber den hellenistischen Strömungen in Palästina gekennzeichnet ist.⁶² Diese Offenheit leitet sich u.a. von der Vorstellung der Gleichwertigkeit, wenn nicht sogar der Überlegenheit des jüdischen Geisteslebens her. Zeitlich dürfte diese Phase im 3.Jhd.v.Chr. anzusiedeln sein, wobei der Salomo-Redaktor nach der Abfassung der Schrift *Qohelet* und nach der Herausgabe durch den Schüler(-kreis) redaktionell tätig

⁶¹ Hengel(1988) S.239. "Darüber hinaus bildeten der Reichtum und die Weisheit Salomos ein Pendant zu der Prachtentfaltung der ptolemäischen Könige, der reichsten und gebildetsten der damaligen Welt. Salomo war sozusagen ihr jüdisches Gegenbild" (Hengel(1988) S.240). Siehe auch Küchler(1979) S.115-127 ("Die großen Weisen Israels nach den frühjüdischen Exegeten, Historikern, Romanciers und Poeten").

⁶² Zu dieser Phase der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus siehe u.a. Schäfer(1983) S.31-34.44-48; Hengel(1988) S.454.464ff; Maier(1989) S.15-20. Hierzu gehört auch die Gewährung eines Lebens der Juden nach den "patrioi nomoi" unter den Seleukiden, wobei die antike jüdische Religionsgemeinschaft diese Fremdbezeichnung aufgegriffen und sie als eine angemessene politische Interpretation ihres Glaubens sich zu eigen gemacht hat (siehe Kippenberg(1986) S.45-60; ders.(1991) S.184, Anm.6): "...Durch herrschaftliche Anordnung wurde die jüdische Stadtgemeinde von Jerusalem mit Begriffen identifiziert, die ihr fremd waren. Wie das aramäische *dat* aus der Verwaltung des persischen Reiches stammte und von dort seine praktische Bedeutung erhielt, so das griechische *patrioi nomoi* aus der politischen Kultur des Hellenismus. Mit der Privilegierung Jerusalems und seiner Religionsgemeinde begann eine entscheidende Geschichtsepoche des antiken Judentums. In ihr wurde die antike jüdische Religionsgemeinschaft Teil der antiken Kultur, ohne dabei ihren Glauben aufgeben zu müssen. Im Gegenteil. Sie griff die fremden Begriffe auf und setzte dadurch ihren Glauben in Beziehung zur politischen Kultur der hellenistischen Städte" (Kippenberg(1991) S.186). Siehe in diesem Zusammenhang auch das Aufkommen biblischer Eigennamen, vgl. Kippenberg(1991) S.203-205. Ich bin mir bewußt, daß das Phasenmodell ergänzt werden müßte durch schichtenspezifische Untersuchungen zu diesem Themenkreis. Doch kann dies hier nicht geleistet werden (zur Stellungnahme z.B. der Weisen/Schriftgelehrten zum Hellenismus siehe Kippenberg(1991) S.192-197).

geworden sein dürfte, so daß bei einer zeitlichen Datierung der Schrift *Qohelet* um die Mitte des 3. Jhd.'s die redaktionelle Tätigkeit spätestens Ende des 3. Jhd.'s, Anfang des 2. Jhd.'s stattgefunden haben muß.⁶³

b) Qoh.12,12-14 gehört nicht mehr in die vorkanonisch anzusiedelnde Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet", sondern in Qoh.12,12-14 spiegelt sich schon ein Kanonbewußtsein wider.⁶⁴ Dieses aufkommende Kanonbewußtsein zeigt sich an folgenden Punkten:

[1] Durch die Anaphorik der einleitenden Wendung *w=ytr m[n]=hnh* wird auf eine bestimmte Schriftsammlung (salomonische Schriften) zurückverwiesen.⁶⁵

[2] Damit hängt die Warnung in Qoh.12,12b zusammen, die eigentlich nur vor dem Hintergrund einer schon bestehenden, festumrissenen Schriftsammlung zu verstehen ist und so vor dem Studium neuer Schriften im endlosen Produktionsprozeß von Schriften warnt.⁶⁶

[3] Qoh.12,13b bildet dann den *inhaltlich-theologischen Maßstab*, nach dem die Aussagen der Schriften in der schon bestehenden Schriftensammlung (salomonische Schriften) zu beurteilen sind.

[4] Damit verbunden ist aus der *Rückschau* heraus auch eine (mögliche) Neu-Interpretation der einzelnen Schriften in der vorliegenden Schriftensammlung (Übergang vom literarischen Werden zu beginnender Interpretation), so daß der Redaktor auch *punktuell* eingreift, wenn in einer Schrift eine Aussage zum in Qoh.12,13b formulierten theologischen Maßstab in Widerspruch stehen sollte. Dadurch wird die Schrift mit dem theologischen Maßstab *harmonisiert* und eingeordnet in die Schriftsammlung, die in diesem theologischen Maßstab inhaltlich ihre zusammenfassende Aussage hat: So könnte der redaktionelle Eingriff in Qoh.11,9 durch den Redaktor von Qoh.12,12-14 dadurch motiviert sein, weil Qoh.11,9a im Widerspruch zu Num.15,39b steht:

*w=l' ttrw 'hry lbb=km w='hry 'yn-y=km
'šr 'tm znym 'hr-y=hm*

*Und nicht nachgehen eurem Herzen und euren Augen,
die euch zur Untreu verführen wollen.*

63 Nach Hengel(1988) S.238 beginnt schon ab 300 v. Chr. eine Sammlungsbewegung, die verschiedene Schriften unter die Autorität Salomos stellt.

64 So auch Saebö(1988) S.131.

65 So auch Sheppard(1977) S.188.

66 Siehe Lohfink(1980) S.86.

Da aber der Pentateuch z.Zt. des Redaktors von Qoh.12,12-14 schon kanonisch ist und damit verbindlichen Charakter angenommen hat⁶⁷, und die Schrift "Qohelet" im Rahmen der salomonischen Schriften aufgrund der Inspiriertheit normative, aber noch nicht kanonische Geltung hat, elidiert oder konjeziert der Redaktor Qoh.11,9a nicht einfach, sondern fügt mit 11,9b warnend die Notiz vom Gottesgericht als Garantie des vergeltenden Handelns Gottes, der nach seinen Geboten handelt, hinzu.

Durch diese Hinzufügung liegt einerseits eine Harmonisierung zu Num.15,39b vor und damit zum Pentateuch⁶⁸, andererseits gibt es in "Qohelet" keine inhaltlichen Widersprüche mehr zu dem theologischen Maßstab in Qoh.12,13b, denn das Gottesgericht motiviert und begründet sowohl in Qoh.11,9 als auch in Qoh.12,13-14 die Aufforderung zur Gottesfurcht und zum Gebotsgehorsam.

Durch diese Harmonisierung erhält "Qohelet" eine Autorität, die die personal begründete Autorität (Salomo), die ihm vom Salomo-Redaktor zugelegt wird, überhöht (kanonische Autorität).⁶⁹

[5] Dieser theologisch orientierte Maßstab hat für jeden Menschen Gültigkeit. Damit sind Ausnahmen ausgeschlossen (universelle Perspektive).

Was sich also auf der einen Seite *literarisch* aufgrund des theologischen Maßstabs in einem aufkommenden Kanonbewußtsein niederschlägt, fungiert auf der anderen Seite *im Bereich der Ethik* als Handlungsnorm für jeden Menschen (Universalität der Gesetze/der Tora Gottes).

Wie schon mehrmals angedeutet (s.o.), legt es sich nahe, den Redaktor von Qoh.12,12-14 im Umkreis der Schrift *Sirach* zu suchen.⁷⁰ Damit ist aber eine Phase in der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus eingeleitet, die nicht mehr von einer offenen Ausein-

⁶⁷ Zum Pentateuch als auf die persische Oberherrschaft rücksichtnehmende Kompromiß-Ausgabe der "Tora" siehe u.a. Crüsemann(1987) S.63-79; Maier(1988) S.139f.145; eingehend Kratz(1991) S.225-233; Steck(1992) S.16f.

⁶⁸ Hier liegt also die *theologische Überlegung* vor, daß spätere Schriften nur dann zum Kanon kommen und Teil desselben werden, wenn sie sich unter den Begriff der "abgeschlossenen Tora" (=Pentateuch) stellen, die ihre Qualität als Offenbarung Gottes "von dem im Kern des Deuteronomiums stehenden und durch die Kanonformel in Dtn.4,2 und 13,1 ausgezeichneten Dekalog" erhält (Dohmen/Mußner(1993) S.32). Zur "Geburt" des Pentateuch und der Kanonidee im engeren Sinne siehe ausführlich Dohmen(1992a) S.54-68.

⁶⁹ Siehe Saebø(1988) S.131.

⁷⁰ So u.a. auch Sheppard(1977) S.186-188; Lohfink(1980) S.14.

andersetzung, von einem offenen Wettstreit gekennzeichnet ist, sondern eher von dogmatischer Abwehr:⁷¹

Qoh.12,9-11 und 12,12-14 drücken zwei verschiedene Phasen in der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus aus, wobei aber die Vorstellungen, die jeweils hinter 12,9-11 und 12,12-14 stehen (Konzept der "salomonischen Weisheit" bzw. Konzept der "Tora-Weisheit") zeitlich gleich vorliegen können, wenn dann auch eine unterschiedliche soziologische Verankerung zu erwarten ist.⁷² Mit Qoh.12,12-14 wird dann gesagt, daß das salomonische Weisheitskonzept nicht mehr ausreicht, um den frühjüdischen Glauben und das frühjüdische Denken angesichts der hellenistischen Modernisierungstendenzen zu retten. Die Folge ist, daß keine Auseinandersetzung auf gleicher Ebene stattfindet (die salomonische Weisheit in Konkurrenz zur griechisch-hellenistischen Weisheit), sondern in dogmatischer Abwehr wird die Überlegenheit der jüdischen Seite betont, da die Weisheit aus einer überweltlichen Quelle, den Geboten Gottes/der Tora Gottes fließt. So tritt in Qoh.12,12-14 an die Stelle der "salomonischen Weisheit" das Konzept der "Tora-Weisheit", die auf Mose zurückgeht. Literarisch wird dies durch die inhaltliche Harmonisierung salomonischer Weisheitsschriften mit der Tora erreicht.⁷³

Im Zusammenhang mit Qoh.12,12-14 wandelt sich daher auch das Salomo-Bild: Entsprechend Sir.47,12-21 ist Salomo nicht mehr uneingeschränkt der Weise schlechthin, sondern er hat, durch Frauen verführt, gesündigt und sich somit auch der Torheit hingegeben. Daraus leitet sich aber als Konsequenz für die salomonischen Schriften ab, daß sie nicht kritiklos übernommen werden dürfen, sondern einer eingehenden Kritik ("Scheidung") anhand eines allgemeingültigen Maßstabs (Qoh.12,13b: Gesetze Gottes/Tora) bedürfen

⁷¹ Siehe Hengel(1988) S.455. Entsprechend Hengel(1988) S.191f ist hier vielleicht die Gegenbewegung greifbar, die, ausgehend von dem alten mit dem Tempel verbundenen Schreiberstand, sich gegen die Hellenisierung der jüdischen Oberschicht wandte (Zum Juden, der sich mit gleichem Geschick in beiden Kultur- und Sprachbereichen - dem angestammten jüdisch-aramäischen und dem fremden griechischen - bewegte, siehe Hengel(1988) S.193). Dohmen(1992a) S.53 spricht in diesem Zusammenhang von einer "weisheitlichen Neuorientierung". Zu dieser Phase der Begegnung siehe auch Bickermann(1962) S.62-64 und Dellling(1986) S.21f.

⁷² Zur Gleichzeitigkeit dieser beiden Weisheitskonzepte siehe Küchler(1979) S.132. Zum Begriff der "salomonischen Weisheit", deren Typik sich konzentriert in 1 Kön.5,9-14 findet, siehe Küchler(1979) S.129: "Es ist Weisheit, die in reelle Konkurrenz zur griechischen Weisheit gesetzt werden kann, weil sie die gleichen Bereiche wie jene betrifft und von den gleichen menschlichen Fähigkeiten erarbeitet wird" (Küchler(1979) S.131). Zum Konzept der "Tora-Weisheit" siehe Küchler(1979) S.33-45.

⁷³ Zur Zentrierung auf das Gesetz siehe Küchler(1979) S.136-139, wobei Mose als idealtypischer Mensch vorgestellt wird, der die Eigenschaften eines idealen Königs, Gesetzesgebers, Priesters und Richters in sich vereint.

(daher auch das komparative Verhältnis, welches in Qoh.12,12a vorliegt).

Somit liegt *der Weisheit letzter Schluß* nicht schon in den Schriften der salomonischen Sammlung begründet, sondern erst in den salomonischen Schriften, die den "theologischen Filter" Qoh.12,13b passiert haben. "Qohelet" selbst hat diesen "Filter" aufgrund des Zusatzes mit Qoh.11,9b erfolgreich passiert und so steht eigentlich seiner Kanonizität nichts mehr im Wege.⁷⁴

Und trotzdem liegt hiermit kein in sich ruhender Endpunkt vor, denn es hat in der Folgezeit immer wieder Auseinandersetzungen um die Kanonizität der Schrift "Qohelet" gegeben.⁷⁵ Das mag auch daran liegen, daß der in Qoh.12,13b formulierte theologische Maßstab auf produktive Weise immer wieder neu zu einer kritischen Sichtung der salomonischen Schriften und damit Qohelets anspornte, so daß Qohelet je nach Interpretation des (in Qoh.12,13b) theologisch erstellten "Filters" entweder kanonisch oder nicht als kanonisch eingestuft wurde.

Im Rückblick auf die eingangs gestellte doppelte Fragestellung hat sich gezeigt, daß man für Qoh.12,9-14 eine Differenzierung vornehmen muß zwischen einer in die Traditionsgeschichte der Schrift "Qohelet" noch gehörenden "Zusammen-Schau", die die Kanonisierung vorbereitet (Salomo-Redaktion), und einer beginnenden Kanonisierung. Beides gehört in seiner Differenzierung zusammen wie die zwei Seiten einer Münze.

So stellt die "Zusammen-Schau" durch den Salomo-Redaktor noch nicht den Abschluß dar. Dieser geschieht erst durch die Formulierung der theologischen Formel in Qoh.12,13b. So wird letztlich eine Auffassung von Weisheit (Durchdringung von Weisheit und Gesetz) normierend, welche weder in der älteren, noch in der jüngeren Spruchsammlung, noch in Qohelet so zu finden ist.

Dieser von außen an die Schriften herangetragene Maßstab zeigt aber auch, unter welchem Druck, unter welcher Abwehr der Redaktor von Qoh.12,12-14 stand, um die jüdische Tradition und damit zusammenhängend auch die weisheitliche Tradition vor der hellenistisch

⁷⁴ Damit komme ich im Unterschied zu Dohmen(1992a) S.51 zu einem anderen Ergebnis, denn für ihn gibt "das zweite Nachwort Zeugnis von einem spezifischen Umgang mit diesem Buch, nämlich dem des 'Umgehens'".

⁷⁵ Zu der Diskussion in den Schulen Schammals und Hillels um die Kanonizität Qohelets siehe grundsätzlich Schiffer(1884). Dohmen(1992a) S.52 konstatiert zurecht: "...Diese bis ins 3.Jh. n. Chr. reichende Diskussion, ob Kohelet nun zum Kanon gehöre oder als apokryph anzusehen sei, ist in dieser Weise nur denkbar, wenn seine kanonische Gültigkeit ... vorausgeht."

orientierten Assimilation retten zu können. Dies war anscheinend nur möglich, wenn die Weisheit in engster Verbindung mit den göttlichen Geboten und damit letztlich auch mit der Tora trat, deren schriftliche Form (schriftliche Tora innerhalb des Pentateuch) z.Zt. des Redaktors von Qoh.12,12-14 schon in kanonischer Form vorlag.⁷⁶

Zeitlich dürfte der Redaktor unmittelbar vor oder schon zu Beginn des hellenistischen Reformversuchs stehen (ca. 190-175 v. Chr.), der dann zur makkabäischen Erhebung führte.⁷⁷

5. Literaturverzeichnis:

- Bartelmus, R., HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen "Allerweltswortes" - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, St. Ottilien 1982 (ATSAT 17)
- Becker, J., Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965 (AnBib.25).
- Beckwith, R., The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, Grand Rapids 1985.
- Beumer, J., Die Inspiration der Heiligen Schrift, Freiburg 1968 (HDG 1/3b).
- Bickermann, E.J., From Ezra to the Last of the Maccabees. Foundations of Post-biblical Judaism, New York 1962.
- Brox, N., Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgart 1975 (SBS 79).
- Crüsemann, F., Das portative Vaterland. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: A. u. J. Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. 2, München 1987, S.63-79.

⁷⁶ Zur Unterscheidung von schriftlicher und mündlicher Tora siehe Maier(1990) S.15-17. Zur Unterscheidung von Tora und Pentateuch ders.(1990) S.19-20.

⁷⁷ Im Unterschied zu Leiman(1976) und Beckwith(1985), die den Abschluß des biblischen Kanons bis um die Mitte des 2. Jhd.'s v. Chr. zurückverlegen wollen, ist aber, unter Berücksichtigung der literarischen Verhältnisse in Qumran, mit Sundberg(1975) S.356; Maier(1988) S.144-146; Rüger(1988) S.176.179 und Steck(1992) S.24f davon auszugehen, daß eine Kanonisierung im jüdischen Raum wesentlich später stattgefunden hat; nach Maier streng genommen erst im 3./4. Jahrhundert n. Chr., "nachdem eine jüdische Richtung, die pharisäisch-rabbinische, ihre Auffassung durchgesetzt hatte." Hinzu kommt noch eine sprachliche Schwierigkeit, da es nach Stemberger(1988) S.173 für das rabbinische Judentum keinen eindeutigen *Kanon-Begriff* gibt: "Die Sache 'Kanon' läßt sich von Aussagen wie jenen, daß ein Buch 'die Hände verunreinigt', 'im heiligen Geist gesagt ist' oder 'verborgen' werden muß, nur sehr annähernd eingrenzen." Zum Prozeß der Sammlung und Kanonisierung im dritten Teil der antik-jüdischen Bibel siehe ausführlich Diebner(1985) S.139-199.

- Delling, G.*, Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum, in: ANRW (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt), Hrsg. v. H. Temporini/W. Haase, Teil II: Principat, Bd.20, 1. Halbband, Berlin-New York 1986, S.3-39.
- Denis, A.-M.*, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, Leiden 1970 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1).
- Diebner, B.J.*, Erwägungen zum Prozeß der Sammlung des dritten Teiles der antik-jüdischen Bibel, der KTWBJM, in: DBAT 21(1985), S.139-199.
- Dohmen, Chr.*, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte, in: TrThZ 96(1987), S.123-134.
- Dohmen, Chr./Oeming, M.*, Biblischer Kanon. Warum und wozu? Eine Kanontheologie, Freiburg 1992 (QD 137) [Abk.: Dohmen(1992a)].
- Dohmen, Chr.*, Der Weisheit letzter Schluß? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14, in: BN 63(1992) S.12-18 [Abk.: Dohmen(1992b)].
- Dohmen, Chr./Mußner, F.*, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993.
- Dommershausen, W.*, Zum Vergeltungsdenken des Ben Sira, in: Wort und Geschichte (FS K. Elliger), hrsg. v. H. Gese u. H.P. Rüger, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973, S.37-43 (AOAT 18).
- Driver, G.R.*, Problems and Solutions, in: VT 4(1954), S.225-245.
- Ellermeier, F.*, Qohelet I,1. Untersuchungen zum Buch Qohelet, Herzberg 1967.
- Fichtner, J.*, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, Gießen 1933 (BZAW 62).
- Fishbane, M.*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- Fohrer, G.*, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg¹² 1979.
- Fox, M.V.*, Frame Narrative and Composition in the Book of Qohelet, in: HUCA 48(1977) S.83-106.
- ders.*, Qohelet and his Contradictions, Sheffield 1989 (JSOTS 71).
- Gabel, H.*, Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.
- Galling, K.*, Der Prediger, in: Die fünf Megilloth, Tübingen² 1969, S.73-125.
- Gehrke, H.-J.*, Geschichte des Hellenismus, München 1990 (OGG 1A).

- Gesenius, W.*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F. Buhl, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962 [Abk.: GB¹⁷].
- Ginsberg, H.L.*, Studies in Koheleth, New York 1950 (TSJTSA XVII).
- Grelot, P.*, Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS K. Rahner), hrsg. v. E. Klinger/K. Wittstadt, Freiburg 1984, S.563-579.
- Gülich, E.*, Makrosyntax der Gliederungssignale im gesprochenen Französisch, München 1970.
- Haspecker, J.*, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung, Rom 1967 (AnBib.30).
- Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v. Chr., Tübingen³ 1988 (WUNT 10).
- ders.*, Anonymität, Pseudepigraphie und "literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in: Pseudepigrapha I, hrsg. u.a. v. R. Syme, W. Burkert, Vandoeuvres-Genève, 1972, S.229-308.
- Hoffman, Th.A.*, Inspiration, Normativeness, Canonicity and the Unique Sacred Character of the Bible, in: CBQ 44(1982) S.444-469.
- Holm-Nielsen, S.*, The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in the Jewish and Christian Theology, in: ASTI X(1976) S.38-96.
- Jastrow, M.*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, I and II, Brooklyn New York 1950.
- Joüon, P.*, Sur le nom de Qohelet, in: Bib 2(1921) S.53-54.
- Kaiser, O.*, Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach, in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal, Berlin 1985, S.110-121 (BZAW 161).
- Kamenetzky, A.S.*, Das Kohelet-Rätsel, in: ZAW 29 (1909) S.63-69.
- ders.*, Der Rätselname Kohelet, in: ZAW 34(1914) S.225-228.
- ders.*, Die ursprünglich beabsichtigte Aussprache des Pseudonyms *qhlt*, in: OLZ 34(1921) S.11-15.
- Kippenberg, H.G.*, Die jüdischen Überlieferungen als *patrioi nomoi*, in: R. Faber/R. Schlesier (Hrsg.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg 1986, S.45-60.

- ders.*, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991 (stw 917).
- Koch, K., drk*, in: ThWAT II Sp.288-312.
- Koehler, L./Baumgartner, W./Hartmann, B./Kutscher, E.Y.*, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967ff [Abk.: HAL].
- Kratz, R.G.*, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, Neukirchen-Vluyn 1991 (WMANT 63).
- Küchler, M.*, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens, Fribourg/Göttingen 1979 (OBO 26).
- Lauha, A.*, Kohelet. Neukirchen-Vluyn 1978 (BKAT XIX).
- Leiman, S.Z.*, The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence, Hamden 1976.
- Levy, J.*, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von H. Leberecht Fleischer, zweite Auflage mit Nachträgen und Berichtigungen von L. Goldschmidt, Bd.2, Berlin/Wien 1924.
- Limbeck, M.*, Die Heilige Schrift, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd.4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg 1988, S.68-99.
- Lohfink, N.*, Verkündigung des Hauptgebotes in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt.4,1-40), in: *ders.*, Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium, Düsseldorf 1965, S.87-120.
- ders.*, Kohelet, Würzburg² 1980 (NEB).
- Loretz, O.*, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg 1964.
- Maier, J.*, Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge, Darmstadt² 1989.
- ders.*, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde, in: Zum Problem des biblischen Kanons, hrsg. v. I. Baldermann, JBTh 3 (1988), S.135-146.
- ders.*, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, Würzburg 1990 (NEB, Erg.Bd. 3).
- Marböck, J.*, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, Bonn 1971 (BBB 37).
- ders.*, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Sirach, in: BZ N.F. 20(1976) S.1-21.

- ders.*, Sir.38,24-39,11. Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: La Sagesse de l'Ancien Testament, hrsg. v. M. Gilbert, Louvain 1979, S.293-316 (BETHL 51).
- Meade, D.G.*, Pseudonymity and Canon, Tübingen 1986 (WUNT 39).
- Metzger, B.M.*, The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance, Oxford 1987.
- Meyer, R.*, Hebräische Grammatik, Bd. III. Satzlehre, Berlin³ 1972.
- Michel, D.*, Qohelet, Darmstadt 1988 (EdF 258).
- ders.*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, Berlin 1989 (BZAW 183).
- Miller, P.D.*, Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, in: JBTh 3, S.217-239.
- Müller, H.-P.*, Wie sprach Qohälät von Gott?, in: VT 18(1968) S.507-521.
- Niehr, H.*, Herrschen und Richten. Die Wurzel šp̄t im Alten Orient und im Alten Testament, Würzburg 1986 (fzb 54).
- Podechard, E.*, L'Ecclésiaste, Paris 1912 (EtB).
- Preuß, H.D.*, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987.
- Rad, G.v.*, Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn³ 1985.
- Rahner, K.*, Über die Schriftinspiration, Freiburg² 1959 (QD 1).
- Richter, W.*, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen: III Der Satz (Satztheorie), St. Ottilien 1980 (ATSAT 13).
- Rubinstein, A.*, A Finite Verb continued by an Infinitive Absolute in Biblical Hebrew, in: VT 2(1952) S.362-367.
- Rüger, H.P.*, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: JBTh 3, S.175-189.
- Saebo, M.*, Vom "Zusammen-Denken" zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments, in: JBTh 3, S.115-133.
- Sand, A.*, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragment Muratorianum, Freiburg 1974 (HDG I 3a).
- Sauer, G.*, drk, in: THAT I Sp.456-460.
- Schäfer, P.*, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 1983.
- Schiffer, S.*, Das Buch Kohelet im Talmud und Midrasch, Hannover 1884.
- Schnabel, E.J.*, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Traditional Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics, Tübingen 1985 (WUNT 2/16).

