

theo7

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 74

München 1994

✓ ZID

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 74

München 1994

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

Louez YHWH, toutes les Nations!

Étude structurale du Psaume 117

Pierre Auffret - 1991

Seite

INHALT

NOTIZEN

P. Auffret: Louez YHWH, toutes les Nations!
Étude structurale du Psaume 117 5

M. Dijkstra: An Epigraphic and Historical Note on the Stela of Tel Dan 10

S. Frolow -
V. Orel: Notes on 1 Samuel 15

M. Görg: Zu einem semitischen Personennamen in der Erzählung des
Wenamun 24

M. Görg: "Kanaan" und "Israel": Kein Umzug nach Afrika 27

B. Gosse: La place primitive du recueil d'Oracles contre
les Nations dans le livre de Jérémie 28

G. Schwarz: "Ein großes Beben entstand auf dem Meer"? (Matthäus 8,24) 31

W. Zwickel: Emmaus: Ein neuer Versuch 33

ABHANDLUNGEN

U. Berges: Gen 11,1-9: Babel oder das Ende der Kommunikation 37

B. Herr: Welches war die Sünde Jerobeams?
Erwägungen zu 1Kön 12,26-33 57

L. Klehn: Die Verwendung von ἐν Χριστῷ bei Paulus.
Erwägungen zu den Wandlungen in der paulinischen Theologie 66

R. Zimmermann: Homo sapiens Ignorans
Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung 80

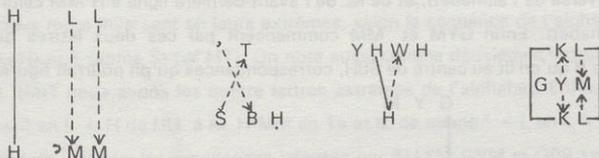
Louez YHWH, toutes les Nations!

Etude structurelle du Psaume 117

Pierre Auffret - Lyon

Le Ps 117 est si court que peu d'auteurs se sont attardés sur sa composition. Dans le récent commentaire de L. C. ALLEN on trouve résumé comme suit l'état de la question auquel font suite quelques remarques complémentaires: "Dahood (...) has noted the chiasmic structure of the psalm, with YHWH in the first and fourth cola and pronominal suffixes in the second and third. One might add the double *lamed* at the beginning of the first and the end of the fourth. V 1 is marked by perfect synonymous parallelism, while v 2 has his own chiasmus, with *ḥsdw* and *ʾmt* adjoining. External parallelism is apparent in the assonance of *gwym* and *gbr*, and of *ʾmym* and *ʾmt*"¹. Ces remarques sur le *lamed* redoublé et les assonances en appellent à notre avis beaucoup d'autres de même ordre. L'enquête, une fois menée systématiquement, nous révélera soit d'autres indices des structures relevées par DAHOOD et ALLEN, soit même d'autres structures. Ce court psaume nous apparaîtra alors comme un joyau merveilleusement travaillé. Nous y considérerons successivement chaque verset, puis l'ensemble.²

Que le v 1 respecte un parfait parallélisme synonymique, c'est là chose manifeste. Ce qui par contre n'a pas été remarqué, c'est un certain agencement concentrique du matériel consonnantique de ce verset. Faisons-le voir dès l'abord par un tableau que nous nous appliquerons ensuite à commenter:



Dans ce tableau les traits pleins joignent entre elles des lettres identiques soit H, K, L, et les traits interrompus des lettres successives dans l'alphabet, la flèche indiquant le sens de la succession ('B, H/W, L/M S/T)³. De HLL à H'MM, aux extrêmes, outre les lettres initiales identiques, nous lisons aux termes les douzième et treizième lettres de l'alphabet, dans cet ordre, ici et là

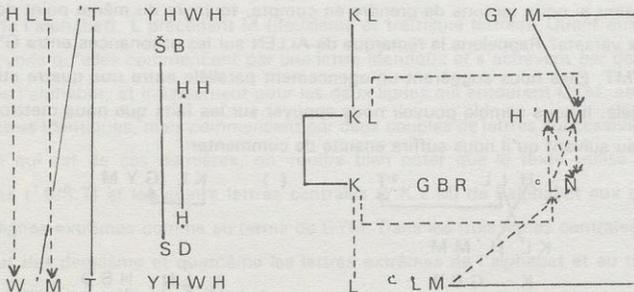
¹Leslie C. ALLEN, *Psalms 101-150*, WBC 21, Waco (Texas) 1983, p. 117.

²ALLEN (pp. 116 et 117) rappelle que le pluriel *ʾmm* et le verbe *šbh* sont probablement des araméismes, lesquels pourraient constituer des indices pour la datation du poème. Mais il se pourrait aussi que ces termes aient été choisis pour servir aux structures telles que nous allons les dégager ci-dessous (avec les correspondances de H'MM à HLL et GYM, et celles de ŠBH à T, W'MT et ḤSD).

³Pour ne pas compliquer le tableau, nous n'avons indiqué ni h + w dans le nom divin, ni K + L dans k/ (2 fois).

son souffle entre 1a et 1b (rapport HLL/KL H'MM), ni de 2a à 2b (rapport °LN/L°LM), ni enfin de 1 à 2 (ŠBH̄H/W'MT). La motivation en 2 est appentée et à ceux qu'on invite (KL GYM/K GBR) et à ce à quoi ils sont invités (HLL °T/°LN HSD).

Mais ne peut-on pas également préciser la proposition de DAHOOD relevant, ordonnés en chiasme, YHWH aux stiques extrêmes et un pronom personnel s'y rapportant dans les stiques centraux? Il nous semble qu'une ordonnance en chiasme de l'ensemble peut s'appuyer sur les correspondances que fera voir le tableau ci-dessous que nous nous appliquerons ensuite à commenter:



A la récurrence de YHWH du premier au dernier stique ajoutons celles des lettres ' et T le précédant (avec M intercalé en 2b), et au terme des deux stiques le même M. De plus, en leurs débuts, de HLL à W'M(T), les premières et troisièmes lettres sont respectivement successives dans l'alphabet (H/W, L/M), et de même les lettres initiales en KL (GYM) et L(°LM) au terme des deux stiques. A l'intérieur même de 1b et 2a nous croyons pouvoir repérer un chiasme à partir du matériau consonnantique. De ŠBH̄H à HSD (comportant les deux pronoms suffices repérés par DAHOOD) nous voyons s'inverser les deux sifflantes Š/S et H. De KL H'MM à K GBR °LN relevons d'abord la lettre initiale identique K, puis au terme le jeu double (parallèle et chiasme) avec les lettres M.M et L.N. En deuxième et dernière positions nous avons ici L et M, successives dans l'alphabet, là en première et avant-dernière positions K et L, également dans l'ordre de l'alphabet. On lit les trois premières lettres de l'alphabet successivement dans la première ligne centrale, puis en ŠB, puis dans la deuxième ligne centrale. Symétriquement pour les trois lettres G.D.H (3ème, 4ème et 5ème de l'alphabet), nous les lisons dans la deuxième ligne centrale, puis en SD, et enfin dans la première ligne centrale. Notons que D de SD appelle comme lui faisant suite (dans l'alphabet) le H initial de HLL au début de 1a, et que symétriquement le B de ŠB appelle comme le précédant (dans l'alphabet) le ' initial de 'MT au début de 2b. Dans les deux lignes extrêmes et les deux lignes centrales nous rencontrons à l'intérieur d'un même mot des lettres se suivant comme dans l'alphabet, soit KL (en 1a et 1b), GB/R (ordre inversé), et (L°)LM. Ainsi non seulement les quatre stiques respectent-ils entre eux un certain agencement en chiasme, mais il en est de même des deux stiques centraux entre eux, et de même encore entre leurs premier et dernier mots. Si, pour conclure, nous considérons les contenus ainsi mis en rapport par le texte, nous pouvons faire les quelques remarques suivantes. De même que le deuxième objet de la louange

(W 'MT) est mis en rapport avec la première invitation (HLL), de même le premier objet (HSD) avec la deuxième invitation (SBHH). Du terme de 1a à celui de 1b (soit le premier élément central de notre chiasme) nous retrouvons le parallèle entre GYM et 'MM; du terme de 2a (soit le deuxième élément central de notre chiasme) à celui de 2b nous voyons se répondre K GBR 'LN et L'LM. La première expression est donc rapportée explicitement à nous, soit le peuple, contredistingué des nations et peuples du v. 1. Mais la seconde expression ne reprend pas cette donnée, laissant ainsi comme une ouverture possible à d'autres peuples à propos de la 'MT, alors que 2a rapportait explicitement la HSD au peuple élu. On ne manquera donc pas de rapprocher les finales des lignes extrêmes et centrales: il se pourrait que, destinées d'abord à son peuple, fidélité et vérité de Dieu s'étendent non seulement à jamais (dimension temporelle), mais aussi à tous les peuples (dimension "spatiale").

Même si les données ci-dessus dégagées ne peuvent être tenues pour plus que pour des suggestions, comme telles ces dernières sont loin d'être négligeables. Elles ouvrent ce court psaume à des significations qui ne se prennent pas qu'à partir de la seule syntaxe. Elles prouvent aussi avec quel art consommé son auteur sait présenter en quelques mots le destinataire, les acteurs, et l'objet de la louange que lui inspire sa foi. Quoi qu'il en soit du rapport de ce psaume à celui qui le précède et à celui qui le suit dans le livre du Psautier, il reste pour sa part autonome, consistant, et n'a nul besoin de servir de conclusion ou d'introduction à un autre⁴ pour trouver sa densité.

⁴Voir les propositions recensées dans ALLEN p. 117. Bien entendu nous n'entendons nullement par là négliger le contexte de ce Psaume. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'y revenir dans notre étude structurale du Ps 118 (en préparation).

An Epigraphic and Historical Note on the Stela of Tel Dan

Meindert Dijkstra - Utrecht

The quick publication of the new inscription found July 21st 1993 at Tel Dan (*tell el-Qādi*)¹ was followed by even more quick reconstructions and relectures of the editio princeps. Already before its publication the inscription drew the attention of the international press. Because regrettably only a small piece of the stela was found on which only thirteen line-beginnings are readable, it is to be feared that as long as the excavators do not find other fragments, speculations about its contents will run riot for quite a while. Before even a discussion could start about the nature and historical significance of the phrase *bytdwd* "the House of David" (as it was understood by the editors and others),² this interpretation was again challenged.³ It is the old story. For lack of context every word and incomplete sentence can mean almost everything.⁴ Though the suggested alternative *BaytDōd** being either a cultic object, or the temple in Dan,⁵ is hardly convincing, it shows clearly enough what limited information can be procured from such a damaged inscription. If "House of David" proves to be correct, the stela only confirms the early existence of the dynastic name of the kingdom of Judah (1 Kgs 12, 19-20, 2 Kgs 17, 21) like *bēt h^azā²el* (Amos 1,3) = *Bīt Hazā²ili* for Aram-Damascus and *Bīt Humri* for Israel. However, the stela in its present condition hardly permits an historical conclusion about the nature of Judah's involvement in the events mentioned in the text.

The editors observed that the language of the stela-fragment belongs to the formal kind of language usually found in royal West-Semitic inscriptions. They and a number of other scholars adduced already several quotations from this corpus to restore the inscription. No one would dare to go as far as Margalit or Puech did. Both restored the incomplete inscription into an almost complete compendium of biblical history, either from 1 Kgs 25 uptill and including 2 Kgs 8,⁶ or the latter years of Jehoash⁷, but to render

¹ A. Biran & J. Naveh, "An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan", *IEJ* 43 (1993) 81-98; Z. Radovan, "David Found at Dan", *BAR* 20 (1994) 26-39; J.G. Van der Land, A.E.M.A. Van Veen-Vrolijk, M. Kastelein, "Belangrijke Inscriptie gevonden in Tel Dan. Historische bron vermeldt het huis van David", *Bijbel, Geschiedenis en Archeologie* 1 (1994) 3-7.

² Cf. Sh. Ahituv, "Suzerain or Vassal? Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan", *IEJ* 43 (1993) 246-247, Z. Kallai, "The King of Israel and the House of David", *IEJ* 43 (1993) 238.

³ Cf. E.A. Knauf, A. de Pury, Th. Römer, "BaytDawid ou *BaytDōd", *BN* 72 (1994) 60-69.

⁴ I may point here to a Palmyrenean isogloss of *bytdwd* in: *dy hw^c t bt dwd²* 'qui est chef de cuisine' (Jean/Hofijzer, *DISO*, p.56). After all *bytdwd* might mean a kitchen or a storeroom for large jars or something similar!

⁵ Knauf, de Pury, Römer, *BN* 72 (1994) 66-67, with some reservations also Ch. Uehlinger, "Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?", *BN* 72 (1994) 85-99, esp. 85f.

⁶ E. Puech, "La stèle arméénienne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et de la maison de David", *RB* 101-102 (1994) 215-244.

the text at this stage useless for historical research would be another pitfall. This note only intends to pursue the historical possibilities of an in my opinion epigraphically probable rendering of line 8, which as far as I see was not tried yet. The editio princeps reads here: $w^{\text{2}}qtl\ mn^*l[hm]$ "And I slew of [them]...", but the rendering: $w^{\text{2}}qtl\ m^*l[k]$ proposed by Ahituv and Puech is epigraphically more plausible.⁸ The top of the sign preserved behind the mutilated *mēm* is most probably the top of a *lāmed* when compared to the other places where the word or verb *mlk* occurs (lines 6,8). It might be noted however that also below the last *yōd* of line 5 a small stroke of a sign is preserved. When I substituted the cluster *mlk.yšr* from line 9 in line 6 it appeared that the small stroke almost exactly coincided with the rightside of the letter *šin* of *yšr*.⁹

What would be the consequence of such a completion $m^*l[k.y]š[r^{\text{2}}]$? The minimum of information, which can be deduced from the fragmentaric lines 3 through 9,¹⁰ seems to be that the I-person of the inscription reports that his father fell ill and died. It is the kind of self-evident information which is not often found in other royal inscriptions, unless it is worth mentioning for special reasons, for instance, when it happened during a campaign (e.g. Panammu's illness and death in *KAI* 215:16ff). This may have been the case¹¹. Furthermore, that this I-person in the readable part of the inscription comes into action himself from line 6 onwards. It is most probable that he is the son of the aforementioned father. Because this I-person refers to his reign or kingship (*mlky* line 6¹²), one may suppose that he became king or ascended the throne after his father and also that during a campaign which followed in his reign, he killed another king and destroyed his army. I suggest the following slightly augmented rendering and translation:

- 1) [xxxxxxxxx]m*r.ᶜ[
- 2) [xxx]h*d*[d].ᶜby.yṣq*[
- 3) wyškb.ᶜby.yhk.ᶜ[.ᶜbhyh.wyšbt.ᶜl.ksᶜ.ᶜby. wyšb.yš]
- 4) rᶜl.qdm.bᶜrᶜq.ᶜby*[]
- 5) ᶜnh.wyhk.hdd.qdmy[bym]
- 6) y.mlky.wᶜqtl.m*l*[k.y]š*[rᶜ] ᶜlp mr]
- 7) kb.wᶜlpy.prš.[]
- 8) mlk.yšrᶜl.wqt*l*[
- 9) k.bytdwd.wᶜš*m*.[

⁷ B. Margalit, The OArām. Stele from t.Dan, NABU 1994 (no.1-Mars), pp.20-21, cf. the critical remark of Uehlinger, *BN* 72 (1994) 85 n.3.

⁸ Cf. Ahituv, *IEJ* 43 (1993) 246; Puech, *RB* 101-102 (1994) 218i.

⁹ On the photograph the distance between the rightside of the *mēm* and the *šin* (21 mm) is even more exact than on the drawing.

¹⁰ The few complete words in the other lines at the beginning and end cannot be used to produce any known sentence let alone sense.

¹¹ See Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 91 on line 2.

¹² Cf. Ahituv, *IEJ* 43 (1993) 246; Puech, *RB* 101-102 (1994) 215ff, esp. 230, pace Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 92-93, Knauf, de Pury, Römer, *BN* 72 (1994) 63. It is surprising to find in the latter article the remark that *mlk* = *mulki** is only found in Arabic, whereas the equivalent either as a noun or verbal noun, is clearly supposed to exist in Phoenician and Ugaritic, cf. *KAI* 1:2 (Jean/Hoftijzer, *DISO*, p.152); *KTU* 1.2.III(?) 18; 1.3.IV.2; 1.6.V.5; IV.28, 34 cf. also 2 Kgs 25, 27 *š'nat molkō*.

10) yt. ʔrq.hm.l[

11) ʔhrn.wlhx[m]

12) lk.ʕi.yš[rʔ]

13) msd.ʕi[

.....

1-2) [...] Hadad(?)¹³ my father. He went up(?)[

3) and my father died, he went to [his ancestors¹⁴ and I set myself on the throne of my father. Now Is]

4) rael had settled itself formerly in my father's land¹⁵ [

5) and Hadad went in front of me [in the da]

6) ys of my reign¹⁶ and I killed the ki[ng of I]s[rael and destroyed(?) thousand cha]

7) riots and two thousand horsemen. [

8) the king of Israel and he was killed(?)[

9) ...¹⁷David's House and I made/put [

10) their land in order to [

11) another [...] and to him [he became k]

12) ing over Is[rael

13) a siege against¹⁸ [

If my rendering of line 6 is acceptable, the killing of the king of Israel according to the present state of knowledge could refer either to the death of Achab, or, less probably, to his son Jehoram. A number of scholars however maintain that Israel was quite powerful during the reign of Omri's dynasty and that the coalition between Aram, Israel and other Levantine states as known from Shalmaneser's III inscriptions, remained healthy until the assassination of Hadad-Ezer. Several scholars therefore assume that the originally anonymous stories of 1 Kgs 20 and 22 were secondarily associated with king Achab. In reality they would

¹³ Puech, *RB* 101-102 (1994) 218,220 : Bar-Hadad = Benhadad I(?). If correctly restored it could be the name of Hadad mentioned in line 5, who blessed or made the father of the dedicator king or something similar.

¹⁴ Cf. the formula *wyškb NN ʕm-ʔbwyw wyqbr b... wymk NN bnw thyw* (1 Kgs 2, 10; 11, 21, 43; 14, 20, 31 (see *HAL*,1379 etc.). The annalistic style of the inscription leaves several possibilities open, either mentioning the burial and/or the ascension of the new king (cf. *KAI* 24:9, 26:11, 214:9 etc.).

¹⁵ Cf. *KAI* 182:10 *wʔš gd yšb bʔs ʔri mʕtm; qdm* "formerly, of old" Ps 74, 2, cf. Biran/Naveh, *IEJ* 43 (1993) 92, somewhat different Puech, *RB* 101-102 (1994) 220; Knauf/de Pury/Römer, *BN* 72 (1994) 68 "(Le roi d'Is)raël avait avancé dans le pays de mon père" taking *qdm* as a verb, see however Jean/Hoftijzer, *DISO*, p.251 for adverbial use of *qdm*.

¹⁶ Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 92,94ff; Knauf/de Pury/Römer, *BN* 72 (1994) 63 thought of "my king" referring to respectively Hadad-Ezer or Hazael as the Aramean overlord of whom the petty king of Dan or Bet Rehob, who made the stela, was a vassal. We prefer the solution of Ahituv and Puech as less complicated (see note 12).

¹⁷ The completion *[mi](9)k.bytdwd* is not plausible, cf. Knauf, de Pury, Römer, *BN* 72 (1994) 66; Uehlinger, *BN* 72 (1994) 86 n.4.

¹⁸ Cf. the Zakkur-stele *KAI* 202:9,15-16.

belong to the period of the kings of the Jehu dynasty, either to the reign of Jehoahaz, or Jehoash.¹⁹ Moreover, the annalistic remark of 1 Kgs 22, 40 creates the impression that Achab died a natural death.

It is indeed told that Jehoram of Israel was wounded in a war with Aram (2 Kgs 8, 24ff). If the killing of the king of Israel in 1 Kgs 22 actually reflects Jehoram's fate as, for instance, Lipinski suggested,²⁰ it becomes impossible to ascribe the killing of the king of Israel in the inscription to Hadad-Ezer or, eventually, his ephemeral son Ben-Hadad II.²¹ There is, in my opinion, no conclusive reason to doubt the biblical account that king Jehoram was murdered by his general Jehu in the early reign of Hazael. Moreover, Hazael is hardly a plausible candidate for the authorship of this inscription, because both biblical and extrabiblical sources know him to be an usurper, a 'son of nobody', who seized the throne of Damascus.²² A next possibility would be his son Barhadad/Benhadad III, who as a contemporary of king Jehoahaz presumably started to rule somewhere in the end of the ninth century BC, but this appears to be a too late date for the inscription from an archaeological point of view.²³ In addition nothing is known about an Israelite king from Jehu's dynasty who was killed in a war with Aram. This does not exclude the possibility that the story of 1 Kgs 20 was originally about king Jehoash. Indeed, a number of arguments, in particular, the double tradition that the battle took place at a city called Aphek (1 Kgs 20, 26-30, 2 Kgs 13, 25), the inferred period of weakness and the return of Israel's conquered cities (1 Kgs 20, 34) are strongly in favor of a later date. However, both the situation in 1 Kgs 22 and the nature of the story itself differ considerably from what is told in 1 Kgs 20. Arguments to ascribe the events told to either Jehoram or to one of the kings of Jehu's dynasty are here much less decisive,²⁴ simply because in this case the biblical tradition preserved no hints that one of the latter kings died in battle.²⁵ Moreover, king Achab does not seem to act here from a position of weakness, but he is clearly the aggressor, a picture which tallies with his military strength indicated in Shalmaneser's account.

In sum this means that the story of 1 Kgs 22 - though it was very likely handed down anonymously -, gains credibility to be a story which refers to Achab's death on the battle-field. As such it was included at the right place in the deuteronomistic history. Most probably Achab was mortally wounded in Ramoth-Gilead (*tell rāmit*), but died in Samaria. It would seem that after the battle of Qarqar, the allies resumed hostilities. It

¹⁹ Cf. A. Jepsen, "Israel und Damascus", *Afo* 14 (1941-45) 153-172; M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen 1966⁶) p.222 n.1, H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël in het oudtestamenteisch tijdvak* (Kampen 1979) pp. 195f; J. Alberto Soggin, *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt AD 135* (London 1984) p. 205,207f; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah", in: J.H. Hayes & J.M. Miller (eds.), *Israelite & Judean History* (London/Philadelphia 1990³) p. 400; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige I. Kön.17-2 Kön.25* (ATD 11/2; Göttingen 1984) pp.261f; W.T. Pitard, *Ancient Damascus. A Historical Study of the Syrian City-State from Earliest Times* (Winona Lake, 1987) pp.114-125; A. Lemaire, "Joas de Samarie, Bar Hadad de Damas, Zakkur de Hamathla Syrie-Palestine vers 800 av.J.-C.", *Abram Malamet Volume, Eretz Israel* 24 (1993) 148*-158*, Puech, *RB* 101-102 (1994) 237ff with references.

²⁰ E.Lipinski, "Le Ben-Hadad II de la bible et l'histoire," in: Pinchas Peli (ed.), *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Volume I (Jerusalem 1969) pp.157-173.

²¹ See note 30.

²² Cf. Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 95.

²³ The fragment was reused for construction of the ninth century gate according to Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 81-85.

²⁴ Cf. Pitard, *Ancient Damascus*, pp.180ff.

²⁵ For instance, J.M. Miller, "The Rest of the Acts of Jehoahaz" (1 Kings 20, 22:1-38)", *ZAW* 80 (1968) 337-342 esp.341.

may be noted that though Shalmaneser continuously refers to a coalition of twelve kings, only Hadad-Ezer/^d*Adad-idri* of Damascus and Irlulani of Hamath are repeatedly mentioned by name. On the contrary, Achab of Israel is only mentioned in Shalmaneser's sixth year and at that only once in the Monolith-inscription.²⁶ Even if the Syrian coalition remained basically intact, it neither implies as a matter of course that Israel formed all four times part of it,²⁷ nor can it be excluded that hostilities between Aram and Israel were resumed in the three years stalemate with Assyria which followed the battle of Qarqar.

The I-person of this inscription is most probably Hadad-Ezer = ^d*Adad-idri* (*Benhadad II?*),²⁸ presumably the son of Ben-Hadad I,²⁹ who was assassinated by Hazael (2 Kgs 8, 7ff and possibly also according to an undated basalt inscription of Shalmaneser III).³⁰ In this case there is no need to assume that the stela was destroyed by king Achab. The destruction of the stela may also have been the result of Hazael's campaign to obliterate the memory of Benhadad II/Hadad-Ezer and his father. Neither is it necessary to assume that Dan changed hands four times.³¹ It was presumably taken from Israel by Ben-Hadad I (1 Kgs 15, 20) and not recaptured by Israel before the time of Jehoash and Jeroboam II (2 Kgs 13, 25; 14, 25, Amos 8, 14). In any case, in my opinion the inscription infers that it was erected after Achab's death, but soon was smashed in pieces and reused in a wall bordering the eastern section of the piazza at the entrance of the outer gate of Dan. The gate system as such is dated to ninth century BC. The relationship of the newly discovered gate to the main gate system is as yet unclear,³² but it is certainly of significance that the stela fragment was reused in its construction. If the stela once was erected by the Aramean king Hadad-Ezer after Achab's death (ca 850 BC), it provides a *terminus post quem* in the second part of the ninth century BC for the reconstruction of the gate system as such, or, anyhow, the part around the piazza in front of the outer gate. This scenario casts however, doubt on the excavator's assumption that the gate-system was an Israelite construction project. Hazael would be a plausible candidate as well, unless, of course the construction of the main gate dates from the early eighth century like the upper gate.

²⁶ Cf. *ANET*³, pp.278f; *TUAT*, I/4, p.361. The parallel accounts of the sixth year on the Bull-inscription and the Black Obelisk, mention only Hadad-Ezer and Irlulani with twelve kings, or the kings of Hatti and the seashore, cf. Noth, *Geschichte*, p.225 n.1.

²⁷ In the sixth, tenth, eleventh and fourteenth year of Shalmaneser III 853-845 BC, cf. *ANET*³, 280; *TUAT*, I/4, 361ff, D.J. Wiseman, "Hadadezer", *RLA* 4, p.38, Noth, *Geschichte*, p.225 n. 1.

²⁸ In this respect I agree with Puech's identification and his dating of the stela between 852-843 BC, cf. *RB* 101-102 (1994) 241.

²⁹ I.e. Ben-Hadad, son of Tabrimmon, son of Hezion (1 Kgs 15, 18ff). The Bar-Hadad, son of ..., king of Aram in the Melqart-stela (*KAI* 201) was presumably another Aramean king, cf. W.T. Pitard, "The Identity of Bir Hadad of the Melqart Stela", *BASOR* 272 (1988) 3-19; *brhdd br c'rs'm*k** (perhaps a name related to *Atar-shumki, c'rs'mk*, king of Arpad, cf. *KAI* 222.A.1,3,14; Millard, *PEQ* 111 (1978) 23).

³⁰ According to a majority of scholars Hadad-Ezer was identical to Achab's contemporary Ben-Hadad II (e.g. Noth, *Geschichte*, pp.222ff; De Vaux, *RB* 43 (1934) 512-518; Alberto Soggin, *History*, p.209, Würthwein, *ATD* 11/2, p.319, but see also E. Michel, "Die Assur-Texte Salmanassars III", *WdO* 1 (1947-52) 59), but others assume in the short interval between Shalmaneser's 14th and 18th year (845/6-841/2) the existence of an ephemeral Ben-Hadad II (e.g. Jepsen, *AFO* 14 (1941/45) 158-159; A.Jepsen, *Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments* [Stuttgart/ München 1975], p.155; Pitard, *Ancient Damascus*, pp.195ff, 208 [ca. 845/44-843/42?]). Albright supposed that Hadadezer = ^d*Adad-idri* was the personal name of Ben-Hadad I, who was assassinated by Hazael (W.F. Albright, "A Votive Stele Erected by Ben-Hadad of Damascus to the God Melcarth", *BASOR* 87 (1942) 28, J.Bright, *A History of Israel*, (London 1966⁴) p.224, 235), but this suggestion is very problematic.

³¹ Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 97f.

³² Biran & Naveh, *IEJ* 43 (1993) 81-86.

Notes on 1 Samuel

Serge Frolov/Vladimir Orel - Tel Aviv

1. A Nameless City

The account of Saul's anointment by Samuel in 1Sam 9,3-10,16 is an important, even crucial part of the narrative focused upon the figure of the first Israelite king on his way to power. The chronicler is at his best in this part of 1Sam; the story is rich with remarkable characters whose dialogues are scrupulously recorded and slightest moves registered. And yet, one indispensable detail is missing: the city where the ceremony of anointment takes place is not called by name and remains anonymous not unlike some heroes of the story, in fact, all of them except Samuel and Saul.

Since H. EWALD and J. WELLHAUSEN it has been invariably believed that the greater part of the action in 1Sam 9,3-10,16 is set in *Rāmā* mentioned in 1Sam 1,1.19 (first as *Rāmātayim-Šopim*) as Samuel's birthplace and in 7,17 as his permanent residence¹. However, it should not be taken for granted. In 9,12 girls drawing water at the city walls advise Saul and his companion: "Make haste now, for he [sc. Samuel] came today into the city; for the people are making sacrifice today in the high place". This seems to indicate that the prophet was only paying a short visit to the city in order to be present at a local festival². This, however, could not be the case if the city in question was *Rāmā*: finding Samuel in the city where he normally resided could not require any haste.

It may be argued that if Samuel wasn't a permanent resident of the city, Saul's servant could not be as sure of finding him there as he appears to be in 1Sam 9,6 where he confidently announces: "Behold now, there is in this city a man of God"³. For an ancient reader, it was just another miracle not much different from those occurring further in the text. In terms of *Sitz im Leben*, the fact that the servant is well acquainted with the Samuel's time table may only mean that Saul's meeting with the prophet has been arranged in advance. The whole undercover operation was designed not only to provide a king for Israel but also to conceal the event from the Philistines whose military presence in the very heart of the Israelite hill country is unequivocally attested to in 1Sam 10,5 and 13,3. The loss of asses was used as a pretext for Saul's journey and all the verbal exchanges concerning the asses' fate in 1Sam 9,20, 10,2 and 10,16 are nothing else than passwords.

Some scholars believe that the narrative of 1Sam 9,1-10,16 as it stands now is a result of superimposition of Samuel's image upon an earlier folk tale about Saul featuring an anonymous seer and set in an an-

¹For a comprehensive survey see D. EDELMAN, Saul's Journey Through Mt. Ephraim and Samuel's Ramah (1Sam 9,4-5; 10,2-5), ZDPV 104, 1988, 44-8.

²In 1Sam 9,26-27 Samuel seems to be leaving the city alongside with Saul but in a different direction. On the festival see *infra*.

³See S. GOLDMAN, Samuel, London, 1951, 45-6.

onymous city⁴. Wrong or correct⁵, it does not automatically lead to the conclusion that the author of the final version had *Rāmā* in mind. Not calling the site of Saul's anointment by its name (in contrast with the scene of asking for the king in 1Sam 8,4), he was either ignorant or, for some reason, unwilling to disclose it.

The only way to find out the name of the mysterious city is to analyze itineraries of Saul's journeys to and from it in 1Sam 9,4-5 and 10,1-5. Unfortunately, these itineraries abound in toponyms that are never mentioned again (*Šālīšā*, *Ša^{ca}līm*. *Ṣeṣṣah*, *Tābōr*, *Gīb^{at} hā^{te}lohīm*)⁶ and therefore may hardly be reliably identified. Some other sites appearing on the list may form a basis for a further research, as, for example, the land of *Šūp* in 1Sam 9,5 and the tomb of Rachel in 10,2. The former is most probably the territory of the clan of *Šūp*, Samuel's distant ancestor introduced in 1Sam 1,1 as *'Eprāi*. Elsewhere this term stands both for the Ephraimites (cf. Jud 12,5; 1Kgs 11,26) and the inhabitants of a city or a region named *'Eprāt* or *'Eprā^{tā}* (cf. 1Sam 16,12; Ruth 1,2). As far as Samuel is not an Ephraimite but a Levite (cf. 1Chr 6,11-13.18-20 with certain minor contradictions), the land of *Šūp* must be somehow connected with *'Erāt(ā)*, most probably adjoining it. As to the location of *'Eprā^{tā}*, in Gen 35,19 and 48,7 as well as in Mica 5,1 it is identified with *Bēt-Leḥem*. Since the offsprings of the legendary matriarch *'Eprā^{tā}*, *Kāleb*'s wife (1Chr 2,19), lived not only in *Bēt-Leḥem* but also in *Qiryat-Ye^{cc}ārim* (cf. 1Chr 2,50), it was argued that the latter could also be called *'Eprā^{tā}*⁷. However, virtually all biblical references to *'Eprā^{tā}* and Ephraimites are related to *Bēt-Leḥem* (if not used as an *alias* for the Ephraimites).

The only difficult case is Ps 132,6. Yet, even if it is taken for granted that *Š^{cc}dē yā^{cc}ar* is a poetic name of *Qiryat-Ye^{cc}ārim*, it is clearly opposed to *'Eprā^{tā}* or, at least, distinguished from it: "Lo, we heard it [sc. the Ark] in *'Eprā^{tā}*, we found it in *Š^{cc}dē Yā^{cc}ar*"⁸. It is sometimes supposed that this verse reflects the transfer of the Ark from *Qiryat-Ye^{cc}ārim* to Jerusalem described in 2Sam 6,2ff.⁹. This verse may bring us back to *Bēt-Leḥem*: it is quite plausible that in this city "all the chosen men of Israel, thirty thousand" (2Sam 6,1) came

⁴Cf. H.-J. STOEBE, Noch einmal die Esclinnen des Kiš (1Sam IX), VT 7, 1957, 362-70; H. SEEBASS, Die Vorgeschichte der Königshebung Sauls, ZAW 79, 1967, 155-71; L. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David, WMANT 38, 1970, 58-102.

⁵In particular, it has been pointed out that the anonymity of Samuel in 1Sam 9,1-13 may be not a trace of the early narrative but rather a literary device adding suspense to the story. See B. BIRCH, The Development of the Tradition on the Anointment of Saul in 1Sam 9,1-10,16, JBL 90, 1971, 60; D. EDELMAN [n. 1], 54.

⁶*Ba^{cc}al Šālīšā* is mentioned in 2Kgs 4,42 but it is equally impossible to locate the toponym there. *Ša^{ca}līm* has been identified with *Ša^{cc}albm* of Jud. 1,35 and 1Kgs 4,9 (cf. J. WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen, 1871, 26-27) and with *Šū^{cc}al* of 1Sam 13,17, cf. W. F. ALBRIGHT, Excavations and Results at Tell el-Ful (Gibeah of Saul), AASOR IV, 1924, 116-7, 122.

⁷So F. M. CROSS, Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, 1973, 94-5, n. 16.

⁸Contra F. DELITZSCH, Biblischer Kommentar über die Psalmen, Leipzig, 1894, 763-65; M. TSEVET, Studies in the Book of Samuel, HUCA 33, 1962, 108-9.

⁹Cf. M. TSEVAT [n. 8], 110.

together to listen to the oracle: "We heard it in 'Eprātā" = "we heard of it in 'Eprātā"¹⁰. Note that the two battles with the Philistines immediately preceding the transfer of the Ark took place in the valley of R^cpā ḥm, i. e. somewhere between Jerusalem and Bēt-Leḥem¹¹.

Thus, the land of Šūp may be identified with the vicinities of Bēt-Leḥem. This conclusion forms a powerful counter-argument against the possibility of Saul's anointment in Rāmā. Since Rāmā is once called Rāmāṭayim-Šōpim, it is sometimes argued that the land of Šūp must be somehow connected with it¹². If so, 'Eprātā will be identified with Rāmā, but have not we seen that it is impossible? Another etymologies of Rāmāṭayim-Šōpim should be looked for¹³.