- Sheppard, G.T.*, The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary, in: CBQ 39(1977) S.182-189.
- Siegfried, C.*, Prediger und Hoheslied, Göttingen 1898 (HK II 3,2).
- Speyer, W.*, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, in: JAC 8/9(1965/66) S.88-125.
- ders.*, Fälschung, literarische, in: RAC (1969) S.236-277.
- ders.*, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung, München 1971 (HKAW I,2).
- Steck, O.H.*, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments, in: Dialog der Kirchen. Verbindliches Zeugnis I. Kanon - Schrift - Tradition, hrsg. v. W. Pannenberg u. Th. Schneider, Freiburg/Göttingen 1992, S.11-33.
- Stemberger, G.*, Jabne und der Kanon, in: JBTh 3, S.163-174.
- Sundberg, A.C.*, The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration, Interp. 29(1975) S.352-371.
- Ullendorf, E.*, The Meaning of *qhl*t, in: VT 12(1962) S.215.
- Vawter, B.*, Biblical Inspiration, London 1972.
- Wallis, G.*, *r^h*, in: ThWAT VII Sp.566-576.
- Whitley, C.F.*, Koheleth. His Language and Thought, Berlin 1979 (BZAW 148).
- Wilson, G.H.*, "The Words of the Wise": The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14, in: JBL 103(1984) S.175-192.
- Zenger, E.*, Die späte Weisheit und das Gesetz, in: Literatur und Religion des Frühjudentums, hrsg. v. J. Maier u. J. Schreiner, Würzburg 1973.
- Zimmermann, F.*, The Aramaic Provenance of Qoheleth, in: JQR 36(1945/46) S.17-45.

**BaytDawīd* ou **BaytDōd* ?

Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan

E.A. Knauf / A. de Pury - Genève / Th. Römer - Lausanne

Introduction. Avraham Biran et Joseph Naveh méritent toute notre reconnaissance pour la publication rapide et soignée de l'inscription découverte le 21 juillet 1993 à Tel Dan¹. Cette inscription a trouvé un large écho dans la presse internationale puisque, pour la première fois, un document historique semblait prouver l'historicité d'une figure de la tradition fondatrice d'Israël. Certes, David n'y est pas mentionné en tant que personnage, mais comment ne pas conclure de la mention d'une «dynastie de David» à l'historicité de son fondateur, voire de son empire ? Une étude attentive du document publié par Biran et Naveh nous montre toutefois que certaines conclusions ont été tirées de manière un peu hâtive et doivent être soumises à examen.

Dimension de l'inscription : stèle ou orthostate ? Il est évident que pour la reconstitution du texte complet, il faudrait au préalable avoir une idée précise de la dimension originelle de l'inscription. Sans avancer d'arguments concrets, Biran et Naveh affirment qu'il s'agit d'une stèle dont ils estiment la hauteur primitive à 1 m environ, et la largeur à 50 cm². Cette conclusion est fondée largement, semble-t-il, sur la reconstitution des lignes 8 et 9 de l'inscription. Or, nous verrons que cette reconstitution est impossible. En fait, si l'on tient compte de tous les facteurs, il est probable que le fragment vient d'un orthostate plutôt que d'une stèle. On observe, en effet, que la pierre sur la photo n° 6 (*IEJ* 43, p. 86) est trop mince pour pouvoir provenir d'une stèle. Par ailleurs, on s'attendrait, dans le cas d'une stèle, à ce que l'inscription suive une ligne légèrement incurvée pour épouser la forme conique de la stèle. Or, dans l'inscription de Tel Dan, la marge de gauche, là où elle est préservée, est absolument rectiligne, ce qui est un indice clair d'un orthostate. Dès le moment où nous sommes en présence d'un orthostate et non d'une stèle, les lignes de l'inscription originelle ont toutes les chances d'être plus longues que ce que Biran et Naveh ont supposé. En fait, nous ignorons absolument les dimensions originelles de la pierre et de son inscription. Même en suivant le modèle de Biran et de Naveh, seuls 10% environ de l'inscription auraient été préservés, mais s'il s'agit d'un orthostate, ce pourcentage pourrait être encore bien inférieur.

¹ A. Biran et J. Naveh, «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan», *IEJ* 43 (1993) 81-98.

² *IEJ* 43, p. 86-87.

Datation. Etant donné que les fouilles de Tel Dan ne sont toujours pas publiées sous forme définitive, il est difficile d'apprécier la pertinence de la date archéologique proposée (1^{re} moitié du IX^e siècle, voir p. 86). Pour la datation paléographique, qui est donc seule décisive, on peut se rallier à la datation de Naveh, qui propose le IX^e siècle. Mais il faut se souvenir que toute typologie paléographique pour cette période s'accompagne d'un facteur d'incertitude de plus ou moins 50 ans. La période à envisager s'étend donc de la fin du X^e siècle au début du VIII^e siècle.

Translittération. Afin de ne pas préjuger de la lecture, la transcription qui suit ne contient aucune restauration. Les lettres endommagées sont reproduites en relief. Selon toute probabilité, il ne manque au début de l'inscription qu'une ou deux lignes. Celles-ci devaient indiquer l'auteur et sa titulature ainsi que la divinité destinataire de l'inscription.

| | |
|-----|--------------------|
| +1 | מר:ע |
| +2 | אבי:יִסָּא |
| +3 | וישכב:אבי:יהך:אל |
| +4 | ראל:קרם:בארק:אָפִי |
| +5 | אנה:ויהך:הדרד:קדמו |
| +6 | י:מלכי:ואקתל:מַ |
| +7 | כב:ואלפי:פרש: |
| +8 | מלך:ישראל:וקתל |
| +9 | ך:ביתרוד:ואשם: |
| +10 | ית:ארק:הם:ל |
| +11 | אחרך:ולהא |
| +12 | לך:על:יש |
| +13 | מצר:על |

Transcription. Afin de rendre compte de notre reconstruction des données syntaxiques et macro-syntaxiques, notre transcription indique comment nous proposons de répartir le texte en propositions et quelle est la structure supposée du récit. Dans la transcription, contrairement à la translittération, nous avons choisi de faire figurer les lettres reconstituées dans leur contexte syntaxique plutôt qu'épigraphique, ce qui explique pourquoi, par exemple, les deux consonnes restaurées au début de la proposition 4a ne figurent pas à la fin de la ligne 3 où elles avaient leur place originale.

- I. Préhistoire **2a** ...ʾabī ysx ...
 3a wa=yiškab ʾabī **3b** yihāk ʾil ...
 4a [Yiś]rāʾil qaddim bi-ʾarḏ ʾabī
- II. La lutte **5a** ʾanā **5b** wa=yihak Hadad quḏāmay
 6a ...marʾī malkī **6b** wa=ʾaqtul mi[n-
- III. La victoire **7a** [... x ra]kb/[rā]kib wa-ʾalpē paraš/parrāš
 8a ... malk Yiśrāʾil **8b** wa=qatal[it...(ou wa=qatāl [qatalit....
 9a [wa=ʾassu]k BaytDōd **9b** wa=ʾašīm
 10a [... ʾi]yāt ʾarḏhum li-...
- IV. L'histoire ultérieure
- 11a** ... ʾuḥrān WLHX...
 12a [...ha]lak ʿal Yiś[rāʾil...
 13a [... šām] miṣarr ʿal

Commentaire. En dépit de son état fragmentaire, cette inscription contient un nombre d'expressions stéréotypées qui appartiennent à des champs sémantiques attestés dans nombre d'inscriptions royales connues de l'ère géographique syrienne (depuis les inscriptions assyriennes jusqu'à la Stèle de Mésha). C'est pourquoi la structure proposée dans la transcription s'impose facilement.

1. Préhistoire. 2-4 La guerre est justifiée par des actes hostiles commis par Israël contre le père de l'auteur et contre son pays³. Une préhistoire comparable se trouve dans la Stèle de Mésha, aux lignes 4-7 et 7-9. A la proposition **3b**, *yihāk* doit être un impf. L⁴ qui introduit une proposition subordonnée asyndétique.

A la proposition **4a**, *qdm* a été compris par Naveh comme un adverbe signifiant «auparavant» ("formerly"), correspondant à l'AB *qadmā*. Mais cela est assez invraisemblable, car un adverbe ne devrait pas se trouver aussi éloigné du verbe⁵. Par

³ Cf. H. Cancik, *Grundzüge hethitischer und alttestamentlicher Geschichtsschreibung* (ADPV ; Wiesbaden 1976), p. 24-27 ; 49-52 ; 133-136 ; 199-202.

⁴ Ainsi que l'a démontré R. Degen (*Altaramäische Grammatik* [Wiesbaden 1969], p.108), la différence entre imparfait long et imparfait bref subsiste bel et bien en araméen ancien, comme on la connaît de l'hébreu ancien. Cf. W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik I* (ATS 8 ; St Ottilien 1978), p. 141-145, et W. Gross, *Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart?* (ATS 1 ; St. Ottilien 1976), p. 16-18 ; 143-145. L'interprétation proposée par Naveh (p. 91) de *yihāk* présuppose que l'araméen ancien connaît aussi l'usage de l'imparfait bref sans *waw* comme narratif. Il s'agit-là d'un usage très archaïque qui, en hébreu biblique, n'est préservé que dans les textes poétiques archaisants. Dans un texte de prose comme le nôtre, il est donc peu vraisemblable que *yihāk* puisse être mis sur le même plan syntaxique que *wa=yiškab*.

ailleurs, nous ne connaissons pas de cas où le mot *qdm* en araméen ancien aurait valeur d'adverbe. Il est donc plus plausible de considérer *qdm* comme une forme verbale. Pour *QDM*, cf. JA (pa) «s'opposer» ; tD «avancer» en ougaritique et en sabéen. Comme en hébreu classique et en moabite, le x-qatal dénote un passé antérieur, de sorte que la forme verbale *qaddim* fait partie de la section «préhistoire» de notre inscription.

2. *La lutte*. Comme Naveh l'a démontré (p. 92), la proposition 5b inaugure le récit typique d'une victoire. La proposition 6a pose le problème de l'auteur de l'inscription. Le père de cet auteur était manifestement un roi (cf. proposition 4a), mais l'auteur lui-même ne l'est pas nécessairement, car il est inhabituel qu'un roi vassal se réfère à son suzerain en le désignant comme *mlk*⁶. Comme nous allons le voir, plusieurs indices dans l'inscription nous conduisent dans le contexte de Hazaël de Damas (env. 842-800), mais Hazaël ne peut pas être l'auteur de l'inscription, car il n'était pas de sang royal (cf. 2 R 8:7-15). Pour *mlky*, on pourrait envisager plusieurs lectures⁷, mais la plus logique reste *malkī*, car les autres vocalisations suscitent nombre de problèmes philologiques et historiques. On peut donc conclure que l'auteur de cette inscription est un prince de sang royal employé comme général au service de l'Etat de Damas.

3. *La victoire*. Naveh propose de comprendre les lignes 7-9 dans le prolongement de la ligne 6, c'est-à-dire de voir dans les X chars et les 2000 cavaliers l'énumération des pertes israélites, suivie, à la ligne 8, d'une énumération parallèle concernant les pertes de la maison de David. Cette proposition se heurte à des difficultés d'ordre historique plutôt que linguistique. Il est en effet improbable que le royaume d'Israël ait disposé d'une cavalerie importante. Le seul texte biblique à se référer à des troupes montées israélites est 2 R 13:7.14, où il est question d'un contingent de cinquante cavaliers et de dix chars. A la bataille de Qarqar, en 853, les annales assyriennes attribuent à Achab 2000 chars et 10'000 fantassins, mais aucune cavalerie. Dans le même texte, Hadadezer de Damas est mentionné comme disposant d'une armée de 1200 chars, 1200 cavaliers et 20'000 fantassins, et le seul autre Etat allié à Damas à se voir attribuer des troupes montées (700) est Hamath. Il semble donc que la cavalerie a été développée en particulier dans les Etats araméens à partir du IX^e siècle. Les Assyriens n'ont eu leur première cavalerie qu'à partir du règne d'Assur-našir-pal II (883-859), alors que son prédécesseur Tukulti-Ninurta II (890-884) n'en disposait pas encore⁸. Il est possible

⁵ Cf. Degen, p. 121.

⁶ Cf. les textes cités par Naveh, p. 92, notamment KAI 216 et 215.

⁷ Par exemple, *malkī*, «ma domination», mais le mot *mulk* «domination» n'est attesté qu'en arabe. En lisant *malakay*, «mes rois», on ferait de l'auteur de l'inscription le suzerain lui-même, cf. 1 R 20:16 avec 22:31. Le seul candidat pour cette fonction serait Hazaël, mais celui-ci n'avait pas de père royal.

⁸ Cf. A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions* [= *ARI*] II (Wiesbaden 1976), §§ 560; 563; 571; pour le nombre restreint de cavaliers araméens avant 850 av. J.-C., cf. *ibid.*, §§ 577; 584; 640

que cette innovation tactique soit due à la confrontation avec les Etats araméens, puisque Assur-nasir-pal mentionne de petits contingents de cavalerie aussi pour les Etats araméens du nord. Pour ce qui est du royaume d'Israël, il est très improbable qu'Achab ait réussi, entre la bataille de Qarqar et son renversement lors de la révolution de Jéhu dix ans plus tard (2 R 9-10), à mettre sur pied une cavalerie digne de ce nom et, qui plus est, dépassant en importance celle du royaume de Damas. Dans le cadre du IX^e siècle, le seul royaume syro-palestinien en mesure d'aligner 2000 cavaliers était, de toute évidence, le royaume de Damas sous Hazaël⁹. Et même si nous tenons compte de l'exagération possible de tous ces chiffres, il est difficilement imaginable d'exagérer l'importance d'une cavalerie inexistante¹⁰. Nous pouvons en conclure que les cavaliers de la ligne 7 sont des cavaliers araméens. Comme le nombre des cavaliers de ce général est plus important que celui qui est indiqué pour Hadadézer en 853 et que la cavalerie, comme arme nouvelle, est sans doute encore en train de gagner en importance, le seul roi envisageable comme suzerain de l'auteur de l'inscription est Hazaël. En plus, nous savons que Hazaël a au moins tenté de dominer la Syrie entière, depuis l'Euphrate jusqu'au ruisseau d'Egypte¹¹, et cela présuppose un Etat militaire et une armée d'une certaine envergure.

A la proposition **8b**, Naveh propose de lire *wa-qatalit* («et je tuai»), plaçant ainsi cette forme verbale sur le même plan syntaxique que le *wa=ʾaqtl* de la proposition **6b** et que le *wa=ʾašim* de la proposition **9b**. Cette concurrence de deux formes verbales incompatibles en hébreu classique n'est certes pas impensable en araméen, comme le montre la stèle de Zakkur¹², mais il est sans doute préférable de contourner cette difficulté, d'autant plus que notre inscription provient d'un horizon géographique

Une cavalerie efficace n'apparaît en Assyrie qu'au temps de Tiglath-Pileser III et Sargon II, cf. F. Malbran-Labat, art. «Military organization in Mesopotamia», *ABD* IV (1992), p. 829. Sur la cavalerie assyrienne, voir aussi St. Dalley, «Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II», *Iraq* 47, 1985, p. 31-48; D. Nolde, «Assyrian Chariotry and Cavalry», *State Archives of Assyria Bulletin (SAAB)* 1990, 4, p. 61-68.

⁹ Concernant Hazaël, cf. 2 R 8:28 ; 13:3.7 ; 14:25 ; A.R. Müller, *NBL* II/6 (1991), p. 46s ; W.T. Pitard, *ABD* III (1992), p. 83s ; F. Bron - A. Lemaire, «Les inscriptions araméennes de Hazaël», *RA* 83 (1989), p. 35-44.

¹⁰ Du point de vue historique et archéologique, plusieurs problèmes mériteraient d'être signalés : 1) Qu'il s'agisse de cavalerie ou de charrerie, les données archéologiques et surtout géographiques nous suggèrent une armée décentralisée. 2) Les fameuses «écuries» de Megiddo ne sont sans doute pas des écuries, comme cela a été démontré par V. Fritz («Herkunft und Bestimmung des Pfeilerhauses in Israel», *ZDPV* 93 [1977], p. 30-45 ; *Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-'Orème am See Gennesaret* [ADPV 15 ; Wiesbaden 1990], p. 181) et L.G. Herr («Tripartite Pillared Buildings and the Market Place in Iron Age Palestine», *BASOR* 272 [1988], p. 47-67). En fait, les chevaux étaient probablement tenus en plein air, de préférence dans les plaines. Que la Palestine centrale ne soit guère un territoire idéal pour l'élevage et l'emploi de chevaux, cela avait déjà été souligné par Voltaire (*Les questions de Zapata* [1767], § 43; *Mélanges* [Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1961], p. 940s).

¹¹ Cf. A. Lemaire, «Hazaël de Damas, roi d'Aram», *Mélanges P. Garelli* (Paris 1991), p. 91-108.

¹² Stèle de Zakkur, *KAI* 202; cf. Degen, p. 114-115, avec n. 21. On observe, cependant, que Zakkūr emploie le *wa=yiqtol* pour l'apogée du récit dont la série des *wa=qatal* forme la préhistoire.

proche de celui de l'hébreu classique. Deux possibilités doivent dès lors être envisagées: soit, le *wa=qatal* a valeur de plusqueparfait¹³, ce qui impliquerait que *wa=qatal* est une reprise de l'action mentionnée à la proposition **6b**, soit *wa=qatāl* représente un infinitif absolu¹⁴ introduisant une formulation emphatique et poursuivant la narration en la conduisant à son point culminant. Dans ce cas, il est fait référence à une deuxième bataille, plus importante que la première. Mais le sujet de cette action est-il le roi d'Israël ou l'auteur de l'inscription ? En principe, les deux possibilités sont envisageables. S'il s'agit du roi d'Israël, la proposition **8b** reprend **4a** et n'envisage alors qu'une seule bataille. Si c'est le général araméen, nous retrouvons les deux possibilités précédemment évoquées. En l'état des choses, la solution la plus vraisemblable car la plus fréquemment observable est celle qui fait de *wa=qatal* [it un plusqueparfait et qui fait dépendre l'action du général araméen.

A la ligne 9, le seul mot absolument lisible est *bytdwd*, suivi selon toute probabilité par *wa='ašīm* (lui-même suivi de son point de séparation). L'interprétation *BaytDawīd* serait envisageable du point de vue strictement philologique. Mais pour cela il faudrait restaurer le *k* qui précède en *wa='akk* («et je battis») et, en conséquence, comprendre *wa='ašīm* comme introduisant l'imposition d'un tribut («et j'imposai [un tribut lourd]») ¹⁵.

Mais plusieurs arguments plaident contre cette lecture :

1) Le contexte géographique dans lequel l'inscription a été retrouvée rend probable que l'action guerrière dont il est question s'est déroulée dans le voisinage de Dan en y impliquant de toute évidence le roi d'Israël et son adversaire araméen. L'apparition dans ce contexte de la «Maison de David» serait assez surprenante.

2) Comme nous l'avons vu, si *bytdwd* désigne la «Maison de David», il faudrait que l'auteur de l'inscription lui ait imposé un tribut. Or, il ne va pas de soi du tout qu'un personnage autre que le roi lui-même fût habilité à imposer un tribut à un ennemi ou un vassal.

3) Pour ce qui est du contexte historique, il est certes attesté, si l'on en croit 2 R 12:18-19, que Hazaël a mené campagne contre Juda, mais le général peut difficilement se référer à cet événement en parlant à la première personne et, comme nous l'avons vu, Hazaël n'est pas l'auteur de l'inscription.

¹³ Cette option s'accorderait bien avec l'emploi des temps dans la stèle de Zakkur (voir n. 12) et avec la valeur dominante du parfait (qui exprime en général l'aspect d'accompli). Il est vrai que M. Weippert a proposé de comprendre - dans *KAI* 200 et dans l'AT - certains de ces *wa=qatal* prétendus 'narratifs' comme des «subordinatifs»; cf. M. Weippert, «Die Petition eines Erntearbeiters aus Mašad Ḥ⁸šavyāhū und die Syntax althebräischer erzählender Prosa», dans *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (Festschrift Rolf Rendtorff ; Neukirchen-Vluy 1990), pp. 449-466. Or, il nous apparaît que le subordonatif a déjà à sa disposition les formes verbales *x-qatal* et *x-yiqtol L*, de sorte que le *wa=qatal* 'dit "narratif" se contente probablement d'exprimer un «résultatif» (ainsi par exemple en Gn 15:6 ; Jg 3:23).

¹⁴ Pour un infinitif absolu précédé d'un *waw* introductif, cf. Jg 1:28; Ex 5:23.

¹⁵ Cf. 2 R 18:14.

4) Si nous revenons à la ligne 9 et à son contexte, la reconstruction proposée par Naveh pose des problèmes supplémentaires : Naveh restitue le *k* qui débute la ligne en *mlk*, ce qui présupposerait un titre inconnu par ailleurs. En effet, jamais, ni dans la littérature biblique, ni dans les inscriptions de Syrie-Palestine, ne trouvons-nous l'expression «roi de la maison de NN», expression qui serait une sorte de monstruosité sémantique. Les titres courants dans ce contexte sont : «XY fils de NN fondateur de la dynastie ou de l'Etat» (par exemple «Yēhū mār 'Omri»¹⁶), «roi de + terme géographique» (exemple : *mèlèk Mō'āb*, *mèlèk 'Edōm*), ou «roi + *bənē* + éponyme tribal» (exemple : *mèlèk bənē 'Ammōn*). Quant à *byr* dans son acception dynastique, il n'est jamais précédé du terme «roi»¹⁷.

5) Enfin, il serait très surprenant que deux termes n'appartenant pas à la même catégorie - tels que *BaytDawīd* et *Yiśrā'īl* - soient ainsi mis en parallèle. Il en irait autrement si *BaytDawīd* était accompagné de *Bayt'Umri* ou si *Yiśrā'īl* était flanqué de *Yahūdā*.

Si *bytdwd* ne désigne pas la «Maison de David», y a-t-il d'autres possibilités ? Cette question, curieusement, n'a pas été posée par les éditeurs. Or, il est bien connu que le mot *dwd* peut aussi être vocalisé *dōd* et désigner le dieu local¹⁸, patron d'une ville. Une telle lecture est clairement attestée par la stèle de Mésha¹⁹, où «son *dwd*» (ligne 12) représente le dieu local de la forteresse israélite d'Atarot. C'est dans la même direction que nous pousse le texte d'Am 8:14, où le *dwd* (textus em. d'après la LXX ὁ θεος σου²⁰) de Beerschéva est mis en parallèle avec le dieu de Dan! D'ailleurs, ce dieu patron de Dan est vénéré encore à l'époque hellénistique, comme le montre l'inscription bilingue grecque et araméenne trouvée à Tell Dan²¹. Quant à l'écriture plene de *dwd*, elle s'explique facilement, puisqu'il s'agit d'un canaanisme en araméen et que l'écriture plene est bien attestée dans l'araméen ancien pour des mots d'origine étrangère²². L'emprunt cananéen s'explique par l'éventail plus restreint des

¹⁶ Cf. M. Weippert, «Jau(a) mār Ḥumri», *VT* 28 (1978), p. 113-118.

¹⁷ Cf. encore *KAI* 202:5s *w-brgš w-mḥnth w-mlk qwh w-mḥnth...* «et Baragūš (c'est-à-dire le roi de *Bīt Agūsi*) avec son armée et le roi de Qoué avec son armée...». Exceptionnellement on trouve *mPu-du-ilu šar uruBīt-A-ma-na* Ash. Nin. A V 62, ce qui doit être rendu par «Padā'il, roi de Rabbath-Benei-Ammon»; cf. pour ce roi et son nom, U. Hübner, *Die Ammoniter* (ADPV 16; Wiesbaden 1992), p. 193s.

¹⁸ Cf. B. Lang, «Persönlicher Gott und Ortsgott», dans *Fontes atque Pontes* (Festschrift Hellmut Brunner; ÄAT 5; Wiesbaden 1983), p. 271-301; H.M. Niemann, *Herrschaft, Königum und Staat* (FAT 6; Tübingen 1993), p. 242-245.

¹⁹ W. Röllig l'a dit assez succinctement : «... ךך muss dann eine Gottheit oder etwas vergleichbares sein» (*KAI* II², p. 175).

²⁰ Cf. E. Sellin, *KAT* XII/1 (1930), p. 262; cf. aussi K. Galling, *ZDPV* 67 (1944), p. 38; A. Weiser, *ATD* 24 (1963⁴), p. 198s.; *HAL*, p. 206.

²¹ Cf. A. Biran, *ABD* 2, p. 17 (avec indications bibliographiques).

²² Cf. Degen, p. 27, et Tel Fekheriye, notamment ligne 11 *swl* pour *Šāla* (pour d'autres exemples, cf. A. Abou-Assaf - P. Bordreuil - A.R. Millard, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne* [Etudes Assyriologiques, cahier n° 7; Paris 1982], p. 80-84).

significations de ce mot en araméen : bien qu'il serve, comme d'autres désignations de parenté, d'élément théophore dans certains noms propres, *dād* ne signifie jamais « dieu local »²³. Une autre question est de savoir quel type d'édifice ou d'objet cultuel *bytdwd* pourrait désigner. Il ne s'agit pas nécessairement d'un temple ou d'un édifice. Le parallèle de *byt 'lhy*m en Jg 17:5 - où il est probablement question d'une stèle²⁴, curieusement toujours en rapport avec Dan! - suggérerait plutôt un bétyle.

Si *bytdwd* désigne un objet cultuel vénéré à Dan, peut-être le bétyle principal du sanctuaire, la reconstruction du mot précédent pourrait être non pas *wa='akk* « je battis » mais *wa='assuk* (« je versai / j'ouïs »), et nous aurions à ce moment-là une formule très proche de Gen 35:14 (cf. aussi Gen 28:18). Dès lors, l'objet de *SYM*, le verbe suivant, a des chances d'être l'inscription elle-même²⁵ ou, plutôt, le support de cette inscription (objet ou édifice). Cette restauration pourrait s'appuyer sur le parallèle offert par la stèle de Mésha aux lignes 3-4 et 12-13: la victoire de Mésha est célébrée dans le sanctuaire de l'une des villes principales de Moab, et elle s'accompagne de la dédicace d'une inscription de fondation. Si cette analogie est pertinente, l'auteur de notre inscription considère le Bayt Dōd de Dan comme son sanctuaire héréditaire, c'est-à-dire comme l'objet ou le lieu saint auquel il est attaché par des liens dynastiques ou ethniques.

Le reste de l'inscription est trop fragmentaire pour que nous puissions en dire grand-chose. Tout au plus pourrait-on se demander si *'ardhum* à la ligne 10 peut être interprété dans le sens de Naveh. Manifestement « leur pays » est le complément d'objet direct d'une action menée par l'auteur de l'inscription, mais rien ne permet d'affirmer que cette action s'inscrive encore dans une perspective hostile. Il est tout aussi probable que le vainqueur, à l'instar de Mésha²⁶, se vante d'avoir fait prospérer à nouveau leur pays.

Pour ce qui est des lignes 11 et suivantes, nous sommes d'accord avec Naveh que l'auteur parle d'une autre campagne militaire. Si le *]lk* du début de la ligne 12 provenait du verbe *hlk*²⁷, la forme serait nécessairement celle de la 3e sg du parfait [...*ha]lak*

²³ Cf. M. Maraqtan, *Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien* (TSO 5 ; Hildesheim 1988), p. 50 ; 151s ; mais *dād* est plus rare qu'on ne le pense: souvent il s'agit de (*Ha*)*dad* (par exemple, *dābn* = *Adad-ibni*, Maraqtan, p. 237), et parfois le nom ne contient ni l'un ni l'autre de ces éléments théophores, mais représente simplement une formation en *qitlāl* (par exemple, *Bildad*, *Birdād*). Par ailleurs, le nom hébreu *ddyhw* est probablement moins orthodoxe que ne le dit J.D. Fowler (*Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew* [JSOTS 49 ; Sheffield 1988], p. 117).

²⁴ Cf. A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, Paris (1975), p. 424-430.

²⁵ Cf. *KAI* 201:1 ; 202:1 ; 215:1.20 ; Fekheriye 1.

²⁶ Cf. *KAI* 181:20-31 ainsi que les inscriptions de la victoire de Sargon II sur Samarie (cf. J.-D. Macchi, *Les Samaritains : histoire d'une légende* [Genève 1994], p. 90s) : là encore, le conquérant se vante d'avoir repeuplé le pays et de l'avoir rendu plus prospère qu'auparavant.

²⁷ Pour *hlk 'l* dans le sens de « faire la guerre contre ... », cf. 1 R 22:6.

et non celle de la lère, ce qui fait que le commandant de cette seconde campagne pourrait être Hazaël et non l'auteur de l'inscription lui-même.

Traduction

3a Mon père 'se coucha' **3b** lorsqu'il était en train d'aller à ... **4a** (Le roi d'Is)raël avait avancé dans le pays de mon père ...

5a ..., moi. **5b** Hadad me précéda ... **6a** (et j'avançai derrière Haza'il, mon seign)eur, mon roi . **6b** Je tuai de...**7a**...(ayant x c)hars / charriers et 2000 chevaux/cavaliers...**8a** ... le roi d'Israël. **8b** J'avais tué... **9a** Je versai des libations²⁸ sur/dans le Bayt Dōd. J'érigai (l'objet portant cette inscription) ... **10** (Je fis prospérer) leurs terres ...

11 ... autre ... **12** ... (mar)cha contre Israël ... **13** ...(il mit) le siège à ...

Contexte historique

La langue de l'inscription de Tel Dan est plus proche de l'araméen que ne l'est celle de l'inscription de Deir Alla. Cependant, elle ne contient aucun état emphatique, ce qui évidemment pourrait être dû au hasard, vu l'état fragmentaire de notre inscription. Néanmoins, on a trouvé à Tel Dan un graffito sur un bol datant du IX^e siècle, comportant l'état emphatique²⁹. On observe le même phénomène à Deir Alla, où l'inscription monumentale est moins proche de l'araméen que ne le sont des graffiti appartenant à la même strate archéologique³⁰, ce qui pourrait indiquer une aramaïsation progressive de la population. Dans le cadre de la discussion de Deir Alla s'est imposée l'idée d'une langue «israélite périphérique»³¹. On peut dès lors se poser la question si l'inscription danite reflète un phénomène similaire³². De toute façon, cette inscription semble être rédigée dans la langue danite du IX^e siècle avant notre ère.

Apparemment, l'auteur de l'inscription célèbre sa victoire dans le sanctuaire central de Dan. Comme nous l'avons vu, cet auteur est à la fois un général au service de Damas et un prince royal. Puisque son père ne peut être le roi de Damas, il ne peut être que le roi de Dan. Nous ne savons pas si ce père était déjà un vassal de Damas (cf. 2 R 20:1), mais il est sûr qu'il a perdu la vie dans le cadre d'une attaque d'Israël contre son pays (donc contre Dan, puisque nous savons que sous les règnes d'Omri et d'Achab, il

²⁸ Pour NSK «verser une libation», «nourrir» en araméen ancien, cf. *KAI* 222 B 38; 224:7.

²⁹ Cf. *IEJ* 43, p. 86-87 avec la note 4.

³⁰ Cf. à ce sujet, E.A. Knauf, *ZDPV* 101 (1985), p. 189-191.

³¹ Cf. B.Halpern, «Dialect Distribution in Canaan and the Deir Alla Inscriptions», *Working With No Data* (Festschrift T.O. Lambdin ; Winona Lake 1987), p. 119-139 ; E.A. Knauf, «War "Biblich-Hebräisch" eine Sprache?» *ZAH* 3 (1990), p. 11-23 ; M. Weippert, «The Balaam Text from Deir cAlla and the Study of the Old Testament», *The Balaam Text from Tell Deir cAlla re-evaluated* (ed. J. Hoftijzer - G. van der Kooij; Leyde 1991), p. 151-184 ; H.-P. Müller, «Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd und Hīrbet el-Qōm», *ZAH* 5 (1992), p. 15-51.

³² Nous n'avons malheureusement pas suffisamment de matériel textuel pour une évaluation plus précise de la langue de l'inscription danite.

n'y a pas eu d'attaques d'Israël contre Aram). Dans l'inscription, la section «pré-histoire» semble donc indiquer que le père de l'auteur, c'est-à-dire le roi de Dan, a été détrôné par un roi de la dynastie des Omrides. Les sections «lutte» et «victoire» témoignent, elles, d'un renversement de la situation en faveur de Dan et de son suzerain araméen. L'existence d'une principauté de Dan au IX^e siècle est peut-être moins étonnante qu'il paraît à première vue. Dans l'historiographie biblique, Dan disparaît de la scène après le récit d'une campagne de Ben Hadad contre Asa (1R 15:20)³³, campagne qui pourrait bien avoir provoqué la perte par le royaume d'Israël de son autorité sur la Galilée. Les fouilles sur le site de Dan ont, en outre, rendu assez probable l'existence d'un trône royal dans la porte de la cité³⁴, et contrairement à Samarie, où l'existence d'un tel trône est attesté par 1R 22:10, Dan n'a jamais été la capitale du royaume d'Israël.

Notre hypothèse historique permet une interprétation cohérente de la sentence tribale concernant Dan dans la bénédiction de Jacob en Gen 49:16-18 :

16. Dan jugeait son peuple³⁵ comme l'une des tribus d'Israël.

17. (Mais par la suite) Dan devint³⁶ un serpent sur la route, une vipère sur la voie, qui mordit les jarrets du cheval, de sorte que son charrier tomba à la renverse.

18. En ton secours j'ai espéré, Yhwh (et j'espère encore) !

Pour l'auteur de cette sentence, Dan joue un rôle ambigu. Dans le passé, cette ville a dû être assimilée à une tribu israélite, mais par la suite, elle s'est tournée contre Israël. Il semble que Dan soit un des groupes ou territoires qui, à l'instar des Qénites ou des Gadites, se situent en marge de l'Israël historique : tantôt ils en font partie, tantôt ils deviennent indépendants et peuvent même se comporter en ennemis. Comme le suggère le choix du mot *‘āqēb*, dérivé de la racine *‘QB*, pour désigner l'objet de l'aggression, Dan est vu comme un ennemi de l'Israël jacobin³⁷, un ennemi contre lequel on invoque l'aide de Yhwh (v. 18).

En conclusion, l'inscription de Tell Dan, dans la relecture que nous en avons proposée, s'inscrit fort bien dans le contexte d'une appréhension plus différenciée du royaume d'Israël au IX^e siècle, notamment en ce qui concerne la fluidité de ses frontières et de sa composition ethnique.

³³ Selon ce texte Ben-Hadad/Bar-Hadad «frappa Iyyôn, Dan, Avel-Beth-Maaka, toute la région de Kinneroth et, de plus, tout le pays de Nephtali». L'expression hébraïque ne permet pas de trancher s'il s'agit d'une destruction totale ou partielle, d'une occupation permanente ou temporaire de ces territoires.

³⁴ Cf. A. Biran, art. «Dan», *ABD* II, p. 15.

³⁵ *x-yiqtol L* dans un contexte se référant au passé doit être rendu comme un itératif/duratif. Cf. W. Richter, *Grundlagen III*, p. 219.

³⁶ *yiqtol B-x* dans un texte poétique correspond à *wa=yiqtol B-x* dans un texte de prose et exprime une action singulière dans le passé ; cf. n. 3.

³⁷ Cf. A. de Pury, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», *SVT* 43 (1991), p.78-96

Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch

Thomas Krüger - Zürich

Das Qohelet-Buch ist durchzogen von Aussagen, die eine Hochschätzung von "Essen", "Trinken" und "Freude" zum Ausdruck bringen (vgl. Whybray 1982). "Zu Essen, zu trinken und etwas Gutes zu genießen" ist etwas "Gutes" und "Schönes" (5,17). Mehr noch: "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen" bzw. "zu essen, zu trinken und sich zu freuen" ist das *einzig* "Gute", das es für den Menschen gibt (3,12 bzw. 8,15) - und damit natürlich auch das "*höchste* Gut": "Es gibt nichts Besseres, als daß der Mensch sich freut ..." (3,22). Dementsprechend werden die Leser des Qohelet-Buchs dazu aufgefordert, sich zu freuen und ihr Leben zu genießen, so gut es ihnen möglich ist (vgl. 7,13-14; 9,7-10; 11,7-10). Daß nicht jeder Mensch zu jeder Zeit in gleicher Weise dazu in der Lage ist, wird dabei durchaus mitbedacht.

Eine entsprechende Wertschätzung des Lebensgenusses scheint auch in 2,24-26 zum Ausdruck zu kommen. So lautet z.B. V.24a in der Zürcher Bibel:

Es gibt nichts Besseres für den Menschen, als dass er esse und trinke und sich gütlich tue bei seiner Mühsal.

Das stimmt zwar mit den sonstigen Aussagen des Qohelet-Buchs über Essen, Trinken und Lebensfreude überein, nicht aber mit dem hebräischen Text von V.24a. Dort heißt es:

אין טוב באדם שאכל ושחז והראה את נפשו טוב בעמל

Die Übersetzung der Zürcher Bibel setzt zwei Korrekturen am hebräischen Text voraus: Statt באדם liest sie לאדם (vgl. 8,15: ... לאדם... und 2,22: ... מה דזה לאדם...), und vor שאכל fügt sie die Präposition (ן) ein (vgl. 3,22: ... מאשר ישמח האדם...¹). Die erste Korrektur kann sich auf einige hebräische Manuskripte und *S* berufen, die zweite auf *S* und *T* (s. BHS).² (D.h. die Zürcher Bibel interpretiert V.24a letztlich im Sinne von *S*.³) Diese Korrekturen stehen jedoch textkritisch auf schwachen Füßen, da *M* sowohl von *G* als auch von *V* gestützt wird. Zwar nimmt *G* eine etwas eigenwillige syntaktische Abgrenzung der Satzeinheiten in V.24a vor,⁴ doch bestätigt sie jedenfalls sowohl die Lesart באדם als auch שאכל. *V* läßt באדם unübersetzt und

¹ Müllers (1986: 11 Anm. 47) Annahme, daß "šæjjôkal ... im Sinne von *miššæjjôkal zu verstehen" sei, "ohne daß der Text zu ändern wäre", da "[d]ie an Höhepunkten poetische Sprache Koh's ... asyndetisch verfahren" könne, erscheint mir wenig überzeugend.

² Textgenetisch wären dann באדם als Verschreibung von לאדם und der Ausfall des ם vor שאכל als Haplographie nach לבאדם zu erklären. - Diese häufig vorgenommenen textkritischen Korrekturen in V.24 hat zuletzt Backhaus 1993: 107 verteidigt. Sein Hauptargument ist der "inhaltliche[] Widerspruch", der sich sonst zwischen 2,24 und 3,12f ergeben würde (ebd. Anm. 79).

³ *lyt d'ib l'gbr 'l' dn'kwI wdnšt' wdnhw' 'bt' lnpšh b'mlh.*

⁴ Οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἐν ἀνθρώποις ὃ φάγεται καὶ ὃ πίεται καὶ ὃ δειξέι τῆ ψυχῆ αὐτοῦ, ἀγαθὸν ἐν μόχθῳ αὐτοῦ.

interpretiert V.24a als rhetorische Frage,⁵ wozu sie keine Veranlassung gehabt hätte, hätte sie in ihrer Vorlage מְסַחֵר gelesen (vgl. 3,12.22; 5,17; 8,15, die von *V* als Aussagen wiedergegeben werden).

Hält man dementsprechend am hebräischen Text von V.24a fest, könnte man ihn etwa folgendermaßen übersetzen:

Es gibt nichts Gutes bei dem Menschen, der isst und trinkt und sich selbst etwas Gutes gönnt⁶ bei⁷ seiner Arbeit - oder:

Es ist nicht gut bei dem Menschen, daß (oder: wenn) er isst und trinkt und sich selbst etwas Gutes gönnt bei seiner Arbeit.⁸

Dieses Urteil würde den übrigen Aussagen über Essen, Trinken und Freude im Qohelet-Buch ziemlich genau widersprechen, wäre aber mit dem vorhergehenden Kontext durchaus sinnvoll zu verbinden. Die unmittelbar vorausgehenden Verse 22-23 hatten ja festgestellt:

22 Was hat denn der Mensch von seiner ganzen Arbeit (bzw. seinem ganzen Besitz) und vom Streben seines Herzens (bzw. Verstandes), womit er sich unter der Sonne abmüht, 23 wenn⁹ seine ganze Lebenszeit nur aus Leiden bestanden, und seine Beschäftigung ihm nur Ärger eingebracht, und er selbst in der Nacht keine Ruhe gefunden hat? Auch das ist unhaltbar!¹⁰ (הובל!)

Worin das Leiden und der Ärger "des Menschen" bestehen, und was ihm den Schlaf raubt, geht aus V.12-21 hervor: es ist das Wissen darum, daß er sterben (V.12-17) und seinen mit Weisheit und Arbeit geschaffenen Besitz einem anderen hinterlassen muß (V.18-21), "der nicht dafür gearbeitet hat" (V.21), und von dem "der Mensch" nicht einmal wissen kann, "ob er ein Weiser oder ein Dummkopf sein wird" (V.19). Insofern läßt sich V.22-23 als abschließendes Resümee der größeren Einheit 2,12-23 interpretieren. Die Feststellung (2,23), daß das Leben des Menschen nur aus "Leiden" (מַכְאִיבִים) bestand, und "seine Beschäftigung ihm nur Ärger eingebracht" hat (וְעָרִיר עִירִי), scheint darüber hinaus auch auf 1,12-2,11 zurückzublicken, wo der (fiktive¹¹) "König Qohelet" (vgl. 1,1.12) die Suche nach Weisheit als eine "schlechte Beschäfti-

⁵ *nonne melius est comedere et bibere et ostendere animae suae bona de laboribus suis.*

⁶ Wörtlich: "sich selbst (bzw. seine Seele / sein Verlangen) etwas Gutes sehen / genießen läßt".

⁷ Vgl. zu בעבדו as Ausdruck eines Begleitumstands Jenni 1992: 344ff. Die gelegentlich vorgeschlagene Interpretation der Präposition כ als "Beth causae" (bzw. "constitutionis") oder "Beth pretii" ("durch" bzw. "für seine ganze Arbeit" bzw. "seinen ganzen Besitz") ist im vorliegenden Kontext nach den Untersuchungen von Jenni problematisch (vgl. 90ff zum "Beth constitutionis", 100ff zum "Beth causae" und 150ff zum "Beth pretii").

⁸ Vgl. Loader 1979: 38; "it is no good that man eats and drinks and enjoys himself in return for his labour".

⁹ Oder: "Denn seine ganze Lebenszeit hat nur aus Leiden bestanden ..."

¹⁰ Zum Problem der Übersetzung von הובל im Qohelet-Buch s. etwa Michel 1988: 84ff (Lit.). Die hier vorgeschlagene Übersetzung "unhaltbar" versucht, die Ambivalenz des Terminus festzuhalten, der im Qohelet-Buch sowohl "nichtige" Behauptungen und "sinnlose" Bemühungen bezeichnen kann als auch "vergängliche" und "flüchtige" Phänomene wie das menschliche Leben. Zudem läßt sie den konkreten Hintergrund des Ausdrucks ("Windhauch") vielleicht noch erahnen.

¹¹ Daß der fiktive Charakter der Königstravestie in 1,12-2,26 für Leser des Qohelet-Buchs *erkennbar* ist (und sein soll), hat Lux 1990: 335ff m.E. überzeugend gezeigt (vgl. auch Krüger 1990: 27ff, 204ff). Damit ergibt sich "der paradoxe Tatbestand ..., daß in der späteren jüdischen Tradition die salomonische Verfasserschaft des Büchleins Qohelet nie angezweifelt wurde, obwohl man genau wußte, daß Salomo nicht der wirkliche Verfasser war. Es war gerade diese Paradoxie, die die narrative Phantasie der Haggadisten beflügelte. So wird in jSan 2,7 erzählt, daß Salomo wegen seiner Sünden vom Thron gestoßen wurde und ein Engel gleichen Aussehens auf diesem Platz nahm. Salomo zog bettelnd durch die Lehrhäuser. Und überall, wo er sich

gung" erfuhr (1,13: עָץ), die ihm nur "Ärger" (1,18: כַּעַס) und "Leiden" (ebd.: מַכָּאֵב) verursachte. Diese Rückbezüge sprechen dafür, die in 1,12 eingeführte (bzw. nach 1,1 bekräftigte) Königs-Fiktion nicht schon in 2,11 (bzw. 12) enden zu lassen,¹² sondern erst in 2,26¹³. In diesem Kontext gelesen, schlägt auch 2,24 einen weiteren Bogen zurück zu 2,10. Dort hatte "König Qohelet" von sich selbst berichtet:

Und nichts von allem, was meine Augen wünschten, habe ich ihnen vorenthalten. Ich habe mir selbst keinerlei Freude verweigert. Nein: ich freute mich nach (?) meiner ganzen Arbeit (bzw. wegen meines ganzen Besitzes?) (מְכַל עֲמַלִּי), und das war mein Anteil (חֵלְקִי) von meiner ganzen Arbeit (bzw. von meinem ganzen Besitz) (מְכַל עֲמַלִּי).¹⁴

Liest man V.24a als Rückverweis auf diesen Selbstbericht, läßt er sich als weiterführende Präzisierung zu V.22-23 verstehen: Was dort über "den Menschen" gesagt wird, gilt nicht etwa nur für einen Menschen, dessen Leben von besonders leidvollen Umständen geprägt ist, oder der sich als "workaholic" (vgl. Johnston 1976) keinerlei Genuß gönnt, sondern auch für einen Menschen wie den König von 2,10, der sich alles leisten kann, was er will, und der "ißt und trinkt und sich selbst etwas Gutes gönnt bei seiner Arbeit (bzw. durch seine Arbeit / seinen Besitz)". V.22-23 beansprucht Geltung als Aussage über die generelle *conditio humana*. In Verbindung mit 2,10f ließe sich dann möglicherweise auch das Verständnis von V.24 seinerseits weiter präzisieren. Der Umschlag vom Lebensgenuß (V.10) zum Lebensüberdruß (V.17) bahnt sich nämlich bereits in der Reflexion von 2,11 an:

Aber dann habe ich mich meinen ganzen Werken zugewandt, die meine Hände ausgeführt hatten, und der Arbeit (עֲמַל), die ich zur Ausführung aufgewandt hatte - und siehe da: das alles ist unhaltbar (חִבְלָה) und Streben nach Wind, und es gibt keinen Gewinn (יִתְרוֹן) unter der Sonne!

V.11 relativiert die in V.10 beschriebenen Genußmöglichkeiten mit Blick auf das Verhältnis von Aufwand und Ertrag. Er kann zunächst in dem Sinne verstanden werden, daß der in V.10 beschriebene Erfolg des Handelns des Königs (vgl. V.3-9) die Mühe nicht gelohnt habe (wörter ein Leser dann durchaus auch anderer Meinung sein könnte als der König). In der Bestreitung der Möglichkeit eines "Gewinns" (יִתְרוֹן) ist aber noch eine grundsätzlichere Grenze menschlicher Handlungsmöglichkeiten angedeutet. יִתְרוֹן bezeichnet nämlich nicht nur den "Gewinn" menschlicher Anstrengungen im Sinne dessen, was "unter dem Strich" *übrig bleibt* (יִתְרָה). יִתְרוֹן meint darüber hinaus auch einen "Gewinn", der *durch* menschliches Handeln in kalkulierbarer Weise *erreichbar* und *verfügbar* ist - im Unterschied zu einem "Anteil" (חֵלְקִי), der dem

als König von Jerusalem vorstellte, bezog er eine Tracht Prügel mit dem Schäferstock oder im besten Falle Vorwürfe und eine Portion Grütze" (Lux 1990: 336).

¹² So z.B. Gordis 1968 und Galling 1969 z.St.; Bons 1984; Müller 1986; Michel 1989: 23; Backhaus 1993: 103f.

¹³ So z.B. Zimmerli 1980; Lauha 1978; Lohfink 1980; Crenshaw 1987; Murphy 1992 z.St.; Lux 1990; Fischer 1991. Auf die Zusammengehörigkeit von 1,12-2,26 deutet neben 2,12 (Frage nach dem Thronfolger [?]) und 2,25 (s.u.) insbesondere auch die durch die Stichworte (אָדָם, דֹּבְמָדָה) und עֵץ, נֶזֶד, אֱלֹהִים in 1,13 und 2,26 gebildete Inklusion.