Rachel's tomb is mentioned three times, in Gen 35,19-20, 48,7 and in 1Sam 10,2. In the Book of Genesis, it is located somewhere near 'Eprātā, north of the city: according to Gen 35, Rachel died on her journey to the South, from Bēt-El to Hebrōn as her family was about to reach 'Eprātā. In 1Sam 10,2, her tomb is placed in Šeṣaḥ of which nothing definite is known. Those who tie the Saul's anointment to Rāmā, combine this reference with Jer 31,14 ("A voice is heard in Rāmā... Rachel weeping for her children") as representing an alternative "northern" tradition according to which the tomb of Rachel was not near 'Eprātā ~ Bēt-Leḥem, i. e. not in Judah, but somewhere between Rāmā and Gib^cā, in Benjamin or Ephraim¹⁴. However, Rāmā in Jer 31,14 may be not a toponym but rather a usual word for a hill or elevation¹⁵. Therefore, we may safely assume that Gen 35,19-20 and 48,7 reflect the single Biblical tradition tying the tomb to 'Eprātā.

As far as we have already identified 'Eprātā with Bēt-Leḥem, the Rachel's tomb is to be localized north of it. But how could she be buried in the territory of Judah, one of Leah's descendants? However, in 1Sam 10,2 Samuel places the site bi-g^cbūl Būnyāmin, on or within the border of Benjamin. This border, according to Josh 18,16, was just south of Jerusalem - Jebus, only a few miles north of Bēt-Leḥem¹⁶. One more geographical detail should be added. In Gen 35,21 after Rachel's death Jacob retires to a place "beyond Migdal ^cEder". Migdal ^cEder appears once more in Mica 4,8 where it is mentioned between the stronghold

¹⁰This suggestion is in partial agreement with T. FRETHEIM, Psalm 132: A form critical study, JBL 86, 1967, 296-7. 2Sam 23,13-17 and 1Chr 11,15-19 seem to imply that David's operations against the Philistines before the transfer of the Ark included a commando raid on their garrison in Bēt-Leḥem, see infra.

¹¹So Y. AHARONI, The Land of the Bible: A Historical Geography, London, 1979, 110. Cf. also Josh 18,16.

¹²So P. McCARTER, 1 Samuel, New York, 1980, 175.

¹³We could interpret Rāmāṭayim-Šōpim as Rāmāṭayim of Supites, the Šūp's descendants, of even presume a pattern similar to the later geographical names with -Šōpim as a second element.

¹⁴So R. KLEIN, 1 Samuel, Waco, 1983, 91. Gib^cā, Saul's native city and later his royal capital, was long thought to be situated on the modern Tell et-Ful, a few miles north of Jerusalem, cf., e. g., W. F. ALBRIGHT [n. 6]. Recently P. ARNOLD, Gibeath: The Search for a Biblical City, JSOT.S 79, 1990, has proved that the city is to be looked for further to the north, somewhere near the village Jeba. For Rāmā, more locations have been proposed, almost all of them in Ephraim or Benjamin.

¹⁵For linguistic and historical considerations against understanding Jer 31,14 as a reference to Rachel's tomb see M. TSEVET [n. 8], 108-9.

¹⁶Could Rachel's tomb be once a border mark between Benjamin and Judah, i. e. between the sons of Rachel and the sons of Leah? M. TSEVET [n. 8], 110-16) tries to identify Šeṣaḥ with Ba^cā, another name of Qiryat-Y^cārtim which is known to be a Judahite city.

of Zion, i. e. Jerusalem, and *Bēt-Leḥem* *Eprāṭā* (!). Moreover, vv. 8-9, addressed to *Migdal* *Eder* compare "the daughter of Zion", i. e. the people of Israel, to a woman in travail - a clear allusion to the Rachel's fate¹⁷.

Thus, in search for his father's asses, Saul comes up to the gates of *Bēt-Leḥem*. On his way back home to *Gīb^cā* he finds himself near the Rachel's tomb situated between *Bēt-Leḥem* and Jerusalem. The problem now is whether these statements are in good correspondence with the rest of his travel.

The first point of his itinerary was Mount Ephraim. As far as *Gīb^cā* was located outside of this area (see Jud 19,16)¹⁸, Saul went northward. Since Mount Ephraim was soon left behind, we might assume that the future king only crossed its south-eastern corner by heading north-east first and then turning east and south-east. As a result, he came back to the land of Benjamin and, once he was there, he entered the land of *Šālīšā*, somewhere west or north-west of Jericho according to D. EDELMAN ([n. 1] p. 50-53).

From *Šālīšā* Saul went to the land *Ša^{ca}līm*, probably identical with *Šū^cal* mentioned in 1Sam 13,17 as a destination of one of Philistine raiding parties leaving the camp in *Mikmās*. As two other such parties were heading west-south-west (to *Bēt-Hōrōn*) and, probably, north-east, to the northern border of Benjamin ("to the way of the border that looked over the valley of *Š^cbo^cim* towards the wilderness"; cf. Josh 18,1 where a wilderness is also mentioned), it would be logical to suppose that the third detachment took the south-eastern direction¹⁹. But if *Ša^{ca}līm* is thus placed in the south-eastern sector of the Benjaminitic territory, it means that Saul left Mount Ephraim, passed the land of *Šālīšā* and then turned south. His arrival to the southern border of Benjamin is registered in the text: "And he passed through the land of the *Y^cnūnī*", the latter being an archaic name of Benjaminites, cf. Jud 19,16; 1Sam 9²⁰. Having left the land of Benjamin, Saul came to the north-eastern part of Judah.

We suppose that the first Saul's meeting with Samuel as well as his anointment took place in *Bēt-Leḥem*. The reason for Saul's roundabout journey is explained by Samuel in 1Sam 10,5, the main road was dangerous because of Philistine checkpoints²¹ stationed near *Gīb^cat hā^{2c}lohīm*, a sanctuary not far from *Gīb^cā* according to P. ARNOLD ([n. 11] p. 56-7)²². Saul could not use the same excuse of looking for the asses twice and so he had to risk the highway on his way back. Willing to provide security for him, Samuel advised Saul to join a band of prophets before approaching the checkpoint.

Even though *Bēt-Leḥem* is not mentioned in 1Sam 7,16-17, in the list of sites that Samuel used to visit, it

¹⁷It is also possible that *Migdal* *Eder* (lit. "a tower of the flock") is not a toponym at all.

¹⁸In this verse, an anonymous old man is introduced as being "from Mount Ephraim, but living in *Gīb^cā*".

¹⁹Contra W. F. ALBRIGHT [n. 6].

²⁰D. EDELMAN ([n. 1], 48-9) suggests a reading *Yimna^c* (one of the Asherite tribesmen mentioned in 1Chr 7,35). P. McCARTER's emendations ([n. 2], 174-5) are even more farfetched.

²¹Hbr *n^cšib* is often translated as "governor" or "prefect". That seems reasonable in 1 Kgs 4,19 but how to explain plural in 1Sam 10,5 then? Our translation, "garrisons" or "checkpoints" is tentative. Cf. also *mašāb* in 1Sam 13,23.

²²J. BLENKINSOPP, Gibeon and Israel: The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel, MSSOTS 2, 1972, 59, identifies *Gīb^cat hā^{2c}lohīm* with *bāmā*, the high place of *Gīb^cōn* mentioned in 1 Kgs 3,4. Other details of the Saul's journey make it improbable.

is chosen for Saul's anointment. However, the list itself dates back to the first days of Samuel's political activity, at least, ten years earlier. It was a decade of dramatic changes in the Central Canaan: a shaky military balance between Israel and the Philistines described in 1Sam 7,12-14²³ was replaced by the direct Philistine occupation in the very heart of the Israelite hill country. Hence, it was natural for Samuel to shift the sphere of his religious and legal influence further south, to *Bēt-Leḥem*. In any case, it was a safer ceremony site than *Rāmā*. One more reason for Samuel's presence in *Bēt-Leḥem* might be relevant. If *zebaḥ ha-yāmim*, a yearly sacrifice, is conjectured in 1Sam 9,12 (instead of *zebaḥ ha-yōm* "sacrifice today" and in accordance to the Biblical usage elsewhere) then it would mean that the prophet came to *Bēt-Leḥem* in order to celebrate his family's yearly festival. As we know from 1Sam 1,21, Samuel's father *Elqānā* used to do it in *Šiloh*. After the fall of *Šiloh* it could be transferred to a local shrine as in the case of David's family (1Sam 20,6) bringing its yearly sacrifice in their native city, *Bēt-Leḥem*²⁴.

Bēt-Leḥem was not a *terra incognita* of the early Hebrew chronicles. One of the main protagonists of Jud 17 - 18 is a Levite from *Bēt-Leḥem*. Another Levite got into trouble in *Gīb'ā* while travelling with his concubine from *Bēt-Leḥem*. King David himself was born and anointed there. Was it the main reason that induced the author of the Saul's chronicle to suppress the name of the city? He could not be eager to describe his hero's anointment in the native city of his foe.

The political and cultic role of *Bēt-Leḥem* in the days of Samuel, Saul and David must be re-evaluated. *Bēt-Leḥem* was so important that, on its *bāmā*, Saul was symbolically consecrated (cf. 1Sam 9,24 where Saul is served a shoulder, i. e. a part of sacrifice earmarked for priests, see Ex 29,27-28)²⁵. Ps 132,6 may also hint that there was an oracle of *Yhwh* in *Bēt-Leḥem*. Quite probably, *Bēt-Leḥem* was chosen as a place for David's anointment in 1Sam 16 not as his native city but also as a site of the previous Saul's enthronement. Even much later Mica, when predicting the future deliverance of the people of Israel, expected the Messiah to come from *Bēt-Leḥem*, the mysterious city where the first Israelite kings had been anointed (Mica 5,1-3).

2. Late Supper in En-Dor

The final part of this story, Saul's visit to a medium²⁶ in En-Dor (1Sam 28,20-25), is usually skipped by

²³Contra J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh, 1885, 248-9, and many others after him regarding 1Sam 7,10-14 as a piece of prophetic pro-Samuel propaganda. What may prevent us from supposing that a victory was really won by the Israelites under Samuel and that only some years later fortunes changed?

²⁴The cultic role of *Bēt-Leḥem* may have facilitated this shift from *Šiloh*. See next note.

²⁵The famous story of David's warriors fetching water for the king from a well near the gate of the Philistine occupied *Bēt-Leḥem* may also contain a hint of the city's cultic significance. The action could be a religious ceremony for, as 2Sam 23,16 and 1Chr 11,18 indicate, the water was finally poured out "to *Yhwh*". In this context, it is worth to remind the reader of a weird rite in *Mispā* described in 1Sam 7,6 and consisting of drawing water, pouring it to *Yhwh* and fasting. Cf. also a scene at a well situated near the gate of the unnamed city in 1Sam 9,11-13.

²⁶The text uses *b'et ʿwb*, literally, "mistress of ʿwb", "woman possessing ʿwb". As to *wb*, it denotes either a spirit or a tool used to communicated with the latter, see Is 8,19; 29,4; Jos 32,18-19. Cf. also J. LUST, *On Wizards and Prophets. Studies in Prophecy*, VTS 26, 1974, 136-139.

a modern reader²⁷ or declared to have no hidden meaning at all²⁸. Full of seemingly irrelevant details, it lacks expressivity, particularly if compared to the preceding somber scene where the Samuel's spirit is prophesying to the dispirited king. Yet, these six verses, a third of the whole story (1Sam 28,8-25), make a detailed picture quite unusual for the 1 Book of Samuel where the events are normally only registered but not minutely described. Thus, the narrative ignores relevant details of how the spirit of Samuel appeared to the medium and then disappeared but, for some reason, insistently supplies us with information on the king's meal. Why?

It is sometimes claimed²⁹ that the *raison d'être* of whole passage is to show to the reader that, in the end of his days, Saul left the God of Israel and fell into paganism. The meal, then, is a symbolic act confirming his covenant with the medium of En-Dor and the host of evil spirits in a futile attempt to change his fate. As to the rejection of food preceding the meal, it is seen as one more sign of Saul's inconsistency and lack of will similar to the earlier episodes in 1Sam 14 and 15³⁰.

This view was criticized, somewhat too fiercely, by J. P. FOKKELMAN³¹. It has been justly pointed out that W. A. M. BEUKEN's hypothesis is based on a prejudice against necromancy and death in general. In its own turn, this prejudice goes back to the Christian *Weltanschauung* influenced by certain Old Testament commandments: "A man also or a woman that is a medium or a wizard, shall surely be put to death: they shall stone them with stones: their blood shall be upon them" (Lev 20,27); "There must not be found among you anyone ... that uses divination, a soothsayer, or an enchanter, or a witch, or a charmer, or a medium, or a wizard, or a necromancer. For all that do these things are an abomination to Yhwh" (Deut 18,10-12). It is impossible to prove that the author of 1Sam 28,20-25 knew these rules or that he obeyed them. His attitude is not expressed in the text³².

J. P. FOKKELMAN himself believes the author to be friendly to the medium and willing to show her touching attitude to the king, bereft of his power, rejected by Yhwh and doomed to death. But is this worth six verses³³? For the same reason, we cannot agree that the story of the meal is told in order to divert the

²⁷Including, to some extent, even the best commentators, cf. H. P. SMITH. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. Edinburgh, 1899, 242; H. W. HERTZBERG, *I and II Samuel*, London, 1964, 220; P. K. McCARTER, *I Samuel*. New York, 1980, 421; R. W. KLEIN, *I Samuel*, Waco, 1983, 272-273; J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, Vol. II, London, 1919, 522-554; T. H. GASTER, *Legend and Custom in the Old Testament*, New York, 1969 passim. While all the above adduce numerous examples of necromancy in various cultural traditions, no parallels are drawn to the Saul's meal of the finale.

²⁸See R. POLZIN, *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. Part 2. *ISamuel*, New York, 1989, 229. It is difficult to accept R. POLZIN's idea of the Saul's meal being a symbol of dinners that Jehoiachin held before the king of Babylon, see 2Kings 25,29.

²⁹Cf. W. A. M. BEUKEN, *I Samuel 28. The Prophet as 'Hammer of Witches'*, JSOT 6, 1978, 3-17, and also R. W. KLEIN, op. cit., 272-273.

³⁰And also in the beginning of chapter 28 when the king breaks his own ban on mediums.

³¹See J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol 2, Assen-Dover, 1986, 619.

³²Irony perceived by R. W. KLEIN in the text is, no doubt, completely derived from our modern notion of comical and has nothing to do with the original meaning of the ancient text.

³³According to J. P. FOKKELMAN (Loc. cit.), these verses form a separate and more or less autonomous narrative.

reader from the king's spiritual failure and to give it a physical or even a physiological explanation³⁴.

The above hypotheses are based on a literal understanding of the hunger theme. With the single exception of W. A. M. BEUKEN, the possible symbolic meaning of the meal is not taken into account. Yet, while hunger is an important Biblical theme, in 1Sam 28, strictly speaking, we are dealing with something different: not with *hunger* proper, but with *deliberate refusal of food* attested in the Books of Samuel as a ritually motivated behavior. Thus, in 1Sam 1,7-8 Hannah avoids a ritual meal during the annual sacrifice, *zbt hymym*. In 1Sam 7,6 the fast is a symbol of return to Yhwh. In 1Sam 14,24 Saul forbids his warriors "to eat any food until evening" for the sake of a complete victory over the Philistines. In 2Sam 12,16-17 David is fasting and eating no bread, like Saul, in order to save his first son from the Yhwh's wrath. It seems proper to add 1Sam 28,20-25 to this list. A detailed account of irrelevant trifles is, in fact, a description of an important ritual³⁵.

The ritual, as described in the text, consists of the following stages:

1. *Refusal of bread*³⁶
2. *Night supper including*
 - *roasted meat of a fattened calf*³⁷;
 - *unleavened bread*.

A basically similar ritual is well known within the cultural and religious tradition of the sons of Israel as the Passover: "Your lamb shall be without blemish, a male of the first year: you shall take it from the sheep, or from the goats: and you shall keep it until the fourteenth day of the same month: and the whole assembly of the congregation of Israel shall kill it towards evening ... And they shall eat the meat in that night, roast with fire, and unleavened bread; and with bitter herbs they shall eat it. Eat not of it raw, nor boiled at all in water, but roast with fire ... and you shall eat it in haste ..." (Ex 11,5-7.8-9.11).

The Biblical text also seems to support the view of the medium as a Canaanite priestess. "And Manasseh had ... the inhabitants of Dor and its hamlets, and the inhabitants of En-Dor and its hamlets ... Yet the children of Manasseh could not drive out the inhabitants of those cities; but the Canaanites persisted in dwelling in that land" (Josh 17,11-12)³⁸. In other words, even after the *Landnahme* En-Dor remained Canaanite and so did, doubtlessly, the hospitable medium. At the same time, we may now solve an obvious

³⁴See D. M. GUNN, "The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story", JSOT.S 14, 1980, 109.

³⁵This scene has been analyzed as a description of a Canaanite ritual including necromancy by W. CASPARI, *Die Samuelbücher*, Leipzig, 1926, 363-364 and S. REINACH, *Le souper chez la sorcière*, RHR 42, 1926, 45-50. However, as W. A. M. BEUKEN has pointed out (*Op. cit.*, p. 11), this analysis is based exclusively on the data outside the Scriptures.

³⁶See D. M. GUNN, *Op. cit.*, 109, that is not a fast before a battle (cf. Jud 20,26; 1Sam 14,24). Remarkably, it is limited only to *bread*, beginning with "a morsel of bread", *pt llym* in V. 22. Cf. also R. W. KLEIN, *Op. cit.*, 272.

³⁷*gl mrbq*, terminus technicus implying a certain manner of keeping and feeding the animal in order to get fat meat, cf. Jer 46,21; Amos 6,4; Mal 3,20.

³⁸The ethnic situation in En-Dor did not change after Saul. In Josh 17,13 it is stated that "... when the sons of Israel became strong, they put the Canaanites to tribute; but did not utterly drive them out". According to T. C. BUTLER (*Joshua*, Waco, 1983, 191-192), this verse is related to the times of the united kingdom, cf. 2Sam 20,24; 1Kings 5,27; 9,15 using the same word *ms* "tribute, labor conscription".

contradiction between V. 3 where Saul puts away "the mediums and the wizards, out of the land" and V. 7 he wants to get help from one of them³⁹. Sorcery was forbidden to the sons of Israel but not to the Canaanites. Perhaps, for the same reason, Saul put on *other* (Canaanite?) clothes (V. 8)⁴⁰. However, the medium immediately looked through his disguise and got angry: "... why ... layest thou a snare for my life, to cause me to die?"

A Canaanite rite similar with the Jewish Passover calls for a deeper analysis of the latter. From our point of view, two main variants of the ritual are responsible for numerous discrepancies in the Biblical descriptions⁴¹. In Lev 23,5-8 and Num 28,16-25 (*variant A*), the holiday consists of two separate parts: *sacrifice* (burnt offerings), and *hg hmšwt* "the feast of unleavened bread". This holiday does not imply a night meal although Lev 23,5 places the Passover *byn h'rbym* "towards evening hours". There is no strict prohibition of the leaven. *Variant B* as described in Ex 12,1-20; Num 9,1-14 and Deut 16,1-8 orders not to burn but to eat the whole sacrificial animal ("Eat ... its head with its legs, and with its entrails", Ex 12,9) *together* with the unleavened bread on the first night⁴². The ban on the leaven is absolute and ideologically motivated ("whoever eats leavened bread from the first day until the seventh day, that soul shall be cut off from Israel", Ex 12,15b). A special *hg hmšwt* is not even mentioned.

The Passover as a historical fact is described in Ex 12,21-28; Josh 5,10-11; 2Kings 23,21-23 (duplicated in 2Chr 35,1-19); 2Chr 30,1-22 and Ez 6,19-22. As far as Ex 12,21-28 is derived from the preceding summary of the variant *B* in Ex 12,1-20, this leaves us with three basic descriptions: The Passover rite in Gilgal (*variant A*) and mass celebrations of the Passover in Jerusalem at the time of Josiah and Hezekiah. Those are close to each other⁴³ and belong to the variant *B*. The Passover meal is given much attention while *hg hmšwt* "the feast of unleavened bread" is only mentioned as another name of the Passover or, at least, as its integral part. Some elements of the variant *A* are also present (the burnt offerings are mentioned).

How did the Passover change during the five centuries between the holiday in Gilgal and the celebrations in Jerusalem? The only source of knowledge in this case is the episode of 1Sam 28,20-25. This is, undoubtedly, a rite belonging to the variant *B*. Yet, there is one important element shared by this narrative and the *A*-Passover of Gilgal. As to this rite, the main aim of Joshua is believed to be a preparation for the war in Canaan⁴⁴. Similarly, Saul goes to En-Dor before the decisive battle against the Philistines.

³⁹On this contradiction see H. W. HERTZBERG. Op. cit., p. 218.

⁴⁰Thus, at least this disguise is rooted in the reality, pace R. COGGINS, On Kings and Disguises, JSOT 50, 1991, 62.

⁴¹A comprehensive account of such discrepancies see in: J. WELLHAUSEN, Prolegomena to the History of Israel, Edinburgh, 1885, 83-87, 99-108.

⁴²Note that Deut 15,2 speaks of *š n wbyr* "herd and flock" apparently including calves.

⁴³2Chr 30,1-22 may be an account of a holiday celebrated under Josiah and mistakenly placed in the description of the Hezekiah's reign. The call addressed to the northern tribes (vv. 6-10) would be more appropriate at the times of Josiah whose influence stretched to a considerable part of the former kingdom of Israel after the fall of Assyria in 620-610 B.C.E.

⁴⁴See R. G. BOLING, Joshua, New York, 1982, 194. Cf. also Gideon's preparations for the war against Midianites when he sacrifices unleavened bread and a kid (Jud 6,17-21).

We may now suggest a very schematic approximation for the evolution of the Passover⁴⁵.

It was originally based on a pastoral rite devised to defend the herds. Children of Israel had practiced it before they came to Canaan⁴⁶. The rite consisted of an animal sacrifice and combined calendar functions with a farewell bid to those who were leaving for new pastures in spring. During the *Landnahme*, new elements of the holiday were received from the Canaanites, namely, an agricultural "feast of the unleavened bread". Thus, variant *A* came into being, a purely seasonal rite described in Josh 5,10-11 with its "double" holiday of sacrifice and unleavened bread.

Meanwhile, the cultural influence worked in two directions as 1Sam 28 shows. Canaanites borrowed the Passover sacrifice, a rite not quite appropriate in a region where distant pasturing is not practiced. It merged with *hg hmšwt* and was transformed in a farewell ceremony for those preparing for a war or a journey. It also included a dialogue with the dead asked for advice or help.

The Canaanite ceremony was shared by the sons of Israel. Saul had to recur to a very serious legal pressure in order to oppose it (1Sam 28,3). On the other hand, the king himself was well acquainted with the rite⁴⁷. It was this *B*-Passover that became a ritual norm at the times of the last Judean kings. The change could not be and was not immediate. In 2Kings 23,22 it is stressed that before the reforms of Josiah "surely there no *sach* passover was held from the days of the judges that judged Israel, nor in all the days of the kings of Israel, nor of the kings of Judah". A different dating in a similar formula in 2Chr 35,18 ("And there was no passover like that kept in Israel from the days of Samuel the Prophet") even relate this change to the times and personality of Samuel. In any case, the initial stage of the process is registered in Ex 12,11 where the farewell *motif* is obvious: "And thus shall you eat it; with your loins girded, your shoes on your feet, and your staff in your hand; and you shall eat it in haste; it is the Yhwh's passover". The formula of Deut 16,1-8 is much less close to the Canaanite original and at the same time much more sacrifice-friendly. It was accepted by Josiah in conformity with *spr hbryt* "the book of covenant" (2Kings 23,21) usually identified with Deuteronomy⁴⁸. The resulting ritual was, basically, what the present writers celebrate as Passover today.

⁴⁵On the existing theories see J. A. SOGGIN, *Gilgal, Passah und Landnahme: Eine neue Untersuchung des kultischen Zusammenhangs der Kap. III-VI des Josuabuches*. VT.S 15, 1966, 263-277; T. C. BUTLER, *op. cit.*, 53-54.

⁴⁶See R. de VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London, 1965, 489-490.

⁴⁷Numerous refusals of the king and continuous persuasion of the medium seem to form a verbal part of the ceremony.

⁴⁸See S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, Edinburgh, 1960, XLIV-XLV; M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings*, New York, 1988, 294. Naturally, at that stage it was important to suppress all similarities between the Passover and its pagan prototypes. Hence Josiah's energy in the destruction of mediums and wizards (2Kings 23,24).

Zu einem semitischen Personennamen in der Erzählung des Wenamun

Manfred Görg - München

In der Reiseerzählung des Wenamun findet sich ein Personennamen, dessen semitische Herleitung scheinbar keine Probleme bereitet. Es handelt sich um den Namen *M-n-g3-bw-tj* (= *Mngbt*), dessen Träger den Titel *ḥr(j)-mnš ḏrḏr* "Kapitän des fremden, d.h. ägyptischen Schiffes" führt. Daß es sich bei dem PN *Mngbt* nicht um einen ägyptischen Namen handeln kann¹, legt nicht nur die Graphie, sondern auch die singuläre Bezeugung nahe.

Zuletzt hat Th. SCHNEIDER den Namen ohne Diskussion anderer Deutungsvorschläge mit dem späteren Μακκαβαῖος unter Zugrundelegung des hebr. *maqqaebaet* < **manqaebaet* "Brunnenöffnung" bzw. "Hammer" zusammengestellt², ohne eigens zu erwähnen, daß diese Ableitung auf W.F. ALBRIGHT zurückgeht³. SCHNEIDER favorisiert jedoch statt der üblichen Deutung "Hammer" die Sinnggebung "Brunnen" und beobachtet auf breiter semitistischer Ebene den onomastischen Gebrauch der Basis *NQB* auch bei Ortsnamenbildungen. So möchte er "am ehesten" eine Nisbeform **manqabōti*, abgeleitet von einem Ortsnamen **manqabōt* "Brunnen(ort)", annehmen⁴.

Eine etwas ausgedehntere Diskussion der bisherigen Positionen findet jedoch sich bei A. SCHEEPERS, der nach dem Hinweis auf ALBRIGHT besonders die Vorschläge von H. GOEDICKE und E. LIPINSKI referiert⁵. Nach GOEDICKE liegt eine Bildung vor, die aus der Präposition *min* und dem südpalästinischen Ortsnamen *Gibtōn* bestehen soll⁶. PN-

¹Vgl. u.a. ANET 26, n.4; TGI 42, Anm.7.

²Th. SCHNEIDER, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches, OBO 114, Freiburg-Göttingen 1992, 127.

³W.F. ALBRIGHT, The Eastern Mediterranean about 1060 B.C., in: G. MYLONAS (Hg.), Studies Presented to D.M. Robinson I, Saint-Louis 1951 (223-231), 225, n. 11.

⁴SCHNEIDER, Asiatische Personennamen, 128.

⁵A. SCHEEPERS, Anthroponymes et toponymes du récit d'Ounamon, in: E. LIPINSKI, (ed.), Phoenicia and the Bible, Studia Phoenicia XI, Leuven 1991 (17-83), 36f.

⁶H. GOEDICKE, The Report of Wenamun, Baltimore-London 1975, 25.

Bildungen mit Ortsnamen stellen sich aber in der Tat als Nisbeformen vor, nicht als Bildungen mit der Präposition *min*⁷. Dazu ist für den südpalästinischen Ort Gibbeton nur die hieroglyphische Wiedergabe *q3-pw-t3* (= *qpt*) aus der Palästinaliste Tuthmosis' III (I,103) bekannt. LIPÍŃSKI denkt stattdessen an die im Assyrischen bezeugte Bezeichnung *munnabittu* "Flüchtling", wobei das doppelte *nn* in *ng* dissimiliert sei⁸. Ohne diese etwas spekulative Annahme zu kommentieren, gibt SCHEEPERS selbst anmerkungsweise einen Lösungsweg an, daß *Mngbt* "soit formé avec un préfixe *m-* et un suffixe *-t* ... encadrant une racine verbale qui donne le sens fondamental du nom"⁹. Mit der Basis *NQB* hat nun SCHNEIDER seinen obengenannten Vorschlag begründet.

Leider ist aber auch ein so postuliertes **manqabōt* "Brunnen(ort)" im sonst sehr breiten ON-Spektrum Palästina-Syriens nicht nachweisbar. Eine Nisbildung sollte man gerade bei einem Nomen erwarten, das sich einer guten Bezeugung erfreuen würde. Die Gruppenschreibung macht aber die Annahme einer Nisbeendung nicht plausibel, erst recht wenn man sich auf den ON *'qrbwt* bezieht, dessen Auslaut so geschrieben ist, wie im Fall unseres PN. So ist auch diese Deutung noch nicht ganz befriedigend.

Es sei darum versucht, noch einem anderen Lösungsweg Raum zu geben. In der Wenamun-Erzählung begegnet auch ein Nomen *m-r-k3* (= *mrk*), das mit den Nomina **mlk* oder *mlg* verbunden wurde¹⁰, wahrscheinlich aber lediglich eine graphische Variante zu *brk* "Geschenk" darstellt¹¹. Es ist demnach möglich, daß ägypt. *m* auch für semit. *b* stehen kann. So ergibt sich für unseren Fall zunächst eine Verbindung *mn* = *bn* "Sohn", wobei die Schreibung des *n* mit den drei Strichen traditionell den Silbenschuß anzeigt; der zweite Bestandteil könnte dann in der Tat auf einen ON *gbt* ("Anhöhe") oder noch eher auf ein Abstraktum, nämlich *gbwt* "Erhabenheit", "Hoheit" u.ä. gedeutet werden. Damit wäre der

⁷So M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, BWANT 46, Stuttgart 1928 (Nachdruck Hildesheim 1980), 232, worauf SCHEEPERS, Ounamon, 36, n.120 mit Recht hinweist.

⁸Mitteilung bei SCHEEPERS, Ounamon, 37.

⁹SCHEEPERS, Ounamon, 37, n.123.

¹⁰Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, *mrk* (Wb II,113) = kan. *mlg*?, in: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 13, 1974, 13-15.

¹¹So wohl mit Recht G. VITTMANN, Nochmals zur Etymologie von *mrk* (Wb II,113), in: Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 15, 1975, 45f.

PN mit "Sohn der Hoheit" o.ä. wiederzugeben¹².

In diesem Zusammenhang kann auch für den von SCHNEIDER anschließend diskutierten PN *m-n-t-w-h-tj* (= *mntwht*) eine alternative Deutung versucht werden¹³. Für diesen Namen einer "Bürgerin" (*nht nt njwt*) aus der Zeit Ramses' III., von W. WARD ohne Deutung gelassen¹⁴, sieht auch SCHNEIDER hinsichtlich einer "semitischen Deutung ganz erhebliche Schwierigkeiten". Dennoch bietet er einige aus arabischem Vokabular gewonnene Anschlußvorschläge. Freilich öffnet SCHNEIDER damit Interpretationsmöglichkeiten einen Raum, denen man sich zum unmittelbaren Vergleich eines so weit zurückliegenden Namens nur ungern zuwenden wird¹⁵. Denkt man dagegen auch in diesem Fall an den Wechsel *m/b*, ließe sich zur Verbindung *bn* unter Hinzunahme des folgenden *t* für *t* das feminine *bnt* = **bint* "Tochter" als ersten Bestandteil ausmachen¹⁶. Der verbleibende Teil wäre dann problemlos mit dem semitischen *whd* (hebr. *jahid*) "einzig" zu verbinden. Damit kämen wir zur Deutung "einzige Tochter" (vgl. Ri 11,34), was als femininer PN doch wohl plausibel genug wäre.

¹²Ob der bei F. GRÖNDAHL, Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Rom 1967, 126, notierte PN *bn gby* hierher gehört, ist zweifelhaft. Zu den atl. und nordwestseit. Belegen der Basis *GBH* vgl. v.a. W. RICHTER, Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben 2. *GBH*, 'MQ, QSR II, ATS 25, St. Ottilien 1986, 3-121. Das in unserem PN vermutete Nomen wird nicht unmittelbar mit dieser Basis zu verbinden sein.

¹³SCHNEIDER, Asiatische Personennamen, 128.

¹⁴W.A. WARD, Some Foreign Personal Names and Loan Words from the Deir el-Medineh Ostraca, in: A. LEONARD - B.B. WILLIAMS (Hg.), Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor, Chicago 1990 (287-303), 299.

¹⁵Zum Problem eines überräumlichen und -zeitlichen Vergleichs vgl. schon M. GÖRG, Zum Personennamen 'BŠ, BN 73, 1994 (9-12), 11. Ich stelle nachträglich fest, daß auch G. VITTMANN in seiner Rezension des Werkes von SCHNEIDER in: AfO 40/41, 1993/1994 (163-166), 164, einer derart ausgreifenden Vergleichung widerrät und seine Bedenken ebenfalls am Beispiel des anstehenden Namens demonstriert.

¹⁶Vgl. die Schreibung für den Namen der Prinzessin *Bnt-'nt* (SCHNEIDER, Asiatische Personennamen, 94: N 187).

"Kanaan" und "Israel": Kein Umzug nach Afrika

Manfred Görg - München

Quer- und Rundumschläge in der Forschung haben häufig etwas Befreiendes an sich, sie ermuntern zu einem radikalen Überdenken bisheriger Positionen und Thesen; gelegentlich kommen dabei auch überraschende Lösungswege ans Tageslicht. Häufig ist aber auch pure Opposition zu längst und gut fundierten Einsichten nicht mehr als simples Luftgefecht. Bei aller scheinbaren Gelehrsamkeit kann dann nur noch etwas Kurioses produziert werden. So gesehen stehen die BN nicht anders da etwa als die GM oder auch die alte OLZ. Gemeint sind A. NIBBIs Ausführungen in BN 73, 1994, 74-89.

Zu diesem Beitrag der Ordnung halber einige kurze Klarstellungen:

1. *Zu Kanaan:* A. NIBBI zitiert eine fragmentarische Schreibung eines ON aus der Zeit Tuthmosis' III., die nach der Edition *inkm3* (BIFAO 81 Suppl., 1981, 42f) zu lesen ist. Aus diesem zweifelsfrei afrikanischen Namen macht NIBBI flugs eine Wortfügung, bestehend aus dem ägyptischen Nomen *ju* "Tal" und *knn3* für Kanaan, so daß der Name "the Valley of Canaan" bedeute. Das Raffinierte daran ist, daß die Anmerkung fälschlich suggeriert, schon die Edition habe diese "Erkenntnis" gehabt. Dazu soll der afrikanische Kontext auf eine Lokalisierung "Kanaans" in Ägypten deuten! Eine Verbindung des Namens mit Kanaan ist aber schon aus phonetischen Gründen völlig ausgeschlossen. Die Belege für Kanaan in hieroglyphischen Texten (vgl. BN 18, 1982, 26f) lassen ihrerseits für eine Ansetzung in Ägypten absolut keinen Raum.

2. *Zu Israel:* Auch an der bisher leider einzigen Bezeugung für "Israel" in Hieroglyphen, dem Beleg auf der Siegesstele des Merenptah, möchte NIBBI kratzen. Die bestehenden Probleme nimmt sie zum Anlaß, die mit den bekannten Determinativen geschriebenen Leute für Libyer zu halten, vielleicht sogar mit der Bedeutung "der (die) mit der Haarlocke". Auch hier ist allenfalls die Phantasie bewundernswert. Bedauerlicherweise ist es noch nicht gelungen, die der Nennung "Israel" voraufgehenden Namen Aschkelon, Geser und Januammu ins östliche Nildelta zu versetzen. Hier tummeln sich nach NIBBI ohnehin Orte und Landschaften wie *Kpn* (= Byblos) und *H3rw* (= Syrien), so daß allmählich empfindliche Raumnot entsteht. Vielleicht genügt dies, um einer absurden Idee Lebewohl zu sagen. Trotzdem keine Angst vor kühnen Thesen - aber bitte mit brauchbaren Argumenten!

La place primitive du recueil d'Oracles contre les Nations dans le livre de Jérémie

Bernard Gosse - Antony

Dans deux articles nous avons montré que la place du recueil d'Oracles contre les Nations, dans le texte Massorétique du livre de Jérémie, correspondait à une évolution rédactionnelle par rapport au texte dont témoigne la Septante¹.

Le texte Massorétique met notamment en valeur la réalisation des Oracles contre Babylone alors que le texte, dont témoigne la Septante, insistait sur la réalisation des Oracles contre Jérusalem.

Dans un article récent J. W. WATTS² a confirmé nos positions. Par contre G. FISCHER³ considère que les Oracles contre les Nations étaient primitivement regroupés à la fin du livre de Jérémie et qu'ils ont été insérés ultérieurement à l'intérieur de celui-ci, comme en témoigne la Septante.

Il est vrai que FISCHER, au contraire de WATTS, n'avait sans doute pas encore complètement pris en compte notre réévaluation de l'article de R. SEITZ en ce qui concerne l'interprétation de ses remarques sur Jér 45⁴.

Nous voulons montrer maintenant que dans la rédaction primitive dont témoigne la Septante, le recueil d'Oracles contre les Nations se situait parfaitement en Jér 25,14ss.

Bien entendu il faut tenir compte du fait que même dans la Septante le recueil primitif ne correspondait certainement pas au recueil actuel. Nous allons voir que l'origine de celui-ci est probablement lié au rouleau de 605.

En ce qui concerne le rouleau primitif de 605, nous avons en Jér 36,1-2: "La quatrième année de Joiaqim, fils de Josias, roi de Juda, la parole que voici fut adressée à Jérémie de la part de Yahvé: Prends un rouleau et écris dessus toutes les paroles que je t'ai adressées concernant Israël (Septante: Jérusalem), Juda et toutes les nations, depuis le jour où je commençai à te parler -au temps de Josias- jusqu'aujourd'hui." Nous allons voir l'importance de la mention de la quatrième année de Joiaqim, qui est aussi celle de la bataille de Karkémish. Ces événements vont en effet

¹B. GOSSE, La malédiction contre Babylone de Jérémie 51,59-64 et les rédactions du livre de Jérémie, ZAW 98, 1986, 383-399. B. GOSSE, Jérémie XLV et la place du recueil d'oracles contre les nations dans le livre de Jérémie, VT 40, 1990, 145-151.

²J. W. WATTS, Text and Redaction in Jeremiah's Oracle Against the Nations, CBQ 54, 1992, 432-447.

³G. FISCHER, Jer 25 und die Fremdvölkersprüche: Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text, Biblica 72, 1991, 474-499.

⁴Cf. C. R. SEITZ, The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah, ZAW 101, 1989, 3-27, et comparer J. W. WATTS, 434 et G. FISCHER, 496, fin de la note 68.

représenter une menace pour Juda et les pays voisins.

Au chapitre 25, nous avons vu que 25,1-13 concernait primitivement Juda et Jérusalem et que le texte primitif aux versets 1-2 peut être ainsi reconstitué⁶:

"Parole concernant tout le peuple de Juda, qui fut adressée à Jérémie la quatrième année de Joiaqim, fils de Josias, roi de Juda. Qu'il prononça devant tout le peuple de Juda et tous les habitants de Jérusalem".

Cela correspond à la partie du programme de 36,1-2 qui concerne Juda. Mais en 36,1-2, il était également question de "toutes les nations". Or dans la rédaction primitive du livre de Jérémie le recueil d'Oracles contre les Nations suit l'oracle de 25,1-13 qui concernait alors Juda et Jérusalem.

Dans le rouleau de 605 à la suite de l'oracle contre Juda on peut penser que la première nation mentionnée devait être l'Égypte⁶. En effet en 25,15ss (cf. le chapitre 32 de la Septante), la coupe de la colère de Yahvé doit être d'abord bu par Jérusalem cf. v. 18, puis par Pharaon et l'Égypte v. 19, et enfin par les autres nations. Dans le texte Massorétique, en Jér 46 l'Égypte est mentionnée en premier.

Nous avons en Jér 46,2: "Sur l'Égypte. Contre l'armée du Pharaon Néko, roi d'Égypte que se trouvait près du fleuve Euphrate, vers Karkémish, quand Nabuchodonosor roi de Babylone, le battit, c'était la quatrième année de Joiaqim, fils de Josias, roi de Juda". L'Égypte se trouvait menacée au même titre que Juda par la défaite de Karkémish.

Dans la rédaction dont témoigne la Septante, l'Élam précède l'Égypte. Mais on peut se demander s'il s'agit encore du rouleau de 605 ou déjà d'un élément surajouté. La datation de 25,20 (LXX) en fin d'oracle, qui se retrouve en début d'oracle en 49,34 (MT), a pu avoir pour fonction la justification de l'introduction de cet oracle dans le recueil⁷.

Il est donc raisonnable de penser que le recueil primitif d'Oracles contre les Nations du livre de Jérémie était lié au contexte historique de la bataille de Karkémish. Par la suite, des ajouts successifs ont eu lieu à l'intérieur même du texte dont témoigne la Septante. Mais avec la transformation de 25,1-13 en un oracle contre Babylone, le recueil d'Oracles contre les Nations du livre de Jérémie a commencé à entrer dans une nouvelle logique, qui a justifiée son transfert à la fin du livre de Jérémie.

Ainsi le recueil primitif, que l'on peut rapprocher du rouleau de 605, devait concerner

⁶B. GOSSE, ZAW 98, 1986, 388-390.

⁷Voir J. W. WATTS, 439. L. HOLLADAY, *Jeremiah 2*, Minneapolis, 1989, 313: "But the basic material gives every evidence of the diction and the outlook of Jrm in the course of his career, beginning with oracles delivered in the context of the battle of Carchemish in 605 (46:3-12; perhaps 48:1-4,6-9,11-12; and perhaps 49:3-5) and ending with the second oracle to Egypt (46:13-24) in the months just before Jerusalem fell in 587"; R. P. CARROLL, *Jeremiah*, London 1986, 755: "It is possible to read the collection in the light of Babylonian dominance in the sixth century". P. 760 CARROLL rapproche le chapitre 46 concernant l'Égypte de 25,1-11. Mais il ne veut pas mêler les oracles contre Juda aux oracles contre les nations, il considère ainsi 25,18 comme une interpolation. Sur ce point voir également p. 499.

⁸Concernant les problèmes de l'oracle contre l'Élam, cf. L. HOLLADAY, 387-389. R. P. CARROLL, 811-814.

indistinctement Juda, l'Égypte, et quelques autres nations à l'exclusion de Babylone⁹.

Le rouleau de 605 devait donc concerner Juda au même titre que les "nations". Cela correspond à la fonction deutéronomique des Oracles contre les Nations que nous avons déjà étudiée dans le livre d'Amos⁹. Juda y est concerné au même titre que les autres nations, de même que, dans le recueil primitif d'Amos, Israël était concernée au même titre que les nations d'alentour. La différence vient de ce qu'à l'époque d'Amos, la menace sur Israël et ses voisins, venait de l'Assyrie, tandis qu'à l'époque deutéronomique, la menace contre Juda et ses voisins, venait cette fois de Babylone.

La lecture deutéronomique des Oracles contre les Nations a donc transposé sur Juda et ses voisins face à Babylone, la lecture que faisait Amos pour Israël et ses voisins, face à la menace Assyrienne.

La chapitre 45 (MT), qui constituait alors la fin du livre de Jérémie, insistait donc sur la réalisation de menaces contre Jérusalem, celles-ci ne devant pas être séparées de celles concernant les nations d'alentour.

Cette logique rédactionnelle a été universalisée par des ajouts successifs au recueil de 605, tout au moins avant l'introduction des oracles contre Babylone qui lui ont fait prendre une autre signification. Sur ce point, on pourra rapprocher Jér 51,44 de 46,26; 48,47 et 49,39¹⁰. Les nations qui n'afflueront plus à Babylone pourront rentrer chez elles.

À la suite de l'exil, les Oracles contre les Nations sont devenus un moyen rédactionnel d'annoncer le salut d'Israël et de Juda, cf. les livres d'Ezéchiel et d'Isaïe. C'est dans ce cadre qu'il faut situer les transformations opérées dans la rédaction du livre de Jérémie quant à la place des Oracles contre les Nations.

Jér 45 qui soulignait la réalisation des menaces contre Jérusalem va dans la nouvelle rédaction mettre en valeur l'accomplissement des Oracles contre les Nations, rejetés à la fin du livre, notamment ceux contre Babylone, qui constituent tout autant une annonce de salut pour Israël. Ces modifications sont liées à la transformation de l'oracle de 25,1-13 en un oracle contre Babylone.

⁹R. P. CARROLL, 754: "The division of 46-51 into two parts, 46-49 and 50-51, permits certain differences between the collections to come into focus"; L. HOLLADAY, 313: "And there is justification for separating chapters 46-49 from chapters 50-51".

⁹B. GOSSE, Le Recueil d'Oracles contre les Nations du livre d'Amos et l'"Histoire Deutéronomique", VT 38, 1988, 22-40.

¹⁰Sur ce point voir B. GOSSE, Michée 4,1-5, Isaïe 2,1-5 et les rédacteurs finaux du livre d'Isaïe, ZAW 105, 1993, 98-102.

»Ein großes Beben entstand auf dem Meer«¹?

(Matthäus 8,24)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Es gibt zwar Seebeben (= Erdbeben, deren Herde unter dem Meer liegen), aber ist *hier* ein solches »Beben« gemeint? – Keineswegs, wie die synoptischen Parallelen ausweisen. Es folgen die entsprechenden Sätze nach dem NTG:

Mt 8,24 Καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσει².

Mk 4,37 Καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου.

Lk 8,23 Καὶ κατέβη λαῖλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην.

Trotz dieses Textbefundes kommentierte J. Gnilka³: »Die Wahl des Wortes σεισμὸς läßt die Bedrohung als apokalyptische erscheinen: »An jenem Tag wird es im ganzen Land Israel ein gewaltiges Beben geben. Dann zittern die Fische im Meer . . .« (Ez 38,19; vgl. Zach 14,5; Mt 24,7).«

Hiernach hätte der Evangelist Matthäus – gegen seine Vorlage⁴ – das Wort σεισμὸς *gewählt*, um »die Bedrohung als apokalyptische erscheinen« zu lassen. – Ist das auch nur wahrscheinlich? Warum hätte er das tun sollen? Etwa im Blick auf Ez 38,19?

Sollte Gnilka vergessen haben, daß die Erzählung »Der Seesturm – Nachfolge und Anfechtung«⁵ (Mt 8,18.23-27 / Mk 4,35-41 / Lk 8,22-25), lange bevor sie ins Griechische übersetzt wurde, in Aramäisch erzählt worden sein muß? – Hätte er sich daran erinnert, sicherlich hätte er dann

- das Nebeneinander von σεισμὸς (Mt) und λαῖλαψ ἀνέμου (Mk / Lk) bewußter zur Kenntnis genommen,
- mit einer unbeabsichtigten Fehlübersetzung bei der Wiedergabe eines doppeldeutigen aramäischen Wortes gerechnet,
- versucht, ein aramäisches Wort zu ermitteln, das beide Bedeutungen abdeckt: σεισμὸς und λαῖλαψ ἀνέμου.

¹ J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (1986), S. 316.

² Beide Fassungen, ἐν τῇ θαλάσσει (Mt) und εἰς τὴν λίμνην (Lk), geben das aramäische מַדְבָּר wieder, das sowohl »auf dem Meer« als auch »auf dem See« bedeuten kann.

³ AaO., S. 317.

⁴ So nach der (unzulänglichen) Zwei-Quellen-Theorie, die eine literarische Abhängigkeit des griechischen Matthäusevangeliums vom griechischen Markusevangelium voraussetzt.

⁵ So die Überschrift nach Gnilka.

Auch wenn es unwahrscheinlich klingt, solch ein Wort gibt es wirklich; nämlich אַרְעָא: 1. »Erschütterung, Beben, Erdbeben«, 2. »Unwetter, Sturmwind«. Im Targum Jonathan zu Am 1,1 (אֲרַעָא מִיָּהִר זָרְעָא) »bevor das Erdbeben kam«) entspricht es σεισμός, »Erschütterung, Beben, Erdbeben«. Und im Targum zu Hi 37,9 (מִן אֲדָרֶךְ עֵלְאָא הִיָּהִי זָרְעָא) »aus dem obersten Gemach [= von Gott] kommt der Sturmwind«) ist es bedeutungsgleich mit λαῖλαψ ἀνέμου, »Sturmwind (wörtlich: Sturm des Windes)«¹.

Daß λαῖλαψ ἀνέμου (Mk / Lk) die richtige Wiedergabe und daß σεισμός (Mt) demnach eine Fehlübersetzung ist, das steht fest. Daran ändert auch der immer noch mögliche Einwand nichts, der Evangelist Matthäus habe das Wort σεισμός bewußt gewählt: um »die Bedrohung als apokalyptische erscheinen« zu lassen². Dann wäre eben von einer Fehl-*deutung* statt von einer Fehl-*übersetzung* zu reden.

Es folgt die Rückübersetzung ins Aramäische (mit wörtlicher Übersetzung ins Deutsche):

וַיִּהְיֶה	Und es entstand
זָרַע	ein Sturmwind
רַב	großer, starker
בַּיָּם	auf dem Meer, See.

In flüssigem Deutsch:

Und es entstand ein starker Sturm auf dem See.

Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde das doppeldeutige Wort אַרְעָא: 1. »Erschütterung, Beben, Erdbeben«, 2. »Unwetter, Sturmwind«, in Mt 8,24 entweder falsch übersetzt oder gegen den beabsichtigten Sinn falsch gedeutet.

Korrektur: Dieser Fehler wurde durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt.

¹ Bestätigt wird diese Argumentation durch das synonyme Äquivalent זָרַע im Palästina-syrer zu Mt 8,24 und durch F. Schulthess, Lexicon Syropalaestinum (1979 = 1903), S. 55, s.v. זָרַע: »I. terrae motus Mt. 24 7. 27 54. 28 2. Luc. 21 11. 2. tempestas Zach. 9 14. Mt. 8 24. Luc. 21 25.«

² Denn diese Folgerung Gnilkas, die er *allein* von dem in Mt 8,24 unpassenden Wort σεισμός herleitete, ist mehr als kühn und kann nicht überzeugen.

Emmaus: Ein neuer Versuch

Wolfgang Zwickel, Kiel

An Diskussionsbeiträgen zur Lage des biblischen Emmaus (Lk 24,13) ist die Forschungsgeschichte keineswegs arm. J. Wanke führt in seiner grundlegenden Untersuchung zur Emmausperikope¹ allein 40 Literaturangaben zu dieser Problematik an. Diese Liste läßt sich leicht um ältere² und neuere³ Arbeiten ergänzen.

Diese Literaturflut zu einer einzigen Ortslage hat mehrere Ursachen. Folgende Gründe erschweren die exakte Bestimmung der ursprünglichen Lage des Ortes:

1. Der griechische Name Emmaus geht auf ein hebräisches *חמא/חמה* zurück. Der Name ist wohl in dem Sinne zu verstehen, daß es an dem jeweiligen Ort eine heiße oder zumindest warme Quelle gab. Derartige Ortsnamen waren in Palästina offenbar relativ verbreitet. So dürfte die gräcisierte Form der hebräisch überlieferten Ortsnamen, die von der Wurzel *חמ* gebildet sind⁴, jeweils Emmaus gelautet haben. Aus außerbiblischen Texten kennen wir zudem allein drei Orte mit diesem Namen. Am bekanntesten ist das heutige 'Amwās (Koord. 149.138), das mehrfach bei Josephus (BJ 1,222.319; 2,63.71.567; 3,55; 4,444.449; 5,42.67.532; 6,229; Ant. 12,298.306.307; 13,15; 14,275.436;

¹ J. Wanke, Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35 (EThS 31; Leipzig 1973).

² Z.B. A. Henderson, On the Site of Emmaus, PEFQSt 1879, 105-107; Mrs. Finn, Emmaus Identified, PEFQSt 1883, 53-64; C.R. Conder, Emmaus, PEFQSt 1876, 172-175; C.R. Conder/H.H. Kitchener, The Survey of Western Palestine. Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, and Archaeology. Vol. III. Judaea (London 1883), 36-42; J. Frohnmeyer, Biblische Geographie (Calw 121903), 148 (jeweils mit Angabe älterer Literatur).

³ Z.B. M. Hengel, Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, ZDPV 99 (1983), (147-183) bes. 161; Chr. Möller/G. Schmitt, Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus (BTAVO B14; Wiesbaden 1976), 15-17; G. Kroll, Auf den Spuren Jesu (Stuttgart o.J.), 541-547; J. Wilkinson, Jerusalem as Jesus Knew it. Archaeology as Evidence (Jerusalem 1978), 162-164; W. Baier, Art Emmaus, in: BL², 387f.; K. Elliger, Art. Emmaus, in: BHH 1, 404; J. Wanke, Art. Emmaus, in: EWNT I, 1082f.; R. Riesner, Art. Emmaus, in: Das Große Bibellexikon 1 (Wuppertal/Gießen 1987), 313f.; J.F. Strange, Art. Emmaus, in: ABD II, 497f.; M. Avi-Yonah, Art. Emmaus, in: EAEHL II, 362-364.

⁴ Vgl. die rabbinischen Belege bei G. Reeg, Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur (BTAVO B 51; Wiesbaden 1989), 254-259.

17,282.291), aber auch im ersten Makkabäerbuch (3,40.57; 4,3; 9,50), in rabbinischen Quellen⁵ und bei Plinius (Nat.hist. 5,15,70) erwähnt wird. Daneben ist auch die mit guten Gründen im heutigen *Qalūnya* (Koord. 165.133) gesuchte gleichnamige römische Militärkolonie zu nennen, die von Vespasian gegründet wurde. Der etwa 7 km von Jerusalem entfernt gelegene Ort wird bei Josephus (BJ 7,217) und im Talmud (jSukka 54b,70f.; bSukka 45a) erwähnt.⁶ Eine dritte Ortslage wird in dem heutigen *el-Hammām* südlich von Tiberias (Koord. 201.241) gesucht. Sie wird neben den rabbinischen Quellen⁷ auch bei Josephus (BJ 4,11; Ant. 18,36) genannt. Die Existenz mehrerer Ortslagen mit dem Namen Emmaus im Palästina der neutestamentlichen Zeit bezeugt indirekt auch der biblische Text. Die heutige Textgestalt von Lk 24,13 geht zwar weitgehend auf lukanische Redaktion zurück⁸, doch dürften Ortsname und Entfernung von Jerusalem schon der vorlukanischen Tradition entstammen. Die Verbindung des Namens mit einer Distanz von Jerusalem ist nur dann sinnvoll, wenn damit eine eindeutige Zuordnung unter einer Mehrzahl gleichlautender Ortsnamen erreicht wird.

2. Die neutestamentliche Textüberlieferung ist bei der Distanzangabe zwischen Emmaus und Jerusalem nicht eindeutig. Die bessere Lesart nennt 60 Stadien (= 11 km), während in anderen Rezensionen die Entfernung mit 160 Stadien (= ca. 30 km) angegeben wird.⁹ Die längere Distanzangabe ist nicht nur schlechter bezeugt, sondern kann auch leicht als absichtliche Textänderung erklärt werden. Sie stimmt in etwa mit der Entfernung zwischen Jerusalem und *ʿAmwās* überein¹⁰, wo spätestens seit dem 4. Jh. das neutestamentliche Emmaus gesucht wurde.¹¹ Durch diese Textänderung sollte das biblische Emmaus mit dem bedeutendsten Ort dieses Namens, dem Emmaus/Nikopolis identifiziert werden. Folglich war schon zu dieser Zeit die Lage des biblischen Emmaus nicht mehr bekannt. Ein weiteres Indiz für die Ursprünglichkeit der Lesart "60 Stadien" haben Möller/Schmitt¹² beigebracht. 30 bzw. 60 Stadien

⁵ Sämtliche Belege finden sich bei Reeg, Ortsnamen, 45-47.

⁶ Allerdings geht dieser Ortsname nicht auf ein *חמא* zurück, sondern wurde in Anlehnung an die anderen Ortslagen aus *חמא* (LXX: *Αμωσα*) entwickelt.

⁷ Reeg, Ortsnamen, 255f.

⁸ Vgl. J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderband; Göttingen 1980), 313.

⁹ Zu den Problemen der Textkritik vgl. ausführlich Wanke, Emmauserzählung, 38f.

¹⁰ Vgl. die Meilenangaben für die unterschiedlichen Wege zwischen beiden Orten auf der Skizze von Wilkinson, Jerusalem, 163.

¹¹ Der erste sichere Beleg hierfür ist Euseb, Onom. 90,15-17.

¹² Siedlungen, 16.

sind in der Antike häufig gebrauchte gerundete Angaben, die für 1 oder 2 Wegstunden stehen. Wollte man eine Wegstrecke von ca. 5 Stunden umschreiben, hätte man daher sicherlich den gerundeten Wert 150 Stadien anstatt 160 Stadien angewendet. Schließlich legt der Text selbst die kürzere Distanz nahe. Die beiden von Jesus begleiteten Jünger erreichten gegen Sonnenuntergang ihren Zielpunkt und bereiteten das Abendessen vor. Nachdem sie Jesus am Brotbrechen und am Segensspruch erkannt hatten, kehrten sie "noch zur selben Stunde" nach Jerusalem zurück. Bei einer Distanz von ca. 30 km wird man eine Dauer von 5-6 Stunden veranschlagen dürfen, zumal wenn man berücksichtigt, daß die Wanderer diese Strecke am selben Tag bereits einmal zurückgelegt hatten. Erschwerend kommt bei diesem nächtlichen Weg die Dunkelheit hinzu. Bei einer Identifikation von Emmaus mit *ʿAmwās* muß man auch noch berücksichtigen, daß die beiden Jünger nun auch noch einen stark ansteigenden Weg zu überwinden hatten; der Höhenunterschied zwischen beiden Orten beträgt immerhin über 500 m. Berücksichtigt man all diese Faktoren, so wird man mit dem Eintreffen der Emmausjünger in Jerusalem nicht vor Mitternacht rechnen können. Zu so später Stunde waren aber die in Jerusalem weilenden Jünger sicherlich nicht mehr versammelt. All diese Überlegungen führen zu dem Schluß, daß das biblische Emmaus etwa 2 Wegstunden von Jerusalem aus gesucht werden muß.

3. Emmaus war offenbar nur ein kleiner und unbedeutender Ort. Schon die Bezeichnung als $\kappa\omega\mu\eta$ (Lk 24,13.28) legt dies nahe. Wohl deshalb verfügen wir für diese Ortslage außer der Geschichte von den Emmausjüngern über keine einzige weitere Quelle. Wie bereits erwähnt wurde, hat selbst die frühe Christenheit bald jegliches Wissen um die Lage des Ortes verloren.

Fragt man nun, was wir eigentlich positiv über die Lage und Bedeutung des biblischen Emmaus wissen, so lassen sich folgende Fakten zusammenstellen:

- Es muß sich um eine Ortschaft handeln, die etwa 11 km von Jerusalem entfernt liegt.
- Sie muß in der Nähe einer Straße von/nach Jerusalem gelegen haben.
- Der Ortsname legt es nahe, daß es in unmittelbarer Umgebung der Siedlung eine warme oder heiße Quelle gab.
- Die Ortslage war im 1. Jh. zwar besiedelt, hatte aber keine große Bedeutung.

Für die Identifizierung des biblischen Emmaus werden in der heutigen Diskussion vor allem vier Ortslagen in Erwägung gezogen: *ʿAmwās/Nikopolis, Qalūnya, el-Qubābe* (Koord. 1631.1386) und *Abū Ġōs/Qaryet el-ʿIneb* (Koord. 160.135). Gegen alle diese Orte sprechen jedoch gewichtige Gründe.

‘*Amwās*/Nikopolis war zur Abfassungszeit des Lukasevangeliums längst keine unbedeutende Ortslage mehr. Sie wurde zwar 4 v.Chr. von Varus zerstört (Ant. 17, 282-291; BJ 2,60-71), blühte aber schon bald wieder auf und wurde zum Sitz einer Toparchie (BJ 3,55; Plinius, Nat.hist. 5,14). Zudem liegt der Ort mit 30 km = 160 Stadien zu weit von Jerusalem entfernt. *Qalūnya* weist dagegen nur eine Distanz von 7 km auf. *El-Qubēbe* und *Abū Ġōs/Qaryet el-‘Ineb* haben zwar in etwa die richtige Distanz, doch gibt es keinerlei Nachweis dafür, daß hier schon vor der Kreuzfahrerzeit das biblische Emmaus gesucht wurde. Somit kann also keine der bisher vorgeschlagenen Lokalisationen voll überzeugen. Aus diesem Grund soll auf eine weitere Ortslage aufmerksam gemacht werden, die bislang noch nicht in Erwägung gezogen wurde.

Etwa 10 km nördlich von Jerusalem findet sich östlich der Straße Jerusalem-Ramallah, etwa auf der Höhe des alten Jerusalemer Flughafens, eine Quelle, die auf den Karten den Namen "*Bīr el-Ḥammām*" trägt. Der Name legt es nahe, daß sich hier eine warme Quelle befindet.¹³ Unmittelbar benachbart ist eine namenlose Ortslage (Koord. 1716.1413), die beim Bau der Straße von Jerusalem nach Ramallah angeschnitten wurde. Dabei wurde Keramik der Eisenzeit II, der hellenistischen, byzantinischen und arabischen Zeit gefunden.¹⁴ Im Rahmen eines großangelegten Surveyprogramms, das das Gebiet des ganzen heutigen Staates Israel umfassen soll, wurde die Ortslage nun nochmals untersucht. Die inzwischen veröffentlichte Endpublikation vermerkt für diese Ortslage eine Besiedlung während der Eisenzeit I (18% der aufgefundenen Scherben), Eisenzeit II (5%), hellenistisch-römischen (53%), byzantinischen (15%) und ottomanischen Zeit (5%).¹⁵ Das kleine, nicht einmal einen halben Hektar große Dorf könnte wegen der nur ca. 100 m entfernten Quelle, die wohl warmes Wasser enthält, durchaus in römischer Zeit Emmaus geheißen haben. Die Entfernung nach Jerusalem entspricht ziemlich genau den biblischen Informationen. Die Luftlinie bis zum Tempelplatz beträgt 10 km, was auf der Straße einem Weg von rund 11 km gleichkommt. Zudem liegt der Ort in unmittelbarer Nähe zur Römerstraße von Jerusalem nach Neapolis. Die Ortslage erfüllt somit alle Anforderungen, die man an das biblische Emmaus stellen kann.

¹³ Eine Überprüfung war bislang auf Grund der politischen Situation in der Westbank leider nicht möglich.

¹⁴ M. Kochavi (Hrsg.), *Judaea, Samaria and the Golan. Archaeological Survey 1967-1968* (Jerusalem 1972), 182 Nr. 114.

¹⁵ I. Finkelstein/Y. Magen (Hrsg.), *Archaeological Survey of the Hill Country of Benjamin* (Jerusalem 1993), 163f. Nr. 179. Vgl. auch U. Dinur, *Jerusalem Region. Survey of Map 102, ESI 6* (1987/88), (62-65) 62.

Gen 11,1-9: Babel oder das Ende der Kommunikation¹

Ulrich Berges - Lima (Peru)

O. Einleitung:

Die aktuelle Situation der alttestamentlichen Wissenschaft scheint der biblischen Sprachverwirrung zu Babel nicht unähnlich zu sein. Der exegetische Turmbau, der weitgespannte Konsens über die fundamentalen Fragen zur Geschichte und Exegese alttestamentlicher Texte, der sich in der Nachkriegszeit herausbildete, und die Uniformität der Bezeichnungen und Siglen, sind nicht mehr. Es herrscht Zerstreung und Verwirrung². Zwischen "Literarkritik" und "literary criticism" liegen Welten. Das Auseinanderbrechen des exegetischen Konsenses betraf besonders die Pentateuchforschung. Das Urkundenmodell von Kuenen-Graf-Wellhausen geriet mehr und mehr unter Beschuss. Der Elohist erlag den ständigen Angriffen am leichtesten, während der Jahwist sich aus dynastischer Zeit in die kurzvorexilische flüchten konnte. Die Priesterschrift sitzt noch fest im Sattel, umgeben von einer noch nicht klar definierten deuteronomisch-deuteronomistischen Aureola.

Die Krise der Pentateuchforschung wird sich nur dann als fruchtbar erweisen, wenn es zu einer Integration der unterschiedlichsten Arbeitsweisen³ und zu einer vertieften Reflexion über das Objekt und den Sinn exegetischen Arbeitens überhaupt kommt. Das unmittelbare Objekt exegetischen Arbeitens sind TEXTE, die eine Reflexion über Sprache als solcher und über das Zusammenwirken von Autor, Leserschaft und aussersprachlicher Wirklichkeit einfordern⁴. Texte, auch alte Texte, sind keine archäologischen Überreste längst vergangener Zeiten, die genügend tot sein müssen, um sie interpretieren zu können. Es gibt wohl keine schlimmere Subjektivität als der Glaube an die reine Objektivität⁵. Nichts existiert in unserer

¹ Beitrag zum Symposium "Nueva Crítica del Pentateuco" im Rahmen der "Cursos de Verano" der Universität Complutense in Madrid; gehalten im Juni 1993. Die spanische Fassung in: *Estudios Bíblicos* (Madrid) 52, 1994, 63-94.

² Siehe L. ALONSO SCHÖKEL, "Of Methods and Models", *VTS* 36 (1985), 3-13; C. CONROY, "Reflections on the Present State of Old Testament Studies", *Greg* 73 (1992), 597-609 (Lit!). Die gesamte Nummer *Greg* 4/1992 behandelt methodologische Fragen der heutigen Bibelwissenschaft.

³ P. RICOEUR, "Esquisse de conclusion", in: R. BARTHES (Ed. et al.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 287, drückt das so aus: "Il y a une *ecclesia* de la recherche".

⁴ Dazu A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, London 1992, im zweiten Kapitel: "What is a text? Shifting paradigms of textuality" (55-75).

⁵ Dazu G. BETORI, "Modelli interpretativi e pluralità di metodi in esegesi", *Bib* 63 (1982) 305-328; J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute", in: Idem (Ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg 1989, 15-44; I. de la POTTERIE (Ed. et al.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.

Wahrnehmung ohne Interpretation - es gibt und kann keinen Akt des Lesens geben, der nicht individuell und subjektiv wäre⁶. Die reine Objektivität existiert nur in reiner Abstraktion.

1. Zur Textpragmatik

Unter den Verästelungen der Sprachwissenschaft ist die Pragmatik einer ihrer jüngsten Sprösslinge⁷. Als ihr Begründer wird C. MORRIS mit seinem Buch "Foundations of the Theory of Signs", Chicago 1938, angesehen. Es geht darum, dass jede sprachliche Äußerung, sei sie mündlich oder schriftlich, eine Handlung ist - eine konkrete Aktion, die einen bestimmten Effekt erreichen will. Jeder Text wird als ein Kommunikationsmittel aufgefasst, das von jemandem für jemanden über etwas in einer bestimmten Weise und zu einem bestimmten Zweck ausgesandt wird⁸. Die Pragmatik analysiert das Verhältnis der sprachlichen Zeichen zu ihren Benutzern (als Sender und als Empfänger). So definiert MORRIS: "Pragmatics is that portion of semiotic which deals with the origin, uses, and effects of signs within the behavior in which they occur"⁹. MORRIS warnt davor, nur die Relation zwischen Zeichenträgern und Bezeichnetem (was wir "Semantik" nennen), in die Interpretation miteinzubeziehen: "A developed and comprehensive semiotic must shake off the prevalent tendency to concentrate undue attention upon the designative mode of signifying and the informative use of signs"¹⁰.

Nach pragmatischer Auffassung halten Texte einen Moment in der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger über einen gewissen Sachverhalt fest: Texte als kristallisierte Kommunikation¹¹. Pragmatik nimmt die "praktische" Seite von Texten wahr: PRAXIS in aristotelischer Sichtweise als das Zusammenspiel von Menschen (z.B. im Spiel), im Gegensatz zur "Poesis", der Einflussnahme des Menschen auf unbelebte Objekte (z.B. ein Haus bauen)¹².

⁶ E.V. McKNIGHT, Postmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism, Nashville 1988; aber siehe dazu die Warnung von U. ECO, I limiti dell'interpretazione, Milano 1990, 27, über eine Vergewaltigung des Textes durch den Leser: "Nessuno più di me è favorevole ad aprire le letture, ma il problema è tuttavia di stabilire ciò che si deve proteggere per aprire, non ciò che si deve aprire per proteggere".

⁷ Gute Einführungen geben B. SCHLIEBEN-LANGE, Linguistische Pragmatik, Urban Taschenbücher 198, Stuttgart 2.ed. 1979; S.J. SCHMIDT, Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation, UTB 202, München 1973; F. ARMENGAUD, La Pragmatique, Presses Universitaires de France; Paris 2. ed. 1990; zur philosophischen Fundierung H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 231, Frankfurt/Main 2. ed. 1988.

⁸ J. HEINRICHS, Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungstheorie, Struktural-semantische Grammatik des Handelns, in: Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Bd. 160, Bonn 1980,34.

⁹ C. MORRIS, Signs, Language, Behavior, New York 1946, 219.

¹⁰ C. MORRIS, Ebd., 175.

¹¹ Dazu U. BERGES, "La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica", Revista Teológica Limense 27 (1993), 64-90.

¹² J. HEINRICHS, "Theorie welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe Praktischer Theologie", in: L. BERTSCH (ed.), Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der

Es geht bei der Interpretation eines Textes nicht um ein Auswendiglernen desselbigen, sondern um seine bewusste Reproduktion im Leser selbst. Der Interpret soll versuchen, "unter den Bedingungen der Reflexion von einem zweifellos anderen Ausgangspunkt aus (von meiner Situation) auf einem wahrscheinlich anderen Wege (durch Argumentation) doch zum möglichst genau gleichen Ergebnis zu kommen wie der Autor: zum Text"¹³. Karl BARTH hat das Ziel exegetischen Arbeitens im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbriefkommentars so zusammengefasst: "Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *S a c h e*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *URKUNDE* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann"¹⁴.

2. Gen 11,1-9 in seinem literarischen Kontext.

Kommen wir nun zu unserem Beispielstext: Gen 11,1-9 - der Turmbau zu Babel. Die Kürze dieses Textes und seine klare Abgrenzung haben unsere Auswahl begründet. Auch ist es an der Zeit, nicht nur Texte mit eindeutigen Handlungsanweisungen (z.B. imperativische Teile der Evangelien und der paulinischen Literatur¹⁵; prophetische Texte) pragmatisch zu untersuchen, sondern auch "einfache" Erzähltexte. Daß die Pragmatik hier nicht so glatt auf der Hand liegt, ist evident; sollte sie wirklich nicht mehr zu erfassen sein, würde dies im letzten das Aus der Methode bedeuten¹⁶. Das Aufzeigen der Kommunikationsstruktur eines Textes ist wesentlicher Bestandteil jeglicher Interpretation. Sieht man davon gänzlich ab, bleibt die Auslegung reine

Praktischen Theologie, Frankfurt a.M. 1975, 12-13; F. KAULBACH, Einführung in die Philosophie des Handelns, Darmstadt, 2. ed. 1986, 1-12.

¹³ So K. WEIMAR, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, UTB 1034, München 1980, 185.

¹⁴ K. BARTH, Der Römerbrief, München 1929, XII.