¹⁴ Die Funktion der Präposition ׀ ist hier nicht ganz klar. Bemerkenswert ist, daß im Qohelet-Buch sonst immer von Freude und Genuß *bei* der bzw. *durch* die Arbeit / den Besitz die Rede ist, vgl. 2,24 (בְּעֲמַלִּי); 3,13 (בְּכָל עֲמַלִּי); 3,22 (בְּמַעֲשֵׂי); 5,17 (בְּכָל עֲמַלִּי); 5,18 (בְּעֲמַלִּי); 8,15 (בְּעֲמַלִּי). Im Gegensatz zu dieser engen *Verbindung* von Lebensgenuß und Arbeit / Besitz durch die Präposition ב scheint die Präposition ׀ in 2,10 eher eine *Trennung* vorzunehmen.

Menschen in unberechenbarer und unverfügbarer Weise ohne eigenes Zutun "zu-fällt".¹⁵ Nur als derartigen "Anteil" hatte der König aber nach V.10 die "Freude" und die ihm zur Verfügung stehenden Genußmöglichkeiten erfahren, nicht dagegen als verfügbaren "Gewinn" (צורר) seiner Arbeit (V.11)! Damit stößt der König bei seinem Versuch, sich durch weises Handeln die Möglichkeit des Lebensgenusses zu verschaffen (2,3-11) an entsprechende *Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten*, wie sie schon bei den vorhergehenden Überlegungen zum Thema "Handeln" (1,13-15), "Weisheit" (1,16-18) und "Freude" (2,1-2) zutage getreten waren.

Interpretiert man nun die Präposition כ in V.24a (באדם) als Anzeige der "Ursache bei Existenzaussage" ("Beth constitutionis"¹⁶), ließe sich der Halbvers als Resümee der Erfahrungen und Reflexionen von 2,3-11 verstehen:

Es kommt nicht als etwas Gutes durch den Menschen zustande (d.h. es steht nicht als etwas Gutes in der Verfügungsgewalt des Menschen), daß er essen und trinken und sich selbst etwas Gutes gönnen kann bei seiner Arbeit.¹⁷

Dazu würde sich bruchlos die Fortsetzung in V.24b fügen:

גם זה ראיתי אני כי מיד האלהים הוא

Auch das kommt, wie ich selbst gesehen habe, aus der Hand des Gottes.¹⁸

Syntaktisch möglich wäre es dann aber auch, in V.24a אץ טב באדם als selbständigen Satz aufzufassen (vgl. G!), und ...לשאכל mit dem Folgenden zu verbinden:

Es kommt nichts Gutes durch den Menschen zustande (d.h. es steht nichts Gutes in der Verfügungsgewalt des Menschen). Wenn (bzw. daß) er (oder: einer) essen und trinken und sich selbst etwas Gutes gönnen kann bei seiner Arbeit, kommt auch das, wie ich selbst gesehen habe, aus der Hand des Gottes.

Dann würde V.24 nicht nur 2,3-11 sondern 1,12-2,11 insgesamt resümieren: Angesichts der dort aufgezeigten Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten ist überhaupt nichts "Gutes" für den Menschen *verfügbar*. Die Frage von 2,3, "was etwas Gutes ist für die Menschen, so daß sie es unter dem Himmel *tun* sollten, so lange sie leben", wäre dann in V.24 ebenso rundum negativ beantwortet wie die "Gewinn"-Frage von 1,3 in 2,11: אץ טב!

Es zeigt sich somit, daß der masoretische Text von V.24 - mit einem gewissen Spielraum von Bedeutungsnuancen - verständlich und sinnvoll ist, wenn man ihn (zusammen mit V.22-23) als

¹⁵ Vgl. Williams 1971; Michel 1989: 119f; Kronholm, ThWAT 3: 1087.

¹⁶ Vgl. Jenni 1992: 90ff und bes. 93. Das "Beth constitutionis" wäre nach Jenni zu unterscheiden vom "Beth causae", das in "Vorgangssätze[n] mit einstelligen (monovalenten) Verben ohne Objekt (herkömmlicherweise als Intransitiva bezeichnet)" begegnet (100ff). - Jenni selbst interpretiert das כ in Qoh 2,24 (באדם) und 3,12 (בב) allerdings im Sinne der "Lokalisation in einer Menge": "unter den Menschen" (282, Nr. 2897).

¹⁷ Vgl. zuletzt Schoors 1992: 197 mit Hinweis auf andere Vertreter dieser Deutung (z.B. Lohfink 1980: 30: "Nicht im Menschen selbst gründet das Glück, daß er essen und trinken ... kann").

¹⁸ Wörtlich: "Auch das - ich habe selbst gesehen, daß es aus der Hand des Gottes kommt." Syntaktisch möglich wäre es auch, V.24b in zwei selbständige Sätze zu zerlegen: "Auch das habe ich selbst gesehen. Ja (oder: vielmehr), aus der Hand des Gottes kommt es." Dabei würde dann הו auf den in V.24a benannten Sachverhalt im ganzen verweisen, לאדא dagegen auf den Sachverhalt, "daß jemand essen und trinken kann usw."

Resümee einer größeren Texteinheit liest, die in 1,12 beginnt. In diesem Horizont bereitet dann auch die masoretische Textgestalt von V.25 - abgesehen von der Semantik des Verbs ידוש¹⁹ - keine größeren Probleme:

כי מי יאכל ומי ידוש דוין ממי

Wer kann denn essen, und wer muß sich sorgen (oder: wer kann genießen?) außer mir?

Häufig wird das Suffix der 1. Pers. Sing. (ממי) mit einigen hebräischen Manuskripten, *G*, *S* und *Hier* zur 3. Pers. Mask. Sing. korrigiert und auf Gott bezogen²⁰; oder der Satz wird unter Beibehaltung des masoretischen Textes als Zitat eines Gotteswortes interpretiert²¹: "Wer kann denn essen und wer ... ohne ihn" bzw. "ohne mich?" Diese Deutung ist im Blick auf V.24b und V.26 durchaus sinnvoll. Ihr Problem liegt darin, daß die Wendung כן דוין, die im AT nur hier, in der Mischna dagegen häufiger belegt ist, allem Anschein nach nicht "ohne", sondern "außer" bedeutet.²² Dann kann hier aber schwerlich von Gott die Rede sein, sehr wohl jedoch von dem "König Qohelet", der zuletzt in V.24 (ראייתו) in der 1. Person von sich selbst gesprochen hatte. V.25 wäre demnach als letzter Hinweis auf die mit 1,1 bzw. 1,12 einsetzende Königs-Travestie zu verstehen. Liest man den Satz, wie es üblicherweise geschieht, als *rhetorische* Frage im Sinne von "wer hat zu essen ... wenn nicht ich?" (Lohfink 1980: 31), würde er im Kontext erneut unterstreichen, daß die Schlußfolgerungen von V.22-23 nicht nur für ein menschliches Leben unter besonders widrigen Umständen gelten, sondern die generelle *conditio humana* beschreiben: Wenn selbst für einen "König Qohelet" (= Salomo?), der sich alles leisten kann, was er möchte (2,10), das Leben letztlich nur aus Leiden und Ärger besteht (2,22f), um wieviel mehr muß das für alle anderen Menschen gelten, die über weniger Genußmöglichkeiten verfügen als er!²³

Syntaktisch besteht jedoch auch die Möglichkeit, V.25 als *echte* Frage zu verstehen. Dann würde "König Qohelet" sich hier fragen, ob seine Schlußfolgerungen von seinen eigenen Erfahrungen auf die generelle *conditio humana* wirklich zwingend sind, oder ob es "außer ihm" vielleicht noch andere Menschen gibt, die "essen und genießen (können)" bzw. "essen (können) und sich sorgen (müssen)", und von ihren Erfahrungen her zu einer anderen Wertung des Lebens gelangen könnten als er selbst. V.26 ließe sich dann sachlich konsequent als Antwort auf diese Frage lesen:

כי לאדם שצב לפיו נון חכמה ודעת ושמוחה
לדושתא נון ענין לאסוף ולבטח לדון לשוב לפי האלהים גם זה הכל ורעות רוח

¹⁹ Vgl. dazu Ellermeier 1963; 1970 und zuletzt Murphy 1992: 25; Backhaus 1993: 108ff. Im Blick auf die antiken Versionen (*G*, θ : πίεται; *S*: nšth = "trinken" - *V*: *delicis affluet* - *G*^o, α , σ : φείσεται; *Hier*: *parcet* = hebr. ידוש [bzw. ידוש?] "Sorge tragen"?) und den Sprachgebrauch der Mischna (דוש = "bekümmert sein, bedenken") erscheinen die Übersetzungen "genießen" oder (m.E. eher) "sich sorgen" möglich. Im ersteren Fall würde V.25 das Thema "Essen und Trinken und sich selbst etwas Gutes Gönnen" aus V.24a aufnehmen, im letzteren Fall dieses und die Thematik von "Leiden" und "Ärger" aus V.22-23.

²⁰ So z.B. Michel 1989: 35.

²¹ So z.B. Schoors 1992: 50ff im Anschluß an de Waard 1979.

²² S. zuletzt Murphy 1992: 25; dagegen Backhaus 1993: 108 Anm. 81.

²³ Vgl. Midrasch Qoh Rabba zu 3,11: "Wenn irgend jemand sonst [außer Salomo] sagen würde הכלים הכל [1,2; 12,8], würde ich antworten: »Dieser, der (noch) nicht (einmal) zwei Heller in seiner Hand hält, verachtet allen Besitz der Welt!«" (s. Michel 1988: 77; Gordis 1968: 211); vgl. auch Lohfink 1980: 23f; Michel 1988: 77f; 1989: 18.

Tatsächlich: Dem Menschen, der ihm gut erscheint, hat er Weisheit und Einsicht und Freude gegeben, aber dem, dessen Leben verfehlt ist, hat er die Beschäftigung gegeben, zu sammeln und zu horten, um es dem zu geben, der dem Gott gut erscheint. Auch das ist unhaltbar und Streben nach Wind!

Für diese Interpretation von V.25-26 spricht, daß V.26 den *Antitypen* des "Menschen, der dem Gott gut erscheint", und des Menschen, "dessen Leben verfehlt ist",²⁴ Eigenschaften bzw. Handlungsweisen zuordnet, die nach dem Selbstbericht in 1,12ff "König Qohelet" auf sich *vereinigt*: Er verfügt über "Weisheit" und "Einsicht" (1,16; 2,3. 9. 15) und "Freude" (2,1f. 10) und "sammelt und hortet" zugleich Güter (2,8), die er einem Menschen hinterlassen muß, "der dem Gott gut erscheint" (2,18f). Und genau diese *Verbindung* von Eigenschaften und Handlungsweisen ist es, die den König - trotz aller Genußmöglichkeiten - in Verzweiflung und Lebenshaß stürzt (2,17. 18. 20). Indem V.26 diese Verbindung aufsprengt, läßt er *Alternativen* zum "Lebensstil" des Königs erkennen. Dabei deutet die antitypische Gegenüberstellung an (ohne dies auszusprechen!), daß ein Leben mit "Weisheit und Einsicht und Freude" *möglich* sein könnte bei einem Verzicht auf das "Sammeln und Horten" von Gütern (vgl. Bartelmus 1990). Zu vergleichbarer Einsicht wäre nach einer von dem "noch im 3. Jh. v. Chr. lebende[n] Historiker Phylarchos" berichteten "Anekdote" auch "Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v. Chr)" gekommen:

"Ptolemaios, der 2. König dieses Namens von Ägypten, wurde - obwohl der glanzvollste aller Herrscher und wie kaum ein anderer der Bildung (παιδεία) ergeben - dennoch so sehr in seiner Urteilsfähigkeit getäuscht und durch den unmäßigen Luxus verführt, daß er glaubte, er lebe für alle Zeiten, und behauptete, er allein wäre unsterblich. Als er nun nach einem mehrere Tage dauernden Gichtanfall sich besser fühlte und durch einige Fenster die Ägypter erblickte, wie sie am Flußufer gruppenweise im Sande liegend ihre einfache Mahlzeit genossen, rief er: »Ich unglücklicher Mensch, daß ich nicht einer von diesen werden kann.«" (FGrHist 81 F 40 [Athen. 12, 536e], zit. nach Hengel 1973: 240)

Während die Erkenntnis der Möglichkeit (und - vermeintlichen - Attraktivität) eines "alternativen Lebensstils" Ptolemaios II. zu dem eindeutigen (wenn auch seiner Meinung nach unerfüllbaren) Wunsch führt, "einer von diesen zu werden", bleibt die Schlußfolgerung des "Königs Qohelet" in V.26 mehrdeutig: Ihr Sinn hängt davon ab, worauf das abschließende Urteil "auch das ist unhaltbar und Streben nach Wind!" zu beziehen ist. Qualifiziert es das "Sammeln und Horten" des Menschen, "dessen Leben verfehlt ist" (so z.B. Lohfink 1989: 213)? Oder bezieht es sich auf das in V.26 namhaft gemachte Handeln Gottes (so z.B. Backhaus 1993: 338) - oder auf sämtliche in V.24-26 benannten Sachverhalte?

Im ersten Falle würde der König hier abschließend mit den Stichworten "Sammeln und Horten" (לִּצְרֹף וְלִבְנוֹת) einen Grundzug seiner "Lebenseinstellung" kritisch in Frage stellen, der nicht nur seine Haltung gegenüber seinem Besitz bestimmte (2,8: בָּסוּ), sondern auch seinen Umgang mit der "Weisheit" (1,16: יָסָף הִי, vgl. 2,9). Damit würden hier aber zugleich auch seine gesamten "pessimistischen" Schlußfolgerungen (bes. in 2,22-24) kritisch in Frage gestellt, die ja nach 2,18-21 ganz entscheidend von der Voraussetzung mitbestimmt waren, daß die Möglichkeit, "sammeln und horten zu können, und es *nicht* dem geben zu müssen, der dem Gott gut erscheint", ein entscheidendes Kriterium für ein "gelingendes Leben" darstellt. - Be-

²⁴ Die Ausdrücke לִּצְרֹף וְלִבְנוֹת und נָסַב sind hier, wie von den Kommentatoren immer wieder festgestellt wird, nicht notwendig "moralisch" konnotiert, vgl. zuletzt Murphy 1992: 26f.

zieht man dagegen das V.26 abschließende Negativ-Urteil auf die zuvor in V. (24-)26 benannten Sachverhalte insgesamt, würde der König hier abschließend auf eben diesem Grundzug seiner "Lebenseinstellung" beharren: Ein Leben mit "Weisheit und Einsicht und Freude", aber ohne die Möglichkeit, "zu sammeln und zu horten", kann in seiner Sicht der Dinge nicht erstrebenswert sein - selbst wenn es von dem Gott ermöglicht wird.²⁵ Unter dieser Voraussetzung würden die Schlußfolgerungen in 2,22-24 - in der Perspektive des Königs - uneingeschränkt gültig bleiben.

Die voranstehenden Überlegungen haben gezeigt, daß Qoh 2,24-26 in ihrer masoretischen Textgestalt als Resümee des ab 1,12 Vorhergehenden sinnvoll und verständlich sind. Allerdings weist der Text einige Mehrdeutigkeiten auf, die insbesondere am Schluß dazu führen, daß die Königstravestie in 1,12-2,26 mit einem "open end" abbricht. Der wesentliche Grund für die meist für nötig gehaltenen textkritischen Korrekturen in V.24-26 (sowie gelegentlich vorgenommene literarkritische Operationen²⁶) besteht darin, daß die Kommentatoren eine unvereinbare Spannung zwischen 2,24-26 *M* und den Aussagen über "Essen", "Trinken" und "Freude" in 3,12f. 22; 5,17ff und 8,15 zu erkennen meinen.²⁷ Bevor man diese Spannung durch Textkorrekturen beseitigt, sollte man jedoch m.E. zunächst fragen, ob sie nicht im Rahmen eines größeren kompositorischen und argumentativen Zusammenhangs als sinnvoll und funktional verstanden werden kann.

Bekanntlich mangelt es im Qohelet-Buch auch sonst nicht an Spannungen und Widersprüchen (vgl. Fox 1989: "Qohelet and His Contradictions"). Gegenüber Versuchen (v.a. in der älteren Forschung), diese Spannungen durch ein mehr oder weniger umfangreiches Textwachstum zu erklären, herrscht heute die Tendenz vor, sie als sinnvolle und funktionale Bestandteile umfassender Reflexionsprozesse und Argumentationsstrukturen zu begreifen.²⁸ Die vorgeschlagenen Erklärungsmodelle reichen von der Annahme, das Qohelet-Buch produziere bewußt Widersprüche, um die "Sinn- und Wertlosigkeit" (הבלי) der Wirklichkeit aufzuzeigen (vgl. Loader 1979: "Polar Structures"), über den Versuch, verschiedene Formen "kritischer Reflexionen" im Qohelet-Buch zu rekonstruieren (vgl. bes. Ellermeier 1967; s. Kaiser 1984: 396f), bis zu der Hypothese, daß im Qohelet-Buch wiederholt "fremde Meinungen zitiert" und kritisch "kommentiert" werden (vgl. Michel 1988: 27ff).

Handelt es sich vielleicht auch bei der Spannung zwischen 2,24-26 *M* und den folgenden Aussagen über "Essen", "Trinken" und "Freude" als "höchstes" und "einziges Gut" im Qohelet-Buch um einen intendierten und funktionalen Widerspruch im Rahmen einer umfassenderen

²⁵ Daß in der Sicht des Königs keineswegs alles, was Gott dem Menschen ermöglicht, *eo ipso* auch "gut" ist, zeigt 1,13, nach dem Gott den Menschen eine "schlechte Beschäftigung" gegeben hat. Da in 2,24-26 erstmals wieder nach 1,13 von Gott die Rede ist, liegt es umgekehrt nahe, auch hier sämtliche auf Gott zurückgeführten Sachverhalte negativ zu qualifizieren. Das würde dafür sprechen, V.24 als Negativ-Urteil über den Lebensgenuß zu verstehen und V.26bß als Abwertung der in V.26aba aufgezählten Alternative zum "Lebensstil" des Königs.

²⁶ Vgl. u.a. MacNeile 1904; Barton 1908; Podechard 1912 und Lauha 1978, jeweils zu 2,26.

²⁷ Vgl. Michel 1989: 35 Anm. 89: "Wenn man 2,24a unverändert läßt und in dem Satz den Sinn findet: »Es liegt nicht als ein Gutes in der Verfügungsgewalt des Menschen, daß er ißt und trinkt und sein Verlangen Gutes sehen läßt« [so noch Michel 1988, 135!], ergibt sich ein glatterer Übergang zu 2,24b. Wenn ich trotzdem der üblichen Konjekture folge [scil. אין טוב באדם בשאכל], so wegen 3,12. 22; 8,15."

²⁸ Vgl. das Referat der Forschung bei Michel 1988: 9ff.

Argumentation? Zur Klärung dieser Frage kann v.a. ein Blick auf 3,12-13 beitragen, die nächste **אין**-Aussage im Qohelet-Buch nach 2,24:

12 ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמח ולעשה טוב בחייו
 13 וגם כל האדם שאכל ושחח וראה טוב בכל עמלו מדת אלהים היא

12 Ich habe erkannt, daß es nichts Gutes bei ihnen gibt (oder: daß nichts Gutes durch sie zustande kommt / in ihrer Verfügungsgewalt steht), außer, sich zu freuen und etwas Gutes zu machen²⁹ in seinem Leben.

13 Aber auch jeder Mensch, der essen und trinken und etwas Gutes genießen kann bei seiner ganzen Arbeit - das ist eine Gabe Gottes.

Geht man davon aus, daß **בם** in V.12 **אדם** aus V.11 (bzw. **בני האדם** aus V.10) wieder aufnimmt (vgl. **בלבם** in V.11 [?]; s. Schoors 1992: 197), widerspricht 3,12 der Aussage von 2,24a: Es gibt sehr wohl etwas Gutes *bei* den Menschen (bzw. *in* ihrer Verfügungsgewalt), nämlich "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen [!]" - wobei der Text offen läßt, ob letzteres dem Handelnden selbst oder seiner Umwelt zugute kommt (oder beiden). Das ist freilich auch das *einzig* Gut, das für menschliches Handeln erreichbar ist.

3,13 stimmt dagegen mit 2,24 darin überein, daß es letztlich von Gott abhängt, ob ein Mensch essen, trinken und etwas Gutes genießen kann:

2,24 אין טוב באדם שאכל ושחח והראה את נפשו טוב בעמלו ... מד האלהים היא
 3,13 וגם כל האדם שאכל ושחח וראה טוב בכל עמלו מדת אלהים היא

Die beiden Aussagen in 3,12 und 3,13 stehen ihrerseits in einer gewissen Spannung zueinander, sofern man davon ausgeht, daß "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen in seinem Leben" und "essen und trinken und etwas Gutes genießen" verschiedene Bezeichnungen für denselben Sachverhalt darstellen: Dann werden hier nämlich Freude und Lebensgenuß *zugleich* als Tat des Menschen (V.12: **אדם**) *und* als Gabe Gottes (V.13) qualifiziert.³⁰ Darin muß aber unter Voraussetzung der in 3,1ff entwickelten "schöpfungstheologischen" Konzeption³¹ kein Widerspruch liegen: Das Handeln Gottes *ermöglicht* menschliches Handeln in der Zeit, ohne es damit auch schon zu *determinieren*. Menschliches Handeln ist *notwendig*, aber nicht *hinreichend* durch göttliches Handeln bedingt.³² Insofern muß dem Menschen der Lebensgenuß von Gott *ermöglicht* werden. Doch hängt es dann auch vom Menschen selbst ab, ob er diese Möglichkeit in seinem Handeln (für sich selbst und für andere) *verwirklicht*.

Eine Differenz zwischen 3,13 und 2,26 besteht darin, daß die dort angedeutete *Alternative* zwischen ("Weisheit und Einsicht" und) "Freude" und dem "Sammeln und Horten" von Gütern

²⁹ Die Übersetzung von **אין** mit "es sich gut gehen lassen" o.ä. schränkt das Bedeutungsspektrum des hebräischen Ausdrucks unnötig ein. Er kann durchaus auch im Sinne von "(etwas) Gutes tun" verstanden werden, vgl. Qoh 7,20 (Opposition: **רע**) und **עשה** in Qoh 4,17; 8,11f.

³⁰ Dies gilt um so mehr, wenn man die Präposition **ב** in V.12 (בם) als "Beth constitutionis" interpretiert (vgl. Lohfink 1980: 33, der allerdings **בם** nicht auf "die Menschen" bezieht: "Es gibt kein in allem Tun gründendes Glück..."). - Differenziert man hingegen zwischen den Bedeutungen von "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen in seinem Leben" und "essen und trinken und etwas Gutes genießen", wäre ersteres für den Menschen verfügbar, letzteres jedoch nicht. Gegen eine solche Differenzierung spricht aber, daß an anderen Stellen des Qohelet-Buchs "essen", "trinken" und "sich freuen" augenscheinlich als Aspekte ein und desselben Sachverhalts betrachtet werden (vgl. bes. 8,15 und 9,7).

³¹ S. dazu vorläufig Krüger 1990: 244ff; vgl. auch Schubert 1989.

³² Dagegen könnte die Zuordnung von göttlichem "Geben" (**נתן**) und menschlicher "Beschäftigung" (**עבד**) in 1,13 und 2,26 durchaus auch "deterministisch" interpretiert werden.

hier durch ein *tertium* aufgebrochen wird: Es gibt *auch* die Möglichkeit, seinen Besitz zu genießen, und auch diese Möglichkeit ist dem Menschen von Gott eröffnet. (Ob allerdings *nur* für einen Menschen, der über Besitz verfügt, Freude möglich ist, läßt 3,12f offen.)

In den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen 2,24-26 und 3,12-13 werden so *zwei verschiedene Modelle eines "gelingenden Lebens"* erkennbar: Unter der Voraussetzung, daß von einem dem Menschen zugänglichen "Guten" nur dann die Rede sein kann, wenn er seine selbstgewählten Ziele und Zwecke planmäßig erreichen kann (im Sinne eines יתרון), und daß zu diesen Zielen und Zwecken ganz wesentlich das "Sammeln und Horten" von Gütern gehört, ist ein "gelingendes Leben" schlechterdings unmöglich: אין טרב באדם (2,24-26). Besteht das für den Menschen erreichbare "Gute" dagegen darin, die ihm von Gott (kontingent) gewährten Möglichkeiten des Lebensgenusses (im Sinne eines חלק, vgl. 3,22; 5,17f) zu realisieren und / oder selbst "etwas Gutes zu machen", und stellt Besitz keinen "Wert an sich" dar, sondern nur ein "Mittel zum Zweck" des Genusses (vgl. 5,9-6,9), gibt es sehr wohl ein (allerdings auch *nur* ein) dem Menschen zugängliches "Gutes", eben "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen in seinem Leben" (3,12-13).

Beide Modelle eines "gelingenden Lebens" gehen aus von denselben *Grunderfahrungen* des Menschen: der Erfahrung von *Kontingenz*, d.h. einer nicht völligen Beherrschbarkeit und Berechenbarkeit der Außenwelt, und der Erfahrung der *Sterblichkeit* des Menschen. Beide Modelle interpretieren diese Grunderfahrungen als *Wirkungen Gottes* (1,13; 2,24. 26; 3,10-11. 14-15). Im ersten Modell *widersprechen* die selbstgewählten Ziele und Zwecke des Königs diesen Grunderfahrungen; deshalb scheitert sein Projekt eines "gelingenden Lebens" *notwendig* am Widerstand der Erfahrungswirklichkeit (und damit letztlich am Widerstand Gottes als des Urhebers der Erfahrungswirklichkeit). Im zweiten Modell *orientieren* sich dagegen die Ziel- und Zwecksetzungen des Menschen an den Vorgaben der Erfahrungswirklichkeit (und damit des Gottes, der sie geschaffen hat); deshalb ist ihre Erfüllung wenigstens *möglich*. Beide Modelle lassen zudem erkennen, daß nicht nur die Bewertung von "Essen", "Trinken" und "Freude", sondern auch die der Erfahrungswirklichkeit insgesamt und des Wirkens Gottes davon abhängt, ob der Mensch die Grunderfahrungen seines Lebens (Kontingenz und Sterblichkeit) an seinen *vorgängig* selbstgesetzten Zielen und Zwecken mißt (so der König in 1,13 und 2,24-26), oder ob er sich in seinen Ziel- und Zwecksetzungen an den in diesen Grunderfahrungen enthaltenen Vorgaben *orientiert* (so 3,12f nach V.11).

Für das zweite Modell spricht nicht nur das "pragmatische" Argument, daß es dem Menschen wenigstens die *Chance* eines "gelingenden Lebens" in Aussicht stellen kann, während das erste Modell nach 1,12-2,26 *mit Sicherheit*³³ scheitert. Es verdient - unter den Voraussetzungen frühjüdischer Religion und Theologie³³ - auch deshalb den Vorzug, weil es dem Gott nicht unterstellt, daß er die Menschen mit einer "schlechten Beschäftigung" quält (1,13) und in "unhaltbarer" und "sinnloser" Willkür mit ihnen verfährt (2,26), sondern daran festzuhalten gestattet, daß er "alles zu seiner Zeit schön" bzw. "angemessen (יפה) gemacht hat", auch wenn der Mensch sein Werk nicht "von Anfang bis Ende" durchschauen kann (3,11).³⁴

³³ Vgl. dazu etwa Maier 1990: 191ff (bes. 194-196 zum "Theodizeeproblem").

³⁴ Den *Nachweis*, daß die "Werke" Gottes "alle gut" sind (Sir 39,16.33) und "alles zu seiner Zeit Bedeutung" hat (Sir 39,34), muß (und kann) das Qohelet-Buch aufgrund dieses erkenntniskritischen Vorbehalts nicht führen.

Daß das Qohelet-Buch für die in 3,12-13 entwickelte Sicht des "Guten" optiert, wird an den mehrfachen Rückbezügen auf diese Stelle im Fortgang des Textes deutlich, die zugleich einige der hier offen gebliebenen Fragen weiter bearbeiten.³⁵ Daß diese Sicht des "Guten" in 3,(1-9.) 10ff in *kritischer Auseinandersetzung* mit den Ausführungen des "Königs Qohelet" in 1,12-2,26 entwickelt wird, deutet sich neben den Differenzen zwischen 2,24-26 und 3,12-13 noch in einer Reihe von weiteren Indizien an:³⁶

(1) Die Königs-Fiktion spielt im Qohelet-Buch ab Kap. 3 keine Rolle mehr. Spätestens im Abschnitt 4,13-16, der eindeutig *nicht* mehr aus der Perspektive eines Königs formuliert ist (und in V.13 von einem "alten, aber törichten König" spricht!), ist sie aufgegeben. Kompositorisch ist die Königstravestie in 1,12-2,26 eingerahmt durch die "poetischen" Abschnitte 1,3-11 und 3,1-9, deren Rahmen wiederum die "Gewinn"-Fragen in 1,3 und 3,9 bilden. Daß mit 2,11 zur Frage über die Möglichkeit eines "Gewinns" noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, signalisiert die Wiederholung dieser Frage in 3,9.

(2) 3,10 nimmt die Stichworte עֵץ, רֶעַךְ, אֱלֹהִים und אָדָם aus dem Abschluß der Königstravestie in 2,26 auf und stimmt zum Teil wörtlich mit deren Anfang in 1,13b überein:

| | |
|------------------------------|-------|
| הוּא עֵץ רַע | 1,13b |
| וְרֵעִי אִם הָעֵץ אֲשֶׁר טָן | 3,10 |

- mit der bezeichnenden Differenz, daß die den Menschen von Gott gegebene "Beschäftigung" in 3,10 *nicht* als "schlecht" qualifiziert wird. Versteht man das Verb רָאוּךְ in 3,10 im Sinne von "(prüfend) betrachten" (vgl. Michel 1989: 25ff), deutet es bereits an, daß hier eine kritische "Re-vision" der Ausführungen des Königs in 1,12-2,26 folgt.

(3) Inhaltlich lassen sich die Reflexionen in 3,10-4,12(13) wie ein kritischer "Kommentar" zu den Ausführungen von 1,12-2,26 lesen:

- Am Anfang und am Ende seines Erfahrungs- und Reflexionsberichtes führte der "König" die seiner Meinung nach "schlechten" (1,13), "nicht guten" (2,24) bzw. "unhaltbaren" (2,26) Seiten des Lebens auf die Gottheit zurück. Hier setzt 3,10-15 an: Eine erneute "Betrachtung" der "Beschäftigung, die Gott den Menschen überlassen hat, sich damit abzumühen" (3,10 = 1,13b), d.h. des menschlichen Strebens nach Weisheit und Erkenntnis, modifiziert das Urteil von 1,13. Die Gottheit ermöglicht *und* begrenzt die menschliche Erkenntnis dessen, was sie - "schön"! - gemacht hat (3,11). 3,12f nimmt - wie gesehen - kritisch Bezug auf die Aussagen über Freude und Genuß in 2,24-26. Wenn das Wirken der Gottheit die Zeit - im kleinen (עַד: 3,11a; vgl. 3,1-8) wie im großen (עוֹלָם: 3,14a; vgl. 1,4-11) - konstituiert, sind die im Wechsel und Ablauf der Zeit enthaltenen Möglichkeiten *und* Grenzen menschlichen Handelns auf Gott zurückzuführen. Seinem Wirken ist "nichts hinzuzufügen" (יֵשׁׁהּ hi.) und davon ist "nichts wegzunehmen" (3,14a). Von daher müssen die Behauptungen des Königs, er habe Weisheit und Besitz "vermehr" (יֵשׁׁהּ hi.: 1,16; 2,9), ebenso problematisch erscheinen wie seine diesen zugrundeliegende Lebenshaltung, die wesentlich am "Sammeln und Horten" von Gütern orientiert ist.

- 3,16-22 generalisiert mit den Ausführungen über die Gleichheit des Todesgeschicks von Menschen und Tieren die Erkenntnis des Königs in 2,14-16. Die Bemerkung, daß die Menschen "sich gegenseitig wie Vieh behandeln [?]" (3,18b, vgl. Schoors 1992: 153), enthält vielleicht auch eine kritische Spitze gegen die Lebenshaltung des Königs, der Menschen und Vieh gleichermaßen als seinen Besitz betrachtet (2,7f). Die Unkenntnis der Zukunft nach dem Tod (vgl. 2,19) ist hier nicht wie für den König Anlaß zur Verzweiflung, sondern Anreiz für den Menschen, sich *im* und *am* Leben zu freuen (3,22).

³⁵ Daß 3,22; 5,17ff; 7,13f; 8,15; 9,7ff und 11,7ff sich nicht auf 2,24-26 zurückbeziehen, sondern auf 3,12-13, wäre im einzelnen zu zeigen. Dies gilt selbst dann, wenn man 2,24 im Sinne von 3,12 korrigiert: 2,26 wird an keiner Stelle des Qohelet-Buchs zustimmend aufgegriffen.

³⁶ Vgl. dazu vorläufig Krüger 1990: 197ff.

- 4,1-3 betrachtet das Leben im Gegensatz zum König von 1,12-2,26 nicht aus der Perspektive der "Unterdrückten", sondern aus der der "Unterdrückten": *Wenn jemand Anlaß hat, das Leben zu "hassen"* (vgl. 2,17), *dann* sie (4,2f).
- 4,4-6 deckt als Motiv menschlicher Bemühungen den "Neid des einen auf den anderen" auf - ein Motiv, das auch das Handeln und Denken des Königs bestimmte (vgl. 1,16; 2,7. 9. 17ff). Während für den König nur das "gut" ist, was sich ein Mensch selbst erarbeitet hat, wird hier die "Ruhe" als "Gut" der Arbeit gegenübergestellt (4,5f).
- 4,7-8 stellt einen Fall von "Arbeit ohne Erbe" vor - und damit das Gegenstück zu den Überlegungen des Königs in 2,20f ("Erbe ohne Arbeit"). Dem König, der schon daran verzweifelte, daß er seinen Besitz einem Erben würde hinterlassen müssen (2,17ff), wird der vergleichsweise schlimmere Fall eines Menschen gegenübergestellt, der überhaupt keine Verwandten als mögliche Erben hat: *Wenn* einer Anlaß hat, darüber zu klagen, daß er seinen Besitz einem anderen hinterlassen muß, *dann* er.
- 4,9-12 führt die These aus, daß zwei Menschen "besser" sind als ein einzelner. Damit wird der "Individualismus" des Königs in Frage gestellt, seine "egozentrische" Lebensperspektive (vgl. 2,25 und das neunmalige "für mich" in 2,4-9), in der als "Mensch" außer ihm selbst allenfalls sein Nachfolger in den Blick kommt - an den zu denken ihm das Leben vergällt.
- 4,13, der eine neue Teilkomposition des Qohelet-Buchs eröffnet³⁷ und erstmals nach 1,12-2,26 wieder von einem "König" spricht, kann zugleich als "makrotextuelles" Signal für die Lektüre des Vorhergehenden gelten werden:³⁸

Besser ein Kind, arm und weise, als ein König, alt und dumm,
der es nicht mehr versteht, sich warnen zu lassen.

Treffen diese Überlegungen zu, liegt in 1,3-4,12 eine erste und grundlegende Teilkomposition des Qohelet-Buchs vor,³⁹ deren Struktur sich folgendermaßen skizzieren läßt:

| | | |
|-----|-----------|----------------------------------|
| 1,3 | | "Gewinn"-Frage |
| | 1,4-11 | Gedicht ⁴⁰ |
| | 1,12-2,26 | Reflexionen: "Qohelet" = "König" |
| | 3,1-8 | Gedicht |
| 3,9 | | Gewinn-Frage |
| | 3,10-4,12 | Reflexionen: "Qohelet" ≠ "König" |

In dieser Komposition lassen sich 1,12-2,26 und 3,10-4,12 wie "Text" und "Kommentar" aufeinander beziehen. Beide Abschnitte "kommentieren" und "interpretieren" dabei ihrerseits je auf ihre Weise die in 1,4-11 und 3,1-8 "poetisch" benannten menschlichen Grunderfahrungen

³⁷ Als solche ist m.E. 4,13-5,8 anzusprechen (4,13-16: Verhalten gegenüber dem König - 4,17-5,6: Verhalten gegenüber der Gottheit - 5,7-8: Verhalten gegenüber dem König).

³⁸ Eine vergleichbare "Scharnierfunktion" hat auch 5,9 im Übergang von 4,13-5,8 zu 5,9-6,9 (zur Abgrenzung dieser Teilkomposition vgl. Fredericks 1989): 5,9a kann zugleich als Fortsetzung und Abschluß von V.7-8 gelesen werden (vgl. Michel 1988: 144; 1989: 110).

³⁹ Das Vorliegen einer größeren zusammenhängenden Komposition in den ersten Kapiteln des Qohelet-Buchs wird in der Forschung - bei unterschiedlicher Abgrenzung - häufig angenommen. Vgl. etwa Lohfink 1980; Müller 1986 (1,12-3,15); Michel 1989: 1ff; Fischer 1991 (1,2/3-3,15); Eaton 1983; Backhaus 1993: 87ff (1,2/3-3,22); Lys 1977 (1,4-4,3). Während die genannten Autoren jeweils auch mit dem sachlichen Zusammenhang argumentieren, gehen Castellino 1968 und de Jong 1992 (1,3-4,16) sowie Wright 1968; 1980 (1,12-6,9, ähnlich Mulder 1982 und Brown 1990) hauptsächlich von Beobachtungen an der Textoberfläche aus, deren Tragweite m.E. nur sehr begrenzt ist.

⁴⁰ Ein "poetischer" Charakter ist m.E. zumindest für 1,4-9 und 3,1-8 evident. Zur "poetischen Analyse" von 1,3-11 vgl. zuletzt Backhaus 1993: 8ff.

unter der in 1,3 und 3,9 formulierten Leitfrage.⁴¹ In ihrer spannungsvollen Zuordnung wird die *Perspektivität* menschlicher Wahrnehmung und Interpretation der Erfahrungswirklichkeit deutlich. Während die "Habens"-Perspektive des Königs in 1,12-2,26 am Widerstand der Wirklichkeit (und der Gottheit) scheitert, eröffnet die "Seins"-Perspektive von 3,10-4,12 die Möglichkeit eines "gelingenden Lebens" (in "genossenschaftlicher" Solidarität: 4,9-12!).⁴² Die (von neuzeitlichen Exegeten offenbar weithin geteilte) Auffassung, es sei sachgemäß, "die Anthropologie nicht auf den Erfahrungen des kleinen Mannes oder gar menschlichen Mißlingens, sondern auf den Erfahrungen höchster menschlicher Möglichkeiten, geglückter Weltgestaltung und ergriffener Freude, aufzubauen" (Lohfink 1980: 23f), wird damit kritisch in Frage gestellt (vgl. 4,13).⁴³ Gleichwohl werden die "Erkenntnisse" des Königs nicht einfach negiert, sondern behalten ihr *relatives* Recht - zumal, wenn sie (wie in 2,24-26, s.o.) hintergründig auch als Verdikt über seine eigene Lebenshaltung gelesen werden können.

Versteht man 1,3-4,12 in der skizzierten Weise als eine erste größere Teilkomposition des Qohelet-Buchs, entwickelt diese in kritischer Konfrontation und Reflexion zweier möglicher Lebenshaltungen angesichts der Grundgegebenheiten menschlicher Existenz in der Welt eine *diskursive Grundlegung der Ethik* als "Theorie der menschlichen Lebensführung"⁴⁴. Dabei geht es ihr insbesondere um eine "allgemein einsichtige[]" Antwort auf die Frage, worin eigentlich das gute Leben oder worin das höchste Gut besteht, das der Mensch durch sein Handeln realisieren kann⁴⁵ (vgl. 1,3; 2,3. 24; 3,9. 12f. 22).⁴⁶

In der Konzentration der ethischen Fragestellung auf das Problem der Erreichbarkeit *selbst*gesetzter Ziele und Zwecke des *einzelnen* Menschen (מִן הַיּוֹדֵם) entspricht das Qohelet-Buch ebenso dem Grundgedanken der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie wie in seinem "Lösungs"-Ansatz bei der Kritik individueller Ziel- und Zwecksetzungen (vgl. Hossenfelder 1985: 23ff). In seiner diskursiven Grundlegung und Entfaltung der Ethik, geht es dann freilich seine eigenen Wege. Dabei führt die kritische Rezeption alttestamentlich-frühjüdischer Traditionen⁴⁷ dann auch wieder zu einer kritischen Relativierung der "individualistischen Engführung" der Ethik in der hellenistischen Philosophie.

⁴¹ Vgl. bes. 1,3 mit 2,11; 1,10 mit 2,12; 1,11 mit 2,16 sowie 3,1-8 mit 3,11a; 1,8 mit 3,11b; 1,9f mit 3,15 sowie 3,9 mit 4,6,8f (mit bezeichnender terminologischer Differenz zwischen "Gewinn" und "Lohn").

⁴² Vgl. Bartelmus 1990 im Anschluß an Fromm 1976.

⁴³ Texte wie Jes 14; 47; Ez 28; Dan 4 oder Jer 22,13ff könnten dabei im Hintergrund durchaus präsent sein. Daß ein "Leben wie ein König" nicht erstrebenswert ist, zeigt - mit anderer Argumentation im einzelnen - auch Sokrates, vgl. Platon, Gorgias, 466dff und dazu Böhme 1988: 105ff.

⁴⁴ So die Definition von "Ethik" bei Rendtorff 1980: 11.

⁴⁵ Dies ist ein Charakteristikum der "Ethik als philosophische[r] Disziplin" nach Rohls 1991: 2.

⁴⁶ Die in 4,13-10,20 folgenden Texte präsentieren dann im Rückgriff auf die in 1,3-4,12 entwickelten Grundlagen eine *diskursive Entfaltung der Ethik*, während die letzte Teilkomposition in 11,1-12,7 (vgl. dazu Fredericks 1991) abschließend eine "paränetische" *Zusammenfassung der Ethik* des Qohelet-Buchs bietet.

⁴⁷ Vgl. zur Wertschätzung von "Essen", "Trinken" und "Freude" im AT Smend 1986, insbesondere die dort 209 genannten Deuteronomium-Stellen. Daß die Wertschätzung von "Essen", "Trinken" und "Freude" durchaus soziale Konsequenzen haben kann, zeigen Dtn 14,29 und 26,12. Eine "Eschatologisierung" von "Essen", "Trinken" und "Freude" (vgl. Jes 65,13f) wird in Qoh 3,22 abgewiesen. Darin steht das Qohelet-Buch der "kultisch-weisheitlichen" Rezeption "prophetisch-eschatologischer Heilsperspektiven" in späten Psalmen nicht fern, die die "alltägliche" Lebensversorgung als Erfahrung der "Heilsgegenwart" der Gottes-herrschaft interpretieren; vgl. Ps 104,14f. 27f; 132,15; 136,25; 145,15f; 146,7; 147,8f. 14 und dazu Kratz 1992 (zu Ps 104 vgl. auch Krüger 1993: 72f).

So erlaubt es der "schöpfungstheologische" Horizont der Ethik des Qohelet-Buchs, den Lebensgenuß als "höchstes" und "einziges Gut" dem Menschen doch zugleich nicht zuverlässig und sicher verfügbar sein zu lassen. Das widerspricht dem Programm einer "Entwertung des Unverfügbaren" in der hellenistischen Philosophie:

Wenn "das Glück in der Erfüllung der Zwecke, das Unglück in deren Nichterfüllung besteht, die Zwecksetzung aber beim Einzelnen selbst liegt, muß er nur darauf achten, daß er keine unerreichbaren Ziele verfolgt, daß er keine Wünsche ausbildet, die sich nicht befriedigen lassen, sondern sein ganzes Streben auf solche Dinge ausrichtet, von denen er weiß, daß sie Wirklichkeit werden. Das aber läßt sich mit der für die Glückseligkeit nötigen Sicherheit und Dauerhaftigkeit nur dann gewährleisten, wenn er ausschließlich das für erstrebenswert und wertvoll hält, worüber er selbst jederzeit und ohne jede fremde Hilfe oder Einflußnahme vollständig verfügt, dagegen alles nicht in diesem Sinne Verfügbare als belanglos einstuft." (Hossenfelder 1985: 34)⁴⁸

Die Königstravestie in Qoh 1,12-2,26 zeigt, daß dieses Programm einer "Entwertung des Unverfügbaren" (als הרבל) bei konsequenter Durchführung ins Bodenlose "abstürzt".

Mit seiner Radikalisierung des Programms einer "Entwertung des Unverfügbaren" überholt "König Qohelet" selbst noch die Kyniker, für deren Lebensform Theorieverachtung und Besitzkritik gleichermaßen charakteristisch sind (vgl. Hossenfelder 1985: 184). So sind nach Krates "die Güter des Glücks eitel und nichtig" (DL 6,86 - während der "Gewinn" der Philosophie für ihn immerhin in "einem Tagmaß Bohnen und einem kummerfreien Sinn" besteht [dagegen Qoh 1,18!]). Und Diogenes antwortete (nach DL 6,63) "auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht hätte ..., wenn auch sonst nichts, so doch jedenfalls dies, auf jede Schicksalswendung gefaßt zu sein" (vgl. Qoh 2,13f). Theorieverachtung und Besitzkritik führen jedoch die Kyniker - anders als "König Qohelet" - nicht zur Verzweiflung und zum Lebenshaß. "Denn die Verachtung gerade der Lust gewährt" nach Diogenes "die allergrößte Lust, wenn man sie vorher durch Übung sich angeeignet hat" (DL 6,71). Anders als die Kyniker zieht "König Qohelet" aus seinen Einsichten auch nicht die Konsequenz, "sein Geld wegzuerwerfen"⁴⁹ (die sich jedoch in Qoh 2,26 als Möglichkeit vielleicht andeutet).

In der Radikalität seiner Durchführung der "Entwertung des Unverfügbaren" kommt "König Qohelet" in der hellenistischen Philosophie am ehesten Hegesias, genannt "Peisithanatos" (um 320-280 v.Chr.) nahe, "dem wegen seiner Tätigkeit in Alexandria, wo er, wie sein Name besagt, viele zum Selbstmord überredet haben soll, von Ptolemaios Lagi der weitere Aufenthalt verboten wurde." Hegesias "war wahrscheinlich der erste und einzige antike Philosoph, der ein ausgesprochen pessimistisches System entwickelte" (Braun 1973: 29; vgl. DL 2,86). Als Lehre der "Hegesiakter" referiert DL 2,94: "Die Glückseligkeit sei eine reine Unmöglichkeit, denn der Leib werde von vielerlei Leiden heimgesucht, die Seele aber sei die Begleiterin des Körpers und teile seine Leiden und Erschütterungen, und was unsere Hoffnungen anlange, so würden viele durch das Schicksal zuschanden gemacht; damit aber sei das Wirkliche Vorhandensein der Glückseligkeit ausgeschlossen." - Im Munde eines Königs müssen derartige Aussagen *zynisch* wirken. Vielleicht konnten Leser von Qoh 1,12-2,26 hier den Zynismus von mächtigen und wohlhabenden Zeitgenossen wiedererkennen. Vielleicht soll das provokative Ergebnis der Untersuchungen des "Königs Qohelet" aber auch nur zur kritischen Reflexion ihrer Voraussetzungen und Schlußfolgerungen provozieren: "Do you realize what follows from your view of life?" (Eaton 1983: 55).

⁴⁸ Dieses Programm hält sich selbst noch bei den pyrrhonischen Skeptikern durch, bei denen die Einsicht, "daß auch das Glück unverfügbar sei" (Hossenfelder 1985: 149), mit Hilfe einer "erkenntnistheoretischen Skepsis" ethisch aufgefangen (und entschärft) wird durch das Bemühen, "jedweden Eifer in der Verfolgung irgendeiner Sache, jedes Engagement überhaupt auszuschalten, um alles Geschehen in der Welt und in ihnen selbst mit größtmöglicher Gelassenheit an sich vorübergehen zu lassen" (a.a.O. 154).

⁴⁹ Vgl. die Aufforderung im Brief des Kynikers Anacharsis "an den Sohn des Königs", "to throw away your money" (Malherbe 1977: 43), sowie dessen Brief an Kroisos (ebd. 47ff). Krates hat nach DL 6,87 bei seiner Hinwendung zum Kynismus seinen Besitz verkauft und den Erlös an seine Mitbürger verteilt.

3,12-13 hält demgegenüber an der "Freude" und der "Verwirklichung von etwas Gutem" als (selbst-evidentem⁵⁰) "Gut" fest (V.12) - und beharrt *zugleich* auf seiner nur begrenzten Verfügbarkeit (V.13). Die adäquate Haltung des Menschen gegenüber diesem Sachverhalt besteht deshalb in "Lebensfreude" (V.12f) und "Gottesfürcht" (V.14; vgl. auch 7,13f) - und dem "solidarischen" Einsatz dafür, vermeidbares Leid sich selbst und anderen nach Möglichkeit zu ersparen (4,1-12), statt auf ein "Gericht Gottes" zu warten (und andere darauf zu verträsten? - 3,16-22).