¹⁵ F. LENTZEN-DEIS et al. (eds.), *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*, Bogotá 1990; Idem et al. (eds.), *Jesús en la reflexión exegética y comunitaria. La exégesis y la lectura de la Biblia en grupos*, Bogotá 1990; Idem, "Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: Prospettive <<pragmalinguistiche>> e conseguenze per la teologia e la pastorale", *Greg* 73 (1992) 731-737; K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988; H. FRANKEMÖLLE, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983; J. HEINRICH, "Persönliche Beziehung zu Jesus Christus". Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 50-79; E. ARENS, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; Idem, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, QD 139, Freiburg 1992; W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Estella 1990; M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. indagine esegetica su Mt 9,35-11,1*, EHS XXIII/458, Frankfurt/Main 1992; J.-P. SONNET, "Le Sinai dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24", *NRT* 111 (1989) 321-344; U. BERGES, *Lectura pragmática de 1 Sam 12*, *RTLi* 25 (1991) 368-388; Idem, *Salmo 44 - un salmo contraccorrente*, *RTLi* 26 (1992) 17-39.

¹⁶ Siehe den Einwand von E. BLUM, "Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronischen und synchronischen Auslegung von Gen 32,23-33", *DBAT* 15 (1980) 2-55, hier: 49, Anm. 149: "Im übrigen scheint es mir für das Gros der alttestamentlichen Erzähltexte ausgeschlossen, den Bezug des Textes auf eine primäre, definierbare und einmalige Kommunikationssituation beschreiben zu können".

Textbeschreibung (Synchronie) oder reine Textarchäologie (Diachronie). Erst innerhalb einer bestimmten Kommunikationssituation zwischen Autor und Leser/Hörer beginnen Texte zu sprechen.

In fast allen Kommentaren wird die Meinung vertreten, Gen 11,1-9 sei eine ätiologische Erzählung, die das Phänomen der Sprachenverschiedenheit zu erklären versuche¹⁷. Dabei wird auf den Zusammenhang mit der sogenannten biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) hingewiesen, in der das Phänomen "Mensch" und "Menschheit" beleuchtet werde. Schöpfung (Gen 1-2), Sündenfall (Gen 3), Brudermord (Gen 4), Engelsheirat (Gen 6,1-4), Sintflut (Gen 6-9) und Babel seien Erzählungen "urgeschichtlichen" Charakters. Nicht die Frage "Was ist damals geschehen", sondern "Ist der Mensch wirklich so" ständen hierbei im Mittelpunkt¹⁸. Die abfallende Linie von guter Schöpfung zur Sprachenverwirrung sei eine theologische Meisterleistung des Jahwisten, der dann mit Abraham (Gen 12) die aufsteigende Linie der Gnade habe folgen lassen¹⁹.

Doch der Biblische Text kennt diese Ausdrücke und die darin eingeschlossenen exegetischen Demarkationslinien nicht: Er erzählt einfach und fordert dazu auf, seiner Erzählung zu folgen. Tut man das, dann merkt man schnell, dass die Abrahamsgeschichte nicht mit Gen 12,1 beginnt, sondern zumindest bereits mit Gen 11,27²⁰. Die Geschichte Abrahams beginnt nicht dort, wo sie die Exegeten gerne beginnen lassen wollen, sondern mit der Genealogie Terachs. Welche Konsequenzen sind daraus für die Interpretation von Gen 11,1-9 zu ziehen? Der Text sollte nicht zu schnell durch das Etikett "Urgeschichte" vorinterpretiert werden. Die Verbindungslinien der Turmbauerzählung sowohl zu Gen 10, als auch zu den nachfolgenden Texten sollten ernst genommen werden. Wir besitzen diesen Text nur in seinem jetzigen literarischen Kontext: ob er, wie, wo, mündlich oder schriftlich anders überliefert wurde, bleibt hypothetisch. Wenn wir nun nach den Bezugspunkten der Babelerzählung ohne Rücksicht auf die hypothetischen Literaturschichten fragen, dann mag das zuerst wie ein Rückschritt in das exegetische "Steinzeitalter" anmuten und als "unwissenschaftlich" abgetan werden. Ebenso "unwissenschaftlich" mag aber auch die versuchte Zuweisung eines jeden biblischen Wortes des Pentateuchs zu einer Quellenschicht anmuten²¹. Abraham und seine Berufung sind eng

¹⁷ Erst kürzlich wieder R. ALBERTZ, "Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament", in: J. GESSINGER, W. von RAHDEN (eds.), Theorien vom Ursprung der Sprache, tomo II, Berlin 1989, 1-18 (12).

¹⁸ Auch C. WESTERMANN, Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 3.ed 1983, beendet seinen ersten Band mit der Bemerkung, mit Gn 11,27-32 beginne die Vätergeschichte (751). Er zieht daraus aber keine Konsequenzen hinsichtlich der festgefahrenen Einteilung von Ur- und Vätererzählungen.

¹⁹ G. von RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen 12. ed. 1987.

²⁰ So richtig D.A. CLINES, The Theme of the Pentateuch, JSOTS 10; Sheffield 1978 (repr. 1982), 77-79.

²¹ Es geht nicht um eine a-kritische, sondern eher um eine nachkritische Auslegung, dazu R. SMEND, "Nachkritische Schriftauslegung", in: Idem, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I, (BEvTh 99), München 1986, 212-232.

angebunden an die Genealogie Sems²². Die Trennlinie von 12,1 (Urgeschichte - Vätergeschichte) hatte und hat noch heute fatale Folgen: Die ersten 11 Kap galten und gelten als a-historisch, während es ab Kap 12 geschichtlich zu dämmern beginne. Gehört die Babelgeschichte zu den ersten 11 Kap, könne es sich auch nur um ein Erzählung ohne geschichtliche Referenz handeln²³.

Die Turmbauerzählung befindet sich inmitten einer ausgedehnten genealogischen Liste. Nach der Todesnotiz Noachs in Gen 9,28 beginnt mit 10,1 die "Toledot²⁴" der Söhne Noachs: Sem, Cham und Japhet. Zuvor wurde die Schöpfung selbst (Gen 2,4a), Adam (5,1) und Noach (6,9) mit dieser Formel bedacht. Nach Gen 10 stammen alle Völker der Erde von den drei Söhnen Noachs ab. Obwohl dies so ist, scheut sich der Autor nicht, refrainartig (10,5.20.31) von den unterschiedlichen Sprachen all dieser Völker zu sprechen. Blutsverwandschaft und Sprachenverschiedenheit werden hier problemlos zusammengedacht. Wieso wird denn dann die Sprachverschiedenheit in Gen 11,1-9 plötzlich zum Problem, das nun auf ätiologischem Weg gelöst werden muss²⁵?

Auch die Quellenscheidung hilft hier nicht weiter, sondern potenziert die vorherige Frage nur noch um einiges mehr. Wenn die Genealogien in Gen 10-11 -von einigen J-Elementen abgesehen- der priesterschriftlichen Redaktion zuzuschreiben sind und wenn hier die Sprachverschiedenheit als normales Phänomen (vielleicht analog zur Verschiedenheit der Tier- und Pflanzenwelt im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht) angesehen wird, wieso übernimmt dann der priesterschriftliche Redaktor die von J stammende Babelzerzählung, die doch seiner vermeintlichen Intention diametral widerstrebt. Natürlich mag auch hier das Argument der "Traditionsträchtigkeit" biblischer Erzählungen angeführt werden; der priesterschriftliche Redaktor habe gar nicht umhinkönnen, der von J übernommenen Babelstory einen guten Platz einzuräumen. Fragen wir aber gleich weiter: war denn der Druck auf den priesterschriftlichen Redaktor so gross, dass er die Genealogie Sems zugunsten der Turmbaugeschichte unterbrach? Wäre es nicht viel logischer gewesen, die Babelzerstreuung vor die Völkerliste zu plazieren? Dann hätte der priesterschriftliche Redaktor einerseits der Tradition Folge geleistet und auf der anderen Seite eine ansprechende Logik in seine

²² So richtig der Titel des 11. Kap. des Buches von T.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, Berlin 1974: "Genesis 11,10-12,9 and the Wanderings of Abraham".

²³ Anders CH. UEHLINGER, *Weltreich und <<eine Rede>>. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, OBO 101, Göttingen 1990, der eine geschichtliche Deutung mit einer fortlaufenden Aktualisierung vorschlägt. Siehe dazu die ausführliche Bewertung von G.L. PRATO, *RivB* 41 (1993) 75-84.

²⁴ Dazu besonders P. WEIMAR, "Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung", *BZ NF* 18 (1974) 65-93.

²⁵ Die Unvereinbarkeit von Gen 10 und der Turmbaugeschichte betonte schon J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Walter de Gruyter; 4. ed. 1963, 11.

Gesamterzählung eingebracht. Die Menschheit vermehrt sich nach der Sintflut ganz gewaltig, kommt zum Turmbau zusammen, wird von Jahwe wegen "Titanismus" und "Hybris" bestraft und in die Sprachwelten auseinandergetrieben. Warum hat sich der Endredaktor nur diese einzigartige Möglichkeit entgehen lassen, in seine Gesamterzählung Logik und Konsistenz einzubringen? War er nur nachlässig oder liegt die Logik und Konsistenz eben ganz woanders? Eines dürfte zweifelsfrei feststehen: die Unterbrechung der Genealogie Sems durch die Turmbauerzählung muss ihre Gründe und ihre ganz eigene Intentionalität haben. Die offensichtliche Spannung lässt sich auch nicht durch die Feststellung lösen, letztlich hätten ja Gen 10 und Turmbauerzählung das gleiche Ende: die Sprachzerstreuung²⁶.

Gen 11,1-9 wird eingefasst durch die Genealogie Sems und vom zweifachen "mabul" (10,32; 11,10). Es hat den Anschein, die Turmbaugeschichte habe etwas mit der Genealogie Sems, d.h. mit den Semiten zu tun²⁷. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man bedenkt, dass die konkreten Ortsnamen "Babel" und "Schinear" für urgeschichtliche Sagen verwunderlich sind. Auf diese Besonderheit macht auch C. WESTERMANN aufmerksam, ohne jedoch eine Erklärung dafür anzugeben:

"Die Besonderheit von Gn 11,1-9 liegt nun darin, daß das urzeitliche Geschehen in dem Namen Babel im Lande Sinear die Geschichte berührt... Eben dies, das die Erzählung Gn 11,1-9 zwischen urgeschichtlichem und geschichtlichem Geschehen in der Schwebeliege bleibt, gibt ihr den eigentümlichen Charakter"²⁸. Ist hier nicht aus der Not eine Tugend gemacht worden?

3. Die syntaktische Dimension von Gen 11,1-9.

Die Syntax eines Textes gibt nicht nur seine Basisstruktur an²⁹, sondern legt auch von vornherein seine Kommunikationslinien fest; dies gilt besonders im Hinblick auf die Personenverteilung:

"In dieser Kategorie wird die Welt (im angegebenen informationstheoretischen Sinne als Insgesamt möglicher Kommunikationsgegenstände) unter einem bestimmten Gesichtspunkt vorsortiert. Dieser Gesichtspunkt ist kein anderer als der Prozeß der Kommunikation selber. Unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation wird die Welt grob eingeteilt in die Positionen Sprecher (>>Sender<<), Hörer (>>Empfänger<<) und >>alles übrige<< (Restkategorie)"³⁰.

²⁶ So T.L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel. I., The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, JSOTS 55; Sheffield 1987, 78; Ch. UEHLINGER, *Weltreich*, 576-577, übernimmt hier die Position von T.L. THOMPSON.

²⁷ So meint J.SCHARBERT, *Genesis 1-11*, Würzburg 2 ed. 1985, 113, der Zweig der Semiten habe die Stadt und den Turm gebaut, was sich in der vorliegenden Interpretation nicht bestätigt.

²⁸ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 712.

²⁹ Siehe besonders A. GARCIA SANTOS, "Análisis de la Forma de Génesis 11,1-9", *Communio* (Sevilla) 23 (1990) 169-208.

³⁰ H. WEINRICH, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart 4.ed. 1985, 29.

In unserem Text bleibt der Erzähler weitestgehend im Hintergrund und tritt nur am Ende stark kommentierend auf (V 9). In diesen 9 Versen kommen die Personen des Ich, Du, Ihr überhaupt nicht vor. Es gibt in diesen Zeilen keine Anreden oder Gegenreden, nur "Selbstgespräche" mit gehäuften Kohortativen. Sowohl die Menschen als auch Jahwe reden nur zu sich selbst, aber nicht zueinander (Vv 3.4.7). Der Autor macht seine Leser/Hörer nie explizit kenntlich; somit scheint jeder Leser/Hörer angesprochen zu sein.

Man spricht oft leichthin von biblischen Texten als Erzählungen ohne zu unterscheiden, ob sie wirklich erzählen oder vielmehr besprechen. Eine der zumeist nicht gestellten Fragen ist diese: will der Autor den Leser in eine andere Welt locken, d. h. ihm eine neue Welt erzählend eröffnen oder bespricht er die Welt, die er mit dem Leser teilt. Daher die Grundeinteilung von H. WEINRICH in erzählte und besprochene Welt. So gelten im Deutschen als besprechende Tempora: Präsens, Perfekt, Futur, Futur II, während Präteritum, Plusquamperfekt, Konditional, Konditional II die erzählenden Tempora sind. Nach H. WEINRICH haben die Tempora "insgesamt Signalfunktion, die sich als Informationen über Zeit nicht adäquat beschreiben lassen"³¹. Durch die Auswahl der Tempora gibt der Autor dem Leser zu erkennen, in welcher Haltung die Nachricht aufgenommen werden soll. Die erzählenden Tempora lassen eine entspannte Aufnahme der Nachrichten durch den Leser zu, während die besprechenden Tempora zur Gespanntheit aufrufen³². Die Tempora dienen also nicht allein dazu, die verschiedenen Zeitstufen zu markieren, sondern rufen beim Leser eine bestimmte Haltung hervor: Entspannung oder Gespanntheit.

Die Theorie WEINRICHS wurde bereits für die Analyse der althebräischen Tempora fruchtbar gemacht³³. Danach gibt es auch im Althebräischen zwei Haupttempora, die unterschiedliche Sprechhaltungen anzeigen: wayyiqtol gilt als typisches Erzähltempus, während yiqtol das typisch besprechende Tempus ist. Alle anderen Tempuskonstruktionen sind diesen beiden Haupttempora zugeordnet: zu den Erzähltempora gehört noch das waw-x-qatal; zu den besprechenden Tempora die Volitivformen, der einfache Nominalsatz, das weqatal und das (x-) qatal³⁴. Auch geben die Tempora nicht nur Auskunft über die jeweiligen Sprechhaltungen (Entspanntheit/Gelassenheit), sondern dienen ebenfalls dazu, die Hauptlinie der Erzählung deutlich zu machen und von dieser Grundlinie aus die aus der Vergangenheit nachgeholten

³¹ H. WEINRICH, Tempus 27.

³² H. WEINRICH, Tempus 33.

³³ Siehe W. SCHNEIDER, Grammatik des Biblischen Hebräisch, München 7. ed. 1989, § 48; A. NICCACCI, The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, JSOTS 86, Sheffield 1990 (orig. ital. Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica, Jerusalem 1986); IDEM, Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni, Studium Biblicum Franciscanum Analecta Nr.31, Jerusalem 1991.

³⁴ A. NICCACCI, Syntax 20.

oder die aus der Zukunft antizipierten Informationen als solche zu kennzeichnen³⁵. In einem dritten Schritt geben die Tempora der Erzählung ihr Relief; d.h., der Autor gibt durch die Auswahl der Tempora an, welche Informationen im Vordergrund und welche im Hintergrund stehen sollen. Bei diesen Unterscheidungen geht es nicht um syntaktische Spitzfindigkeiten, sondern um das Bemühen, die Tempora auf ihre Funktion im Prozeß der Kommunikation hin zu befragen³⁶.

Im Bezug auf unsere Perikope wird deutlich, wie der Autor besonders am Anfang erzählend auftritt (1-3a). Hier legt er die äußeren Bedingungen für das Folgende fest. An drei Stellen erteilt er den Personen das Wort: "der eine spricht zum anderen" (3a); "sie sprechen" (4a); "Jahwe spricht" (6a). Von Mal zu Mal wird es deutlicher, dass es hier nicht um wirkliche dialogische Kommunikation geht, sondern um ein reines Selbstgespräch, reine Redundanz. Das Sprechen der Menschen untereinander - nicht miteinander (!) - und das Selbstgespräch Jahwes beschreiben den reinen Konsens. Die gehäuften Kohortative (9 x) machen diese Weise des "störfreien" Sprechens deutlich; doch Kommunikation in reinem Konsens bedeutet den Tod der Kommunikation; denn wenn man sich in allem einig wäre, worüber sollte man dann noch sprechen?³⁷ Das Phänomen "Gesellschaft", und darum geht es in dieser Perikope, braucht lebensnotwendig beide Elemente: Identität und Differenz. Übersteigerte Identität und fehlende Differenz führen zur Desintegration, d.h. zur Zerstreuung.

Nur an zwei Stellen bringt sich der Autor erzählerisch voll ein, d.h. führt seine Erzählung einen Schritt voran. In 5a läßt er Jahwe heruntersteigen, um sich das Bauvorhaben anzusehen und in 8a läßt er ihn die Menschen zerstreuen. Der Vers 5a befindet sich im Zentrum der Erzählung³⁸: das erste Vorkommen des Tetragrammas (5 x insgesamt) ist zugleich das wichtigste. Während in den ersten 4 Versen Jahwe gar nicht vorkommt, wird er im zweiten Teil zum bestimmenden Charakter der Erzählung.

Es fällt auf, daß der Autor die eigentliche Bautätigkeit der Menschen gar nicht erzählt. Zwischen den Versen 4 und 5 liegt eine große Unbestimmtheitsstelle, an der sich die Phantasie der Leser/Hörer ausspielen kann.

³⁵ A. NICCACCI, *Lettura sintattica*, 3: "Secondo la prospettiva linguistica, si distingue: informazione recuperata, o "antefatto" del racconto che segue (↑), grado zero, o linea principale del racconto (0), informazione anticipata, o previsione della conclusione del racconto (Ⓜ)".

³⁶ H. WEINRICH, *Tempus*, 315: "Hinter diesem Bemühen, in einer syntaktischen Theorie von der Funktion der Tempora immer nach der Kommunikationssituation zu fragen, steht die umfassendere Überzeugung, daß die Syntax in der Sprache der Ort ist, wo der Prozeß der Kommunikation selber Bestandteil des sprachlichen Code wird".

³⁷ So N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, 237, Anm. 73: "Alle Konsenstheorien müssen sich denn auch die Frage gefallen lassen, die Helmut Schelsky einmal (mündlich) an Jürgen Habermas gerichtet hat: was denn *nach* dem Konsens der Fall sein würde".

³⁸ Die Wichtigkeit dieses Verses betont auch J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Sheffield 2. ed. 1991, 22; sein Versuch, das Eingreifen Jahwes analog zum ius talionis zu verstehen, überzeugt dagegen nicht (32-39).

Das Hauptgewicht liegt aber nicht auf den erzählenden Teilen, sondern auf den Dialog-, bzw. Monologpartien. Während der Autor im erzählenden Prolog (1-2) ganz unbeteiligt erscheint (wayyiqtol), ändert sich dies in den Diskurspartien (Volitivformen und yiqtol)³⁹. In den Gesprächsteilen begibt sich der Autor in die Position des allwissenden Erzählers⁴⁰, der sich im Geschehen aktiv beteiligt und auch vom Leser eine solche Beteiligung einfordert. Der Autor des literarischen Werkes und der Erzähler im Text treten hier deutlich auseinander, d.h. der empirische Autor dieses Textes war nicht anwesend, als sich die Menschen zum Turmbau entschlossen, ebenso wenig hat er das Selbstgespräch Jahwes mitverfolgt. Diese einfache Erkenntnis wird in der Exegese fast nie thematisiert. Es gehört gerade zu den Kennzeichen literarischer Texte, daß jemand zugleich als er selbst und als ein anderer schreibt⁴¹.

Die Selbstaufforderung der Menschen, die in 3ab beginnt, wird durch einen Kommentar in 3b durchbrochen. Welche kommunikative Funktion kommt dieser "technischen Erläuterung" zu? Für den Leser ist es zwar interessant, aber doch belanglos zu wissen, ob die Menschen gebrannte Ziegel oder Natursteine, Mörtel oder Erdpech als Baumaterial benutzten: zumal vom aktuellen Bauen ja überhaupt nicht die Rede ist. Die Funktion dieses technischen Detailwissens liegt woanders: der Leser soll sich immer mehr der Allwissenheit des Erzählers anvertrauen⁴².

Die "figuras etymologicas" in 3a und die Alliterationen in 3b verstärken den Eindruck einer reibungslosen Kommunikation. Auch kann ein Wortspiel zwischen den Ausdrücken ("laßt uns Ziegel brennen") und ("laßt uns verwirren") intendiert sein⁴³.

Entgegen der Exodusgeschichte wird hier der sozialkritische Aspekt grosser Bauvorhaben nicht betont: Sklaven und Fronarbeiter sind noch nie auf die Idee gekommen, sich für die Nachwelt zu verewigen. Gen 11,1-9 will keine sozial differenzierte Gesellschaft kennen, um die Idee einer idealen Kommunikation nicht zu gefährden⁴⁴. Hier wird keine reale Welt in Worten

³⁹ Vgl. dazu den literaturwissenschaftlichen Kommentar von K. WEIMAR, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, UTB 1034; München 1980, 73: "Der Wechsel zwischen Präsens und Präteritum ist also ein Wechsel zwischen zwei verschiedenen Haltungen dem Ereignis gegenüber: zwischen der Haltung eines aktuell Beteiligten und der eines nicht mehr Beteiligten". Gerade dieser Wechsel von Beteiligung und Nicht-Beteiligung ist eines der Kennzeichen von Literatur.

⁴⁰ Die Allwissenheit des Erzählers gehört zu den Grundeigenschaften biblischer Texte; dazu M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, Cap. 3; J.L. SKA, *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica 13, Roma 1990, 44-45.

⁴¹ K. WEIMAR, *Literaturwissenschaft*, 148: "Literarische Texte schreibt man wie alle anderen Texte als Autor und als Erzähler, nur daß der Erzähler in literarischen Texten sich unausdrücklich oder ausdrücklich als ein anderer ausgibt, als es der Autor ist, während sonst die unausdrückliche oder ausdrückliche Identität zwischen beiden im Vordergrund steht".

⁴² C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 726: "Hieran ist zunächst wichtig, daß der Erzähler damit zu erkennen gibt, daß er von dem Land, in dem das nun Folgende geschieht, Kunde hat; er weiß sogar über die Bautechnik Bescheid".

⁴³ So J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 15: "opposed to the men's construction we find, hard and direct, God's destruction".

⁴⁴ Der Midrasch betont dagegen den Aspekt der unmenschlichen Unterdrückung beim Bau des Turmes: "Tenía escaleras a levante y a poniente; y los que subían los ladrillos subían por levante, los que bajaban lo hacían por

widergespiegelt, sondern es handelt sich um einen ganz bestimmten Weltentwurf, der dann kritisiert und verworfen wird.

Die vermeintlich ideale Kommunikation wird weiterhin durch das fast gänzliche Fehlen von Negationen kenntlich gemacht. Allein im letzten Satz des gesellschaftlichen Monologs kommt die Konjunktion der Abwehr "damit nicht" vor.

Die Adamssöhne sind auf die Abwehr der Zerstreuung aus (4b), während Jahwe eingreift, damit sie sich nicht mehr verstehen (7a). Der lokalen Zerstreuung steht die sprachliche gegenüber.

Nach dem göttlichen Selbstgespräch (6-7) setzt der Autor die Erzählung durch das Eingreifen Jahwes fort (8a). Auch hier liegt eine grosse Unbestimmtheitsstelle vor: wie zerstreut Jahwe die Menschen über die ganze Erde? Es handelt sich hier um eine Art performativen Geschehens. Das Wort von der Zerstreuung (8a) läßt diese sogleich effektiv werden. In den drei Schlußsätzen bespricht und kommentiert der Erzähler das Geschehen. Die Erzählung als solche war bereits mit Vers 8 zu ihrem Ende gekommen - eben als sie aufhörten, die Stadt zu bauen! Jetzt gibt es nichts mehr zu erzählen, sondern nur noch zu kommentieren (V 9).

4. Die semantische Dimension von Gen 11,1-9.

In der Semantik wird die Beziehung zwischen den sprachlichen Zeichen und der aussersprachlichen Wirklichkeit untersucht⁴⁵. Die Semantik analysiert die Bedeutung der Worte und Sätze (= das Gesagte; énoncé), während die Pragmatik die Bedeutung der Aussage (den Sprechakt; énonciation⁴⁶) zu erfassen sucht. Während die Semantik fragt: Was sagst du?, fragt die Pragmatik: Was willst du damit sagen? Kann man die syntaktische Dimension der Synchronie zuordnen, so gehört die Semantik zur Diachronie. Eine noch so raffinierte synchronische Textanalyse, die den diachronischen Aspekt der Semantik und den kontextbezogenen Aspekt der Pragmatik ausblendet, muss notwendigerweise in eine rein beschreibende Ästhetik ableiten.

Um zu erkennen, wovon ein Text überhaupt spricht, lohnt es sich, die vorkommenden Lexeme in Wortfelder oder Sinnlinien einzuordnen. Bei unserem Text bieten sich drei Wortfelder an: "Konstruktion", "Kommunikation" und "Einheit-Vielheit".

Zum Wortfeld "Konstruktion" gehören die folgenden Lexeme: "Ziegel", "Ziegel streichen", "im Brande brennen", "Stein", "Mörtel", "Erdpech", "bauen", "Stadt", "Turm", "machen".

ponente. Si un hombre caía y se mataba nadie lo sentía; pero si se caía un ladrillo se sentaban a llorar y lamentarse: ¡Ay de nosotros! ¿Cuándo subirá otro en su lugar?" Pirque Rabbi Eliezer, Cap. XXIV, traducido por M. PEREZ FERNANDEZ, Los capítulos de Rabbí Eliezer, Valencia 1984, 179.

⁴⁵ Vgl. B. KEDAR, Biblische Semantik. Eine Einführung, Stuttgart 1981, 26.

⁴⁶ Siehe dazu J.L. AUSTIN, How to do Things with Words, Cambridge Mass. 2 ed. 1975; J.R. SEARLE, Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts, Cambridge 1979; zur biblischen Anwendung, H.C. WHITE (ed.), Speech Act Theory and Biblical Criticism, Semeia 41 (1988).

Zum Wortfeld "Kommunikation" gehören die Lexeme: "Sprache", "Worte", "sprechen", "Namen", "hören", "benennen".

Zum Wortfeld "Einheit-Vielheit" gehören die Lexeme: "eine einzige", "die gleichen", "die ganze", "alles", "einer dem anderen", "Söhne Adams", "dort", "von dort", "zerstreuen", "verwirren".

Wie der populäre Ausdruck, "Turmbau zu Babel", richtig andeutet, geht es in Gen 11,1-9 um eine Bautätigkeit. Bereits in Gen 4,17 war vom ersten Städtebauer die Rede gewesen: "Kain erkannte seine Frau; sie empfing und gebar den Henoch. Er wurde der Erbauer einer Stadt und gab der Stadt den Namen seines Sohnes Henoch". In den nachfolgenden Versen (Gen 4,19-22) wird dann berichtet, wie sich von der Stadtgründung her unterschiedliche Berufe herausbildeten und so der Kontrast zwischen "Stadt und Land" entstand. Das Schwertlied Lamechs unbarmherziger Vergeltung läßt die vorangehende Stadtgründung in negativem Licht erscheinen. Von Kain, dem von Gott verfluchten Brudermörder (Gen 4,11), stammt Henoch, der Stadtgründer⁴⁷, ab; von diesem wiederum kommt Lamech her, die Symbolfigur grenzenloser Vergeltung. Die Zivilisation scheint die Last der Sünde Kains zu tragen. All das ist negativer Vorspann zu Set, dem Sohne Adams, mit dem die Jahweverehrung einsetzt (Gen 4,25-26). Während die erste Stadt nach seinem Erbauer benannt wird (Gen 4,17), setzt mit Set die Nennung, d.h. die Verehrung Jahwes ein (Gen 4,26). Fazit: die Stadtzivilisation scheint der Jahweverehrung nicht gerade gut zu bekommen. Eine Erkenntnis, die auch für die Turmbauerzählung gilt, und die durch die prophetische Stadtkritik im Südreich weiter unterstrichen wird, die besonders die Hauptstadt Jerusalem ins Visier nimmt⁴⁸.

Nach biblischer Auffassung ging der Weg der Menschheit über das sorglose Leben im "Garten" zur schweißtreibenden Bestellung des Ackers (Gen 3,17-19) und von dort zur Städtebaukultur. Erst danach kam es zu Veränderungen im politischen Bereich: von der Polis zur Politik. Hiervon berichtet Gen 10,8-10: "Kusch zeugte den Nimrod. Dieser war der erste Machthaber (gibbor) auf Erden. Er war ein gewaltiger Jäger vor Jahwe. Darum sagt man: 'Ein gewaltiger Jäger vor Jahwe wie Nimrod'. Seine Herrschaft erstreckte sich anfangs über Babel, Erech und Akkad, Städte die alle im Land Schinear liegen". Das Vorkommen von "Babel" und "Schinear" weisen den Leser auf die Babelgeschichte hin. "Babel" nicht als die erste Stadtgründung, sondern als die erste politische Machtstruktur. "Babel" steht auch im Neuen Testament und darüber hinaus für die Zusammenballung politischer Macht⁴⁹. Es geht hier um mehr als nur um

⁴⁷ Gen 4,17 ist nicht eindeutig; es könnte auch Kain als Stadtgründer gemeint sein. Damit wäre die Negativität der Stadtkultur noch weiter unterstrichen. Für Henoch als den Stadtgründer spricht sich C. WESTERMANN, Genesis 1-11, 444 aus.

⁴⁸ Mi 3,10; Hab 2,12; Jer 6,6; Ez 9,9 u.ö.; dazu E. OTTO, TWAT VI, 70-72.

⁴⁹ Zur Wirkungsgeschichte der Turmbauerzählung, siehe A. BORST, Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen der Völker, Stuttgart 1957-1963; auch G.L. PRATO, "Babilonia fondata dai giganti: Il significato cosmico di Gen 11,1-9 nella storiografia dello Pseudo-Eupolemo",

die sagenhafte Überlieferung vom Gründer des assyrischen/babylonischen Reiches, wonach Nimrod der Typ eines Herrschers der Frühzeit Mesopotamiens gewesen sei⁵⁰. Es geht auch darum, die Gefährlichkeit politischer Machtkonzentration anzudeuten. Sowohl die biblischen Schriften als auch die Menschheitsgeschichte geben davon beredtes Zeugnis ab: Abfall von Gott und Versklavung des Mitmenschen gehen dabei Hand in Hand. Die rabbinische Literatur hat dies gesehen und leitet den Namen Nimrod vom hebräischen **mrd** "sich auflehnen" ab und macht Nimrod zugleich zum Bauherrn von Gen 11,1-9.

Auch sonst bietet das Alte Testament einige Stellen, die einer Bautätigkeit in grossem Stil kritisch gegenüberstehen. Der Pharao mißbraucht die Israeliten zum Bau seiner Vorratsstädte (Ex 1,11). Von der Herstellung von Ziegeln wird nur an diesen beiden Stellen berichtet⁵¹. Die Errichtung grosser Bauten setzt nicht nur eine Stadtkultur und eine zentrale politische Verwaltung voraus, sondern auch eine immer weiter fortschreitende Technik. So wurde es erst durch die Ziegelherstellung möglich, grosse Bauten unabhängig vom Fundort der Natursteine zu errichten. Die zentralistische Politik Salomons machte seine Bauvorhaben erst möglich, brachte aber viele Tausende in eine staatlich verordnete Fronarbeit (1 Kön 5,27-32; 9,20-21; 11,28). In der prophetischen Kritik wird der Bau von Palästen und von befestigten Städten als ein Vergessen des einzigen wirklichen Schöpfers verstanden (Hos 8,14). Nicht auf seine Bauten soll Israel vertrauen, sondern auf Jahwe, auf ihn allein: "Wenn das Haus nicht baut Jahwe, die Bauleute mühen sich vergeblich. Wenn die Stadt nicht behütet Jahwe, so wacht vergeblich der Wächter" (Ps 127,1). Nicht Babel ist die Stadt, in der die Völker zusammenkommen, sondern Jerusalem, die heilige Stadt (Jes 48,2; 52,1), die Stadt Jahwes (Jes 60,14; Ps 48,9; 101,8). Jerusalem ist die Gottesstadt, weil Jahwe selbst ihr Erbauer ist (Ps 147,2). Nicht die Türme Jerusalems, die dem König Usia einen Namen machten (2 Cr 26,9.15), bringen Sicherheit und Ruhm, sondern allein die Gegenwart Jahwes. Bedeutete Babel die Zerstreuung der Völker, so Jerusalem ihre Vereinigung (Jes 66,18-24)⁵².

Das Verb **bnh** wird nicht nur in einem konkret bautechnischen, sondern auch in theologischem Sinn verwendet: nicht David baut Jahwe ein Haus, sondern Jahwe errichtet ihm ein Königsgeschlecht (2 S 7,11.27). Was hier auf dem Spiel steht, ist nicht die menschliche Suche nach Ansehen und Ruhm (*sem*), sondern die Größe des göttlichen Namens (2 S 7,26). Sowohl Sarah als auch Rahel (Gen 16,2; 30,3) erhalten von Jahwe einen Sohn geschenkt (Nif. von **bnh**). Die dynastische Bautätigkeit Jahwes zugunsten eines ewigen Israel setzt also bereits bei den Stammvätern ein. Seit den Anfängen Israels ist der Bestand des Volkes, trotz aller

in: V. COLLADO; E. ZURRO (Eds.), *El Misterio de la Palabra* (FS. L. ALONSO SCHÖKEL), Madrid 1983, 121-146.

⁵⁰ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 688; in *Mi 5,5* wird Assur als Land Nimrods bezeichnet.

⁵¹ Gen 11,3; Ex 1,14; 5,7.8.14.16.18.19; dazu auch G.F. DAVIES, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2*, JSOTS 135, Sheffield 1992, 56-58.

⁵² Jerusalem als Gottesstadt in der Zionstheologie: Ps 46,5; 48,2; 132,13; Jes 24-27 u.ö.

Hindernisse, durch die Fürsorge Jahwes gesichert. Jahwe ist nicht nur der Erbauer Jerusalems, sondern auch der Schöpfer und Erhalter der Nachkommenschaft Abrahams. Doch das tyrannische Babel, das sich zum Himmel erheben wollte, ist durch das Gericht Jahwes in die allertiefste Tiefe gestürzt (Jes 13-14).

Vom Turm in die Tiefe: Türme sind normalerweise zur Sicherung der Festungsmauern gedacht und haben generell Schutzfunktionen⁵³. Die Türme Jerusalems müssen auf die Pilger großen Eindruck gemacht haben (Ps 48,13); einige Türme waren auch namentlich bekannt⁵⁴. Der Turm zu Babel besass wohl keine Schutzfunktion, sondern eher eine kultische Bedeutung. Auf die Ziqqurat⁵⁵ stieg Marduk wie auf Treppen herab, um die Huldigungen der Menschen entgegenzunehmen⁵⁶. Der biblische Autor läßt aber nicht Marduk auf die Ziqqurat hinabsteigen, sondern Jahwe: nicht um sich von den Menschen feiern zu lassen, sondern um sie zu zerstreuen. Vom Turmbau muss abgesehen werden, nicht weil dadurch etwa Jahwes Alleinherrschaft gefährdet wäre⁵⁷, sondern weil er nicht seiner Ehre, sondern der ihrer Erbauer dient⁵⁸. Ebenso abwegig erscheint die Meinung, Gott zerstöre den Turm, weil man ihn nicht um seine Bauerlaubnis gefragt habe⁵⁹.