So wird der "Zeitgeist" des Hellenismus, dessen mehr oder weniger greifbaren "Einfluß" man im Qohelet-Buch immer wieder erkennen zu können meint (vgl. z.B. Preuß 1987: 120), in Qoh 1,3-4,12 möglicherweise sehr präzise rezipiert und reflektiert - und im Rückgriff auf religiöse und theologische Traditionen des Alten Testaments und des frühen Judentums kritisch überwunden.⁵¹

Literatur

- Backhaus, F.J. - 1993: »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«; Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main
- Bartelms, R. - 1990: "Haben oder Sein; Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet", BN 53, 38-67
- Barton, G.A. - 1908: A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes (ICC 21), Edinburgh (Reprint 1959)
- Böhme, G. - 1988: Der Typ Sokrates, Frankfurt a.M.
- Bons, E. - 1984: "Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11", BN 24, 73-93
- Braun, R. - 1973: Kohelet und die frühhellenistische Populärphilosophie (BZAW 130), Berlin / New York
- Brown, S.G. - 1990: "The Structure of Ecclesiastes", Evangelical Quarterly Review 14, 195-208
- Castellino, G.R. - 1968: "Qohelet and His Wisdom", CBQ 30,15-28
- Crenshaw, J.L. - 1987: Ecclesiastes (OTL), Philadelphia, Pennsylvania
- de Jong, S. - 1992: "A Book on Labour: The Structuring Principles and the Main Themes of the Book of Qohelet", JSOT 54, 107-116
- de Waard, J. - 1979: "The Translator and Textual Criticism (with Particular Reference to Eccl 2,25)", Biblica 60, 509-529
- DL = Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. von O. Apelt, hg. von K. Reich (PhB 53/54), Hamburg 1967 (2. Aufl.)
- Eaton, M.A. - 1983: Ecclesiastes; An Introduction and Commentary, Leicester / London
- Ellermeier, F. - 1963: "Das Verbum וְלֵאמֹר in Koh. 2,25; Eine exegetische, auslegungsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung", ZAW 75, 197-217
- Ellermeier, F. - 1967: Qohelet I,1; Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg
- Ellermeier, F. - 1970: Qohelet I,2, Einzelfrage Nr. 7: Das Verbum וְלֵאמֹר in Qoh. 2,25, Herzberg (2. Aufl.)
- FGrHist = F. Jacoby (ed.), Die Fragmente der Griechischen Historiker, Leiden 1923ff
- Fischer, A. - 1991: "Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15", ZAW 103, 72-86
- Fox, M.V. - 1989: Qohelet and His Contradictions (JSOT.S 71; Bible and Literature Series 18), Sheffield
- Fredericks, D.C. - 1989: "Chiasm and Parallel Structure in Qoheleth 5:9-6:9", JBL 108, 17-35

⁵⁰ "Es gibt nichts *Gutes*, außer sich zu freuen und etwas *Gutes* zu machen!"

⁵¹ Demgegenüber ist das wohl nicht lange nach dem Qohelet-Buch verfaßte Sirach-Buch viel stärker auf eine Konfrontation des "hellenistischen Zeitgeistes" mit atl.-frühjüdischen Traditionen angelegt - und im Ergebnis selbst weit stärker vom "Zeitgeist" des Hellenismus "infiziert" als das Qohelet-Buch. Vgl. Preuß 1987: 146f mit weiteren Literaturhinweisen.

- Fredericks, D.C. - 1991: "Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11.1-12.8", JSOT 52, 95-114
- Fromm, E. - 1976: *Haben oder Sein; Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart
- Galling, K. - 1969: *Der Prediger*, in: *Die fünf Megilloth (HAT I,18)*, Tübingen (2. Aufl.)
- Gordis, R. - 1968: *Koheleth; The Man and His World (TSJTS 19)*, New York (3. Aufl.)
- Hengel, M. - 1973: *Judentum und Hellenismus (WUNT 10)*, Tübingen (2. Aufl.)
- Hossenfelder, M. - 1985: *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis (Geschichte der Philosophie III)*, München
- Jenni, E. - 1992: *Die hebräischen Präpositionen; Band 1: Die Präposition Beth*, Stuttgart / Berlin / Köln
- Johnston, R.K. - 1976: "»Confessions of a Workaholic«; A Reappraisal of Qoheleth", CBQ 38, 14-28
- Kratz, R.G. - 1992: "Die Gnade des täglichen Brots; Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser", ZThK 89, 1-40
- Krüger, T. - 1990: *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch*, Theol. Habil. München (masch.)
- Krüger, T. - 1993: "»Kosmo-theologie« zwischen Mythos und Erfahrung; Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher »Schöpfungs«-Konzepte", BN 68, 49-74
- Lauha, A. - 1978: *Kohelet (BK 19)*, Neukirchen
- Loader, J.A. - 1979: *Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152)*, Berlin
- Lohfink, N. - 1980: *Kohelet (NEB Lfg. 1)*, Würzburg
- Lohfink, N. - 1989: "Koh 1,2 »alles ist Windhauch« - universale oder anthropologische Aussage" in: R. Mosis / L. Ruppert (Hg.), *Der Weg zum Menschen (FS A. Deissler)*, Freiburg / Basel / Wien, 201-216
- Lux, R. - 1990: "»Ich, Kohelet, bin König ...«; Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26", EvTh 50, 331-342
- Lys, D. - 1977: *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Traduction, Introduction générale, Commentaire de 1,1 à 4,3*, Paris
- MacNeile, A.H. - 1904: *An Introduction to Ecclesiastes, with Notes and Appendices*, Cambridge
- Maier, J. - 1990: *Zwischen den Testamenten; Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB AT-Erg. 3)*, Würzburg
- Malherbe, A.J. - 1977: *The Cynic Epistles; A Study Edition (SBL Sources for Biblical Study 12)*, Missoula, Montana
- Michel, D. - 1988: *Qohelet (EdF 258)*, Darmstadt
- Michel, D. - 1989: *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183)*, Berlin / New York
- Müller, H.-P. - 1986: "Theonome Skepsis und Lebensfreude - zu Koh 1,12-3,15", BZ 30, 1-19
- Mulder, J.S.M. - 1982: "Qoheleth's Division and also its Main Points", in: *Von Kanaan bis Kerala; FS J.P.M. van der Ploeg (AOAT 211)*, Kevelaer / Neukirchen, 149-159
- Murphy, R.E. - 1992: *Ecclesiastes (WBC 23A)*, Dallas, Texas
- Podechard, E. - 1912: *L'Ecclésiaste (EtB)*, Paris
- Preuß, H.D. - 1987: *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz
- Rendtorff, T. - 1980: *Ethik; Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band I (ThW 13,1)*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz
- Rohls, J. - 1991: *Geschichte der Ethik*, Tübingen
- Schoors, A. - 1992: *The Preacher Sought to Find Pleasing Words; A Study of the Language of Qohelet (Orientalia Lovaniensia Analecta 41)*, Leuven
- Schubert, M. - 1989: *Schöpfungstheologie bei Kohelet (BEATAJ 15)*, Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris
- Smend, R. - 1986: "Essen und Trinken - ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments", in: *Die Mitte des Alten Testaments; Gesammelte Studien Bd. 1*, München, 200-211
- Williams, J.G. - 1971: "What Does It Profit A Man? The Wisdom of Koheleth", *Judaism* 20, 179-193
- Wright, A.G. - 1968: "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth", CBQ 30, 313-334
- Wright, A.G. - 1980: "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth", CBQ 42, 38-51
- Whybray, R.N. - 1982: "Qoheleth, Preacher of Joy", JSOT 23, 87-98
- Zimmerli, W. - 1980: *Das Buch des Predigers Salomo*, in: *Sprüche / Prediger (ATD 16/1)*, Göttingen 1980 (3. Aufl.)

Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?

Christoph Uehlinger – Freiburg Schweiz

“Let us study the archaeological evidence. If we can explain what we find through the biblical record, so much the better, but if we cannot, each discipline will have to stand on its own merits.”¹

Die im voranstehenden Artikel begründete Interpretation des im Juli 1993 gefundenen, ins 9. Jh. datierten aramäischen Inschriftenfragments von Tel Dan durch E.A. Knauf, A. de Pury und Th. Römer² deutet das Lexem *bytdwd* in Z. 9' als **baytDōd* “Haus des *dōd*”. Trifft diese Deutung das Richtige – sie stellt der Interpretation der Erstveröffentlichung, die *bytdwd* als **baytDāwid* versteht³, die erste ernstzunehmende Alterna-

¹ A. Biran, “To the God who is in Dan”, in: *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem 1981*, 142-151, hier 151.

² Ich danke den Autoren dafür, daß sie mir ihre Studie noch vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt und die Anregung für diese *notice additionnelle* gegeben haben. Zu ganz besonderem Dank bin ich Herrn David Ilan (Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem) und Frau Jeanne Bulté (Meudon) verpflichtet. Herr Ilan überprüfte die Feldtagebücher und vermittelte mir nebst genauen Angaben zu Materialien und Fundorten der im folgenden diskutierten Objekte auch den Kontakt zu Frau Bulté. Deren Forschungen (s.u. Anm. 54ff) und brieflich mitgeteilte weitere Hinweise ermöglichten u.a. die korrekte Identifizierung des Fragments Nr. 3. Auch meinen Kollegen Othmar Keel (Freiburg Schweiz) und Christian Herrmann (Gachnang) danke ich für eine kritische Lektüre des Manuskripts und verschiedene Hinweise zu seiner Verbesserung.

³ So nun auch B. Margalit, *The OArām. Stele from t. Dan: N.A.B.U. 1994* (no. 1 – Mars), 20-21 Nr. 19, und E. Puech, *La stèle araméenne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et de la maison de David: RB 101-102 (1994) 215-241*. Beide extrapolieren aus der Erwähnung des *bytdwd* einen Kampf eines Aramäerkönigs (Puech: Bar Hadad II.; Margalit: Hazael) gegen einen König von Juda (Puech: Joschafat; Margalit: Joasch), mit je verschiedenen biblischen Reminiscenzen (Puech: 1Kön 22, 29-38; Margalit: 2Kön 12, 18f), wo die Erstbearbeiter zunächst an eine syrisch-judäische Koalition(!) gedacht hatten (1Kön 15, 16-22), den Gedanken dann aber wieder fallenließen (A. Biran & J. Naveh, *An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan: IEJ 43 [1993] 81-98*, hier 95f). Hielten sich Biran & Naveh mit Ergänzungen und entsprechenden historischen Urteilen noch sehr zurück, so beruht Margalits Interpretation der Stele nun auf einem Text, der zu 70% aus KAI 181 und 202 konstruiert ist. Puech kommt unter Berücksichtigung weiterer altaramäischer Inschriften (v.a. KAI 201, 214, 215, 217, 221-224) mit 67% Rekonstruktion aus. Die beiden Autoren stimmen in nicht mehr als 20% ihrer Ergänzungen überein. So ist es wohl verfrüht, hier sichere Korrelationen erwarten zu wollen.

Wer mit Fragmenten arbeitet, kommt um Rekonstruktionen nicht herum – dies auch im folgenden, wo der prozentuale Anteil der erhaltenen Fragmente gegenüber den zu rekonstruierenden Dokumenten (in unserem Falle eine Statue, Statuetten und eine Figurine) oft unter 20% liegt. Allerdings besteht ein Unterschied in der Hinsicht, daß wir im folgenden nur je eine Figur, also sozusagen einzelne ‘Wör-

tive entgegen⁴ –, dann wäre hiermit der bislang älteste inschriftliche Beleg für das lokale Heiligtum von Dan (bzw. eines seiner Gebäude?⁵) gewonnen. Knauf et al. verstehen *dōd* als Bezeichnung des Ortsgottes von Dan, der in Am 8,14⁶ als אֱלֹהֵי דָן und in einer griechisch-aramäischen Bilingue aus dem 2. Jh. v. u. Z. als *ΘΕΟΣ ΟΣ ΕΝ ΔΑ-ΝΟΙΣ (Z. 1f || aram. אֱלֹהֵי דָן Z. 47⁷) bezeugt ist. Ihre Deutung von *dōd* als “Ortsgott” stützt sich auf das Vorkommen des Lexems in der Mescha-Stele (KAI 181, Z. 12: *dwdh*, d.h. Gads *dōd* in ‘Aṣtarot⁸) und in Am 8,14, wo der דָן (txt. em.) von Beer-

ter’ keine komplexen ‘Sätze’ (bzw. Bildkonstellationen) zu rekonstruieren haben und keine vollständigen Rekonstruktionen anstreben, sondern nur die Identifikation der Typen. Dank der Regelmäßigkeit ägyptischer und levantinischer Statuarikonographie steht unsere Extrapolation deshalb auf etwas sicherem Grund als die genannten umfangreichen Textrekonstruktionen. Voraussetzung für den Erfolg des Unternehmens ist hier wie dort eine möglichst detaillierte Kenntnis der Typen- (im literarischen Bereich der Form- und Gattungs-) Geschichte.

⁴ Knauf et al. haben mit Recht darauf hingewiesen, daß **malk baytDāwīd* eine “monstruosité sémantique” wäre (ebenso das ex hypothesi erfundene *mlk byt ‘mry* bei Puech, La stèle [Anm. 3], 227). Die Ergänzung **mal|k baytDāwīd* (Biran & Naveh, Margalit, Puech) ist also äußerst problematisch. Freilich sind andere Ergänzungen der voranstehenden Lücke auf ...|k denkbar, so daß sich **baytDāwīd* nicht mit Sicherheit ausschließen läßt. Die Tatsache, daß assyrische Inschriften Juda erst ab der Zeit des Achas, die Dynastie (*byt Dwyd*) als solche überhaupt nicht zur Kenntnis nehmen, gemahnt aber zu Zurückhaltung. Ob in KAI 181, Z. 31 in der Tat *bt.dwd* zu lesen ist, wie Puech erkannt haben will (a.a.O. 227 mit Anm. 31), bleibt am Original zu überprüfen. Ich kann in R. Dussaud, Les monuments palestiniens et judaïques (Moab, Judée, Philistie, Samarie, Galilée), Paris 1912, no. 2 mit Sicherheit nur *bt[xx] wd* erkennen. Dussaud selbst transkribierte דָן בַּר (ebd. 5), hielt also nur ein einziges Zeichen für verloren. Puech setzt einen Worttrenner an, aber die Reproduktion gibt weder Worttrenner noch anschließendes *š* her. Beide können bestenfalls ad sensum restituert werden.

Das Fehlen des Worttrenners im *bytdwd* der Inschrift von Dan, die diesen sonst bei Cstr.-Verbindungen generell setzt (vgl. *ʾrq.ʾby* in Z. 4¹, *mlk. yšrʾl* in Z. 8¹ und sogar *ʾrq.hm* in Z. 10¹, zu letzterem Puech, a.a.O. 228), überrascht und bedarf einer Erklärung. Eine ‘Parallele’ für einen Dynastienamen *bytX* ohne Worttrenner findet sich auf einer fragmentarischen Pyxidieninschrift aus Nimrud (BM [WAA] 118179; R.D. Barnett, A Catalogue of Nimrud Ivories with other examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum, London ²1975, 161, 191 S. 3, Pl. XVI, XVII und v.a. CXXXII:S3; zur Lesung *bytgš* vgl. E. Puech, Un ivoire inscrit de Bît-Guši [Arpad] trouvé à Nimrud: Syria 55 [1978] 163-169). Bei einer so kleinen Besitzmarkierung ist das Fehlen des Worttrenners allerdings leichter zu verstehen als auf einer Monumentalinschrift wie der von Dan. Der Befund der Mescha-Stele (KAI 181, Z. 31) ist diesbezüglich wie gesagt zweifelhaft (aber vgl. *bt.mlk* in Z. 23). Dem Befund von Dan Z. 9¹ läßt sich höchstens noch KAI 24 (Kilamuwa), Z. 5 an die Seite stellen, wo in einer Monumentalinschrift mit Worttrennern unvermittelt *btʾby* steht (aber beachte Z. 16 *bʾl.bt.[...]*). Das Fehlen des Worttrenners würde bei der Interpretation als Dynastie- oder Territorialname darauf hinweisen, daß der Schreiber **baytDāwīd* als ein Wort verstanden hat.

⁵ Müßte man bei einer Deutung **baytDōd* aus dem Fehlen des Worttrenners folgern, daß nicht nur *dōd*, sondern auch *baytdōd* ein terminus technicus war?

⁶ Vgl. H. Barstad, The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14 (SVT XXXIV), Leiden 1984, 185-191.

⁷ Vgl. zuletzt V. Tzaferis, The “God who is in Dan” and the Cult of Pan at Banias in the Hellenistic and Roman Periods: Erls 23 (1992) 128*-135*; A. Biran, Biblical Dan, Jerusalem 1994, 221-224.

⁸ Zu dieser Deutung von *dwdh* vgl. bereits Dussaud, Les monuments (Anm. 4), 16. Unabhängig von Knauf et al. sollen im Rahmen eines im Rahmen der elektronischen “ANE discussion list” von Chicago (ANE@oi.uchicago.edu; für Informationen: ce-jones@uchicago.edu) auch E. Ben Zvi (Alberta), N. P. Lemche (Kopenhagen) u.a. das *dwdh* von Mescha Z. 12 für die Deutung des *bytdwd* in Dan herangezogen haben (freundlicher Hinweis von Izak Cornelius, Stellenbosch, Südafrika).

scheba in einer Reihe mit der אַשִׁימָדָה* (der Stadtgöttin?) von Samaria und dem אֱלֹהִים* von Dan genannt wird.¹⁰

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich nicht direkt auf die Interpretation des fraglichen *dwd* bzw. *bytdwd* auf der Inschrift von Dan, sondern tragen ein paar Marginalien zur Frage nach, ob sich das 'Image' des Gottes von Dan in eine bestimmte Richtung konkretisieren läßt. Sie wollen in erster Linie an einige anthropomorphe Statuetten- bzw. Statuenfragmente aus der frühen EZ II B (ca. 925-850) erinnern, die vor über 15 Jahren im Bereich des eisenzeitlichen Temenos (Areal א bzw. T) von Tel Dan ausgegraben wurden, aus verschiedenen Gründen – v.a. wohl wegen ihres insgesamt schlechten Erhaltungszustandes – aber bislang nicht die gebührende Beachtung gefunden haben.¹¹ Zwei Fragmente aus Terrakotta dürften einst zu einer größeren anthropomorphen Kultstatue¹² gehört haben. Die anderen stammen von kleineren Statuetten und Figurinen aus Fayence, die im Kultbereich von Dan zur selben Zeit wie die große Statue, wenn auch in unklarer Funktion (evtl. im Zusammenhang mit Waschungen oder Wasserriten?), verwendet worden sein müssen.

Tel Dan ist der bislang einzige Eisen II-zeitliche Ort in Palästina, wo (a) ein *dōd* bzw. ein *baytDōd* inschriftlich dokumentiert sein könnte, (b) ein örtlicher אֱלֹהִים (Am 8,14)¹³ biblisch bezeugt ist und (c) eine ganze Menge von eisenzeitlichem Kultstatuar gefunden wurde. Gibt es eine Möglichkeit, diese Befunde miteinander zu verknüpfen? Da für das Palästina der Eisenzeit II A-B anthropomorphe Statuen und Statuetten, die im offiziellen Kult größerer Heiligtümer¹⁴ Verwendung fanden, zwar literarisch be-

⁹ Vgl. Barstad, *Religious Polemics* (Anm. 6), 157-185 für die religionsgeschichtliche Problematik. Die textkritische ist davon zu trennen, dazu D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3: Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes (OBO 50/3), Fribourg & Göttingen 1992, 688-689.

¹⁰ Vgl. dazu bereits H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, II, Leipzig 1899, 195; Dussaud, *Les monuments* (Anm. 4), 16. Eine genauere Differenzierung zwischen dem "Gott" (אֱלֹהִים) und dem *dōd* einer Stadt (ihrem "Verehrten") ist bei der spärlichen Belegsituation kaum möglich.

¹¹ Vgl. aber H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, Bd. 1), München 1988, 649f (Erwähnung der Fayencen Nr. 2-5, Abbildung von Nr. 3-5). Ich selbst habe die Fragmente in O. Keel & Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg i.Br. – Basel – Wien 21993 [= fortan GGG], § 82 noch überschen.

¹² Vgl. Ch. Uehlinger, *Art. Götterbild: NBL I/5* (1991) 871-892.

¹³ Das silber(beschlagene) Kultbild (פַּסֵל >מַסְכָּוָה<), Ri 18,30f) des nach Ri 18,10⁷.24 in Dan verehrten אֱלֹהִים Michas meint m.E. einen anderen Gott, ursprünglich einen Familiengott, der jedenfalls nicht unbesehen mit dem Ortsgott von Dan identifiziert werden kann. Zu Michas פַּסֵל und zu dessen Verhältnis zu Jerobeams Stierbild vgl. H.M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (FRLANT 135), Göttingen 1985, 61-147; ders., *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel* (FAT 6), Tübingen 1993, 207-212. Ri 17f macht über das genaue Aussehen des silbernen פַּסֵל keine Aussage und kann im folgenden ebenso vernachlässigt werden wie 1Kön 12,29f.

¹⁴ *Kleinterrakotten* spielten in der Eisenzeit im Rahmen der familiären Frömmigkeit in Haus und Grab eine wichtige Rolle, vgl. GGG §§ 57-60, 96-102, 124, 189-201 (mit weiterführender Lit.), über ihre evtl. Verwendung im 'offiziellen' Kult ist nichts bekannt. Für *Amulette* läßt sich eine gelegentliche kultische Verwendung nicht ausschließen, doch wurden sie nicht in erster Linie für kultische Zwecke, erst recht nicht für die Verwendung im 'offiziellen' Kult hergestellt. Zu den Amuletten aus dem eisenzeitlichen Palästina vgl. demnächst Ch. Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel* (OBO), Freiburg Schweiz & Göttingen [im Druck, erscheint Herbst 1994].

zeugt (1Sam 5,1-5 Dagon von Gaza; 2Sam 12,30 Milkom⁷ von Rabbat-Ammon¹⁵), archäologisch aber noch kaum bekannt geworden sind¹⁶, dürfte sich ein Blick auf die bislang kaum zur Kenntnis genommenen archäologischen Dokumente auf jeden Fall lohnen.

I

Statu(ett)enfragmente aus Areal 2/T, Str. IV. Wenn die Ausgrabungen von Tel Dan auch noch nicht in der notwendigen Ausführlichkeit dokumentiert sind, so liegen über die hier interessierenden Befunde doch mehrere Vorberichte¹⁷ und neueste Überblicksdarstellungen¹⁸ vor, anhand derer wir uns einen vorläufigen Eindruck verschaffen können. Die einschlägigen Funde von Fragmenten von Statuetten bzw. einer Statue – insgesamt sechs Objekte¹⁹ – sind auf zwei architektonisch und funktional klar unterscheidbare Einheiten von Areal 2/T (dem sog. Temenos-Bereich) verteilt (vgl. den Plan *Abb. 6*). Beide Einheiten werden vom Ausgräber dem Str. IV zugewiesen und ins späte 10. bzw. frühe 9. Jh. datiert.

a) Funde aus Raum (loc.) 2311 und Umgebung

Loc. 2311 bezeichnet einen nach Süden hin offenen Raum bzw. Teil eines Hofes²⁰ östlich eines Podiums (*Abb. 6: C–17*), das nach Meinung des Ausgräbers den einstigen Standort des Brandopferaltars markieren soll. Bei der Kampagne von 1978²¹ wurden südöstlich der großen Plattform²² mehrere Räume eines Gebäudes mit bis zu 2 m hoch

¹⁵ Vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg Schweiz & Göttingen 1987, 164-177; U. Hübner, Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 16), Wiesbaden 1992, 176 Anm. 92 (zu Milkom ebd. 247-256).

¹⁶ Daß anthropomorphe Götterbilder "im Israel der EZ II A (...) offensichtlich nicht mehr hergestellt" worden seien, wie ich in GGG § 82 geschrieben habe, ist übertrieben. Die Bemerkung bezieht sich im Kontext auf eine besondere Bildgattung, die Bronzestatuetten. Der Befund in diesem speziellen Bereich, der in der Tat erst in der EZ III bzw. der persischen Zeit einen neuen Aufschwung nehmen wird, darf nicht generalisiert werden.

¹⁷ Vgl. in erster Linie A. Biran, Tel Dan – Five Years Later: BA 43 (1980) 168-182; ders., Two Discoveries at Tel Dan: IEJ 30 (1980) 89-98; ders., Die Wiederentdeckung der alten Stadt Dan: Antike Welt 15 (1984) 27-38; ders., המרחם הפלתי בן (The Temenos at Dan): Eriš 16 (1982) 15-43 (hebr.; engl. Summary 252*-253*).

¹⁸ Vgl. vor allem A. Biran, Art. Dan (Place): ABD II (1992) 12-17; ders., שנת חפירה בזל דן דן, Tel-Aviv 1992, bes. 147-218; ders., Art. Dan: NEAEHL I (1993) 323-332; ders., Biblical Dan, Jerusalem 1994, bes. 159-233. Der Einfachheit halber wird im folgenden wo immer möglich nach dem zuletzt genannten Werk, nicht nach seinem hebräischen Vorläufer, zitiert.