Ganz anders Abraham: er baut Jahwe, der ihm zuvor erschienen war, Altäre und ruft dessen Namen an (Gen 12,7-8). Der Kontrast zwischen dem Turmbau zu Babel und dem Altarbau Abrahams könnte nicht größer sein: die gesamte Bevölkerung Babyloniens⁶⁰ verschreibt sich dem Monumentalbau, während in Abraham der Einzelne seinem Gott gegenübersteht.

Parallel zu **bnh** wird in Gen 11,1-9 dreifach das allgemeine **śh** verwandt: Das "laßt uns einen Namen machen" (V 4a) bringt das göttliche "laßt uns den Menschen machen" (Gen 1,26) in Erinnerung. Die Selbstaufforderung der Menschen, es zu einem Namen zu bringen, bleibt nur ein "unfrommer" Wunsch: der göttliche Vorsatz dagegen wird Wirklichkeit. Zwischen dem menschlichen Planen (**zmm**) und seiner Realisierung (**śh**) liegen Welten, bei Gott dagegen sind

⁵³ 2 Kön 9,17; 17,9; 18,8; 2 Chr 14,6; 26,9.15; 32,5.

⁵⁴ Jer 31,38; Sach 14,10; Mi 4,8; Neh 3,1.11; 12,38.39.

⁵⁵ Es ist hierbei nicht wichtig, ob es sich um den Tempelturm des Heiligtums "Esagila" handelt oder ob die Ziqqurat "Etemenanki" gemeint ist.

⁵⁶ L.-H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple*, RB 53 (1946) 403-40; D. KELLERMANN, *TWAT IV*, 644-5; M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 1991, 887.

⁵⁷ So die Mehrzahl der Kommentaristen, z.B. J. GUILLEN TORRALBA, "Motivos tópicos en cuatro leyendas cósmicas de Génesis", en: D. MUÑOZ LEON (ed.), *Salvación en la Palabra*. Targum, Derash, Berith (FS. A. DIEZ MACHO), Madrid 1986, 157-183: "La némesis corresponde a la hybris. La simetría subraya el carácter medicinal del castigo" (165).

⁵⁸ Anders A. de PURY, "La tour de Babel et la vocation d'Abraham. Notes exégétiques", ETR 53 (1978) 80-97: "Si l'homme qui franchit toutes les limites représente donc une menace, il ne l'est pas pour Yahwéh lui-même mais pour l'ordre que Yahwéh a institué en sa faveur" (89).

⁵⁹ So A. GARCIA SANTOS, EstB 47 (1989) 289-318: "No solamente Dios no les había ordenado que lo hiciesen, sino que ni siquiera le consultan para ver si tan importante obra cuenta con el beneplácito divino" (310).

⁶⁰ Mit "Schinear" ist immer das ganze Land Babyloniens gemeint: Gen 10,10; 11,2; 14,1.9; Jos 7,21; Jes 11,11; Sach 5,11; Dan 1,2.

Wollen und Tun identisch. Die Pläne Babels macht Jahwe zunichte, während Gottes Plan, Babel zu vernichten, Wirklichkeit wird: "Denn auf Babels Verderben ist sein Plan (**mzmtw**) gerichtet, es zu zerstören...Denn Jahwe hat es geplant (**zmm**), und jetzt führt er es aus, was er den Bewohnern Babels angedroht hat" (Jer 51,11.12; vgl. Jes 48,14). Während dem Tun der Menschen von Gott her eine Grenze gesetzt ist, ist dessen Handeln grenzenlos⁶¹: das muss auch Hiob am Ende eines langen und schmerzlichen Weges erkennen: "Ich weiß nun, daß du alles kannst, und kein Planen (**mzmh**) dir unmöglich (**l²ybsr**) ist" (Hi 42,2).

Die Hinfälligkeit des menschlichen "Großbauunternehmens" wird auch durch den Begriff der "**bny h²dm**" unterstrichen. An fast allen Stellen markiert er die menschliche Schwachheit im betonten Gegensatz zur Macht Gottes⁶². Die "Menschensöhne" lassen den Leser an die "Menschentöchter" (**bnwt h²dm**) von Gen 6,2.4 denken. Dort setzt Jahwe dem Lebensalter der Menschen eine Grenze; dennoch kommen "Gibborim" ("Stärklinge") zur Welt, welche als "berühmt"; wörtlich, "Menschen des Namens" genannt werden. Doch aus den "Gottessöhnen" sind "Menschen" geworden: die Grenze des Todes hat auch sie erreicht. Auch Babel wollte sich einen Namen machen - übrig blieben nur Ruinen, in denen keine "Menschensöhne" mehr leben (Jer 50,40; 51,43). Die ersten Kapitel der Genesis stellen die Begrenztheit des Menschen heraus: Geschöpf-Sein bedeutet Begrenzt-Sein. An der Grenze dieser Begrenzung steht der Schöpfer⁶³.

Das zweite Wortfeld läßt sich mit dem Begriff der "Kommunikation" umschreiben. Nach gängiger Auffassung hat die Turmbaugeschichte die ätiologische Funktion, die Existenz der Sprachverschiedenheit zu erklären. Wenn dies auch für eine redaktionelle Vorstufe zutreffen mag, so doch nicht mehr für den aktuellen Textzusammenhang. Wie oben bereits angemerkt, steht die Völkertafel in Gen 10 mit ihrem Refrain (Vv 5.20.31) über die Sprachverschiedenheit der Erdenvölker einer etwaigen ätiologischen Aussagefunktion von Gen 11,1-9 diametral entgegen. Auch davon abgesehen muß eine Ätiologie nicht automatisch die Aussagemitte eines Textes treffen⁶⁴.

Der Ausdruck "eine Sprache und die gleichen Worte" in Gen 11,1 ist einmalig im AT; dies erschwert seine semantische Bestimmung. "**s²ph**" bedeutet an sich "Lippe" und wird auch als Ausdruck für "Sprache" benutzt⁶⁵. Es bedeutet aber immer nur das "Sprachsystem", das in seiner Einheitlichkeit gesehen wird. Für die Bezeichnung von mehreren Sprachen wird

⁶¹ Dies betont besonders Dt-Jes: 41,20; 43,19-21; 44,23; 46,10; 55,11; vgl. Ps 115,3; 135,6.

⁶² H. HAAG, TWAT I, 685: Gen 11,5; 1 Kön 8,39; Ps 33,13; 145,12; insbesondere in Koh: 1,13; 2,3.8; 3,10.18.19.21; 8,11; 9,3.12.

⁶³ Dies gilt auch besonders für Gen 2-3 (3,22); siehe F. GOLKA, "El hombre como creatura y la elección de Israel", Revista Teológica Limense 26 (1992) 43: "La naturaleza del ser humano tiene en la historia de los orígenes determinadas limitaciones, por ejemplo: el hombre no vive eternamente. Con ello el superhombre debe ser relegado a sus fronteras, previniéndose el peligro de la inhumanidad".

⁶⁴ So richtig E. BLUM, Komplexität, 6.

⁶⁵ Jes 19,18; 28,11; 33,19; Ez 3,5

lšn/lšnwt verwandt. So hat jedes Volk seine eigene "lašon"⁶⁶. Das in Gen 11 gebrauchte "šph" meint nicht nur Sprache als "Sprachsystem" (langue), sondern auch als aktueller Sprachvollzug, als aktuelles Sprechen (parole). So betont Moses, er habe unbeschnittene Lippen, d.h. ihm fielen das Sprechen besonders schwer (Ex 6,12.30). Im Gegensatz dazu steht der "Lippenmann", d.h. der "Schwätzer", der sich vieler Worte verschreibt (Job 11,2). In der Babelerszählung wird Sprache nicht allein unter dem Aspekt des einheitlichen "Sprachsystems" verstanden, sondern auch unter dem Gesichtspunkt des aktuellen Sprechens⁶⁷. Der Ausdruck "die gleichen Worte" mag auf die Sprache als Sprachvollzug abzielen⁶⁸. Man verstand sich eben in Babel; im Blick auf die Sprachenvielheit von Gen 10 muß man sagen: man verstand sich trotz der vielen Sprachen. Gerade dies trifft auf das neubabylonische Reich mit seiner internationalen Hauptstadt zu⁶⁹.

Gen 11 betont die Einheitlichkeit der Sprache, sowohl als Sprachsystem als auch als aktueller Sprachvollzug. Letzteres unterstreichen die gehäuften Kohortative. Man könnte fast sagen: je stärker das gemeinsame "laßt uns" desto höher der Turm.

Doch nicht der Turm steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern der "Name", dh. der "Ruhm". Die Bauaktivitäten Babels sind nur Mittel zum Zweck: "sich einen Namen zu machen". In diesem "Namen" soll sich die Macht und Überlegenheit der Großmacht konkretisieren⁷⁰.

Im Gegensatz zur Großmacht Babyloniens steht Abraham, dessen Name Jahwe groß machen will (Gen 12,2)⁷¹. Einen beständigen Namen schafft man sich nicht selber, wie mächtig man auch sein mag; der beständige Name ist immer und einzig das Werk Jahwes, wie unbedeutend und vereinzelt man auch sein mag⁷². So wird deutlich, wie das Stichwort "šem" die 4 Episoden der Göttersöhne, der Semgenealogie, des Turmbaus und der Berufung Abrahams miteinander verbindet.

Jahwe war es, der sich durch die Befreiung Israels aus Ägypten einen Namen machte (Jes 63,14; Jer 32,20; Neh 9,10); er war es, der David versprach, ihm einen großen Namen zu machen gleich dem Namen der Großen dieser Welt (2 S 7,9). Dieses Versprechen weitet sich dann auf das ganze Volk Israel aus (2 S 7,23). In der Segensverheißung an Abraham und

⁶⁶ So B. KEDAR-KOPFSTEIN, TWAT IV, 603; vgl. Gen 10,5.20.31; Sach 8,23; Jes 66, 18; Est 1,22; 3,12; Neh 13,24; Dan 1,4.

⁶⁷ R. ALBERTZ, Ursprung, 14.

⁶⁸ vgl. Ex 4,10; 1 S 16,18; Spr 10,19.

⁶⁹ M. LIVERANI, Antico Oriente, 900: "La società e la cultura neo-babilonesi sono in buona misura il risultato di situazioni di internazionalismo e sincretismo a livello etno-linguistica, sociale, culturale".

⁷⁰ Dazu A.S. van der Woude, THAT II, 947.

⁷¹ So A.K. JENKINS, "A Great Name: Genesis 12:2 and the Editing of the Pentateuch", JSOT 10 (1978) 41-57; E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 359, Anm. 3, zweifelt an einem indientierten Zusammenhang zwischen Gen 11,4 und Gen 12,2.

⁷² J. GUILLEN TORRALBA, Motivos, 167: "La sátira cierra el episodio: el Nombre, que pretendían los sublevados, lo consigue el patriarca y además lo transmite a sus hijos, lo que fue imposible a los nefilim".

seiner Nachkommenschaft wird die dynastische Zusage an das davidische Geschlecht "demokratisiert"⁷³; diese Ausweitung der dynastischen Zusage wurde erst durch das Exil ermöglicht. Jes 55,3 spricht eine deutliche Sprache: "Ich will mit euch einen ewigen Bund schliessen auf Grund der David verheißenen Gnaden" (vgl. Ez 34,9-11). Es ist kein Zufall, wenn gerade in diesen Zusammenhängen von Abraham die Rede ist: "Blickt hin auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar. Denn als einzelnen habe ich ihn berufen, gesegnet und gemehrt" (Jes 51,2; vgl. Ez 33,24)⁷⁴.

Die göttliche Zusage an das davidische Haus lebt nach dem Exil in den einzelnen Gliedern des auserwählten Volkes fort. Doch ist die Segensverheißung nicht nur auf das Volk Israel ausgeweitet, sondern auf alle Geschlechter der Erde⁷⁵. Mit der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft beginnt Jahwe, seinem Volk vor den Augen der Völker (Zef 3,19-20) einen Namen zu machen, der niemals vergeht (Jes 66,22). Jetzt ist jeder Partikularismus überwunden; niemand soll sich vom Segen und von der Gemeinschaft Abrahams ausgeschlossen fühlen⁷⁶: "Den Verschnittenen, die meinen Sabbat halten und erwählen, was mir wohlgefällt, und treu zu meinem Bunde stehen, denen will ich in meinem Haus und in meinen Mauern eine Säule und einen Namen geben, der besser ist als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nimmer ausgetilgt wird" (Jes 56,4-5).

Nicht das babylonische Großreich mit seinem Getümmel von Völkern und Sprachen bringt es zu einem beständigen Namen, sondern die Nachkommenschaft Abrahams, jenseits aller Sprachen und Rassen.

Der Gott, der dieses ermöglicht, ist Jahwe, der Gott Sems, d.h. der Semiten (Gen 9,26). Sem steht hier als verhüllender Name für das spätere Israel⁷⁷, was auch für Gen 11,10 zu vermuten ist⁷⁸. Am Ende der nach Gen 11,1-9 neu aufgenommenen Genealogie Sems steht Abraham. Die Geschichte Abrahams beginnt also nicht in Gen 12,1, sondern setzt bereits mit Gen 11,10 ein⁷⁹. Wenn eines der Stichworte der Turmbaugeschichte "Sem" ist, dann braucht es nicht zu verwundern, warum sie die Genealogie Sems unterbricht. Nicht Babel gelangt zu einem

⁷³ So M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142, Göttingen 1988, 296.

⁷⁴ So G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, 115: "In questi scritti dell'ebraismo babilonese la denuncia e il repudio della monarchia sono espressi senza mezzi termini; ormai è tutto il popolo che è diventato sovrano, per dirla in termini moderni, nel senso stretto della parola".

⁷⁵ E. BLUM, *Komposition 356*: "Israel ist in Abraham verheißen, daß es gleichsam vor den Augen der Völker und beispielhaft für diese gesegnet wird". Die Verheißung des Segens bindet die Vätergeschichten zusammen (Gen 12,3; 22,18; 26,4; 28,14).

⁷⁶ M. KÖCKERT, *Vätergott*, 299: "Segen ist nicht nur Jahwes letztes Wort für Israel, sondern Abraham/Israel wird selber zum letzten Wort für alle Sippen der Erde, insofern Jahwe Segen für die Völker an Abraham/Israel gebunden hat (V 3a). Gerade darin ist Israel inmitten der Völker unvertretbar".

⁷⁷ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 659.

⁷⁸ T.L. THOMPSON, *Historicity*, 304.

⁷⁹ So richtig der Titel des 11. Kap. von T.L. THOMPSON, *Historicity*: "Genesis 11,10-12,9 and the Wanderings of Abraham".

Namen, sondern die Nachkommenschaft Sems⁸⁰. Dem Babel sein Babel, dem Sem seinen Namen: so oder so gilt, "nomen est omen"⁸¹. Babel, der Schmelzofen der Völker, wird zum Symbol der Zerstreuung; Abraham dagegen wird zum Vater vieler Völker (Gen 17,4-5; vgl. 28,3; 48,4).

Das dritte Wortfeld ist das der "Einheit-Vielheit".

Besonders betont erscheint der Ausdruck "die ganze Erde", bzw. "über die ganze Erde", der an fünf Stellen auftaucht. Dazu kommen noch zwei weitere Vorkommen von "kol": "sie alle", "alles, was sie planen". Durch dieses Adjektiv wird der Eindruck erweckt, hier gehe es um mehr, als nur um Babylonien und dessen Schicksal. Was mit Babel geschieht, hat weltweite Auswirkungen. "Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die Erwählung Abrahams mit dem Ziel, daß *alle* Geschlechter der Erde in ihm gesegnet werden bzw. sich segnen sollen"⁸². Die in Babel zerbrochene Einheit ist die Voraussetzung für eine erneute Sammelbewegung aus allen Völkern der Erde⁸³. Das Zentrum der Sammlung aller Völker wird jetzt aber nicht mehr Babel sein, sondern Jerusalem. Der Schlußvers Ezechiels gibt den neuen Namen Jerusalems bekannt: "Jahwe ist hier" (48,35).

Ein weiteres Stichwort in diesem Zusammenhang ist das viermalige "aehad" in seinen unterschiedlichen Formen. Die ganze Welt wird als ein einziges Volk vorgestellt (11,1,6). Diese politische Zwangsvereinigung kann keinen Bestand haben. Der Entzweiung des "einen Fleisches" (Gen 2,24) folgt die der Völker. Allein in Abraham werden alle Familien der Welt die wahre Einheit erlangen. "Allerdings wird nicht die Einheit aller Menschen erzwungen werden, sondern bei bleibender Differenzierung werden sich alle Sippen des Fruchtlands "in Abraham" Segen bereiten"⁸⁴. Am Ende der Zeiten wird Jahwe den Völkern reine Lippen geben, so dass sie alle seinen Namen anrufen und ihm einträchtig dienen können (Zef 3,9⁸⁵).

Dem Zerstreuen (**pws**) der Menschheit entspricht das Verwirren (**bl**) der Sprachen und der Verständigung. Die überwiegende Mehrzahl der Belege von **pws** im Nif. und Hif. beziehen sich auf die Exilszeit; Jahwe ist es, der zerstreut⁸⁶, aber auch der, der aus der Zerstreuung wieder sammelt⁸⁷. Babel und Abraham/Israel sind auch unter diesem Aspekt Gegensätze: In Babel

⁸⁰ A.K. JENKINS, JSOT 10 (1978), 45: "Such a designation for Israel is unique....and was probably intended to be deliberately allusive, providing a contrast to the illegitimate attempt by men to achieve a name for themselves (11:4; cf. 6:4), and anticipating the great name to be accorded to Abraham and his descendants as a result of Yahweh's blessing (12:1-3)".

⁸¹ A.K. JENKINS, Ebd. 54: "The last name before the promise to Abraham is that of Shem, a unique and allusive reference to Israel as "Name".

⁸² H. RINGGREN, TWAT IV, 148.

⁸³ Vgl. Jer 16,15; 23,3; 29,14; 30,11; 46,28; Ez 34,12; 36,24.

⁸⁴ N. LOHFINK/ J. BERGMAN, TWAT I, 215-6.

⁸⁵ L. ALONSO SCHÖKEL/ J.L. SICRE DIAZ, Profetas II, Madrid 1980, 1125: "Por la reunión de dispersos y por la transformación de la lengua, estos versos evocan la dispersión de la torre de Babel".

⁸⁶ H. RINGGREN, TWAT VI, 545; z.B. Jes 24,1; Jer 9,15; 13,24; 18,17; 30,11; Ez 12,15; 20,23; 22,15 u.ö.

⁸⁷ u.a. Ez 11,17; 20,34,41; 28,25; 29,13; 34,12.

geht es von der Welt-Einheit zur Welt-Zerstreuung, bei Abraham/Israel geht es von der Welt-Zerstreuung zur Welt-Einheit⁸⁸. Die Zerstreuung in Babel ist das Szenarium für die Sammelbewegung, die mit der Berufung Abrahams einsetzt⁸⁹.

5. Die pragmatische Dimension von Gen 11,1-9.

Hierbei geht es um die Frage, was für eine Intention die Autoren/Redaktoren mit diesem Text verfolgten. In der Pragmatik werden Texte nach ihrer Funktion innerhalb einer bestimmten Kommunikationsstruktur befragt: Sender, Empfänger, Text und Welt kommen dabei gleichzeitig in den Blick. Der Sender will dem Empfänger etwas mitteilen, d.h. mit ihm "kommunizieren". Bei der Kommunikation geht es um "die intentionale Übertragung faktischer oder propositionaler Information"⁹⁰. Dabei gilt zu betonen, "daß Sinn für den Sender den Begriff der Intention einschließt, für den Empfänger ist Sinn dagegen mit dem Begriff des Wertes oder der Relevanz verbunden"⁹¹. Die Pragmatik behandelt also nicht jene Wirkungen eines Textes, die unabhängig von der Intention des Senders festzustellen sind; Pragmatik unterscheidet sich darin wesentlich von einer rezeptionsästhetischen Interpretation. Es handelt sich bei der Pragmatik um die Frage, wie, wann und auf welche Weise ein Text praktisch-wirklichkeitsverändernd wirkt. Bei der Frage nach dem Sinn geht es um "die Verbindung zwischen Grund und Zweck eines Textes"⁹².

Als opinio comunis gilt in der alttestamentlichen Exegese, der Autor/Redaktor von Gen 11,1-9 habe auf ätiologischem Weg die Sprachverschiedenheit der Menschen als göttliche Strafe für ihre "Hybris" erklären wollen: "Was die Erzählung darstellt, ist etwas Urmenschliches überhaupt; sie zeigt, wie die Menschen in ihrem Streben nach Ruhm, Zusammenschluß und eigener Kraftentfaltung sich gegen Gott gestellt haben; aber es ist eine Strafe über sie gekommen....Die Geschichte vom Turmbau schließt mit einem gnadenlosen Gottesgericht über die Menschheit"⁹³.

Weder die syntaktische noch die semantische Untersuchung bestätigten diese Pragmatik. Wenn die Hauptstossrichtung von Gen 11,1-9 auf dem Aspekt "Vergehen-Bestrafung" liegen würde, dann wäre auch die Art der Übertretung deutlicher markiert worden (vgl. Gen 3-4)⁹⁴. Nirgends wird aber der Turmbau ausdrücklich als Übertretung eines göttlichen Verbotes angezeigt.

⁸⁸ Siehe die Sinnlinie "Bewegung" in Gen 11,1-9: "aufbrechen", "finden", "sich niederlassen", "zerstreuen", "herabsteigen", "dort", "von dort". Erst mit Abraham beginnt die wahre Sammelbewegung aller Menschen.

⁸⁹ Vgl. Jr 16,15; 23,3; 29,14; 30,11; 46,28; Ez 34,12; 36,24.

⁹⁰ J. LYONS, Semantik I, C.H. Beck, München 1980, 45.

⁹¹ J. LYONS, Semantik I, 46.

⁹² K. WEIMAR, Literaturwissenschaft, 170.

⁹³ G. von RAD, Das erste Buch Mose, 115-117.

⁹⁴ Natürlich kommt das Element "Strafe" in der Erzählung vor, doch liegt darauf nicht das Hauptgewicht. Auch wird noch das altorientalische Element der durch die Menschen gestörten bzw. bedrohten "Gottesruhe" oder das der "Gottesbesorgnis" (vgl. Gen 3,22-24) durchscheinen, doch die Aussagemitte von Gen 11,1-9 wird nicht damit getroffen. Gedank sei der AT-Sozietät der Universität Heidelberg, von der am 9.2.1994 einige dieser Gedanken aufgeworfen wurden.

Sünde im alttestamentlichen Verständnis setzt immer ein persönliches Verhältnis zu Jahwe voraus. Im Gegensatz zu Gen 3 und 4 kommt es in der Turmbaugeschichte zu keiner Gottesbegegnung⁹⁵: Gott und die Menschen reden nicht miteinander, sondern nebeneinander her. Begriffe wie "Sünde", "Hochmut", "Strafe" sind in Gen 11,1-9 nicht belegt.

Es geht nicht um ein urchichtliches Geschehen, denn dafür ist die geographische und technische Terminologie zu geschichtlich festgelegt⁹⁶. Der Autor betont am Anfang und am Ende, wo der Leser diese Erzählung zu lokalisieren hat: in Babylonien und dessen Hauptstadt. Das Argument, die Lokalisierung sei nicht wichtig, denn man verstehe die Erzählung auch ohne sie, trägt nicht. "Schinear" und "Babel" haben in der Erzählung nicht nur ornamentalen Charakter, sondern sind wesentliche Sinnelemente.

Man kann also nicht umhin, für die Turmbauerzählung eine Funktion in ihrer geschichtlichen und nicht in einer vermeintlich urchichtlichen Dimension zu suchen⁹⁷. In der semantischen Untersuchung bestätigte sich die Vermutung, dass der Autor mit seinem Text ganz gezielt das neubabylonische Reich im Visier hat.

Was in Gen 11,1-9 im Zentrum steht, ist der Gegensatz zwischen der Grossreichbewegung, mit der Israel erstmalig durch die Assyrer in Berührung kam und die im neubabylonischen Reich ihren ersten Höhepunkt erreichte, und der gedemütigten exilischen Notexistenz der Söhne Sems. Wer sich in imperialistischer Manier einen Namen machen will, wird im Staub der Geschichte untergehen. Den in der Zerstreung lebenden Söhnen Sems wird ihr JHWH ("Gepriesen sei Jahwe, der Gott Sems", 9,26) einen Namen machen (12,2). Die Turmbaugeschichte ist somit eine programmatische Festlegung israelitischer Identität innerhalb der Völkerwelt, in negativer Abgrenzung zu Babel, aber auch in positiver Hinwendung zu Abraham⁹⁸. Die Turmbaugeschichte mit ihrer Stellung innerhalb der Genealogie der Semiten hat programmatischen Charakter für die nachfolgende Patriarchenerzählungen⁹⁹. Israels Stellung innerhalb der Völkerwelt ist gekennzeichnet durch die Betonung des Einzelnen mit seiner Familie, die unter der besonderen Fürsorge Jahwes steht. Gerade in den Widerwärtigkeiten der Kinderlosigkeit und Landsuche zeigt sich die Segenszusage ihres Gottes. Nicht das assyrische, noch das neubabylonische Grossreich konnten sich einen beständigen Namen machen; was blieb, sind Ruinen und ihr Name.

⁹⁵ Zum Begriff der "Begegnung" in einer alttestamentlichen Theologie, T. VEIJOLA, "Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments", ZThK 88 (1991) 427-50.

⁹⁶ So auch C. WESTERMANN, Genesis 1-11, 712, ohne daraus aber Konsequenzen zu ziehen.

⁹⁷ Vgl. H. VORLÄNDER, Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes, EHS XXIII/109, Frankfurt a.M. 1978, 350-52.

⁹⁸ Dazu C. HARDMEIER, "Erzählen-Erzählung-Erzählgemeinschaft. Zur Rezeption von Abrahamserzählungen in der Exilsprophetie", WuD 16 (1981) 27-47.

⁹⁹ Dies gilt für die gesamte Genesis, so T.L. THOMPSON, Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources, Leiden 1992, 354: "Genesis itself is a coherent aetiology of how Israel's world, in its political, ethnic and physical aspects, came into existence"; ähnlich E. BLUM, Komposition, 481: "Im weitesten Sinne handelt es sich also um Ätiologien Israels, Ätiologien, die zugleich Sinnorientierung für die Gegenwart bieten".

Auf den ersten Seiten der Bibel geht es nicht allein um den Menschen an sich, sondern um den Menschen mit seinen menschlichen Fähigkeiten. Vom "homo ludens" im Garten Eden geht es zum "homo faber" in Stadt und Land (Gen 4,17ss). Die begrenzt - unbegrenzten Fähigkeiten der Technik kommen in der Turmbaugeschichte in den Blick: "Das ist erst der Anfang ihres Tuns. Fortan wird für sie nichts mehr unausführbar sein, was immer sie zu tun ersinnen" (Gen 11,6). Technische Großleistungen setzen eine Zusammenballung von arbeitenden Menschen voraus. Zur Lenkung dieser Menschenmasse dient die Sprache; doch Sprache wird dabei nicht interpersonal verstanden, sondern dient zur Einebnung aller Unterschiede und Verschiedenheiten. Eindimensionale Kommunikation ist die Voraussetzung für imperialistische Großbauten. Die "eine Sprache und die gleichen Worte" scheinen vordergründig der Garant für die Verwirklichung monumentaler Vorhaben zu sein. Die Babelgeschichte entlarvt diese Vordergründigkeit¹⁰⁰. Eine Gesellschaft, die den totalen Konsens zur Maxime erhebt, hat sich selbst das Urteil der Zerstreung gesprochen. Gesellschaft braucht ebenso den Dissens und die Differenz. In der vollkommenen "kommunikativen Gesellschaft" kommt die Kommunikation zu ihrem Ende. Sprache wird dabei strategisch mißbraucht, indem das dogmatisierte "Wir" das Aufbrechen der vielen einzelnen "Ichs" und "Dus" verhindert. Das "babelische" Wir hat zudem auch gar nicht sich selbst zum Ziel, sondern das "Es": dieses "Es" ist die Stadt und der Turm¹⁰¹. Die grossartigen technischen Leistungen des "homo faber" garantieren noch nicht ein wahrhaft menschliches Antlitz einer Gesellschaft¹⁰².

Der Gott Israels bricht in der persönlichen Anrede an Abraham das "babelische" Wir zum interpersonalen "Ich" und "Du" auf. In den Nachkommen Sems, d.h. Israel, inkarniert sich die Anrede Jahwes an die Menschheit. In der Anrufung dieses Namens (Gen 12,8) erhält Israel die Zusage eines ewigen Namens. Die Treue zu diesem Namen wird in der jüdischen Geschichte mit dem Martyrium bezahlt, mit der "Kiddusch-haschem", der "Heiligung des Namens". Das Gebet Jesu beginnt ebenfalls mit der Heiligung des göttlichen Namens. Israel hat die Aufgabe, die Menschheit in der Anbetung dieses Namens zu vereinigen. Israel definiert sich hier im Für-Sein für die Völker. Es findet zu sich selbst paradoxerweise nicht in der Abkapselung, sondern in der Zerstreung unter die Völker¹⁰³.

¹⁰⁰ So auch A. de PURY, ETR 53 (1978), 96: "Ce que le récit de Gen 11 peut nous rappeler, c'est que, face à toutes les Tours de Babel que le monde lui présente, le chrétien reste d'abord un grand sceptique, un grand incroyant".

¹⁰¹ So fragt sich M. BUBER, Ich und Du, Heidelberg 10. ed. 1979, 58: "Aber ist denn das Gemeinleben des modernen Menschen nicht mit Notwendigkeit in die Eswelt versenkt...Ja, ist nicht die bildnerische Größe des führenden Staatsmanns und des führenden Wirtschaftsmanns eben daran gebunden, daß er die Menschen, mit denen er zu schaffen hat, nicht als Träger des unerfahrbaren Du, sondern als Leistungs- und Strebungszentren ansieht, die es in ihren besonderen Befähigungen zu berechnen und zu verwenden gilt?"

¹⁰² F. SCHUPP, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990, 123.

¹⁰³ Hierzu eine moderne Stimme des Judentums; L. BAECK, Das Wesen des Judentums, Wiesbaden 5.ed. 1991, 80: "Den Anspruch, Weltreligion zu sein, hat das Judentum nie aufgegeben. Seine ganze Geschichte würde kleinlich, ja unverständlich werden, sie würde zu einer 'großen Schrulle', wenn dieses ideale Bewußtsein sie nicht erfüllte".

WELCHES WAR DIE SÜNDE JEROBEAMS?

Erwägungen zu 1Kön 12,26-33

Bertram Herr - Brühl

Einen Wendepunkt in der Geschichte Israels bildet die Reichsteilung 926 v.Chr., mit der auch die religiöse Entzweiung der beiden Staaten einherging. Leider herrscht in der literarkritischen Beurteilung der hierfür maßgebenden Quelle 1Kön 12, 26-33 bisher keine Einigkeit¹, Grund genug für eine erneute Betrachtung des Abschnitts.

Bereits die *Textabgrenzung* bereitet Schwierigkeiten. M.Noth möchte das gesamte Kapitel (abgesehen von V.15.30a.33f.) als Einheit begreifen, zu der ursprünglich noch 11,26-28.40; 14,1-2ba.3-7aa.10-13.17f. gehörte², oder versteht 11,29aß.b-31.36a.ba.37; 12,1-20.26-31; 14,1-18 als eine anfänglich eigenständige Schöpfung³. Gegen eine ursprüngliche Einheit von 12,1-20 und V.26ff. "sprechen aber wohl die Unterschiede in der Darstellungsweise (erzählend - aufzählend), im Themengebiet (profan - religiös) und in der Stellung Jerobeams (abwartend - handelnd)"⁴. Allerdings läßt sich in den *wayyiqtol*-Sätzen von V.25f. kein klarer Neueinsatz ausmachen. Die Parasceneinteilung macht mit der Setuma hinter V.24 wohl aus inhaltlichen Gründen einen Einschnitt. V.26 läßt sich insofern als Anfang begreifen, als hier nicht nur wie in V.25 der Hauptakteur Jerobeam namentlich genannt ist, sondern auch thematisch auf den kultischen Sonderweg des Nordreiches hingeführt wird.

Viele Exegeten glauben in 13,33-34 einen ursprünglichen Schluß zu 12,26-33 ausmachen zu können: "V.33b dagegen ist Fortsetzung von 12,32 und damit Fortführung und Abschluß des Berichtes über die 'Neuerungen' Jerobeams (12,26-32), der durch 12,33 - 13,33a unterbrochen worden war"⁵. Allerdings ist deutlich, daß sich הוֹרֵר הוֹרֵר von 13,33a auf die Geschehnisse von 1Kön 13 bezieht und die Erzählung bereits voraussetzt, also auf redaktionelle Verknüpfung zurückgeht⁶. Aber auch V.33b.34, die die Bestellung von Priestern aus allen Volksschichten zu *der* Sünde des Hauses Jerobeams erklären, sind nur aus 12,31 verständlich, der wie

¹ Zur Forschungsgeschichte vgl. insbesondere J.Hahn, Das "Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels = EHS XXIII/154, Frankfurt / Bern 1981, 267-313.

² M.Noth, Könige I. = BK.AT IX.1, Neukirchen-Vluyn 1968, 270.310-312.

³ Ders., Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1957, 79.

⁴ M.Rehm, Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982, 133f.; die Argumentation mit der Datierung der jeweiligen Abschnitte (ebd.) kann hier erst nach der literarkritischen Besprechung der betreffenden Texte erfolgen.

⁵ Ebd., 145.

⁶ Vgl. W.E.Lemke, The Way of Obedience. 1 Kings 13 and the Structure of the Deuteronomistic History. F.M.Cross/W.E.Lemke/P.D.Miller (Hg.), Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. FS Wright, Garden City 1976, 301-326, hier: 305.

Dtn 18,1-8 auf der levitischen Abkunft der Priester besteht. Der Schluß von 1Kön 13 setzt daher 12,31 voraus und nimmt den Vers in einer redaktionellen Rahmung von 1Kön 13 auf⁷.

12,33 leitet nahtlos zu 1Kön 13 über. Daß es sich auch hier um eine literarkritisch sekundäre Anbindung handelt, legt nicht nur die dreimalige Bemerkung על העֹבֵדִים in V.32f. nahe, sondern zeigt vor allem die Doppelung der Ansetzung eines Festes, von der bereits in V.32 berichtet wurde. Damit wird das Thema des Altars von Bet-El von 1Kön 13 eingeführt und mit dem Fest für die Kälber von 12,32 (die in 1Kön 13 keine Rolle mehr spielen) verbunden.

Aber auch V.32b scheint im Dienste einer redaktionellen Verschränkung von 12,26ff. mit 1Kön 13 zu stehen. Denn er steht inhaltlich in einem eigentümlichen Verhältnis zu 12,31b, wo bereits die Einsetzung von Priestern behandelt ist, und scheint diese Priester der Nordreichheiligtümer mit der Ankündigung gegen die in Bet-El Dienst tuenden Priester von 13,2b^b verbinden zu wollen - gleichgültig, ob man in 12,32b eine einmalige Berufung des Kultpersonals sieht⁸ oder die regelmäßige Einbestellung der Höhenpriester anlässlich des Herbstfestes nach Bet-El⁹.

Daß die Tagesangabe von V.32a eine redaktionelle Präzisierung darstellt, dürfte nach den Ausführungen von G.Vanoni¹⁰ außer Zweifel stehen.