¹⁹ Weitere Figurinenfragmente aus Fayence sind (a) in Areal 2/T in Raum 2746 (westlicher Anbau, 7. Jh.: Torso eines ägyptischen Gottes, evtl. Nefertem; vgl. Biblical Dan [Anm. 18], Pl. 36, 212f mit Fig. 172), (b) in Areal Y gefunden worden (ohne genaue Fundortangabe, dazu unten Anm. 56).

²⁰ "Since no signs of burning, collapsed brick or roofing were found here, the cobbling appears to have been part of an open-air interior courtyard in the middle of which may have stood the central altar" (Biblical Dan [Anm. 18], 173). Neben dem 1980 publizierten Plan (vgl. hier *Abb. 6*) liegt nun auch eine summarische isometrische Rekonstruktion des Areals vor: Biblical Dan 182f Fig. 143f.

²¹ A. Biran, 1978 – דל דן – חרשית ארכיאולוגית: ידן-סח, 1978 (1978) 1-6, hier 3; ders., Tel Dan, 1978: IEJ 28 (1978) 268-271, bes. 270.

²² H. Weippert, Palästina (Anm. 11), 540 hat Zweifel an der Charakterisierung der Plattform als *bāmā*

anstehenden, ca. 1 m dicken Mauern freigelegt. Bei loc. 2093 (Abb. 6: C–19) fand man zwei riesige Pithoi, deren Schulter mit einer Schlange verziert war²³, daneben zwei Krüglein, einen Kultständer und zwei polierte Schalen. Weiter östlich (D–19⁷) fanden sich Scherben von rund 50 gewöhnlichen Vorratskrügen, Fragmente von Kultständern und ein kypro-phönikisches Krüglein. Ein grobes Steinpflaster südlich davon erbrachte bei loc. 2311²⁴ (Abb. 6: E–17) Fragmente eines mit mehreren Reihen von konzentrischen Kreisen dekorierten Kultständers, einen *bar-handle bowl* mit Resten von Schaf-, Ziegen- und Gazellenknochen sowie das im folgenden beschriebene Fragment einer Terrakottastatue.

Nr. 1 = Abb. 1: Fragment einer anthropomorphen Großterrakotta: Teil der rechten Gesichtshälfte eines Mannes mit Kopfbedeckung. Keramik, Spuren roter (Gesicht) und schwarzer Bemalung (Bart und Ansatz des Kopfhaares, Umrandung des Auges, Kopfbedeckung). Auge und Kopfbedeckung sind plastisch modelliert, der Bart ist durch eingeritzte Kreise als würdig gelockter Backenbart stilisiert. Die Kopfbedeckung läßt sich nicht mehr genau rekonstruieren, kleine schräge Ritzungen in einem dünnen Wulst könnten Teil eines Diadems sein (vgl. dazu Abb. 1 bis²⁵, den sehr viel kleineren Terrakottakopf "eines semitischen Gottes oder Königs" aus Hirbet el-Mudeyyine in Moab²⁶, EZ II B?).²⁷ Erhaltene Höhe des Fragments aus Dan: ca. 12,8 cm, max. Breite ca. 6 cm, Dicke ca. 5 cm.

Farbfoto: Biblical Dan (Anm. 18), Pl. 27. S/W-Fotos: Five Years Later (Anm. 17), 178; המצחם (Anm. 17), Pl. 2. Umzeichnung: המצחם 28 Fig. 16; Biblical Dan 172, Fig. 133 unten.

Geht man von den Dimensionen des erhaltenen Fragments aus, das noch nicht einmal die ganze Höhe des Gesichts repräsentiert, und extrapoliert von hier aus – unter Berücksichtigung der üblichen Proportionen auf syrischen Reliefs²⁸ und syro-palästinischen Skulpturen²⁹ der EZ II, wo die menschliche Figur meist etwas gedrungen und mit relativ großem Gesicht dargestellt wird – die Maße einer intakten, vermutlich ste-

geäußert und möchte darin den Unterbau für einen Palast erkennen. Die kultische Funktion der Loci südöstlich davon wird dadurch aber nicht in Frage gestellt.

²³ Vgl. dazu zuletzt O. Keel, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Freiburg Schweiz & Göttingen 1992, 197f mit Abb. 188.

²⁴ Zur Lokalisierung bei loc. 2311 vgl. Biran, הל הן (Anm. 21), 3; Five Years Later (Anm. 17), 175 und 178 (Legende zum Foto rechts); המצחם (Anm. 17), 28.

²⁵ Ich danke Frau Ines Haselbach (Freiburg Schweiz) für die Umzeichnung.

²⁶ N. Glueck, Explorations in Eastern Palestine, I: AASOR 14 (1933-34) 1-113, hier 22f mit Fig. 6a, b = H. Th. Bossert, Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien [...], Tübingen 1951, Nr. 1092f; EZ II B? Weitere männliche Figurinen bei Glueck, a.a.O. 25 Fig. 7a, b. Die Herstellungstechnik setzt voraus, daß derartige Figurinen in größerer Zahl produziert wurden. Dies und die typologische Verwandtschaft mit Göttinnenfigurinen weist m.E. darauf hin, daß es sich hierbei eher um einen Gott als um einen König handelt. Stilistisch ist das Gesicht (nicht die Kopfbedeckung!) mit dem des Mannes auf einem Kultständer der EZ II A (10. Jh.) aus Jerusalem vergleichbar, der als (königlicher?) Opferträger identifiziert werden kann (GGG § 99 mit Abb. 187).

²⁷ Vgl. auch die ammonitische Statue des Yarh-'Azar aus Amman (Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina, Köln 1987, Nr. 130; 8. Jh.).

²⁸ Vgl. v.a. W. Orthmann, Untersuchungen zur spätethitischen Kunst (SBA 8), Bonn 1971; H. Genge, Nordsyrisch-südanatolische Reliefs. Eine archäologisch-historische Untersuchung, Datierung und Bestimmung, Kopenhagen 1979.

²⁹ Vgl. v.a. A. Spycket, La statuaire du Proche-Orient ancien (HdO 7,1), Leiden 1981, bes. 402-430; A. Abou Assaf, Untersuchungen zur ammonitischen Rundbildkunst: UF 12 (1980) 7-102.

henden Rundskulptur, so ergibt sich für die hypothetisch rekonstruierte Figur die stattliche Gesamthöhe von min. 75-80 cm bzw. fast halber Lebensgröße.³⁰ Damit findet die außergewöhnliche Wandstärke des Fragments eine einfache Erklärung: Sie war für die Statik der Skulptur unerlässlich. Angesichts solcher Maße besteht kein Anlaß, mit dem Ausgräber verniedlichend von einem פסלון, einer "figurine" o.ä. zu sprechen. Es handelt sich eindeutig um das Fragment einer Großterrakotta, für die die Bezeichnung *Statue* m.E. die allein angemessene ist. Selbst für ein Kultbild sind die Dimensionen durchaus ungewöhnlich.³¹ Meines Wissens ist aus dem eisenzeitlichen Palästina nur noch vom Tell Dēr 'Allā ein Fragment bekannt, das zu einer ähnlich großen Statue aus Terrakotta gehört haben dürfte.³²

Daß die verschiedenen *assemblages* in den Nebenräumen im Umfeld des Altarpodiums⁷, vor allem aber die Gruppe von loc. 2311 mit dem hier praktizierten Kult in Verbindung stehen, kann kaum bezweifelt werden. Biran selbst spricht von einem "assemblage of cultic nature"³³. Um so mehr erstaunt es, daß er bei der Beschreibung des Fragments nie über vage Charakterisierungen wie "male head"³⁴, ראש אדם bzw. "a man's head"³⁵ oder "the head of a male figurine"³⁶ hinausgeht. Dafür will er "a strong association with the Phoenician coast and Cyprus" erkennen, wobei er sich freilich in erster Linie auf den Kultständer und die Schale beziehen dürfte.³⁷ Männer (bzw. Götter) mit Vollbärten sind sicher keine Besonderheit der phönizischen oder gar zyprischen Kunst, sie finden sich eher häufiger auf syrischen Reliefs, syro-palästinischen Terra-

³⁰ Wenn auch das zweite Terrakottafragment (aus loc. 2323, s.u. Nr. 2) publiziert würde, wären vielleicht mehr Sicherheit und größere Präzision möglich.

³¹ Die Dimensionen eisenzeitlicher Kultstatuen aus peripheren Gebieten lassen sich u.a. aus Darstellungen auf assyrischen Palastreliefs erschließen. Vgl. etwa A.H. Layard, *The Monuments of Nineveh from Drawings made on the Spot, London 1849*, Pl. 65, 75; ders., *A Second Series of the Monuments of Nineveh* [...], London 1853, Pl. 18, 30, 50.

³² H.J. Franken, *The Excavations at Deir 'Alla in Jordan: VT 11 (1961) 361-372*, bes. 370 und Pl. 20. Es handelt sich um Hand und Unterarm einer "half life-sized terracotta statue, which had once held something, perhaps a sceptre, in its hand. The arm is painted in black and red bands to represent bangles, and from the way it is broken off at the elbow appears to have been attached to the statue in Egyptianized style, across the breast" (a.a.O. 370). Die Haltung allein genügt allerdings nicht, einen "Egyptianized style" anzunehmen.

Im Kult verwendete Großterrakotten sind in Palästina auch durch die Eisen II C/III-zeitlichen Funde von Ḥorvat Qitmit (GGG § 221) bezeugt, doch liegen mir dazu keine Maßangaben vor. Vgl. vorläufig: I. Beit-Arieh & P. Beck, *Edomite Shrine. Discoveries from Qitmit in the Negev* (Israel Museum catalogue no. 277), Jerusalem 1987, bes. engl. S. 21, hebr. S. 15 und 24f, 29; I. Beit-Arieh, *The Edomite Shrine at Ḥorvat Qitmit in the Judaean Negev. Preliminary Excavation Report: Tel Aviv 18 (1991) 93-115*; P. Beck, *Transjordanian and Levantine Elements in the Iconography of Qitmit*, in: *Biblical Archaeology Today 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem 1993*, 231-236. Die Gesamtveröffentlichung der Figurinen und Statuetten durch P. Beck soll in dem für 1994 angekündigten, von I. Beit-Arieh herausgegebenen Grabungsendbericht erscheinen.

³³ ABD II 15.

³⁴ *Five Years Later* (Anm. 17) 178.

³⁵ המרחם (Anm. 17), 28 und 253*.

³⁶ ABD II 15; *Biblical Dan* (Anm. 18), 172.

³⁷ *Five Years Later* (Anm. 17) 175. Auch andere Einzelfunde und das hypothetische Gesamtbild von Str. IV könnten zu dieser Einschätzung beigetragen haben.

kotten³⁸ und transjordanischen Skulpturen.³⁹

Irgendein Mann ist hier mit Sicherheit nicht dargestellt. Es muß sich entweder um einen Gott oder um einen König handeln. Das Fragment ist für sich genommen zu wenig aussagekräftig, um eine sichere Entscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten zu erlauben. Die 'Parallele' von der Hirbet el-Mudeyyine und das Fragment vom Tell Dēr 'Allā weisen eher auf eine Gottheit.⁴⁰

b) Funde aus der sog. "cultic installation" bei loc. 2414 und Umgebung

Die zweite Einheit (loc. 2414 und Umgebung) liegt ca. 10 m südlich des Altarpodiums⁷ und umfaßt eine Installation mit in die Erde eingelassenen Krügen und einem verputzten Bassin, die von A. Biran als Einrichtung für Wasserlibationen gedeutet wird.⁴¹ Die Installation könnte auch für rituelle Waschungen von im Kult gebrauchten Utensilien gedient haben. Die im folgenden beschriebenen Objekte kamen während der Grabungskampagnen von 1978 und 1979 zum Vorschein. Laut Publikationen und Fundregister lagen Nr. 2 und 3 im nördlichen der beiden eingetieften Krüge (loc. 2323; *Abb. 6: C-15*). Nr. 4 wurde etwa 1,5 m nördlich des Bassins (loc. 2385 in Schuttfüllung über der Mauer 7711⁴²), Nr. 5 im südlichen Krug (loc. 2424; *Abb. 6: D-14*) gefunden. Zur Fundlage von Nr. 6 liegen nur relativ ungenaue und teilweise widersprüchliche Angaben vor, aber das Stück scheint pauschal in den gleichen Kontext zu gehören (*Abb. 6: D-13*, bei loc. 2392⁴³). Da es sich insgesamt um Fragmente handelt, läßt sich vom Fundort der Objekte leider nicht sicher auf den ursprünglichen Verwendungszusammenhang der intakten Statuetten und Figurinen schließen.⁴⁴

Nr. 2, keine Abb.: "part of a figurine of a man's head similar to the one mentioned above [= hier Nr. 1]".⁴⁵ Das Fragment mißt ca. 3 x 4 cm, stellt ein Stück des schwarz bemalten Backenbarts der linken

³⁸ Vgl. Anm. 26.

³⁹ Vgl. Anm. 27-29.

⁴⁰ Vgl. Anm. 26 und 32.

⁴¹ So schon in *Two Discoveries* (Anm. 17), 91; zuletzt wieder in *Biblical Dan* (Anm. 18), 177ff. An eine Ölpressen denken L.E. Stager & S.R. Wolff, *Production and Commerce in Temple Courtyards: An Olive Press in the Sacred Precinct at Tel Dan*: *BASOR* 243 (1981) 95-102; O. Borowski, *A Note on the 'Iron Age Cult Installation' at Tel Dan*: *IEJ* 32 (1982) 58.

⁴² Loc. 2385 erscheint in המחם (Anm. 17), 29 Fig. 17 weder im Plan noch in der Section. Die vom Ausgräber vorgeschlagene Zuweisung dieses Fragments zu Str. IV bleibt deshalb vorläufig unsicher.

⁴³ Die publizierten Angaben lokalisieren die Fundlage in Relation zum zentralen Bassin der "cultic installation", sind sich aber in den Details nicht einig: "a few metres south-west of the basin" (*Two Discoveries* [Anm. 17], 98; vgl. Wiederentdeckung [Anm. 17], 36); "כ-3 מ' דרומית-מזרחית לאגן" (d.h. ca. 3m südöstlich des Bassins): המחם [Anm. 17], 30. Das Feldtagebuch bestätigt die letztere Angabe und präzisiert die Fundlage in einer als loc. 2378 registrierten Füllschicht. Loc. 2378 läßt sich in המחם (Anm. 17), 29 Fig. 17 weder im Plan noch in der Section lokalisieren. "Loc. 2378 was apparently subsumed into loc. 2384/2392 [vgl. *Abb. 6: D-13*], though its elevation (197.45) might better fit loc. 2357" (freundliche Mitteilung D. Ilan, Jerusalem). Auch für dieses Fragment gilt somit die in der vorangehenden Anm. gemachte Einschränkung.

⁴⁴ Laut Mitteilung von D. Ilan, "several other faience objects not reported yet come from fills above the actual floors". Mangels publizierter Angaben können diese Objekte hier nicht diskutiert und muß auch ihre Zuweisung zu Str. IV vorerhand offengelassen werden.

⁴⁵ *Tel Dan*, 1978 (Anm. 21), 270; vgl. 1978 - תל דן (Anm. 21), 4; המחם (Anm. 17), 29; דן (Anm. 18), 164; *Biblical Dan* (Anm. 18), 177.

Gesichtsseite dar und weist wie Nr. 1 eine eingeritzte Ringkräuselung auf. Insofern sich die "similarity" also auf Ware, Ikonographie und stilistische Ausführung bezieht, könnte das Fragment, wie bereits der damalige Field Supervisor (R. Voss, heute Harvard) beobachtete, ursprünglich zur gleichen Statue wie Nr. 1 gehört haben, wenngleich ein Join nicht möglich ist.⁴⁶ Publierte Angaben zur Form im einzelnen, genaue Maße oder Abbildungen liegen bislang nicht vor.

Nr. 3 = Abb. 2: Fragment einer Fayencestatuette, die durch Basis und Rückenpfeiler als Standfigur stilisiert ist: Schreitende anthropomorphe Gestalt, das linke Bein leicht vorgesetzt, das rechte in vertikaler Standposition.⁴⁷ Bekleidung unklar, wahrscheinlich nackte Beine; zwischen den Beinen eine stabförmige Erhebung. Vor dem ruhenden rechten Bein eine hockende Meerkatze⁴⁸, das Kinn auf die Vorderpfoten gestützt. Grünlich-weiße Fayence, Spuren braun-schwarzer Punkt- und Strichdekoration. Erhaltene Höhe ca. 8,4 cm, max. Breite ca. 5,4 cm, erhaltene Tiefe ca. 4,2 cm. Unter Berücksichtigung eines für ägyptische Fayencen üblichen⁴⁹ Proportionskanons läßt sich für die vollständige Statuette eine ursprüngliche Höhe von ca. 22-24 cm annehmen. Es handelt sich also sicher nicht um ein Amulett, sondern um eine Statuette.

Das in Palästina rezipierte ägyptische Amuletrepertoire des 1. Jts. kennt für die vorliegende Kombination von Gottheit und Meerkatze bislang keine Parallele. Auf den ersten Blick ist man versucht, über den nackten Beinen einen kurzen Schurz zu ergänzen⁵⁰ und an eine Figur männlichen Geschlechts zu denken. Die stabförmige Erhebung scheint auf eine Gottheit zu weisen⁵¹, und man möchte eine Identifikation mit dem in Palästina in der EZ II B relativ gut bezeugten Nefertem⁵² erwägen.⁵³ Solchen Spekulationen hat aber jüngst Jeanne Bulté durch die Einordnung unseres Fragments in ein größeres Corpus von Figurinen und Statuetten der 22. Dyn., die eine schreitende nackte Göttin bzw. Frau zeigen, welche häufig ein Kästchen, ein Kind oder ein Äffchen vor bzw. an ihrer Brust hält, während vor ihrem rechten Bein ein Äffchen sitzt, ein Ende gemacht.⁵⁴ Ein Vergleich mit Bulté Doc. 116 zeigt, daß die

⁴⁶ Die Angaben der beiden voranstehenden Sätze beruhen auf Mitteilungen von D. Ilan, Jerusalem, der schreibt: "It certainly could belong to the same original but may not."

⁴⁷ Damit entfallen Identifikationen der Figur als stehender Ptah mit Szepter (als Amulett z.B. R.A.S. Macalister, The Excavation of Gezer. 1902-1905 and 1907-1909, Vol. III, London 1912, Pl. CCX:19; W.M.F. Petrie, Beth-Pelet – Tell Fara I [BSAE 48], London 1930, Pl. XXXIII:379) oder als Osiris in ungegliedertem 'Mumiengewand'.

⁴⁸ Vgl. E. Brunner-Traut, Art. Affe: LÄ I (1975) 83-85; E. Hornung & E. Staehelin, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen (Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1), Mainz 1976, 106-108.

⁴⁹ Vgl. dazu Herrmann, Amulette (Anm. 14); Bulté, Talismans (Anm. 54).

⁵⁰ Dies der bei einer Autopsie des Objekts gewonnene Eindruck von Ch. Herrmann.

⁵¹ Biran, Biblical Dan (Anm. 18), 177: "perhaps a king or deity". Im Repertoire der in Palästina gefundenen Amulette sind Darstellungen des Königs nicht bezeugt (vgl. Herrmann, Amulette [Anm. 14], 93).

⁵² Vgl. H. Schlögl, Art. Nefertem: LÄ IV (1982) 378-380.

⁵³ Nefertem schreitend mit kurzem Schurz, aber ohne Stab als Amulett z.B. bei Macalister, Gezer (Anm. 47), Pl. CCX:79; O. Tufnell, Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age, London 1953, Pl. 35:38 und 39; wohl auch R.S. Lamon & G.M. Shipton, Megiddo I. Seasons of 1925-34, Strata I-V (OIP 42), 1939, Pl. 76:3. Zahlreiche weitere Parallelen für Nefertem-Fayencen in G. Clerc et al., Fouilles de Kition. II: Objets égyptiens et égyptisants [...], Nicosia 1976, 126f n. 7

⁵⁴ J. Bulté, Talismans égyptiens d'heureuse maternité. "Faience" bleu vert à pois foncés, Paris 1991: Das hier interessierende Fragment figuriert als Doc. a30bis im Katalog (Beschreibung S. 71, Kommentar S. 118, Pl. 20c-d); vgl. dazu Doc. 114 (Pl. 21; Tanis?) und 147-149 (Pl. 30a-b), aber auch Doc. 106-107 (Pl. 22a), 120 und 121bis (beide Pl. 24). Frau Bulté hat kürzlich im Rockefeller Museum eine fragmentarische Parallele zu Doc. 120 lokalisiert, die in Jericho in einer späteisenzeitlichen Schicht gefunden wurde (Brief vom 9.6.94).

stabförmige Erhebung vielleicht trotz der schmalen Form als "tronc de palmier" zu bestimmen ist.⁵⁵ Bei den 'Parallelen' fehlt jeweils der Rückenpfiler; unser Stück dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Göttin darstellen.⁵⁶ Bulté identifiziert diese als "Bastet, ou assistante de cette déesse, dans une iconographie réunissant la fécondité, la naissance, le 'nursing' et l'allaitement. (...) Le petit singe apparaît, de face ou de profil, devant les jambes du dieu Bès, d'un grand singe lié à Atoum créateur ou à Thot assimilé à Ré ou devant des personnages féminins liées à Bastet. Toutes ces divinités sont en rapport avec la procréation, la régénération du soleil (...), la protection de la parturiente et du nouveau-né, assimilé à Horus ou Harpocrate (ou Nefertoum) prématuré, mis au monde à Bubastis (...) et qui avait l'aspect d'un singe nouveau-né."⁵⁷

Ob diese ägyptisierende Statuette in Ägypten oder in Phönizien-Nordpalästina hergestellt worden ist, muß vorderhand offenbleiben.⁵⁸ Die Identifikation als Bastet und die zur Zeit der 22. Dyn. konjunkturrell angemessene Verbindung mit Bubastis wirft aber Licht auf andere Darstellungen der hockenden Meerkatze im eisenzeitlichen Amulett.⁵⁹ Elfenbein- und Siegelrepertoire. Auf Bildsiegeln der EZ II C erscheint die Meerkatze nämlich gelegentlich anstelle des Sonnenkinds (Harpokrates) auf der Lotusblüte.⁶⁰ Elfenbeine scheinen zwischen dieser und der Nefertem'schen Lotussymbolik nicht immer klar unterschieden zu haben.⁶¹

Farbfoto: Biblical Dan (Anm. 18), Pl. 30. S/W-Fotos: Tel Dan, 1978 (Anm. 21), Pl. 53:C; דמחם (Anm. 17), Pl. דמחם:2; Wiederentdeckung (Anm. 17), 35 Abb. 15. Umzeichnung: דמחם 30 Fig. 18; Biblical Dan 179 Fig. 141.

Nr. 4 = Abb. 3: Fragment einer Fayencefigurine, die durch einen Rückenpfiler verstärkt und als Standfigur stilisiert ist, auf Schulterblathöhe aber eine Aufhängevorrichtung aufweist: Stehende anthropomorphe Gestalt, Kopf und Beine weggebrochen, kurzer Schurz, nackter Oberkörper, die linke Hand hält einen Papyrusstab (*w3d*-Szepter) vor dem Körper, der rechte Arm fällt der Seite entlang herunter. Blaugrün-weiße Fayence, schwarze Bemalung am linken Handgelenk. Erhaltene Höhe ca. 6,2 cm, max. Breite ca. 5,2 cm, erhaltene Tiefe ca. 3 cm; für die vollständige Figurine läßt sich eine ursprüngliche

⁵⁵ Vgl. ebd. 47 mit Pl. 25b.

⁵⁶ Frau Bulté schließt an denselben Darstellungstyp auch ein 1978 in Areal Y in einer jüngeren Schicht gefundenes Fayencefragment (Biblical Dan 255f mit Fig. 211: Göttinnenkopf) an, bei ihr registriert als Doc. a29 (Beschreibung S. 70f, Kommentar S. 118, Pl. 24b).

⁵⁷ Brief vom 9.6.94 mit Verweis auf D. Meeks, *Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques: Studia Aegyptiaca* 14 (1992), bes. 432; ausführlicher Bulté, *Talismans* (Anm. 54), 99-108.

⁵⁸ Für nicht-ägyptische Fayenceproduktion vgl. etwa Ch. Herrmann, *Fünf phönizische Formen für ägyptische Fayencen: ZDPV* 105 (1989) 27-41.

⁵⁹ Herrmann, *Amulette* (Anm. 14), zählt sechs Belege: F.J. Bliss & R.A.S. Macalister, *Excavations in Palestine during the Years 1898-1900*, London 1902, Pl. 84:9; Macalister, *Gezer* (Anm. 47), Pl. CCIX:94; D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems, April to July, 1912: PEFA* 2 (1912-1913), 1-100, hier Pl. XXVIII:31; G. Loud et al., *Megiddo II. Seasons of 1935-1939 (OIP 52)*, Chicago 1948, Pl. 206:62; Tufnell, *Lachish III* (Anm. 53), Pl. 35:31f.