Für die weitere Literarkritik des Abschnitts ist die Beurteilung von V.32a an zwei Punkten vorentscheidend. Eine Schlüsselstellung nimmt die textkritische Behandlung von V.32a ein: So lesen viele Exegeten in V.32a^b statt des masoretischen כִּי mit der Septuaginta ein אֲשֶׁר, das einen Relativsatz einleitet¹¹. Hält man aber am masoretischen Wortlaut als der lectio difficilior fest, dann dürfte die Altarbesteigungsnotiz literarkritisch auszusondern sein. Sie mag gezielt oder irrtümlich in diesen Zusammenhang geraten sein. "Bei der Ausscheidung dieses Satzes ist כִּי mit dem Folgenden zu verbinden und כִּי als Korrelat dazu zu fassen"¹². Die textkritisch schwierigere Lesart ergibt demzufolge nach literarkritischen Operationen den

⁷ Vgl. H.Strauss, Untersuchungen zu den Überlieferungen der vorexilischen Leviten, Diss., Bonn 1960, 91f.; J.Schüpphaus, Richter- und Prophetengeschichten als Glieder der Geschichtsdarstellung der Richter- und Königszeit, Diss., Bonn 1967; M.Nothing, Könige, 304f.; W.Dietrich, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk = FRLANT 108, Göttingen 1972, 114-116; H.D.Hoffmann, Reform und Reformen = AthANT 66, Zürich 1980, 67f.; G.Hentschel, 1 Könige = Neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 10, Würzburg 1984, 88; A.H.J.Gunneweg, Die Prophetenlegende I Reg 13 - Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung: V.Fritz/K.-F.Pohlmann/H.-C.Schmitt (Hg.), Prophet und Prophetenbuch. FS O.Kaiser = BZAW 185, Berlin / New York 1989, 73-81, hier zitiert nach: P.Höfken (Hg.), Antonius H. J. Gunneweg. Sola Scriptura 2. Aufsätze zu alttestamentlichen Texten und Themen, Göttingen 1992, 145-153, hier: 152; W.I.Toews, Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I = SBLMS 47, Atlanta 1993, 29f.

⁸ Vgl. G.Vanoni, Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12 = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 21, St.Ottilien 1984, 114-122.

⁹ M.Nothing, Könige, 287.

¹⁰ G.Vanoni, Literarkritik und Grammatik, 237-240.

¹¹ Vgl. zu den Forschungspositionen hinsichtlich der Stelle J.Hahn, Das "Goldene Kalb", 292f.; G.Vanoni, Literarkritik und Grammatik, 111-113.

¹² A.B.Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches VII. Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Koheneth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik, Nachträge und Gesamtregister, Leipzig 1914, 247.

geschlosseneren Text und ist daher zu bevorzugen.

Die zweite Vorentscheidung wird in der Verhältnisbestimmung der Verse 29f. und 32a getroffen. V.29f. berichtet von der Überführung eines der goldenen Kälber nach Dan, laut V.32a bringt Jerobeam *beiden* Kälbern in Bet-El Opfer dar. Alle harmonisierenden Erklärungsversuche¹³ machen die Unvereinbarkeit beider Aussagen nur umso deutlicher. Gewöhnlich erhält dabei V.29f. den Vorzug. Diese Lösung legt aber die Gegenprobe nahe, V.32a einmal versuchsweise als ursprünglicher zu betrachten. Dies ist umso berechtigter, als das Argument der ausdrücklichen Nennung Jerobeams innerhalb der Reihe von וַיַּעֲבֹד-Sätzen von V.31a.βα.32α erst in V.32α¹⁴ den Vers nicht zwingend als sekundär ausweist. Dann wären V.29f., die von der Aufstellung der Kälber in Bet-El und Dan berichten, gegenüber V.32a sekundär.

Aber auch V.29f. sind, wie R.de Vaux¹⁵ herausgestellt hat, in sich nicht einheitlich. Er löst die Spannung, daß das וַיַּעֲבֹד von V.30 ohne Entsprechung ist, indem er V.29b.30a für nachträgliche Einschübe erklärt. Zunächst sei die Verurteilung der Kultmaßnahmen von V.30a in den Text geraten und habe die beiden aufeinander bezogenen Sätze V.29a.30b auseinander gesprengt. Ein späterer Ergänzter habe dann den nun isolierten V.29a mit dem Korrelat V.29b vervollständigt.

Unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit von V.32 gerät auch V.31 in den Verdacht, eine sekundäre Anfügung zu sein. Denn der Vers verläßt die räumliche Beschränkung auf Bet-El, setzt die deuteronomische Forderung voraus, daß nur Leviten das Priesteramt ausüben dürfen (Dtn 18,1-8), und liegt auf einer Linie mit den ebenfalls redaktionellen Versen 13,33f. und den Königsbeurteilungen des Südreiches (vgl. 1Kön 15,14; 22,44; 2Kön 12,4; 14,4; 15,4.35; 18,4; 21,3; 23,8).

Das Bestechende an dieser Rekonstruktion der *Grundschrift* liegt in der klaren Entwicklung ihres Geschehensablaufs: Jerobeam fürchtet den Abfall seines Volkes auf Grund der Wallfahrt an das Jerusalemer Staatsheiligtum (1Kön 12,26f.). Deshalb installiert er in Bet-El eigene Kultsymbole, verankert sie in der Exodustradition (V.28) und veranstaltet ihnen zu Ehren ein eigenes Wallfahrtsfest (V.32*).

Deutlich wird die Entsprechung der beiden Opferfeste von Jerusalem und Bet-El in den Ausdrücken וַיַּעֲבֹד (V.27) und לִיבֹחַ (V.32) und der expliziten Feststellung, das Fest von Bet-El sei dem von Jerusalem nachgestaltet gewesen (V.32).

Die erste Fassung von 1Kön 12,26-33 hätte demnach folgendermaßen gelaute:

²⁶Und Jerobeam sprach in seinem Herzen: Nun wird die Königsherrschaft zum Hause David zurückkehren. ²⁷Wenn dieses Volk hinaufzieht, um Opfer zu machen im Hause Jahwes in Jerusalem, wird das Herz dieses Volkes zurückkehren zu ihrem Herrn, zu Rehabeam, dem König von Juda, und sie werden mich töten und zu Rehabeam, dem

¹³ Vgl. dazu G.Vanoni, *Literarkritik und Grammatik*, 141f.

¹⁴ Vgl. ebd.,82.

¹⁵ R.de Vaux, *Le schisme religieux de Jéroboam I^{er}*: *Biblica et Orientalia*. FS Vosté = Ang. 20 (1943), hier zitiert nach *Bible et Orient*, Paris 1967, 151-163, hier 152f.; vgl. J.Debus, *Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* = *FRLANT* 93, Göttingen 1967, 38f.; G.Vanoni, *Literarkritik und Grammatik*, 138-141. Zumindest ist dies die plausibelste Erklärung der komplexen Textverhältnisse.

König von Juda, zurückkehren.²⁸ Und der König hielt Rat und machte zwei goldene Jungstiere und sprach zu ihnen: Genug eures Hinaufziehens nach Jerusalem! Siehe, deine Götter Israel, die dich hinaufgeführt haben vom Lande Ägypten.²⁹ ...³⁰ ...³¹ ...³² Und es machte Jerobeam ein Fest im siebten Monat ..., wie das Fest, das in Juda ist ..., so tat er in Bet-El, um den Jungstieren zu opfern, die er gemacht hatte ...³³ ...

Dieser geradlinige Aufbau der so gewonnenen Urfassung von 1Kön 12,26ff. spricht tatsächlich für die Ursprünglichkeit von V.32* gegenüber V.29f. Auffallend ist ebenfalls die Übereinstimmung dieser Grundschrift mit Ex 32: die Anfertigung der goldenen Jungstiere und das nachfolgende Opferfest. Das Thema der levitischen Priester scheint in beide Texte erst nachträglich Eingang gefunden zu haben¹⁶.

Für die Grundschrift von 1Kön 12,26ff. gilt hinsichtlich der *Autorschaft* ebenfalls, was die Erforschung von V.26-33 insgesamt erbracht hat: "In der Forschung besteht eine generelle Übereinstimmung darin, daß der Verf. jüdischer Herkunft ist"¹⁷. Die Weise, in der der Autor Jerobeam die Benennung des Südreichkönigs Rehabeam als Herrn der Nordreichbevölkerung in den Mund legt (V.27), und der Standpunkt, von dem aus er die Einrichtung von Bet-El als Konkurrenzheiligtum zum Jerusalemer Tempel auffaßt, macht einen anderen Schluß unmöglich. Konnte ein Nordreichtheologe wie Hosea den Kälberkult nur mit der Begründung der Abgötterei verwerfen (vgl. Hos 8,5f.; 10,5; 13,2), so kann der Kälberdienst aus Jerusalemer Sicht auch auf Grund des sich allmählich herausbildenden Anspruchs auf Kulteinheit getadelt werden. Mit dem Maßstab der Kulteinheit, den der Text an das Vorgehen Jerobeams anlegt, zeigt er eine grundsätzliche Verwandtschaft zur Urform des Deuteronomiums und zu einer Tendenz innerhalb des Deuteronomistischen Geschichtswerkes¹⁸.

Redaktionsgeschichtlich wurde an der Vorlage vor allem an zwei Punkten weitergearbeitet. Die eine Entwicklungslinie nimmt besonders Anstoß an der Berufung nichtlevitischer Priester¹⁹. Ob sie aus *einer* Feder stammt oder sukzessive entstand, ist schwer zu entscheiden. Denkbar ist eine dreifache Redaktionsarbeit:

- Von 13,33f. bereits inhaltlich vorausgesetzt, aber selbst auf keinem anderen Passus aufruhend, ist 12,31. Der Vers ist daher mit 13,33f. zumindest gleichzeitig, wenn nicht älter.
- Nach der Einfügung von 1Kön 13 rahmt 12,31 zusammen mit 13,33f. das Kapitel ein.
- Eine weitere Verzahnung von Höhenpriester- und Bet-El-Thematik findet sich in 12,32b und in der Drohung gegen die Höhenpriester in 13,2bß.

¹⁶ Zu Ex 32,26-29 vgl. C.Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament = BBB 62, Bonn 1985, 85f.99.147.

¹⁷ J.Hahn, Das "Goldene Kalb", 303.

¹⁸ Vgl. I.W.Provan, Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History = BZAW 172, Berlin/New York 1988, 57-90.

¹⁹ Folgerungen hinsichtlich der Hypothese einer aaronidischen Priesterschaft in Bet-El läßt die Analyse von 1Kön 12,26ff. nicht zu. Die Argumente zugunsten dieser Hypothese faßt R.Albertz (Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit = GAT 8, Göttingen 1992, 324 Anm. 59) zusammen.

In einer wahrscheinlich frühen Entwicklungsstufe des Textes wurden die beiden Kälber Jerobeams auf Bet-El und Dan aufgeteilt (12,29f.*). In der Trennung der beiden Kultsymbole verbirgt sich möglicherweise eine Polemik gegen einen "Polyjahwismus", die schon in der pluralischen Formulierung des Kultrufes von V.29bß angelegt sein dürfte²⁰. Für die an dieser Stelle tätigen Redaktoren - die weitere Entstehungsgeschichte der beiden Verse wurde bereits oben skizziert - ist nicht mehr das in Konkurrenz zum Jerusalemer Wallfahrtsfest tretende Opferfest von Bet-El der Stein des Anstoßes, sondern (wie in 2Kön 10,29; 17,16) überhaupt die Installierung zweier Kultbilder. Eine Beziehung zu der an den Priestern interessierten Redaktion ist nicht feststellbar.

Eine dritte Bearbeitung setzt bei dem Festtermin von 1Kön 12,32aα* an²¹. Sie trägt dort aus Lev 23,34.39; Num 29,12 die Tagesangabe ein, um das von Jerobeam eingerichtete Fest mit dem priesterschriftlichen Laubhüttenfest gleichzusetzen. Ausdrücklich verurteilt nochmals 1Kön 12,33 die eigenmächtige Festsetzung des Termins ("den er in seinem Herzen eronnen hatte") durch Jerobeam, indem sie die Monatsangabe aus V.32 aufgreift und ihr analog zu Lev 23,34.39; Num 29,12 und anderen exilisch-nachexilischen Terminangaben²² die Tagesangabe voranstellt. Eine erneute Anbindung von 1Kön 12 an 13 wird dadurch erreicht, daß mit den Altarbesteigungsnotizen von 12,33 und V.32aα die Opferhandlung Jerobeams von 13,1b innerhalb des von Jerobeam eingerichteten Herbstfests situiert wird. Dabei weist das in 12,33bß angesprochene Rauchopfer auf das Räucheropfer von 13,1b voraus. Diese redaktionellen Eingriffe führen in 1Kön 12,26ff. das dort bis dahin fremde Altar-Motiv ein, wobei nun Jerobeam den Altar besteigt, während nach 13,1 Jerobeam wahrscheinlich nur am Altar stand²³. Ob die Ergänzung in 12,32 von dem Urheber von 12,33 stammt, läßt sich nicht ausschließen.

Kompositionskritisch macht sowohl die oben geleistete Textabgrenzung, wie auch der erhobene Grundtext deutlich, daß bereits die Grundschrift für einen weiteren Kontext geschaffen sein muß. Vor dem Einbau von 1Kön 13 bildete 12,26ff* genau den Wendepunkt in der Geschichte des Auf- (11,26-12,20) und Abstiegs (14,1-20; 15,25-30) der Dynastie Jerobeams, wobei beide Teile jeweils in eine prophetische Ankündigung (11,26-39; 14,1-18) und deren Erfüllung (11,40; 12,1-20; 15,25-30) gegliedert sind²⁴. Den einzelnen Abschnitten lagen wohl voneinander unabhängige Vorlagen zugrunde, die kaum viel jünger als die von ihnen berichteten Ereignisse sein dürften, da sie einerseits ein exaktes Detailwissen verraten oder, wie etwa 14,1-

²⁰ H.Donner, "Hier sind deine Götter Israel!": H.Gese/H.P.Rüger (Hg.), Wort und Geschichte. FS K.Elliger = AOAT 18, Neukirchen-Vluyn 1973, 45-50.

²¹ Vgl. hier insbesondere G.Vanoni, Literarkritik und Grammatik, 237-240.

²² Vgl. ebd., 238 Anm.150, insbesondere Formation (2a).

²³ Vgl. W.Zwicker, Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament = OBO 97, Freiburg (CH)/Göttingen 1990, 198.

²⁴ Vgl. die vorwiegend synchrone Analyse von R.L.Cohn (Literary Technique in the Jeroboam Narrative: ZAW 97 (1985) 23-35), der eine diachrone Untersuchung zur Seite zu stellen wäre, und dazu M.O'Brian, The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment = OBO 92, Freiburg/Göttingen 1989, 275f. Anm. 5.

20*, ihre Entstehung am ehesten aus der Nähe zu den entsprechenden Geschehnissen erklärt werden kann²⁵. Sie wurden mehrfach bearbeitet - 12,19 könnte noch in der Zeit vor 722 v.Chr. im Südreich abgefaßt sein, aus nachexilischer Zeit dürften etwa V.21-24 stammen. Der schwer entwirrbare Redaktionsprozeß führte zu einer Verknüpfung der Texte durch das Motiv von Verheißung und Erfüllung und unter dem Thema des Übergangs der Königsherrschaft über die Nord-Stämme von der David-Dynastie zum Geschlecht Jerobeams (vgl. 11,26f.30-32.35ff.; 12,16f.19-24; 14,7-14; 15,27-30). 12,26f. liegt mit dieser Thematik genau auf einer Linie. Die dort eingeleitete Episode führt den Umschwung für die Dynastie Jerobeams herbei. V.26ff.*, der Rückbezug auf 2Sam 7,11-16 (vgl. 11,38) und das Schema von prophetischer Ankündigung und Verwirklichung stellen die Geschichte Jerobeams und seiner Dynastie unter die theologische Perspektive menschlichen Versagens und göttlicher Lenkung. Da sich in dem Spannungsbogen 1Kön 11-15 (außer dem einhellig als deuteronomistische Zutat eingestuftem 14,9) keine den Erweiterungen von 12,26ff. verwandten Einschübe finden, scheinen V.26ff. bereits in ihrer Urform die Gelenkfunktion zwischen Auf- und Abstieg von Jerobeams Königshaus ausgeübt zu haben und für diesen Kontext verfaßt worden zu sein. Anfang und Schluß dieser Komposition lassen sich vorerst nicht ausmachen. Sie erstreckt sich zumindest von 11,26 bis 14,18, die Ursprünglichkeit von V.10f.* vorausgesetzt, wahrscheinlich sogar bis 15,29²⁶. Maximal durchzieht sie das gesamte deuteronomistische Geschichtswerk²⁷.

Die "Sünden Jerobeams" werden von den Beurteilungen der Nordreichkönige und verwandten Stellen aufgegriffen. H.Weippert unterscheidet in ihrer grundlegenden Untersuchung der Königsbeurteilungen innerhalb der Königsbücher²⁸ ein Schema IN, das sich von 2Kön 3,2 bis 17,22 erstreckt, von einem Schema IIN, das von 1Kön 14,16 bis 2Kön 21,20f. reicht und Schema IN einrahmt. Redaktionsgeschichtlich deutet sie ihren Befund so, daß IN von einer ersten von Joram bis Hoschea im Nordreich und Rehabeam bis Zidkija in Juda reichenden Redaktion zeugt, während IIN auf eine Erweiterung zurückgeht, die den Bogen von Rehabeam und Jerobeam I. bis Joschija spannt. Wie J.Van Seters aber bemerkt, ist diese Lösung insofern wenig wahrscheinlich, als die Beurteilungen von IN auf die Sünden Jerobeams Bezug nehmen

²⁵ Zu Genese und Glaubwürdigkeit der betreffenden Texte in 1Kön 11-15 vgl. neben den Arbeiten von H.Weippert (Die Ätiologie des Nordreiches und seines Königshauses (IReg 11,29-40): ZAW 95 (1983) 344-375), G.Vanoni (Literarkritik und Grammatik, 58-267) und P.Mommer (Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1Kön 12: Ders. /W.Thiel (Hg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS H.Graf Reventlow, Frankfurt 1994, 47-64) die Kommentare von M.Rehm, Das erste Buch der Könige, 120-161), G.Hentschel (1Könige = Neue Echter Bibel 10, Würzburg 1984, 78-99), E.Würthwein (Die Bücher der Könige. 1Könige 1-16 = ATD 11/1, Göttingen ²1985, 130-193) und die in Anm. 27 genannte Literatur.

²⁶ Insofern hätte die von M.Noth postulierte Ahijageschichte (vgl. Anm. 1 und 2) wieder ihre Berechtigung.

²⁷ Vgl. etwa die verschiedenen Lösungsversuche von W.Dietrich (Prophezie und Geschichte) A.D.H.Mayes (The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomitic History, London 1983, 113-120) und H.-D.Hoffmann (Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung = Athant 66, Zürich 1980, 59-61). Einen Mittelweg zwischen beiden Extremen schlagen beispielsweise A.F.Campbell (Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10) = CBQ MS 17, Washington 1986) mit seinem "Prophetic Record" oder J.Schüpphaus (Richter- und Prophetengeschichten als Glieder der Geschichtsdarstellung der Richter und Königszeit), der ein "vordeuteronomistisches Geschichtswerk" rekonstruiert, ein.

²⁸ H.Weippert, Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher: Biblica 53 (1972) 301-339.

würden, ohne diesen Jerobeam und seine Verfehlungen vorher eingeführt zu haben²⁹.

Mehr Wahrscheinlichkeit haben daher die Lösungsvorschläge von E.Cortese, R.D.Nelson, A.Lemaire und A.F.Campbell: E.Cortese und R.D.Nelson schreiben alle Nordreichsbeurteilungen einer Hand zu³⁰. Sie wollen aus inhaltlichen Gründen erklären, weshalb sich insbesondere in 2Kön 13,11; 14,24; 15,9.8.24.28 nahezu gleichlautende Formulierungen finden, wohingegen in den übrigen Nordreichsbeurteilungen eine große Freiheit im Ausdruck herrscht. A.F.Campbell und A.Lemaire ziehen eine redaktionsgeschichtliche Deutung dieser Differenzen vor.

A.Lemaire nimmt eine erste bis Joschafat reichende Textstufe an, welche später durch eine bis zu Hoshea und Hiskija führende Ergänzung erweitert wurde³¹. Auch A.F.Campbell geht von einer bis Jehu reichenden Grundschrift aus, die in einem zweiten Schritt bis zum Untergang des Nordreichs ausgezogen wurde³². Im Unterschied zum Modell A.Lemaire glaubt er jedoch nicht, daß die älteste Fassung bis Jehu bereits mit Königsbeurteilungen ausgestattet war, sondern veranschlagt für diese eine weitere Bearbeitung, die die Beurteilungen nachträglich in sie eingetragen habe.

Wie auch immer: Eine späte Einarbeitung solcher Königsbeurteilungen würde gut zu dem Befund von 1Kön 12,30a passen, wo ja auch die feste Form der Beurteilungen von 2Kön 13,11; 14,24; 15,9.18.24.28 vermißt wird. Variiert begegnet dieses festgeformte Schema I bereits in 2Kön 3,2f.; 10,29.31. Schema II findet sich am reinsten in 1Kön 15,26.34. Auf die jeweilige Situation hin ist diese Formulierung in 16,2.19 und in 16,26.31.53 abgewandelt, wo Jerobeam als "Sohn Nebats" identifiziert wird - ein Charakteristikum, das ansonsten für Schema I kennzeichnend ist (Ausnahme: 2Kön 10,31; vgl. 13,2). Ausgeprägter ist die Angleichung von Schema I und II in 2Kön 13,2.6.11, wo das Nachfolgemotiv von Schema II mit der Umkehrthematik von Schema I verknüpft ist. Hier ist von nur einer Sünde Jerobeams die Rede, was insbesondere durch das *לְאִסֵּר בְּהַלֵּךְ* bzw. *לְאִסֵּר בְּהַלֵּךְ* deutlich wird. Auch das redaktionelle Urteil von 1Kön 13,34 spricht von der Sünde Jerobeams im Singular. In diesen Fällen wird (wie vielleicht auch in 15,26.34; 16,2.19; 2Kön 21,16f.; 24,3) die Vorliebe späterer Bearbeiter für den singularischen Sündenbegriff ersichtlich, wohl um Jerobeams Vergehen auf ein Grundübel zu reduzieren. So fassen die redaktionelle Reflexion 1Kön 14,9 und die beiden späten³³ Stellen 2Kön 10,29; 17,16 die zwei goldenen Jungstierbilder aus 1Kön 12,28-32 als *die* Sünde Jerobeams auf (wobei 1Kön 14,9 und 2Kön 17,16 im Unterschied zu 10,29 darin eine Übertretung des Fremdgötterverbotes sehen), während 13,2bß.33f.; 2Kön 17,32; 23,20 in den nichtlevitischen

²⁹ J. Van Seters, *Histories and Historians of the Ancient Near East. The Israelites: Or.* 50 (1981) 137-185, 169 Anm. 103.

³⁰ I.E.Cortese, „Lo schema deuteronomico per i re di Guida e d'Israele: Bib. 56 (1975) 37-52, 45-48; R.D.Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* = JSOTS 18, Sheffield 1981, 29-42.

³¹ A.Lemaire, *Vers L'histoire de la Rédaction des Livres des Rois: ZAW* 98 (1986) 221-236.

³² A.F.Campbell, *Of Prophets and Kings*, 139-168.

³³ Vgl. G.Hentschel, 2 Könige = *Neue Echter Bibel* 11, Würzburg 1985, 49f.79f.; M.Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, 110.165; E.Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25* = ATD 11/2, Göttingen 1984, 343.396f. 2Kön 17,16 erwähnt zwar weder Bet-El noch Dan, doch eine Beziehung zur Grundschrift von 1Kön 12,26ff. ist desweiteren nicht erkennbar.

Nordreichpriestern und ihren Kulthäusern den Abfall vom orthodoxen Jahweglauben erkennen. Für die *Datierung* der einzelnen Schichten ergeben sich nur wenige Anhaltspunkte. Die Monatszählung von 1Kön 12,32 nach dem Frühjahrskalender belegt die Abfassung frühestens zu einer Zeit assyrischer Dominanz in Palästina. Der Bezug auf das in Jerusalem begangene אֵת (V.32;) macht indes eine Entstehung in der jüdischen Königszeit wahrscheinlich, sofern es sich hierbei um ein vorexilisches Fest handelt, wofür 8,2 mit der Monatsangabe in alter Form spricht. Nicht zuletzt der Stellenwert der beiden Jungtiere legt es nahe, die Grundschrift nicht zu weit vom Jahr 722 abzurücken, in dem sie wohl zur Kriegsbeute der assyrischen Okkupanten wurden (vgl. Hos 10,5f.). Die Aufwertung von Bet-El zu einem königlichen Wallfahrts- und Konkurrenzheiligtum zum Jerusalemer Tempel durch Jerobeam dürfte einen Anhalt in der Geschichte haben. Denn dieser Vorgang ist in keiner weiteren Passage des deuteronomistischen Geschichtswerkes aufgegriffen, dürfte also nicht auf der Vorliebe eines Autors beruhen. Gleichzeitig wäre diese Darstellung für die Jerobeamgeschichte nicht unersetzbar gewesen, so daß sie wohl am ehesten von historischen Begebenheiten angeregt ist. Auch dieser Umstand spricht gegen eine Spätdatierung von V.26ff*. Möglicherweise liegt in dem Abschnitt nicht nur eine theologische Interpretation des Untergangs der Dynastie Jerobeams vor, sondern auch eine Reaktion auf den Fall des Nordreichs, den er so theologisch motiviert sieht.

1Kön 13 zeigt schon kein Interesse an den Kälbern mehr und hängt zumindest literarisch mit den Maßnahmen Joschijas von 2Kön 23,15-18 gegen den Altar von Bet-El zusammen. Die redaktionellen Verse 1Kön 12,31-33 und die Ankündigung gegen die Höhenpriester in 13,2 zeigen weniger Interesse an dem Heiligtum von Bet-El als an dem illegitimen Nordreichpriestertum. Sie dürften daher aus einem gehörigen zeitlichen Abstand zur endgültigen Zerstörung des Heiligtums von Bet-El (2Kön 23,15) entstanden sein und spiegeln vielleicht sogar eine nachexilische Auseinandersetzung um das rechtmäßige Priestertum wider. Ein gewisses Desinteresse an Bet-El könnte auch die Redaktion geleitet haben, die die beiden Kälber zwischen Bet-El und Dan aufteilt und damit die Bedeutung von Bet-El halbiert. Möglicherweise hängt dies ebenfalls mit der schon eine Zeit zurückliegenden Verwüstung des Heiligtums von Bet-El zusammen. Das Interesse an Dan in einer späteren Redaktionsphase des deuteronomistischen Geschichtswerkes ist jedenfalls kein Einzelfall, wie insbesondere Ri 18 belegt.

Die Überarbeitung von 1Kön 12,32 und die Eintragung von V.33 setzen zumindest den exilischen Festtermin von Lev 23,34.39; Num 29,12, vermutlich sogar die nachexilische Kultpraxis voraus.

Der hier vorgeschlagene Werdegang von 1Kön 12,26ff. fügt sich damit gut in die Redaktionsgeschichte der Königsbücher und die Geschichte Israels ein. Der mehrfach geäußerte Verdacht, die Erwähnung des Kalbes von Dan sei unhistorisch³⁴, hätte mit dieser Rekonstruktion der Textgenese jedenfalls eine zusätzliche Stütze.

Theologisch verurteilt die Grundschrift von 1Kön 12,26ff. das mangelnde Gottvertrauen Jerobeams: Hatte ihm Jahwe eine beständige Herrschaft zugesagt (11,29ff.*), so zeigt sich Jerobeam, kaum auf den Thron

³⁴ Zu diesbezüglichen Forschungspositionen vgl. J.Hahn, Das "Goldene Kalb", 346.

gelangt, ängstlich um die Sicherung seiner Stellung besorgt (12,26f.). In dem Ausbau Bet-Els zum Konkurrenzheiligtum des Jerusalemer Tempels sieht der Verfasser von V.26ff.* wahrscheinlich einen Verstoß gegen den Einzigkeitsanspruch Jerusalems, in den beiden Jungstierbildern womöglich eine Mißachtung der Einzigkeit Jahwes³⁵. Spätere Bearbeiter legen das Gewicht auf die Übertretung des Fremdgötter- und Bilderverbots. Andere Ergänzter prangern die Einsetzung nichtlevitischer Priester und deren Kultstätten an, während eine dritte Bearbeitung den eigenmächtig gewählten Festtermin moniert. Nur auf seinen Machterhalt bedacht, was insbesondere für den ersten Autor von V.26ff. die Wurzel allen Übels darstellt, gerät Jerobeam auch in seiner Gottesbeziehung auf Abwege, mit denen sich vor allem die nachfolgenden Bearbeiter befassen. Jahwe verwirft daher Jerobeam und sein Geschlecht und schließlich ganz Israel, das an der Sünde Jerobeams festhielt, (14,6-18; 15,27-30; 2Kön 17,16.21-23).

³⁵ H.Donner, "Hier sind deine Götter, Israel!", 45-50.

**Die Verwendung von ἐν Χριστῷ bei Paulus.
Erwägungen zu den Wandlungen in der paulinischen Theologie.¹**

Lars Klehn - Kiel

1. Einleitung

Arbeiten über die Wandlungen in der Theologie des Paulus haben zur Zeit Hochkonjunktur². Dieser Beitrag möchte einige methodische Fragen aufwerfen und einen inhaltlichen Beitrag zu diesem Thema leisten. Die bisherigen Arbeiten haben meist die Aussagen zu einem theologischen locus, z.B. zur Eschatologie³ oder zur Rechtfertigungslehre⁴ gesammelt und Rückschlüsse auf mögliche Wandlungen gezogen. Dabei ist das argumentum e silentio ein spezielles methodisches Problem. Wie soll man das Schweigen des Paulus zu bestimmten Themen in einigen Briefen werten? Muß Paulus in jedem Brief seine ganze Theologie, wenn schon nicht entfalten, so doch zumindest andeuten? Wie die beiden Extrempositionen z.B. für die Rechtfertigungslehre aussehen können, ist klar:

Position A: Mit Damaskus ist die Rechtfertigungslehre, wie wir sie im Röm formuliert finden, bei Paulus auf einen Schlag da und steht damit bei jeder brieflichen Äußerung des Paulus im Hintergrund. Position B: Die Rechtfertigungslehre ist ein Spätprodukt und 'Nebenkrater'⁵ der paulinischen Theologie.

Daß die Wahrheit zwischen diesen Extremen zu suchen ist, erscheint konsensfähig. Dabei darf man Paulus keine lutherisch-orthodoxe Loci-Dogmatik abverlangen. Paulus muß nicht immer alles schreiben, was er zu einem Thema weiß, sondern er argumentiert situativ. Seine Aussagen sind daher selektiv. Eben deshalb und weil die Zuordnung von Aussagen zu dem einen oder anderen theologischen locus ein subjektives Unternehmen ist, wird hier ein anderer Weg eingeschlagen. Im folgenden wird ein sprachliches Phänomen beobachtet, das sich durch alle uns bekannten Paulusbrieve zieht, nämlich die Wendung 'in Christus', ἐν Χριστῷ.

¹ Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse meiner wissenschaftlichen Hausarbeit, die der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche im Juli 1993 (Kiel) als Examensarbeit (1. theol. Prüfung) vorlag.

² Vgl. U.Schnelle: Wandlungen im paulinischen Denken, SBS 137, Stuttgart 1989 (Schnelle: Wandlungen); J.Becker: Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989 (Becker: Paulus) und die Literatur bei F. Hahn: Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?, EvTh 53, 1993, 342-366 (Hahn: Entwicklung), 342.

³ Vgl. W.Wiefel: Die Hauptrichtungen des Wandels im eschatologischen Denken nach Paulus, ThZ 30, 1974, 65-81.

⁴ Vgl. U.Wilkens: Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, NTS 28, 1982, 154-190; H.Hübner: Das Gesetz bei Paulus, FRLANT 136, Göttingen 1978; Hahn: Entwicklung.

⁵ Vgl. A.Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 184ff, 201ff.

2. Zum methodischen Vorgehen

Quellengrundlage für die vorliegende Studie bilden Röm; 1/2Kor; Gal; Phil; 1Thess; Phm, die als echte Briefe des Apostels Paulus anzusehen sind. Ihre chronologische Einordnung geht aus der unten folgenden Tabelle hervor⁶. Eine literarkritische Aufteilung in drei Briefe scheint mir für den 2Kor nötig: Apologie des Apostelamtes (2,14 - 7,4), Tränenbrief (Kap. 10 - 13) und Versöhnungsbrief (1,1 - 2,13; 7,4-16). Der Phil zerfällt m.E. in einen Gefangenschaftsbrief (1,1 - 3,1; 4,1-7.10-23) und einen Kampfbrief (3,2-21; 4,8f)⁷.

Es wurden alle Vorkommen von *ἐν Χριστῷ*, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, *ἐν αὐτῷ*, auch wenn sie gesperrt stehen (vgl. 1Kor 4,15; 15,22; 2Kor 2,14; Gal 5,5; 1Thess 1,1), und die Sonderform *ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι* (Phil 4,13) gesichtet. Mit den so gegebenen 64 Belege ist die Textbasis breit genug, um zu validen Ergebnissen zu kommen. Obwohl es zu *ἐν κυρίῳ* im einzelnen inhaltliche Überschneidungen gibt (vgl. Röm 6,23; 1Thess 1,1; Phm 20; ferner Röm 16,7ff), wurden diese 37 Textstellen nicht explizit untersucht. Bei der Analyse der einzelnen Belege wurde auf den Kontextbezug und die Funktion der Verbindung besonders geachtet. Erst nach dieser Analyse kann festgestellt werden, ob es sich um ein "grammatikalisch-philologisch einheitliches Phänomen"⁸ und somit um eine 'Formel' handelt, wie in der Forschung langezeit unwidersprochen vorausgesetzt wurde. Für die Analyse wurde kein einheitliches Verständnis des *ἐν Χριστῷ* bei Paulus präjudiziert. Stattdessen wurden vier Möglichkeiten der Veränderung einkalkuliert⁹: *Adaptionen und Modifikationen* nehmen ohne sprachliche und sachliche Veränderungen auf konkrete Gegebenheiten Bezug. *Wandlungen* beinhalten sprachliche und vorstellungsmäßige Veränderungen. Der Sachgehalt bleibt gleich, er wird lediglich neu expliziert. Bei *Weiterführungen* werden vorhandene Ansätze wieder aufgenommen, genauer durchreflektiert, ohne daß es zu sachlichen Veränderungen kommt. "Von *Entwicklung* sollte man nur dort sprechen, wo klar erkennbare sachliche Verschiebungen nachgewiesen werden können ... Ausschlaggebend ist, daß es sich um inhaltliche Aussagen handelt, die mit früheren in Spannung stehen und sich nur im Sinne eines neuen Denkansatzes verstehen lassen."¹⁰

Im folgenden wird zuerst ein statistischer Überblick über die Häufigkeit und die grammatischen Möglichkeiten der Verwendung von *ἐν Χριστῷ* gegeben. Im exegetischen Teil werden keineswegs alle Belege vorgeführt, es wird auch nicht auf alle Briefe eingegangen, sondern besonders wichtige Textstellen werden exemplarisch vorgeführt. Die Ergebnisse werden abschließend in einem chronologischen Durchgang durch alle Briefe dargeboten.

⁶ Zur Begründung vgl. Becker: Paulus, 17-33.

⁷ Zur Begründung vgl. Becker: Paulus, 229-235; 325-332.

⁸ U.Schnelle: Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie, GTA 24, Göttingen 1983 (Schnelle: Gerechtigkeit), 107.

⁹ Die Einteilung folgt dem von Hahn: Entwicklung, 343 vorgeschlagenen und m.E. für die Paulusforschung sinnvollen und konsensfähigen Sprachgebrauch.

¹⁰ Hahn: Ebd.

3. Statistische Beobachtungen

Die folgenden statistischen Übersichten setzen die literarkritische Analyse der Briefe und gegebenenfalls deren Aufteilung sowie die Analyse der einzelnen Textstellen voraus, die Tabelle (I.) gibt eine Übersicht über die Häufigkeit der Verbindung in den einzelnen Briefen. Dabei wurde die Wortstellung registriert und gesondert ausgewertet: Von 64 Belegen findet sich 23mal *ἐν Χριστῷ* (35,93%), 29mal *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (45,31%), sechsmal *ἐν αὐτῷ* (9,37%) und sechsmal Sonderformen (9,37%). Ferner wurde die Verwendung klassifiziert als 29mal lokal (45,31%), 13mal instrumental (20,31%), neunmal kausal¹¹ (14,06%), bzw. in der Schwebe zwischen diesen, nämlich 11mal lokal-instrumental (17,18%), einmal lokal-kausal (1,56%) und einmal instrumental-kausal (1,56%). Denn es ist zu bedenken, daß diese grammatischen Bestimmungen der lebendigen Sprache "gegenüber immer nur nachträglich sind"¹² und dienende Funktion haben. "The writers and readers of ancient texts may have been largely unconscious as they freely wandered to and fro across the frontiers that modern grammarians have detected."¹³ Unter ähnlichem Vorbehalt ist auch die Unterscheidung zwischen adverbialem und adnominalen Gebrauch der Verbindung zu beurteilen. Adverbialer Gebrauch wurde 40mal (62,5%), adnominaler Gebrauch 24mal (37,5%) festgestellt.

I. Tabellarische Übersicht über die Häufigkeit der Verbindung in den Briefen

Brief	Entstehungsjahr	<i>ἐν Χριστῷ</i>	<i>ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ</i>	<i>ἐν αὐτῷ</i>	Sonderformen	Insgesamt
1Thess	50/51	1	2	-	1	4
1Kor	54	5	6	1	2	14
Apologie aus 2Kor	54	4	-	1	1	6
Tränenbrief aus 2Kor	54/55	2	-	1	-	3
Versöhnungsbrief aus 2Kor	56	-	-	2	-	2
Phm	55	2	1	-	-	3
Gefangenschaftsbrief aus Phil	54/55	2	6	-	1	9
Kampfbrief aus Phil	56	-	2	1	-	3
Gal	56	2	4	-	1	7
Röm	56	5	8	-	-	13
		23	29	6	6	64

¹¹ Temporale Verwendung konnte nicht festgestellt werden; modale Verwendung, wie F. Büchsel: 'In Christus' bei Paulus, ZNW 42, 1949, 141-158, 147, sie mehrfach vermutet, ließe sich m.E. zwar für 1Kor 4,17 und 2Kor 13,4 erwägen, erscheint mir jedoch zu wenig konkret.

¹² Büchsel: A.a.O., 143 Anm. 6.

¹³ A.J.M. Wedderburn: Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ', JSNT 25, 1985, 83-97, 86.

4. Exegetische Untersuchung der Textbelege

4.1. Vorpaulinische Textbelege¹⁴

4.1.1. Durch die Taufe 'in Christus' (Gal 3,26-28)

Der Abschnitt Gal 3,26-28 besteht - faßt man 27a.b als eine Zeile - aus 6 Zeilen¹⁵, von denen die erste und sechste parallel gebaut sind, sieht man von dem in Zeile 1 überschüssigen *διὰ τῆς πίστεως* ab, das ein Zusatz sein könnte¹⁶. Zwischen V.25 und V.26 ist ein Wechsel von 1. Pers. plur. zu 2. Pers. plur. zu konstatieren. Von 'Söhnen Gottes' war bisher nicht die Rede, und von der Taufe redet Paulus im Gal explizit nur hier. Nur die erste der drei parallel gebauten Zeilen in V.28 ist für die Argumentation von Bedeutung, die zweite klingt später in Kap. 4 an. Daß die dritte Zeile adjektivisch und mit *καὶ* formuliert ist, resultiert aus der wörtlichen Übernahme aus Gen 1,27LXX. Diese Beobachtungen lassen auf ein Traditionsstück schließen, das man als "gottesdienstlichen Heilszuspruch"¹⁷ bezeichnen könnte, mit dem bei der Taufe der neue Status der Getauften definiert und zugesprochen wurde. Es handelt sich also in Verbindung mit der Taufhandlung um einen performativen Sprechakt. In V.26 liegt die Betonung auf *πάντες* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*¹⁸. Die Taufe ist also an mehreren Neophyten gleichzeitig vollzogen worden. Das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bezeichnet den "eschatologischen 'Heilsraum'"¹⁹, wo sich die Sohnschaft vollzieht und drückt die enge Verbindung zu Jesus Christus aus. Daß 'in Christus' schon hier auch die Zugehörigkeit zum Leib Christi meint, ist nicht explizit ausgesagt²⁰. V.27 begründet das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* von V.26 durch die im Taufakt geschehene Überkleidung²¹ mit Christus. Ob das *εἰς Χριστὸν* hier als 'in Christus hineingetauft' verstanden werden darf (vgl. 1Kor 12,13), was vom Kontext her gut passen würde, muß offen bleiben; die gängige Übersetzung ist von 'taufen auf den Namen' (*εἰς τὸ ὄνομα*) hergeleitet. Das

¹⁴ Es soll mit dem Begriff 'vorpaulinisch' hier gesagt werden, daß diese Sätze Paulus bis in die Formulierung hinein vorgegeben waren. Eine weitergehende Qualifizierung als 'frühpaulinisch', 'antiochenisch' oder 'nebenpaulinisch' ist damit nicht ausgeschlossen, wenn auch schwerer zu treffen. Es ist anzumerken, daß aus methodischen Gründen bei der Scheidung von pln. und vorpln. Material dem Argument, *ἐν Χριστῷ* sei "gut paulinisch" [J. Becker: Auferstehung der Toten im Urchristentum, SBS 82, Stuttgart 1976 (Becker: Auferstehung), 52; U. Wilckens: Der Brief an die Römer. Bd. I, EKK VI/1, Zürich, u.a. 1978, 184] oder gar "eindeutig paulinisch" [G. Lüdemann: Paulus, der Heidenapostel. Bd. I: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Göttingen 1980 (Lüdemann: Paulus), 245], kein Gewicht beigemessen werden kann, da dies einer *petitio principii* gleichkäme.

Röm 3,24-26 wird hier nicht berücksichtigt, da V.24 und damit auch das 'in Christus Jesus' von Paulus stammen und dadurch erst der relative Anschluß des Traditionsstücks syntaktisch ermöglicht wurde.

¹⁵ H.D. Betz: Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988 (Betz: Gal), 320, ähnlich J. Becker/u.a.: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, NTD 8, Göttingen, Zürich ¹⁶1985 (Becker: Gal), 45f, Schnelle: Gerechtigkeit, 58.

¹⁶ Vgl. Becker: Gal, 45; Betz: Gal, 321f.

¹⁷ Becker: Gal, 46.

¹⁸ Vgl. J. Rohde: Der Brief des Paulus an die Galater, ThHK IX, Berlin 1989, 163.

¹⁹ U. Mell: Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie, Berlin, New York 1989 (Mell: Schöpfung), 309.

²⁰ Mit H. Merklein: Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens, in: Ders.: Studien zu Jesus und Paulus, Tübingen 1987, 319-344, 324ff gegen Becker: Gal, 44; Betz: Gal, 329f.

²¹ Das Medium ist hier passivisch zu fassen, vgl. Mell: Schöpfung, 308 Anm. 98.

Motiv des Anziehens, der gesamte Bereich von Gewand- und Überkleidungsmetaphorik ist in den vorderorientalischen Religionen zahlreich belegt, z.B. im Alten Testament (vorwiegend in den weisheitlich-apokalyptischen Traditionen): Hi 8,22; 29,14; Ps 93,1; Prov 31,25, in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur²², in der Gnosis²³ und in den hellenistischen Mysterienreligionen²⁴. Auf die Vorstellung der letzteren greift Paulus wohl zurück (selbst wenn er keinen Mysterienkult aus eigener Anschauung gekannt haben sollte), denn nur in ihnen ist das Anziehen eines personal vorgestellten Erlösers belegt²⁵.

4.1.2. Versöhnung mit dem Kosmos durch Christus (2Kor 5,19a)

Es ist auffällig, daß V.18ff gedanklich auf der Stelle treten, als ob "der Apostel ... die ganze Redundanz des Evangeliums in seiner christologisch/theologisch-soteriologischen Fülle erklingen lassen möchte."²⁶ Folglich hat man die Einfügung umfangreicher vorpln. Tradition angenommen. Gut begründet scheint mir die Annahme von Tradition nur für V.19a.b²⁷. Die Zuordnung der einzelnen Satzglieder ist keineswegs eindeutig.²⁸ M.E. gibt es den besten Sinn, wenn man hier eine coniugatio periphrastica annimmt, d.h. den Imperfekt ἦν und das Partizip Präsens καταλλάσσων zusammenzieht. θεός ist dabei Subjekt, ἐν Χριστῷ eine adverbiale Bestimmung, die instrumental gebraucht ist, κόσμον Akkusativ- und ἐαυτῷ Dativobjekt. "Das zweite Partizip μὴ λογιζόμενος wird asyndetisch angeschlossen und ist als präsentisches participium coniunctum zu verstehen ..."²⁹. Als Übersetzung ergäbe sich: 'Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete ...'. Was in einer nahe am Text bleibenden Übersetzung schwer herauskommt, aber der Betonung bedarf, ist der imperfektische, un abgeschlossene Charakter des ἦν καταλλάσσων. "Gottes Versöhnung mit der Welt ist ein Dauerzustand"³⁰. Wie Gott diese "geschehene, aber doch weiterwirkende"³¹ Versöhnung durch Christus ins Werk setzt, zeigt V.19b, den man

²² Vgl. die Beispiele bei E.Brandenburger: Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit, WMANT 29, Neukirchen-Vluyn 1968, 197-216, bes. 213f.

²³ Vgl. W.Schmithals: Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, FRLANT 66, Göttingen 1969, 246-261, 377-382.

²⁴ Vgl. Apuleius von Madaura: Metamorphosen XI 21,6-24,5; Athenaios: Deipnosophistai XII 537e, vgl. K.Berger/ C.Colpe: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, TNT 1, Göttingen 1987 (Berger/Colpe: Textbuch), 207f, 273; ferner Betz: Gal, 332 Anm. 54.

²⁵ Vgl. Betz: Gal, 332; Becker: Gal, 45; ders.: Paulus, 59. Jes 61,10LXX ist kein Gegenbeleg, denn hier ist mit σωτηρία keine Erlöserpersönlichkeit gemeint.

²⁶ Mell: Schöpfung, 344.

²⁷ Vgl. C.Breytenbach: Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, WMANT 60, Neukirchen-Vluyn 1989 (Breytenbach: Versöhnung), 118f. Er wertet als Zeichen für Tradition: inhaltliche Wiederholung, ὡς ὅτι als Einleitungsformel, gehobener Partizipialstil, fehlender Artikel bei θεός, das ungewöhnliche καταλλάσσειν τινα ἐαυτῷ und den unpln. Plural παραπτώματα.

²⁸ Zu den Problemen im einzelnen vgl. Breytenbach: Versöhnung, 110ff und zu den Übersetzungsmöglichkeiten Chr.Wolff: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThHK VIII, Berlin 1989, 129.

²⁹ Breytenbach: A.a.O., 111.

³⁰ Breytenbach: Ebd.

³¹ Breytenbach: A.a.O., 134.

zur Verdeutlichung eigentlich mit 'indem er ihnen *immer wieder* ihre Übertretungen nicht anrechnet' übersetzen müßte.

Der universale Horizont (*κόσμον*) dieses Fragments und die Einfügung durch Paulus in den thematischen Zusammenhang des Apostolats machen eine Herkunft aus der hellenistischen Heidenmission, vielleicht aus dem antiochenischen Umfeld, wahrscheinlich³².

4.2. Paulinische Textbelege

4.2.1. Auch im Tod zu Christus gehörig (1Thess 4,13-18)

In 1Thess 4,13-18 expliziert Paulus im Rahmen der Paränese, daß die Thessalonicher auch angesichts in der Gemeinde aufgetretener Todesfälle Hoffnung haben (V.13) und einander trösten sollen (V.18).

Der dazwischenliegende Teil soll so gegliedert werden:

V.14 begründet die Gewißheit der Hoffnung mit einem bekennnishaften Glaubenssatz.

V.15 bekräftigt durch ein Herrenwort (V.15b).

V.16f führen die Bekräftigung durch eine apokalyptische Tradition aus.

Dabei ist umstritten³³, welcher Herkunft das Herrenwort ist und welche Textteile es umfaßt. Zuerst ist als Beobachtung ein deutlicher Bruch zwischen V.15 und V.16 festzuhalten. Auf Briefstil (Rede in der 1. Pers. plur., V.15) folgt apokalyptischer Stil (beschreibend in der 3. Pers. sing. und plur. mit apokalyptischem Vokabular, V.16f). Ferner greift V.15 V.16 inhaltlich vor. D.h das Herrenwort kann nur entweder in V.15b oder in V.16f stehen, außer man unterstellt, Paulus hätte das Herrenwort aus beiden selbst konstruiert, wogegen aber 1Kor 7,10.12.25 spricht. Außerdem ist zu fragen, ob das Herrenwort ein Wort des historischen Jesus (A) ist, ein Wort des Erhöhten, das auf einem Prophetenspruch fußt (B₁) oder das Paulus vom erhöhten Herren empfangen hat (B₂)³⁴. Für B spricht, daß Paulus mit *κύριος* den Erhöhten bezeichnet. Gegen B₁ spricht, daß solche Prophetensprüche, die dann als Herrenworte ausgegeben wurden, für die pln. Zeit nicht nachweisbar sind³⁵. Gegen B₂ spricht, daß wir hierfür bei Paulus sonst keine konkrete Parallele finden. Hätte er nicht ein solches Wort mit *κατὰ ἀποκάλυψιν* (vgl. Gal 2,2) gekennzeichnet? Für A sprechen 1Kor 7,10; 9,14; 14,14, wo Paulus Worte des historischen Jesus, die uns auch aus den Synoptikern belegt sind, in Verbindung mit dem Kyriostitel zitiert. Mit 'Herrenwort' meint Paulus also vermutlich ein Wort des historischen Jesus. Steht das Herrenwort nun in V.15b oder in V.16 und V.17? Beidemale steht ein *ὄτι*-rezitativum, mit dem Paulus gerne vorgegebene Tradition einleitet. Eine Parallele zu V.16f steht in 1Kor 15,52. Der Wortlaut ist nicht identisch, aber auffällig ist, daß beide in Kontext und Funktion verwandt sind, sie folgen dem Schema: Eschatologische Zeichen - Auferstehung der Toten - Einbeziehung der noch Lebenden in das eschatologische Geschehen³⁶. In 1Kor 15,51 beruft sich Paulus nicht auf ein Her-

³² Vgl. Breytenbach: A.a.O., 189.

³³ Vgl. die Darstellung der Diskussion bei T.Holtz: Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK XIII, Zürich u.a. 1986 (Holtz: 1Thess), 185ff.

³⁴ Vgl. Lüdemann: Paulus, 242.

³⁵ Vgl. Holtz: 1Thess, 184.

³⁶ Vgl. Holtz: A.a.O., 185.

renwort, sondern auf ein Mysterion, ein Geheimnis. "Es ist unwahrscheinlich, daß Paulus in 1Kor 15 ein 'Herrenwort' im Hintergrund seiner Aussage so umschreibt, noch unwahrscheinlicher, daß er nicht mehr bedachte, einst, in 1Thess 4, eine sichtlich parallele Erkenntnis auf den Kyrios zurückgeführt zu haben. Es legt sich daher die Vermutung nahe, daß das 'Herrenwort' nicht in dem 1Kor 15,52 parallelen apokalyptischen Text V16f enthalten ist, sondern in V15b ..."³⁷. Es ist freilich einzuräumen, daß wir zu diesem Herrenwort keine Parallele in den Synoptikern haben. Als ursprüngliche Formulierung ist anzunehmen:

*οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν (τοῦ κυρίου) οὐ μὴ φθάσωσιν τοὺς κοιμηθέντας*³⁸

Als Grundbestand der apokalyptischen Tradition in V.16f läßt sich herauskristallisieren:

ὁ κύριος

ἐν κελεύσματι

ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου

καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ

καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ

καὶ οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται

οἱ ζῶντες ἀρπαγῆσονται ἐν νεφέλαις

εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα

Die Formulierungen in der 1. Pers. und das *ἡμεῖς*, sowie die temporale Gliederung gehen auf das Konto des Apostels, der das Wort speziell auf die Situation der Thessalonicher zuspitzt. *Οἱ περιλειπόμενοι* ist m.E. nachträgliche pln. Ergänzung, die aus dem Herrenwort eingetragen wurde, denn die Parallelisierung von *οἱ νεκροὶ - οἱ ζῶντες* scheint ursprünglich zu sein. Verständlich wird diese Einfügung hier, wenn man sie parallel zu *ἐν Χριστῷ* gebildet sieht; für die Zugehörigkeit von *ἐν Χριστῷ* zur pln. Redaktion ist die Beobachtung, daß im Kontext sonst nur *κύριος* steht, ein schlagendes Argument³⁹. 'Ἐν Χριστῷ' ist hier, wie in 1Thess 1,1 und 2,14 übertragen lokal, und sagt die Zugehörigkeit der Toten zum Machtbereich Christi aus. Es ist adnominal zu *οἱ νεκροὶ* zu ziehen. "Die Aussageweise scheint den Gedanken an eine Auferstehung auch derer, die nicht zu Christus gehören, auszuschließen"⁴⁰. Eine Christusverbindung, die über den Tod hinausbesteht, scheint hier m.E. vorausgesetzt. Die toten Christen werden nicht bis zur Auferweckung in die Verhältnisslosigkeit entlassen⁴¹.

4.2.2. Endzeitliche Auferstehung - Anteil an Christi Schicksal (1Kor 15)

In 1Kor 15 widmet Paulus sich dem Problem der Auferstehungslegung in Korinth. In diesem Zusammenhang benutzt er unsere Verbindung in 15,18.19.22. Bei der Behandlung der Auferstehungslegung beginnt er, wie auch sonst gerne (vgl. Gal 3,1-5; 1Kor 8,1-6), indem er sich auf einen

³⁷ Holtz: Ebd.

³⁸ Zur Begründung vgl. Holtz: A.a.O., 195ff.

³⁹ Vgl. Becker: Auferstehung, 52.

⁴⁰ Holtz: 1Thess, 201.

⁴¹ Gegen Holtz: Ebd. Anm. 289.

Konsens, nämlich das anerkannte Kerygma 15,3b-5, beruft. Er legt diese Basis breit an (V.1-11) und rahmt sie betont damit, daß er die Annahme durch die Korinther (V.1 : *παρελάβετε*, V.2.11: *ἐπιστεύσατε*) herausstellt. In V.12 stellt er dann dieses Kerygma der von einigen Korinthern aus Gründen einer möglicherweise hellenistisch dualistischen Anthropologie⁴² vertretenen Leugnung der Auferstehung entgegen, wobei er angesichts der Unvereinbarkeit beider sein Unverständnis (*πῶς*) bekundet. Für seine nun folgende Erörterung (13-19) nimmt er die korinthische These (12b) zur Prämisse und folgert über die Implikationen, daß dann auch Christus nicht auferweckt sei (13b.14a.15b.17a) und daß es kein Heil gäbe (14b.c.15a.17b.c.18)⁴³. Die Argumentationsstruktur⁴⁴ verläuft folgendermaßen:

Es gibt keine Auferstehung Toter
 Es gibt keine Auferweckung Christi
 Es gibt kein Heil

V.18 steht also am Ende dieser Argumentationskette und folgert (*ἄρα*), daß auch die 'in Christus' Entschlafenen verloren wären. Es ist nicht auszuschließen, daß Paulus damit den Nerv der geistbegabten, selbst- und gegenwartsverliebten Korinther treffen will, hatte doch die Frage nach dem Schicksal der bereits verstorbenen Christen seinerzeit die Gemeinde in Thessaloniki mächtig umgetrieben (1Thess 4,13-18; siehe 4.2.1.) Mit der Vikariatstaufe schneidet er dieses Problem dann in V.29 erneut an. In V.17b.c hatte Paulus den Korinthern ein Verbleiben in ihren Sünden angedroht, weil aus ihrer These die Vergeblichkeit ihres Glaubens resultiere. Denn nur der Glaube an die Wahrheit des Kerygmas, das die Zusammengehörigkeit vom Tod für unsere Sünden *und* der Auferstehung aussagt, verspricht die Sündenvergebung. Ohne Sündenvergebung aber ist die Macht des Todes nicht gebrochen, 'folglich sind auch die in Christus Entschlafenen zugrunde gegangen' (V.18). Paulus läßt "eine Heilshoffnung am christologischen Kerygma vorbei nicht zu."⁴⁵ Das *ἐν Χριστῷ* von V.18 ist adnominal, da es zum substantivierten Ptz. gehört; eine Exegese, die Paulus unterstellt mit dem Aor. Ptz. *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* nur die Christusbeziehung zum Zeitpunkt des Sterbens, nicht aber im Todeszustand zu meinen (vgl. 1Thess 4,13ff; siehe 4.2.1.)⁴⁶, bewertet m.E. die Verwendung des Aor. hier zu hoch. Die Betonung scheint mir vielmehr auf dem *ἐν Χριστῷ* zu liegen. " *Ἐν Χριστῷ*-Sein ist die *gegenwärtige* Heilsrealität, der Gegensatz zum vergangenen Sein *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις*."⁴⁷ Paulus zieht sein Fazit aus dem Argumentationsgang in V.19 mit einem Konditionalsatz. Es handelt

⁴² Vgl. Becker: Auferstehung, 74f; G.Sellin: Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1.Kor 15, FRLANT 138, Göttingen 1986 (Sellin: Streit), 36f.

⁴³ Vgl. Sellin: A.a.O., 256.

⁴⁴ Vgl. Sellin: Ebd. Anm. 103.

⁴⁵ Sellin: Streit, 260 Anm. 116.

⁴⁶ So P.Hoffmann: Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, NTA N.F. 2, Münster 1966, 249; H.Conzelmann: Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen ¹¹1969 (Conzelmann: 1Kor), 315; Chr.Wolff: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8-16, ThHK VII/2, Berlin 1982 (Wolff: 1Kor), 175.

⁴⁷ Sellin: Streit, 259, Hervorhebung von L.K.

sich dabei um einen Indefinitus oder Realis, d.h. das Verhältnis zur Wirklichkeit läßt Paulus bewußt offen, real ist nur das Verhältnis von Fallsetzung und Folge⁴⁸. 'Εν Χριστῷ bezeichnet die Ursache der Hoffnung und ist adverbial zum Perf. Ptz. gehörig, das die Dauer der Hoffnung betont⁴⁹. Μόνον umklammert zusammen mit ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ die ganze Protasis. Mit dem Komparativ ἐλευνότεροι und dem πάντων setzt Paulus abschließend eine rhetorische Spitze, die die - in Pauli Augen - eben hoffnungslose Situation herausstellen soll. In V.20-28 kämpft Paulus nicht mehr mit dem Rücken zur Wand, die Implikationen der korinthischen These abklopfend (V.12-19), sondern geht in die Offensive, indem er in V.20 seine These vorstellt: 'Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten als Erstling der Entschlafenen'. Ἀπαρχή ist dabei als abgeblaster terminus technicus aus der Opfersprache zu fassen: die Erstlingsfrucht verheißt die kommende Ernte⁵⁰. "Erstling der Entschlafenen" hat die Aufgabe klarzustellen: Zwischen seiner Auferstehung und der der anderen besteht ein nicht bestreitbarer Zusammenhang.⁵¹ Gleichzeitig betont Paulus hier mit ἀπαρχή gegenüber der korinthischen realisierten Eschatologie: "die Auferweckung Christi ist nicht schon die endzeitliche Totenaufweckung, sondern *nur erst* der Anfang."⁵² V.21 scheint mit dem ἐπειδή eine anerkannte Tatsache einzuleiten. Es werden Adam und Christus als die "beiden allein die Menschheit bestimmenden Personen"⁵³ eingeführt. Dies geschieht ohne nähere Erläuterung. Woher Paulus diese Adam-Konzeption möglicherweise kannte, soll näherhin geklärt werden. Im Judentum läßt sich folgendes Verständnis der Adamsgestalt ermitteln⁵⁴:

Schon in den älteren Teilen des Alten Testaments, aber auch noch im rabbinischen Schrifttum findet sich der Gedanke, daß ein Stammvater positiv oder negativ den durch ihn repräsentierten Stamm beeinflusst (so z.B. Jub 22,20f), aber "selbst in dieser recht weitgehenden Aussage ist nicht an ein Vorhandensein der Nachkommenschaft *im* Stammvater gedacht"⁵⁵. In Qumran erwartete man positiv die Wiederherstellung der Herrlichkeit Adams als kollektives Gut für die Gerechten⁵⁶. Auch Philo von Alexandrien kennt die Vorstellung von Adam als Stammvater (προπάτωρ) des menschlichen Geschlechts (Op 136, 142, 145f), für ihn ist er aber auch πρῶτος ἄνθρωπος, πρωτόγονος und kosmischer Makroanthropos (Migr 220; Op 82; Post 58 u.ö.). Bei diesen Adam-Anthropos-Spekulationen zeigt sich die platonisierende Exegese Philos. Sie führt teilweise zu sehr dualistischen Aussagen⁵⁷. Eine Abhängigkeit Philos von gnostischen Adam-Anthropos-Spekulationen ist aufgrund der

⁴⁸ Vgl. F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁵1979, § 372.2b.

⁴⁹ Vgl. Wolff: 1Kor, 175.

⁵⁰ Vgl. Sellin: Streit, 263, 270; dagegen Conzelmann: 1Kor, 316 mit Anm. 41.

⁵¹ Becker: Auferstehung, 80.

⁵² Sellin: Streit, 262.

⁵³ Becker: Auferstehung, 81.

⁵⁴ Die Darstellung orientiert sich an P.Schäfer: Art.: Adam II, in: TRE 1, Berlin, New York 1977, 424-427.

⁵⁵ E.Brandenburger: Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12-21 (1.Kor 15), WMANT 7, Neukirchen 1962 (Brandenburger: Adam), 140 f.

⁵⁶ Vgl. 1QS IV,20-23; 1QH XVII,15; CD II,20; 4Qp Ps 37 III,1f; vgl. Berger/Colpe: Textbuch, 255.

⁵⁷ Vgl. Quaest in Ex II 39, Ebr 101 und Beispiele bei Brandenburger: Adam, 120.

ungesicherten Datierungsmöglichkeiten vor allem der mandäischen Texte (deren mögliche vorchristliche Wurzeln hier nicht bestritten werden sollen) abzulehnen⁵⁸, eine Nähe zu den Mysterienvorstellungen ist jedoch teilweise zu erkennen⁵⁹. Am Ende des 1. Jh. v. Chr. entsteht im Frühjudentum eine eigene Adamliteratur, die jedoch leicht christlich überarbeitet ist. Hier werden vor allem aus der Sünde Evas negative Folgen für die Nachkommen abgeleitet (VitAd 1ff; 34; 44; ApkMos 10; 14). Am Ende des 1. Jh. n. Chr. bezeugen IV Esr und syrBar die Vorstellung, daß die Sünde Adams nicht nur über ihn, sondern auch über seine Nachkommen den Tod brachte: 'Nichts hat ihm (Adam) die lange Zeit genützt, die er lebte; vielmehr brachte er den Tod und verkürzte die Jahre derer, die von ihm abstammen.' (syrBar 17,2f; vgl. 23,4; 54,15; 56,6; IV Esr 3,7)⁶⁰. "Das durch die Verfehlung des ersten Menschen ausgelöste Strafverhängnis wirkte sich schicksalhaft an der gesamten Schöpfung aus."⁶¹ Insgesamt betrachtet ist das Interesse an Adam als Stammvater jedoch eher beiläufig, was an seiner Sünde und den dadurch verursachten Folgen liegen kann. Das rabbinische Judentum hat vor allem Interesse an der Erschaffung Adams, wobei er als Mikrokosmos, gigantische Gestalt und Golem (d.h. Embryo) die ganze Welt erfüllt. Hier könnten Reste eines Urmensch-Mythos erhalten sein. Da Adams Sünde und die Folgen nicht mehr so betont werden, kommt er als Stammvater Israels wieder vermehrt in den Blick.

Als Ergebnis läßt sich wahrscheinlich machen, daß Paulus durch seine jüdische Herkunft und Erziehung (vgl. Gal 1,13f, Phil 3,5f)⁶² mit der Konzeption von Adam als Stammvater wohl vertraut und die Spekulation über Adam als Urmensch-Anthropos ihm nicht völlig unbekannt war. Wie weit seine heidenchristlichen Gemeinden damit vertraut waren, läßt sich schwer sagen. Menschliche Teilhabe am Schicksal der Gottheit war aber auch ihnen aus den Mysterienreligionen geläufig. Diese Konzeption erklärt das Verhältnis der Gläubigen zu Adam, sie reicht jedoch "nicht zur Erklärung der Adam-Christus-Typologie."⁶³

Die Herkunft der Adam-Christus-Typologie bei Paulus⁶⁴ kann folgendermaßen erklärt werden: Das Motiv greift er in Röm 5,12ff; 1Kor 15,21f und 1Kor 15,45-50 auf. Paulus akzentuiert die Typologie dabei jeweils seinem Kontext entsprechend. Man nimmt in der neueren Forschung an, daß Paulus hier vorgegebene Motive seiner Umwelt aufgreift und weiterverarbeitet; 1Kor 15,45ff steht den Vorlagen vermutlich am nächsten. Der Versuch, den Vorstellungskomplex 'urzeit-endzeitliche Gegenüberstellung zweier Anthropoi' zu finden, ist jedoch bisher gescheitert. In der alexandrinisch-jüdischen

⁵⁸ Mit C.Colpe: Art.: Philo von Alexandria, in: RGG³ V, Tübingen 1961, Sp. 341-346, 343 gegen Brandenburger: Adam, 120, 124, 126, 130.

⁵⁹ Vgl. Brandenburger: A.a.O., 129 f.

⁶⁰ Vgl. Brandenburger: Adam, 54-58; W.Harnisch: Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse, FRLANT 97, Göttingen 1969, 106-120.

⁶¹ Harnisch: A.a.O., 108.

⁶² Vgl. Becker: Paulus, 34-53.

⁶³ Conzelmann: 1Kor, 318.

⁶⁴ Die Darstellung folgt teilweise wörtlich: Sellin: Streit, 90-189, 290ff, eine andere Position vertritt Brandenburger: Adam, 117-131.

Weisheitstheologie, wie sie von Philo repräsentiert wird, finden sich in dessen allegorischem Kommentar zur Genesis (All I, 31) der Ausdruck *πνεῦθα ζωοποιούν*, das Motiv von zwei Urmenschen und die antithetische Rede *ψυχικός-πνευματικός* im Rahmen einer Auslegung von Gen 2,7. Eben diese vier Komponenten spielen auch in 1Kor 15,45 eine Rolle. Philo zieht aus seiner allegorischen Exegese von Gen 2,7 den Gegensatz von *ψυχικός* und *πνευματικός*. Den zwei Auslegungsebenen entsprechen zwei Urmenschen: Als Schöpfungsaussage bezieht sich Gen 2,7 auf Adam, den vergänglichen Menschen, als soteriologische Aussage auf den Pneumatiker, der das wahrhaft seiende *πρότων* ist. Dem Nacheinander von Gen 1,27 - hier wird nach Philo vom Pneumatiker berichtet - und 2,7 entsprechend, hat der Pneumatiker Vorrang vor Adam. Der pneumatische und erlöste Mensch ist als geistliches Wesen eine zeitlose und präexistente Größe. Es wäre denkbar, daß Paulus von diesem in Korinth zumindest bekannten Motiv ausgeht, aber die Antithetik nicht mehr ontologisch, sondern chronologisch auffaßt: *πρώτος-ἔσχατος*. Dabei hätte er die Reihenfolge 'soteriologisch begabter Pneumatiker' - 'vergänglicher Adam' freilich umkehrt zu 'irdisches Lebewesen/Erster Adam' - 'lebendigmachender Geist/Letzter Adam' (1Kor 15,45). Es wäre aber auch möglich, daß die komplette Adam-Christus-Typologie mit ihrer Antithetisierung von Urzeit und Endzeit in Korinth schon bekannt war.

Paulus nimmt die Gegenüberstellung von Adam und Christus hier so in Dienst, daß Adam mit dem Tod/dem Sterben, Christus mit der Auferstehung/der Gabe des Lebens verbunden wird. Dabei fällt auf, daß der Tod zwar durch Adam über alle gekommen *ist*, von der Lebensgabe durch Christus aber futurisch (*ζωοποιηθήσονται*) gesprochen wird, Paulus gebraucht das Bild also etwas inkonzis. Er akzentuiert hier seiner Aussageabsicht entsprechend wieder zeitlich. Eben darin wird seine Pointe gegen die Korinther sichtbar: die Lebensgabe durch den pneumatischen Endzeitanthropos ist nicht schon erfolgt, sie wird in der Auferstehung von den Toten durch ihn realisiert. Es ist also wahrscheinlich, "daß man in Korinth schon den erhöhten Christus als zweiten Adam ansah, in dem das Auferstehungsleben bereits erschienen und für die Gläubigen im Geistbesitz zugänglich ist."⁶⁶ Das *ἐν τῷ Ἀδὰμ* und das *ἐν τῷ Χριστῷ* stehen in V.22 parallel. Der Artikel, bei letzterem sonst ja unüblich, ist analog zum ersten eingefügt. Inwieweit hier mit dem *ἐν* eine lokale Beziehung ausgesagt wird, ist schwer zu entscheiden. Auf instrumentales *ἐν* weist die Parallelstellung zu dem zweifachen *διὰ* von V.21. Instrumental gebraucht ist *ἐν* auch zur Aussage des Stammvater-Verhältnisses in Gen 12,3LXX, wo es für instrumentales *ἔ* steht. Von einem lokalen Verständnis kann man an unserer Stelle nur ausgehen, wenn man hier die Urmensch-Anthropos-Spekulationen - die ganz klar räumliche Dimensionen haben - im Hintergrund sieht. Dies aber ist anzunehmen, da Paulus - wie sich oben gezeigt hatte - seine Adam-Christus-Typologie in sprachlicher und sachlicher Nähe zu Philo gebildet hatte.

⁶⁵ Vgl. Becker: Auferstehung, 81.

⁶⁶ Becker: A.a.O., 81 f.

5. Ergebnis: 'Εν Χριστῷ zwischen Wandlung und Kontinuität

Die Analyse von Gal 3,26-28 und 2Kor 5,19 hatte gezeigt, daß die 'In Christus'-Vorstellung schon vorpln. eine gewisse Variationsbreite aufwies: Mit ihr konnte von einem lokalen Grundverständnis ausgehend, adverbial, den Gemeindegliedern eine ontologische Neubestimmung zugesprochen werden (Gal 3,26-28), oder instrumental mit ἐν Χριστῷ in adverbialer Stellung, im Sinne funktionaler Christologie, Gottes Heilshandeln an der Welt expliziert werden (2Kor 5,19). Ausgehend von diesen Möglichkeiten setzt Paulus die 'In Christus'-Vorstellung in seinen Briefen ein, um jeweils seine aktuelle Aussageabsicht möglichst effizient herauszustellen. Das durch die Taufe realisierte 'Sein in Christus' ist aber keineswegs nur sprachliche Möglichkeit oder gar Worthülse, sondern eine ontologische Dimension, von der aus man, wenn man durch sie bestimmt ist, argumentieren muß. So verwundert es nicht, daß die Verbindung in allen uns bekannten Paulusbriefen vorkommt.