⁶⁰ Eindeutig um Affen handelt es sich bei dem phönizischen Siegel des 'gl' (J. Elayi, *Inscriptions nord-ouest sémitiques inédites: Semitica* 38 [1990] 101-106, hier 102f) und dem ammonitischen Siegel des *byd'l* 'bd pd'l (Hübner, *Die Ammoniter* [Anm. 15], 75 Nr. 65), weniger deutlich sind die ebenfalls ammonitischen Siegel des 'lšn' bn b[...]'l, des *mt' bn s'l* (ebd. 71 Nr. 54 und 96f Nr. 108) und des *znr bn 'l'zr* (U. Hübner, *Supplementa Ammonitica: BN* 65 [1992] 27f). Eine Meerkatze auf einer Lotusblüte (neben einer 'Sachmet' und einem Nefertem-Lotusblütenszepter) auch auf einem phönizischen Elfenbein aus Fort Salmanassar in Nimrud: G. Herrmann, *Ivories from Room SW 37, Fort Salmanassar (Ivories from Nimrud [1949-1963], Fasc. IV)*, London 1986, Nr. 336. Affen im Umfeld von Kult- bzw. Verehrungsszenen auf phönizischen Siegeln des 7. Jhs.: R. Givone & A. Lemaire, *Sceau phénicien inscrit d'Akko avec scène religieuse: Semitica* 35 (1985) 27-32; GGG Abb. 323 (aus Lachisch).

⁶¹ Vgl. etwa falckenköpfige Gottheiten mit Sonnenscheibe auf dem Kopf und 'Nefertem'-Blütenszepter auf phönizischen Elfenbeinen aus Fort Salmanassar in Nimrud: Herrmann, *Ivories* (Anm. 60), Nr. 31f.

Höhe von ca. 18–20 cm vermuten.

Hier könnte es sich entweder um eine Gottheit, evtl. Nefertem, bzw. um einen Priester dieses Gottes oder der Sachmet-Bastet handeln.⁶² Biran hat bereits eine Parallele aus Kition notiert.⁶³ J. Bulté fügt dem einen Hinweis auf Darstellungen des Priesters *Šw-sw-Nfrtm* aus der Dritten Zwischenzeit hinzu.⁶⁴ Farbfoto: Biblical Dan (Anm. 18), Pl. 29. S/W-Fotos: Two Discoveries (Anm. 17), Pl. 5:B; המחסם Pl. 3:3. Umzeichnung: Two Discoveries 97 Fig. 6; המחסם 31 Fig. 19; Biblical Dan 180 Fig. 142.⁶⁵

Nr. 5 = Abb. 4: Fragment einer Fayencestatue, durch einen dünnen, geriefelten Rückenpfiler verstärkt und wahrscheinlich als Standfigur stilisiert: Männlicher Kopf, Oberkörper und Beine weggebrochen, hohe (sog. Weiße) Krone und Zeremonialbart. Blaugrün-weiße Fayence, schwarze Bemalung an den Augen, Brauen und Bart.⁶⁶ Erhaltene Höhe ca. 12,8 cm, max. erhaltene Breite ca. 6,8 cm, erhaltene Tiefe ca. 6 cm; für die vollständige Figurine läßt sich eine ursprüngliche Höhe von ca. 40 cm vermuten. Angesichts dieser Dimensionen ist es angemessen, nicht von einer Figurine, sondern von einer Statuette zu sprechen.

Handelt es sich um einen König oder einen Gott? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten, denn die Weiße Krone kann sowohl vom König als auch von Göttern (in Ägypten v.a. von Osiris, in Vorderasien auch vom Wettergott, im 1. Jt. von verschiedensten Genien und Gottheiten) getragen werden. Biran spricht – vieldeutig – von einem "Egyptian king wearing the white crown of Osiris"⁶⁷. Ein König mit einer vergleichbaren Krone könnte auf einer der Wandmalereien aus dem Ostgebäude von Kuntilet 'Ağrūd⁶⁸ dargestellt sein, wenn es sich dort nicht einfach um einen Helm handelt. Aber der Sprung von einer Bildträgergattung zu einer ganz anderen ist problematisch. Abgesehen davon scheinen Königsstatuetten aus Fayence jedenfalls in Ägypten – wenn überhaupt – höchst selten hergestellt worden zu sein.⁶⁹ Im Amulettrepertoire fehlen sie ganz.⁷⁰ Also liegt eine Identifikation mit Osiris näher.⁷¹ Auf den ersten Blick mag das Fehlen der Federn an der Krone überraschen, doch kann dies technisch bedingt sein und ist nicht ohne Parallele.⁷² Zwei Bronzefigurinen aus dem 4. Jh., die im westlichen Teil des Temenosareals gefunden wurden⁷³, zeigen, daß Osiris im Kult von Dan noch Jahrhunderte später eine Rolle gespielt hat.⁷⁴

Farbfoto: Biblical Dan (Anm. 18), Pl. 31. S/W-Fotos: Two Discoveries (Anm. 17), Pl. 5:A; המחסם (Anm. 17), Pl. 3:4. Umzeichnung: Two Discoveries 98 Fig. 7; המחסם 31 Fig. 20; Biblical Dan 178 Fig. 139.⁷⁵

⁶² Letzter Vorschlag von J. Bulté, Brief vom 9.6.94.

⁶³ Vgl. Clerc, Kition II (Anm. 53), 139 und Pl. XII-XIII, Kit. 439 (die Deutung jener Figur als Frau ist mit Sicherheit falsch).

⁶⁴ A Catalogue of the Egyptian Antiquities in the Possession of F.G. Hilton Price, I, London 1897, 219f nos. 2034-2036.

⁶⁵ Vgl. auch H. Weippert, Palästina (Anm. 11), 650 Abb. 4.71:1.

⁶⁶ Biran nimmt auch bei dieser Statuette – ohne weitere Begründung – an, daß sie nicht aus einer ägyptischen Werkstatt stamme (Two Discoveries [Anm. 17], 98).

⁶⁷ Biblical Dan (Anm. 18), 177; vgl. Wiederentdeckung (Anm. 17), 35f.

⁶⁸ P. Beck, The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntilet 'Ajrud): Tel Aviv 9 (1982) 3-68, hier 49 Fig. 18 = GGG 279 Abb. 237.

⁶⁹ Vgl. H. Altenmüller, Art. Königsplastik: LÄ III (1980) 557-610.

⁷⁰ S.o. Anm. 51 und den Typenkatalog von W.M.F. Petrie, Amulets, London 1914 (unveränderter Nachdruck Warminster 1972).

⁷¹ Vgl. aber auch Bulté, Talismans (Anm. 54), Doc. 175-176 (aus Šarqiye im östlichen Delta), von ihre laut Brief vom 9.6.94 tentativ als "prêtres liés au culte de Bastet" interpretiert.

⁷² Vgl. Petrie, Amulets (Anm. 70), 36 Nr. 157 für (jüngere) Belege.

⁷³ Biran, Biblical Dan (Anm. 18), 214 und 216 Fig. 175:3.

⁷⁴ Für Aspekte der Kontinuität vgl. auch Tzaferis, "God" (Anm. 7), 130*f und unten Anm. 81.

⁷⁵ Vgl. auch H. Weippert, Palästina (Anm. 11), 650 Abb. 4.71:2.

Nr. 6 = Abb. 5: Fragment einer Fayencefigurine, die durch einen bis an den Hinterkopf reichenden Rückenpfleiler verstärkt und wahrscheinlich als Standfigur stilisiert war: Männlicher Kopf, Oberkörper und Beine weggebrochen, ungefähr zylindrisch⁷⁶, schraffierte (d.h. gewobene Stoff-)Mütze bzw. "netted crown", voller Backenbart und Schnurrbart; schwarze Bemalung an Augen, Brauen, Bart und Mütze. Erhaltene Höhe ca. 5,4 cm, max. erhaltene Breite ca. 2,6 cm, Tiefe ? cm; für die vollständige Figurine läßt sich – unter Berücksichtigung analoger Proportionen wie bei Nr. 1 – eine ursprüngliche Höhe von ca. 18-20 cm vermuten. Zur Fundlage vgl. Anm. 43.

S/W-Fotos: Two Discoveries (Anm. 17), Pl. 5:D; המוחם (Anm. 17), Pl. 1:1. Umzeichnung: Two Discoveries 98 Fig. 8; המוחם 31 Fig. 21.⁷⁷

II

Die sechs Fragmente lassen sich minimal gruppieren: Nr. 3 und Nr. 5 sind vielleicht funktional aufgrund ihres gesicherten Fundorts (in den beiden eingetieften Krügen) korrelierbar. Nr. 3, 4 und evtl. 5 weisen auf Verbindungen nach Bubastis. Die drei Objekte sind jedenfalls interessante Belege für die Rezeption ägyptischer Gottheiten bzw. Kulte in den 'offiziellen' Kultbereich einer nordpalästinischen, im phönizisch-israelitisch-aramäischen Dreiländereck (vgl. Ri 18,7.28) gelegenen Stadt zur Zeit der früheren 22. Dyn. Ihre Rezeption in Dan dürfte in Zusammenhang mit der offensiven ägyptischen Politik zur Zeit Schischaks I., des ersten Bubastiden, stehen.

Die *autochthone* Tradition ist durch die beiden Fragmente Nr. 1, (+?) 2 und Nr. 6 vertreten. Der Eindruck der Verwandtschaft läßt sich nicht von der Hand weisen: Bei beiden Fragmenten fehlen ägyptische oder auch nur ägyptisierende Züge, sie bewegen sich stilistisch ganz im Rahmen der 'syro-palästinischen' Tradition. Beide stellen eine männliche Gestalt mit Vollbart und zeremonieller Kopfbedeckung dar. Neben Ähnlichkeiten gibt es aber auch ikonographische Unterschiede v.a. in der Gestaltung von Bart, Kopfhaar und Kopfbedeckung. Für die Deutung der zylindrischen 'Mütze' von Nr. 6 bieten sich als Vergleichsbasis v.a. nordsyrische und phönizische Reliefs⁷⁸ an. Sie legen den Schluß nahe, daß das Fragment eher eine menschliche (König, Krieger oder Priester) als eine göttliche Gestalt darstellen dürfte. So weit ich sehe, handelt es sich bei bärtigen Trägern vergleichbarer Mützen⁷⁹ in der Regel um Fürsten bzw. Könige, wobei die nordsyrischen Mützen jeweils stärker der Kopfform folgen, die phönizischen (mit jüngeren Belegen) eher zylindrisch sind. Ist Nr. 6 als Fragment einer Königsstatuette zu verstehen, dann bestand deren Funktion wohl darin, den König bei Ritualen zu vertreten, die entweder ihm selbst galten oder in spezieller Weise seine physi-

⁷⁶ Die leichte Aufsicht der publizierten S/W-Fotos läßt klar erkennen, daß Kopfbedeckung oben nicht abgebrochen ist, sondern als flacher Zylinder zu verstehen ist.

⁷⁷ Vgl. auch H. Weippert, Palästina (Anm. 11), 650 Abb. 4.71:3. In den jüngsten Buchpublikationen (Anm. 18) wird das Stück, so weit ich sehe, nicht erwähnt.

⁷⁸ Vgl. Orthmann, Untersuchungen (Anm. 28), Taf. 63-66. Für jüngere Darstellungen eines phönizischen Königs als Opferer mit fez-artiger Kopfbedeckung vgl. S. Moscati (Hg.), *The Phoenicians*, Milano 1988, 117 (Terrakotaplakette, 5. Jh.), 305 (Stele des Yehawmilik von Byblos, Mitte des 5. Jhs. = ANEP 477).

⁷⁹ O. Keel weist mich darauf hin, daß auf phönizisch-punischen und palmyrenischen Darstellungen Mützen in verschiedenen Formen (konisch hoch oder eher fez-artig) auch von Priestern getragen werden. Die Priester sind aber jeweils (wie schon auf den älteren assyrischen Darstellungen die *barû*-Priester) bartlos dargestellt. Vgl. aber die in Anm. 71 genannten bärtigen Priester(?) mit hoher Kopfbedeckung.

sche Repräsentanz erforderten.

Bei Nr. 1 (+? 2) bin ich eher geneigt, an einen Gott als an einen König zu denken. Zwar weist die Darstellung selbst nicht zwingend in eine Richtung. Circumstantielle Überlegungen begünstigen aber diese Deutung: Die Kultstatue, zu der das Fragment Nr. 1 einmal gehört hat, muß wesentlich größer gewesen sein als alle anderen in Tel Dan bezugten Statuetten oder Figurinen. Sie fand sich im Verbund mit Kultgeräten, die darauf hinweisen, daß die intakte Statue einst Empfängerin von Speiseopfern gewesen sein könnte. Die ikonographische 'Parallele' von Hîrbet el-Mudeyyine scheint einen Gott darzustellen.⁸⁰ Insgesamt macht dies die Annahme wahrscheinlicher, wengleich nicht zwingend beweisbar, daß Fragment Nr. 1 (+? 2) den im Temenos von Dan verehrten Hauptgott, d.h. wohl den אלהים von Dan (evtl. den *dōd?*) in seiner autochthonen Gestalt des 10./9. Jhs. darstellt. Die Kultstatue scheint bei der Zerstörung von Str. IV gewaltsam zerschlagen und dann zu großen Teilen entfernt worden zu sein, wobei ein Fragment vielleicht im nördlichen der eingetieften Krüge der "cultic installation" entsorgt wurde. Die Zerstörung bzw. Entsorgung mit einer biblisch bezugten Kulturgierung (etwa der Revolution Jehus) in Verbindung zu bringen, ist angesichts der Unsicherheiten bezüglich der genauen Datierung von Str. IV wohl etwas verfrüht.

Wer war der "Gott von Dan"? Das topographische Ambiente von Tel Dan (Jordanquellen) läßt natürlich an einen Quellgott denken, der sich die Regenerationssymbolik einer Bastet, eines Nefertem oder auch eines Osiris mühelos hätte zu Diensten machen können.⁸¹ Diesen Gott namentlich identifizieren zu wollen, ist beim gegenwärtigen Stand unseres Wissens müßig, so nahe eine Identifikation mit dem Wettergott vom Hermon, d.h. Hadad, liegen mag.⁸² Ebenso unergiebig ist es vorderhand, über das Verhältnis des archäologisch in anthropomorpher Gestalt bezugten Gottes zu Jahwe, zum פסל des Micha (Ri 17-18) oder zum biblisch bezugten Stierbild Jerobeams I. zu spekulieren. Aber der durch die zwei Terrakottafragmente bezugte Gott war jedenfalls, wie die Fayencen zeigen, nicht der einzige Gott, dem im Heiligtum von Dan Verehrung zuteil wurde.⁸³

Quellennachweis zu den Abbildungen

1 A. Biran, דמרחם (Anm. 17), 28 Fig. 16. 1 bis N. Glueck, Explorations (Anm. 26) 23, Fig. 6a (Zeichnung I. Haselbach). 2 A. Biran, דמרחם (Anm. 17), 30 Fig. 18. 3 Ebd. 31, Fig. 19. 4 Ebd. 31, Fig. 20. 5 Ebd. 31, Fig. 21. 6 Ebd. 26, Fig. 12 (Statu[ett]enfragmente zusätzlich einmontiert).

⁸⁰ S.o. Anm. 26.

⁸¹ Osiris wird schon in den Pyramidentexten mit "Wasserfülle, Überfluß", "frischem Wasser" und "Reinigung" verbunden; vgl. J.G. Griffiths, Art. Osiris: LÄ IV (1982) 623-633; ders., The Origins of Osiris and his Cult (SHR XL), Leiden 1980, bes. 151-172. Phänomenologisch assoziativ könnte man angesichts des besonderen Ambientes von Dan auf eine Darstellung vom Hadrian-Tor in Philae (2. Jh. p) verweisen, die Osiris als Nilgott in der Quellhöhle von Biggeh zeigt, davor der b3 des Osiris auf den Bäumen eines heiligen Hains (A. Erman, Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden, Berlin - Leipzig 1934, 378-380 mit Abb. 155; Hinweis O. Keel).

⁸² Vgl. zuletzt Puech, La stèle (Anm. 3) 240 mit Anm. 62.

⁸³ Analog müßte auch nach der Identität der "Göttin von Dan" gefragt werden, was aber nicht Gegenstand dieser Miscelle sein konnte. Vgl. im raschen Überblick Biran, Biblical Dan (Anm. 18), Fig. 37 (MB II B), 71 (SB II), 101 (bemale Tonfigurine, Str. V, Mitte 11. Jh.), 119(?), 175:1-2 (hell).



Abb. 1 bis Fragment einer moabitischen Terrakottafigurine aus Hirbet el-Mudeyyine (EZ II B, ca. 8. Jh.)

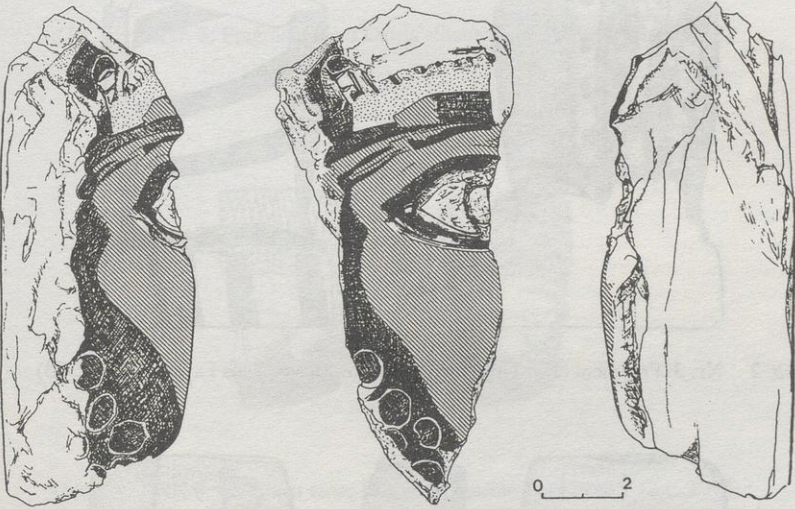
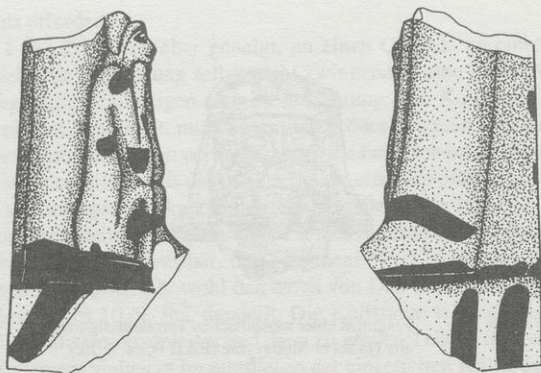


Abb. 1 Nr. 1: Fragment einer Kultstatue aus Terrakotta (loc. 2311)



0 2

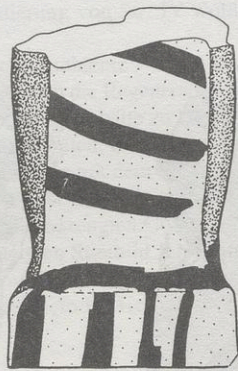
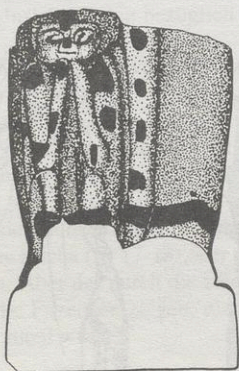


Abb. 2 Nr. 3: Fragment einer Göttinnen-Statuette (Bastet?) aus Fayence (loc. 2323)



0 2

Abb. 3 Nr. 4: Fragment einer Götter-Figurine (Nefertem?) aus Fayence (loc. 2385)

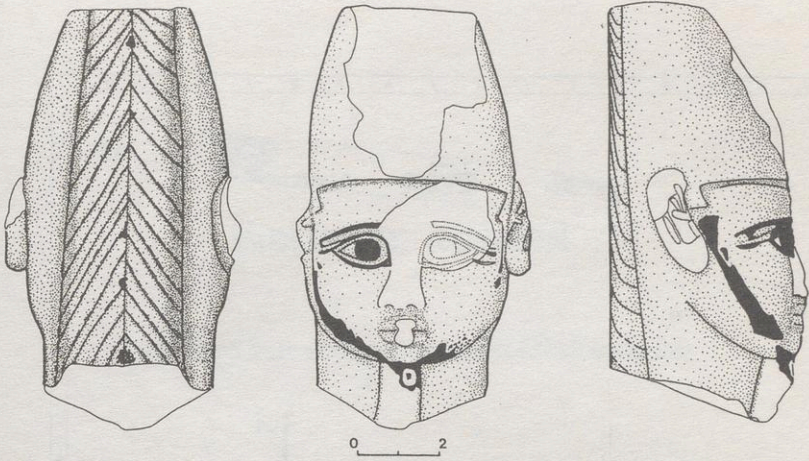


Abb. 4 Nr. 5: Fragment einer Osiris²-Statuette aus Fayence (loc. 2424)

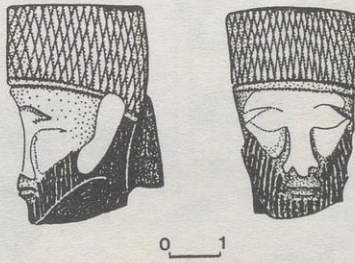


Abb. 5 Nr. 6: Fragment einer Königs²-Figurine aus Fayence (loc. 2378)

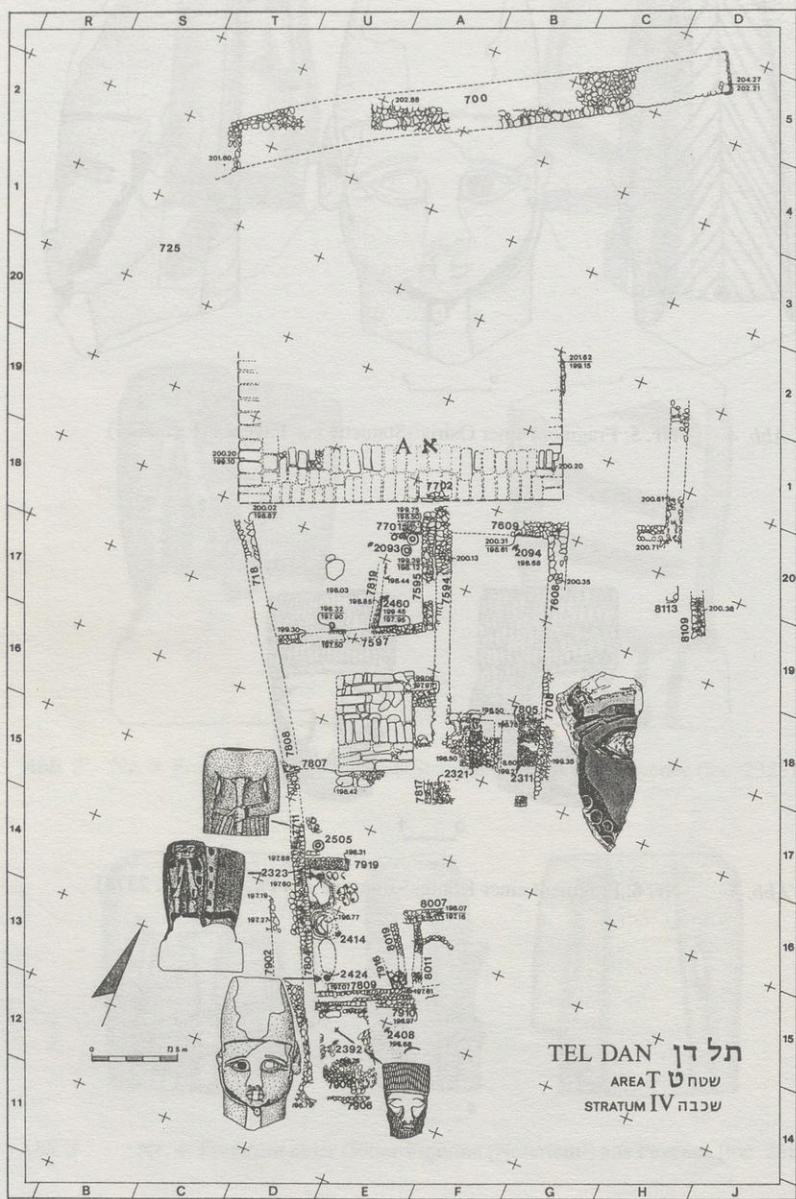


Abb. 6 Plan von Tel Dan, Areal ט/T, Str. IV (EZ II B, Ende 10./Anfang 9. Jh.)