Schon in 1Thess erweitert Paulus den Gebrauch der Verbindung: In den uns bekannten, eindeutig vorpln. Belegen war die Verbindung adverbial gebraucht worden, alle vier Belege in 1Thess sind adnominal. Paulus geht hier stets von der lokalen Grundbedeutung aus. Die Ekklesia ist hier der primäre Kristallisationspunkt für die 'Εν Χριστῷ'-Vorstellung (1,1; 2,14; 5,18), dabei kann er es auch in paränetischem Kontext einsetzen (5,18). Die ihm vorgegebene kosmische Weite des 'In Christus'-Gedankens überschreitet Paulus, indem er - aus aktuellem Anlaß (4,13-18) - sogar die Toten nicht als in die Verhältnislosigkeit entlassen sieht, sondern für sie eine bleibende Verbindung mit Christus annimmt.

Selbst angesichts des pneumatischen Enthusiasmus in Korinth, den Paulus höchst kritisch betrachtet, hält er die Gemeinde weiter für 'Geheiligte' (1Kor 1,2). Er stellt einerseits heraus, was die Gemeinde in und durch Christus empfangen hat (1Kor 1,4.5.30). Dabei betont er die Ausrichtung des Heilsgeschehens, die schon in 2Kor 5,19 angelegt war: von Gott - 'in Christus' - zu uns. Andererseits kann er ἐν Χριστῷ mit ironischem Unterton verwenden, um die Korinther als 'Unmündige' oder - ihr Selbstverständnis auf's Korn nehmend - als 'kluge Leute' zu bezeichnen (1Kor 3,1; 4,10). Aufgrund der Spaltungen in der Gemeinde sieht sich der Apostel zum erstenmal gezwungen, sich selbst als Vorbild darzustellen, wobei er seine enge Christusbeziehung betont (1Kor 4,15a.b.17; 15,31). Die Auferstehungsleugnung (1Kor 15,1-57) fordert seinen Widerspruch. Er kann auf seine Erkenntnis einer über den Tod hinaus bleibenden Christusverbindung (1Thess 4,16) zurückgreifen. Mit der Adam-Christus-Typologie macht er implizit deutlich, daß er die 'Εν Χριστῷ'-Vorstellung von der jüdischen Stammvateridee und den Urmensch-Anthropos-Spekulationen her gefüllt sehen will. Die weiteren Ereignisse in Korinth provozieren die Abfassung der Apologie und des Tränenbriefs; beidemale verwendet Paulus die Verbindung, wie schon im 1Kor zur Unterstreichung der Christusgemäßheit seines Evangeliums. Im Versöhnungsbrief zeigt sich, daß die Struktur des Heilsgeschehens, die in 2Kor 5,19 als Gottes Handeln 'in Christus' für Gemeinde und Welt deutlich geworden war, auch zu Gott zurückläuft.

Die Struktur des Heilsgeschehens kann mit einer Normalparabel beschrieben werden.

Gottes 'Ja' zu den Verheißungen

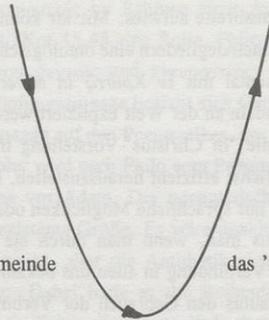
an Gott zur Ehre

in ihm

durch ihn

für die Gemeinde

das 'Amen' der Gemeinde



Damit wird hier (2Kor 1,19) die Basis pln. Theologie deutlich: "Gott ruft durch das Evangelium und der Mensch antwortet mit Glaube, Liebe, Hoffnung ..."⁶⁷.

Im Phm benutzt Paulus die Verbindung kausal; die Christusverbindung ermächtigt den Apostel zu gebieten (V.8), sie ist Ursache der Freude (V.20), vielleicht ist Christus auch Motivation für die Mitgefängenschaft des Epaphras (V.23), wenn das *ἐν Χριστῷ* hier nicht schon abgeblaßt und mechanisch zugesetzt ist.

Im Gefängenschaftsbrief verwendet Paulus die Verbindung erstaunlich häufig (neunmal), es ist eine Zunahme des vollständigen Gebrauchs (*ἐν Χριστῷ* 'Ἰησοῦ) zu erkennen. Paulus macht sich hier die gesamte Variationsbreite des Begriffs zunutze, ohne entscheidende neue Aspekte hinzuzufügen⁶⁸. Im Kampfbrief und im Gal muß Paulus sein Evangelium gegen die Beschneidungs- und Gesetzesobservanzforderungen jüdischer Gegner verteidigen. Mit Phil 3,9, das die Hauptthese dieser Apologie darstellt, bekundet Paulus, daß er in Christus erfunden werden möchte, wo nicht mehr seine eigene Gerechtigkeit aus den Gesetzeswerken, sondern die von Gott herkommende zählt. Ebenso haben auch die Antiochener versucht, durch Christus und auf keinem anderen Wege gerechtfertigt zu werden (Gal 2,17), denn 'in Christus' sind die Zentralforderungen der Gegner nichtig und überholt (Gal 5,6), wie Paulus im Anschluß an hellenistische Tradition formulieren kann.

Im Röm baut Paulus seine Rechtfertigungslehre, deren Wurzeln u.a. in der Tauftheologie lagen⁶⁹ und die er aus aktuellem Anlaß entwickelt hatte, programmatisch aus. Er stellt dabei sowohl durch seine Rezeption von Tradition und ihre Einfügung in den Kontext (Röm 3,23ff) als auch durch eigenständige Formulierungen heraus, daß die Rechtfertigung in und durch Christus geschieht. Dabei möchte er durch Einfügung von 'durch den Glauben' (Röm 3,25), wie auch an anderen Stellen (Gal

⁶⁷ Becker: Paulus, 397.

⁶⁸ Der Versuch, in der 'In Christus'-Vorstellung das zentrale christologische Thema des Phil zu sehen, veranschlagt m.E. die Häufung der Verbindung zu hoch, gegen J.Reumann: Christology in Philipians, Especially Chapter 3, in: C.Breytenbach/H.Paulsen (Hg.): Anfänge der Christologie. FS F.Hahn, Göttingen 1991, 131-140, bes. 135f.

⁶⁹ Vgl. Schnelle: Gerechtigkeit, passim.

3,26; vgl. 3,13f) ein einseitig enthusiastisches 'ex opere operato'-Verständnis abwehren. Neues, ewiges Leben ist durch die Entmachtung der Sünde und die Aufhebung des Todesurteils 'in Christus' geschenkt (Röm 6,11.23; 8,1.2). In seinem umfangreichen Grußteil nennt der Apostel einige Gemeindeglieder seine 'Mitarbeiter in Christus', d.h. wohl am 'Christus'-Werk (Röm 16,3.9.10). Der Gebrauch der Verbindung ist hier zwar teilweise etwas abgeschliffen, aber der lokale und ontologische Charakter ist immer noch zu erkennen (Röm 16,7).

Die 'Εν Χριστῷ-Vorstellung zieht sich durch alle uns bekannten Briefe des Apostels Paulus. Von daher kann man sie als ein Kontinuum der pln. Theologie bezeichnen⁷⁰. Grundstürzende Neuansätze, die mit früheren Aussagen in Spannung stehen, finden sich nicht und vielleicht sollte man darum besser *nicht* von einer *Entwicklung* sprechen. Die 'Εν Χριστῷ Vorstellung ist aber auch nicht von Anfang an voll entfaltet⁷¹, sondern es finden sich *Adaptionen* und *Modifikationen*. Paulus macht das ἐν Χριστῷ für seine jeweilige Argumentation fruchtbar. Ferner finden sich *Wandlungen* ohne tiefgreifende sachliche Verschiebungen und *Weiterführungen*, bei denen Paulus das ἐν Χριστῷ genauer durchreflektiert.

Am Ende darf man vielleicht - ein Wort des Altmeisters der 'Εν Χριστῷ-Forschung, Adolf Deißmann, abwandeln - sagen, daß die Vielfalt des 'Εν Χριστῷ-Gebrauchs "eine originale Schöpfung des Paulus ist."⁷²

⁷⁰ Mit Schnelle: *Wandlungen*, 93.

⁷¹ Gegen Schnelle: *Ebd.*

⁷² A. Deißmann: *Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu'*, Marburg 1892, 77.

Homo Sapiens Ignorans

Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung

Ruben Zimmermann - Heidelberg

Seit W.M.L. de Wette[1] wird das 28. Kapitel des Hiobbuches als Interpolation betrachtet, und dieses Urteil hat sich -von wenigen Ausnahmen abgesehen- in der alttestamentlichen Wissenschaft durchgesetzt.[2]

Die Gründe, die für viele Exegeten eine Ausscheidung rechtfertigen, sind schnell aufgezählt: zum einen werden sprachlich-stilistische Argumente angeführt (griechische Sprechweise, ruhige reflektierte Sprache als "Kontrast zum erregten Ton der vorhergehenden Diskussion"[3]), andererseits hebt sich das Kapitel auch inhaltlich vom übrigen Buch ab: der Weisheitsbegriff sei ein anderer; Kap. 28 laufe ferner auf eine gänzlich andere Lösung des Hiobproblems hinaus als die Gesamtdichtung. Doch nicht nur die inhaltliche Divergenz hat Probleme bereitet, auch die Übereinstimmung wird als unvereinbare Spannung betrachtet: so entspreche die Grundaussage von Hi 28 bereits der Botschaft der Gottesreden und würde hier vorweggenommen den gesamten Aufbau des Buches zerstören.[4] Dies führt zu einem anderen Argumentationsstrang, nach dem das Kapitel in der Gesamtkomposition des Hiobbuches nicht sinnvoll untergebracht werden könne. Obwohl es nach der Einleitung von Hi 26,1 bzw. 27,1 Hiobrede sein soll, passe es doch weder in den Mund der Hauptperson, noch der seiner Freunde.[5] Vielmehr habe man den Eindruck, daß 28,1 völlig unvermittelt ohne inhaltlichen oder formalen Bezug auf Kap. 27 einsetze.[6] Auch zu 29,1 (wieder Hiobrede) bestehe keine Verbindung. Dies geht schließlich mit der Beobachtung einher, daß das Gedicht eine unabhängige, selbständige literarische Einheit darstelle,[7] die auch für sich allein genommen sinnvoll denkbar sei. So sei Hi 28 ein Weisheitsgedicht, das in einer Linie mit Prv 8 und Sir 24 stehe, nicht aber zum ursprünglichen Bestand des Hiobbuches zu rechnen sei.

Eine solche Interpretation wirft andererseits die Frage auf, inwiefern das fak-

1 Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments, ¹1840, 396.

2 Vgl. C.KUHL, Neuere Literarkritik des Buches Hiob, ThR 21 (1953), 163-205 u. 267-319, 281; H.-P.MÜLLER, Das Hiobproblem, E.d.F. Bd.84, Darmstadt, ²1988, 129ff; u.v.a. Neuerdings wieder M.REMUS, Menschenbild-Vorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie, Frankfurt 1993: "(...) läßt sich Kap. 28 inhaltlich und formal recht leicht als eingefügtes Lied über die Weisheit erkennen und damit als zur ursprünglichen Rede gehörend ausscheiden" (38); "Das wird heute kaum noch bestritten." (Ebd. Anm. 145).

3 G.HÖLSCHER, Das Buch Hiob, HAT I/17, ²1952, 67; ebenso E.HARTLEY, The book of Job, NIC, 1988, 373; MÜLLER, Hiobproblem, a.a.O., 131f; u.a.

4 Vgl. u.a. K.J.DELL, The book of Job as sceptical literature, BZAW 197, Berlin-New York 1991, 196: "The message of chapter 28 is (...) in fact the position that Job reaches after the divine speech - in anticipating the Yahweh speeches the hymn makes the rest of the book an anticlimax."

5 So z.B. O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964, 508: "im Munde Hiobs ganz unmöglich"; ebenso V.MAAG, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982, 149.

6 Mit deiktischem ׀ wie auch Jos 22,34; Ruth 1,10; Jes 15,1; u.a.

7 Vgl. KUHL, a.a.O., 281; DELL, a.a.O., 196; u.v.a.

tische Vorhandensein von Kap. 28 im Hiobbuch zu erklären ist. Sollte inmitten der Hiobdichtung wirklich ein selbständiger Exkurs über die Weisheit eingefügt sein? Ist das 28. Kapitel des Hiobbuches also nach heutigem Wissen ein störender "Fremdkörper"[8], der das Weisheitsverständnis thematisiert, das eigentliche Hiobproblem jedoch nicht berührt und schon gar keiner Lösung näherbringt?

Der vorliegende Beitrag will dieses allgemein akzeptierte Urteil kritisch hinterfragen. Argumente werden nicht dadurch wahr, daß sie häufig wiederholt werden, vielmehr sollten sie kritischer Prüfung standhalten können. Die verschiedenen Vorwürfe ergeben die Vorgehensweise der Untersuchung: Ausgangspunkt muß zunächst die Analyse des Textes selbst sein (I), wobei in dem zum Angelpunkt erhobenen Thema "Weisheit" ein Schwerpunkt zu setzen ist. Die induktiv gewonnenen Erkenntnisse geben Hinweise für die Funktion und Aufgabe des Kapitels in der Gesamtkomposition (II), so daß abschließend der Beitrag von Hi 28 zum Grundfragenkomplex der Hiobdichtung ermittelt werden kann.

I. Analyse des Textes

1. Sprachlich-syntaktische Analyse

Verbalsätze, in Mehrheit sogar invertierte Verbalsätze, bilden den Grundbestand des Textes. Nur V 6 (zwei Nominalsätze) und die VV 13-19 stellen eine Ausnahme dar: in letzterem Abschnitt häufen sich vor allem in den zweiten Versteilen die Nominalsätze (VV 14, 16, 17, 18), während der Rahmen und auch die Mitte von reinen Verbalsatzversen (VV 13, 15, 19) gebildet werden. Eine weitere Abweichung ist im Auftreten von Partizipialkonstruktionen (VV 2b, 3b, 4b) zu erkennen, deren Pendant die Infinitivkonstruktionen am Ende des Gedichts darstellen (VV 25a, 26a, 28).

Auf Wortebene ist ein offenbar unstrukturierter Wechsel der Zeiten (Imperfekt - Perfekt[9]) festzustellen. Lediglich in den VV 15-20 erscheint eine längere Kette von Imperfekten. Das in der Reihe mit drei Perfekten etwas störende und noch mit ׀ verbundene Imperfekt in V 27a ist ebenso auffällig wie das echte und hier einzige ׀-Imperfekt in V 28a.

Der Dichter verwendet hauptsächlich Substantive aus dem konkret unbelebten Bereich. Ausnahmen bilden V 4 (Wohnender, Fuß, Mensch), die VV 7 und 8 mit vier Tierbezeichnungen und vor allem V 13 und V 21, in denen mit הַחַיִּים und חַיֵּי הַבְּרִיאָה sogar expressis verbis der belebte Bereich angesprochen ist, nicht zu vergessen V 28a mit אֲנִי. Die Abstrakta konzentrieren sich, von den drei Begriffen für Finsternis (V 3) und ihrem Gegenüber (Licht V 11) abgesehen, auf die VV 12, 20 und 28 jeweils mit חֹשֶׁךְ und בְּיָנָה.

Die Klassifizierung der Verben zeigt, daß fast ausnahmslos Handlungsverben verwendet werden. Als selbständiges grammatisches Morphem fällt die Negationspartikel לֹא in einer immensen Häufigkeit auf (14mal), wobei sie ausschließlich in den VV 7,8 und 13-19 auftritt. Vergleichbar bemerkenswert ist der 13malige Ge-

8 So KUHL, a.a.O. 281; u.a.

9 Mit Recht wurde auf die Problematik der von der lateinischen Grammatik übernommenen Terminologie und Vorstellung der Tempi hingewiesen (vgl. z.B. H. BOEZIN, Die Tempora im Hiobdialog, Marburg 1974, 2-13).

brauch der Präposition ׀, die jedoch nicht in den Versen 22-27 vorkommt, ebenso wie 11mal ׀, verteilt auf VV 1-6 (5mal) und VV 24-28 (6mal). ׀ erscheint immerhin an vier Stellen (VV 3, 10, 21, 24), was angesichts der sonstigen Häufigkeit im Hiob nicht unerwähnt bleiben soll.[10]

2. Stilistisch-formale Analyse

Der Wortschatz von Hi 28 fügt sich bruchlos in den Bestand der gesamten Dichtung ein. Entgegen dem pauschalen Vorwurf eines sprachlichen Kontrastes kann man feststellen, daß sich das Vokabular fast jedes einzelnen Verses im übrigen Hiobuch wiederfinden läßt, was umso mehr an Valenz gewinnt, als man bedenkt, daß es sich bei manchen Wendungen und Begriffen um Sprachformen handelt, die ausschließlich im Hiob auftreten.[11] Selbst die verbleibenden Sonderformen und Hapaxlegomena entsprechen der großen Fülle seltener Ausdrücke im Hiobuch und können somit als charakteristisches Stilmerkmal des Autors betrachtet werden.

Die Vielzahl eingesetzter Stilmittel belegt, weshalb der vorliegende Text für seine poetische Schönheit gerühmt wird:

Wie im gesamten Dialogteil der Dichtung stellt auch in Hi 28 der sogenannte **"parallelismus membrorum"** das grundlegende Gestaltungselement dar. Auffällig ist zunächst der wirklich parallele Aufbau, sei es einzelner Halbverse (VV 1, 7, 8, 14, 15, u.a.), sogar nur einzelner Versteile (z.B. V 4: 3mal Verbform- π -Ergänzung) oder aber mehrerer Verse und Abschnitte (VV 7 und 8; 10 und 11; 12-14 und 20-22)[12]. Ferner verwendet der Dichter **Chiasmus** (VV 2, 21, 26)[13] und **Antithese bzw. Kontrastierung** (VV 5; 10a und 11a; 26; 1-11 und 12-22; 1-22 und 23-28).

Ein besonderes Kennzeichen des Stils besteht darin, daß der Autor **Schlüs-**

10 ׀ tritt im gesamten Hiob mehr als 50mal auf, vgl. F.I.ANDERSEN, The vocabulary of the Old Testament, Rom 1989, 21.

11 Eine vollständige Auflistung der Bezüge kann hier nicht erfolgen, es sollen aber wenigstens auffällige oder seltene Wendungen genannt werden (der Beleg in Kap. 28 ist stets zuerst genannt): חִקַּר תְּכֵלִית (28,3 - 11,7; 26,10; vgl. חִקַּר ferner noch 28,27 - 5,27; 13,9; 29,16; 32,11); וַחַיִּיב von 5 Belegen drei im Hiob (28,7 - 18,10; 41,24); בְּיַד־שָׁחַץ (28,8 und 41,26), eine Wendung, die nur in Hiob vorkommt; ebenso הִפְךָ יָדַיִם (28,9 und 9,5; vgl. das Verb noch 12,15; 34,25); ferner תְּעַלְמָה (28,11 und 11,6; darüberhinaus nur noch ein biblischer Beleg); אִיר־חִי־אִיר (28,11 - 12,22); אִי נָה (28,12.20 - 38,19; vgl. 14,10; 20,7); אִו־פִּי (28,16 - 22,24); תְּמוּרָה (28,17 - 15,31; 20,18); סִסְתָּר־נִי־פִי (28,21 - 3,23; 13,20; 34,22); וַאֲבִדוֹן von 6 Belegen 3 im Hiob (28,22 - 26,6; 31,12); נִבְטַח (28,24 - 6,19; 36,25; 39,29); מִטָּר (28,26 - 5,10; 37,6); וַדְּרַךְ יִדְחֵץ קִירוֹת (28,26b identisch mit 38,25b); סִסְתָּר־פִּי (28,27 - 12,8; 15,17; 38,37); יָרָא in Bezug auf JHWH (28,28 - 1,1; 9,35); Begriffspaar תְּעַלְמָה - בִּינָה (28,12.20.28 - 38,36; 39,17).

12 VV 7 und 8: In den ersten Versteilen wird jeweils allgemein ein Raubtier genannt, während im zweiten Versteil dann beispielhaft ganz bestimmte Vertreter dieser Gruppe genannt werden. - VV 10 und 11: in den ersten Versteilen geht es um das Hervortretenlassen/Eindämmen von Wasser, im zweiten Teil um das Sichtbarmachen von Kostbarkeiten/Verborgenem. - VV 12-14 und 20-22: der erste Vers ist eine nur in einem Wort veränderte Wiederholung, in V 13 bzw. 21 wird die Verborgenheit der Weisheit für Mensch und Tier beschrieben, bevor im letzten Verspaar mythologische Mächte zu Wort kommen, um ihre Unkenntnis kundzutun.

13 Vor allem der Vers 21 verdient Beachtung: zwei synonyme Verben des Verborgenseins (jeweils mit Suffix der 3.f.sg.) umschließen die präpositionalen Ergänzungen (+ ׀), die jeweils eine Metapher für die belebte Kreatur bezeichnen.

selwörter als *casus pendens* an den Anfang stellt und dann den folgenden Vers oder sogar mehrere Verse darauf bezieht (so אָרץ V 5; מְקוֹם V 6; נָחַב V 7; הַתְּכַמֵּה VV 12/20; אֱלֹהִים V 23).[14] An dieser Stelle ist auch auf die häufigen Bezugnahmen und Verknüpfungen des ganzen Gedichts durch Signalwörter hinzuweisen (z.B. מְקוֹם - VV 1, 6, 12, 20, 23; דָּרָךְ - VV 8, 23, 26; יָדַע - VV 7, 13, 23)[15], durch die der Poet die teilweise zusammenhanglos erscheinenden Abschnitte geschickt verbindet.

Eine kunstvolle Komposition liegt insbesondere den VV 13 bis 19 zugrunde: die außer in den VV 7f nur hier auftretende Negationspartikel לֹא erscheint in nahezu allen Versen als **Anapher**, lediglich im zweiten (14) und vorletzten Vers (18) ist sie zurückgesetzt; gleichzeitig fällt die Doppelnennung von לֹא in den Rahmenversen (13,19) auf. Eine solche Anordnung kann kaum als Zufallsprodukt erklärt werden.

Schließlich sind noch eine Reihe einzelner Stilmittel zu nennen: **Rhetorische Fragen** (VV 12, 20), **Synonymenhäufung**[16], **Personifizierung** von Urflut/Meer bzw. Unterwelt/Tod (VV 14, 22), **gedrängter Verbalstil** (4 Verben in V 27), möglicherweise sogar **Stabreim** (...שָׁחַץ - ...שָׁחַץ V 8) und **Onomatopoesie**[17].

Die verwendeten hymnischen Elemente[18], sowie Charakteristika der Weisheitsrede[19] kennzeichnen Hi 28 als **weisheitliches Lehrgedicht**. So wenig dieses Urteil bestritten wird, so wenig wird dabei in Rechnung gestellt, daß diese Gattungszuweisung gerade innerhalb des Hiobbuches keine Ausnahme darstellt, denn Weisheitslehre und Hymnus sind die dominierenden Einzel-Gattungen der gesamten Dichtung.[20]

Die poetische Ausgestaltung von Hi 28 mag vielleicht innerhalb des Hiobbuches einen ersten Höhepunkt anzeigen, steht jedoch in keinsten Weise im Kon-

14 Diese syntaktische Eigenart könnte vielleicht auch einen Hinweis für den schwierigen Vers-
teil 4bc geben. Sieht man הַנִּשְׁאָרִים auch als vorausgestelltes Subjekt, so könnte man das folgende
als zwei genau parallel konstruierte Glieder (N-Ergänzung-Verb) dazu in Beziehung setzen und
die störende Dopplung der Verben in 4c wäre aufgehoben.

15 Eine genaue Auflistung aller in Hi 28 verwendeten Wörter und ihrer Häufigkeit bietet P. van
der LUGT, *The Form and Function of the Refrains in Job 28**. Some Comments relating to the
"Strophic" Structure of Hebrew Poetry, in: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite
Poetry*, hrsg. von W.v.d. MEER und J.C. de MOOR, Sheffield 1988, 265-293, 281.

16 Hervorzuheben sind die VV 15-19 als wahrer Katalog aller nur erdenklichen Kostbarkeiten
seiner Zeit; allein für Gold benutzt der Dichter vier verschiedene Begriffe (כָּהָם VV 1, 6, 17; כֶּסֶם
VV 16, 19; מַיָּם V 17; סֹנֶהר V 15), ohne die jeweilige Näherbestimmung zu berücksichtigen (אֲפִיר V
16, אֲפִיל, חֶשֶׁךְ V 17, כְּלוֹד V 19). Ebenso bezeichnend sind die drei Begriffe für Finsternis (אֲפִיל, חֶשֶׁךְ
צִלְמוֹת - V 3) oder die Varianten für Fluß/Kanal (נַחַל - V 4; יָאֵר - V 10; נָחַר - V 11).

17 אָיִה in V 7 entspricht vielleicht dem Laut des Habichts (vgl. HARTLEY, a.a.O., 375).

18 Insb. im letzten Teil des Gedichts (VV 24ff), ferner könnte man das zweimal auftretende כִּי
(VV 1, 24) als Hinweis auf einen Hymnus verstehen.

19 So z.B. die detaillierte Kunde einer der Alltagszivilisation abgewandten Technik, das Wissen
über seltene Kostbarkeiten, Anspielungen auf theologische Traditionen, oder der Einsatz gestalte-
rischer Elemente wie listenhafter Bilderreichtum, Gegensatzpaare und rhetorische Fragen. Vgl. dazu
auch C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob*, CThM 6, Stuttgart 1977, 131.

20 Weitere Hymnen im Hiobbuch sind 11,7-10; 12,9-25; 14,1-12; 21,7-13; 26,5-14; 27; u.a.. Es
fällt auf, daß auch diese Lieder meist ohne große Einleitung und Verbindung in die Reden
eingeschoben sind; ferner weisheitliche Lehr- und Mahnreden, passim.

trast zu der auch sonst kunstvoll komponierten Dichtung.[21]

3. Literarische Einheitlichkeit/Kohärenz

Auch wenn Hi 28 meist als ein "feingeformtes und in sich geschlossenes Gedicht"[22] bezeichnet wird, wurde man nicht müde, seine literarische Einheitlichkeit und Unversehrtheit anzuzweifeln. So wurden dem Kapitel allerlei Verse als Glossen oder sekundäre Zusätze abgestritten, andere umgestellt oder sogar in Rekonstruktionsversuchen ergänzt.[23]

Die folgende Untersuchung soll auf die in der sprachlichen Analyse auffälligen Verse beschränkt werden:

In der Annahme, daß das Bild vom Bergbau (VV 1-6) in den VV 9-11 wieder aufgegriffen wird, fallen die VV 7 und 8 deutlich aus ihrem unmittelbaren Kontext heraus, denn hier geht es um das Verhülltsein eines Weges. Die Subjekte aus dem konkret belebten Bereich sowie die Negationen (4mal **ל**) bestätigen diese Extrapolation.

Betrachtet man die VV 7f im größeren Zusammenhang des Gedichts, so lassen sich diese Spannungen deutlich entschärfen. Schlüsselwörter wie **ע** oder **ך** entsprechen dem Vokabular des übrigen Textes. Auch die Casus-pendens-Konstruktion sowie der strenge Parallelismus sind typische Stileigenarten des ganzen Textes. Schließlich könnte die **ל**-Häufung' ein Vorverweis auf die VV 13-19 sein, in denen die Negationspartikel so zahlreich auftritt. Bezüglich der inhaltlichen Unterbrechung des Gedankengangs sollte man vielleicht eher in Frage stellen, ob VV 9ff wirklich so lückenlos an die VV 1-6 anschließen, oder ob der Autor mit dem wohl hier mehr theologisch geprägten Vokabular (s.u.) das Bild vom Bergbau nicht schon längst verlassen hat. Die VV 7 und 8 zeigen somit formal und inhaltlich eine gute Einbettung in den Gesamttext.

Der Abschnitt VV 15-19 bildet durch intensive innere Verklammerung eine kleine Einheit. Damit ist allerdings keine Unterbrechung des Gesamtdukus, noch eine "dichterisch unbedeutende, ermüdende Aufzählung"[24] begründbar - im Gegenteil:

Die Verse werden durch das Thema "Weisheit" zusammengehalten; der Begriff selbst wird aber nur in V 12 genannt, auf den die folgenden Verse durch die Suffixe der 3.f.sg. (13, 15 [2mal], 17 [2mal], 19), durch das Personalpronomen (14),

21 Man denke hier etwa an die Gestaltung von Hi 3, die Synonymenhäufung in Hi 4,10f, den Offenbarungsbericht Hi 4,12-21, die Assonanz in Hi 16,12, oder die rhetorischen Fragen der Gottesreden (Hi 38ff), u.v.a. Vgl. auch das Gesamturteil Fohrers: "Das ursprüngliche Hiobbuch wie jede einzelne Rede erweisen sich als dichterische Meisterwerke von vollendeter künstlerischer Gestaltung." (G. FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, 1963, 53).

22 HÖLSCHER, a.a.O., 67; ganz ähnlich FOHRER, a.a.O., 392; u.a.

23 Von K.BUDDÉ (Das Buch Hiob, HK-AT II/1, 1913), BOBZIN (a.a.O., 357) über FOHRER (a.a.O., 389ff) und A.de WILDE (Das Buch Hiob, OST XXII, Leiden 1981, 268f) bis hin zu J. VERMEYLEN (Job. Ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques, Leiden 1986, 14f) und zuletzt T. MENDE (Durch Leiden zur Vollendung: Die Elihureden im Buch Ijob, Trier 1990, 192f) wurden spektakuläre Umstellungs-, Kürzungs- oder Ergänzungshypothesen vorgeschlagen, die jedoch jeweils divergieren und in keinster Weise überzeugen konnten.

24 HÖLSCHER, a.a.O., 67f; vgl. KUHL, a.a.O., 282, ähnlich S.A.GELLER, "Where is wisdom?" A Literary Study of Job 28 in its Settings, in: Judaic Perspectives on Ancient Israel, hrsg. von J. NEUSNER u.a., Philadelphia 1987, 155-188, 174f.

indirektes Subjekt (16) oder sogar wörtliche Wiederholung (18) direkt bezogen sind. Auch durch die Negation לא sind die Verse zumindest mit VV 13 und 14 aufs engste verknüpft, wobei der negative Charakter eigentlich sogar VV 12-22 umspannt. Die von vielen als störend empfundenen wörtlichen Wiederholungen in V 19 (a aus 17a; b aus 16a)[25] sind m.E. eine ganz bewußte Verklammerung, die V 19 als conclusio des Abschnitts vor der erneuten Frage in V 20 ausweisen. V 19 nutzt das eher unbedeutende Verbeninstrumentarium, um das Augenmerk ganz auf die eigentlichen Vergleichsschätze zu lenken, deren Mannigfaltigkeit hier um ein weiteres Paar ergänzt wird. Auch inhaltlich kann es sich in VV 15-19 kaum um einen Seitengedanken handeln. V 13 zeigt mit עֲרִיקָה schon explizit das Thema des folgenden an; Gold, Silber und Saphir sind direkte Aufnahmen aus dem ersten Gedichtteil (V 1, 6). Wie eng für den Autor der Bergbau und die dadurch geförderten Schätze zusammenhängen, wird auch schon in V 10 (11) deutlich: der erste Versteil nimmt nochmals die Arbeit am Stein auf, während 10b schon auf die später im einzelnen erwähnten Kostbarkeiten anspielt.[26] Unauffindbarkeit und Unbezahlbarkeit sind aber endlich auch nicht sich ausschließende Themen,[27] sondern eher die zwei Seiten derselben Medaille: jeweils geht es um die Unerreichbarkeit der Weisheit mit menschlichen Mitteln. VV 15-19 sind also integraler Bestandteil des Textes.

Spannungen treten allerdings bei V 28 zu Tage. אֱלֹהִים überrascht nach אֲדֹנָי von V 23, אֲדֹנָי reibt sich mit אֱלֹהִים (VV 4, 13). Das ו-Imperfekt deutet auf Prosa hin, während VV 1-27 wohlgeformte Poesie waren; auch der definitorisch lehrhafte Charakter des Verses mit formelhaftem Wortbestand bildet einen Widerspruch zum reflektiert hymnischen und bilderreichen Stil des Vorangegangenen. Dem nicht genug: die Satzlogik ist nicht ganz stimmig, denn es wird zwar eine Gottesrede eingeleitet, tatsächlich folgt aber ein Spruch, der אֲדֹנָי nicht in der ersten sondern dritten Person zeigt. Auch das וָיָאֵל markiert, wenn nicht eine Randglosse, so doch eine herausgehobene Bemerkung. Zuletzt wird aber der Weisheitsbegriff von V 28 anders gesehen als zuvor. Wurde dort die Unerreichbarkeit der Weisheit für den Menschen in den krassesten Bildern vor Augen geführt, so wird hier scheinbar an Weisheit als erlangbare Tugend appelliert.

Doch diesen Divergenzmerkmalen sind auch einige Verbindungslinien entgegenzuhalten: das Begriffspaar "Weisheit und Einsicht", das bisher in VV 12 und 20 erschien, wird in V 28 wieder aufgenommen; während es dort in eine Frage integriert ist, liefert es hier gerade die bisher noch ausstehende Antwort. Das Subjekt von V 28a ist wie in den Versen davor immer noch אֱלֹהִים von V 23; ferner stellt die Präposition ל den Vers in eine Reihe mit VV 24-26, in denen die gleiche Präposition bereits gehäuft auftritt.

Offenbar liegt V 28 zwar ein anderer Textbestand zugrunde, insgesamt bleibt der Vers aber eng mit dem Gesamtgedicht verknüpft. Es fällt auf, daß der

25 Vgl. GELLER, a.a.O., 187 Anm.96; HÖLSCHER, a.a.O., 67; FOHRER, a.a.O., 392; MENDE, a.a.O., 192f: "zum Auffüllen des Vierer-Metrums"; u.a.

26 Ferner ist doch gerade der ausgeprägte Handel mit Erzen und Edelsteinen in diesem geographischen Raum (vgl. H. WILSDORF, Kulturgeschichte des Bergbaus, Essen 1987, insb. 20ff) ein Zeichen dafür, wie eng Erzabbau und dessen Vermarktung beieinanderliegen und sich ergänzen.

27 Gegen HÖLSCHER, a.a.O., 68; MÜLLER, Hiobproblem, 133f.

Vers aus einer Prosa-Einleitung und einem poetischen Schluß besteht.[28] Der letzte Versteil kann aber nicht nur formal, sondern auch inhaltlich als Einheit betrachtet werden, die als loser Einzelspruch für sich selbst stehen könnte. Dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Zusammenstellung von "Jahwefurcht" und "Übel meiden" in Bezug auf die Weisheit eine gebräuchliche Redeweise darstellt.[29]

Statt, wie allzuoft in der traditionellen Exegese üblich, nun mit Redaktionshypothesen literarkritische Operationen zu vollziehen, die de facto dann meist eine Vernachlässigung des ausgeschiedenen Verses in der Gesamtinterpretation zur Folge haben, sollten m.E. Kohärenzsprünge gerade hinsichtlich eines Verständnisses des vorliegenden Textes nicht eliminiert, sondern in besonderem Maße beachtet werden.[30] Dies wird bei der nachfolgenden Interpretation zu berücksichtigen sein.

4. Strukturanalyse

So leicht sich einzelne Stilelemente erfassen lassen, scheint sich das Gedicht der Einordnung in eine Makrostruktur entziehen zu wollen, denn die vielfältigen Gliederungsversuche lassen doch kaum eine Annäherung oder möglichen Konsens erkennen. Von einer 7er- bis zur 2er-Unterteilung wurde und wird in der Forschung alles dargeboten, und selbst bei gleicher Strophenzahl gehen die genauen Gliederungsabschnitte noch auseinander.[31]

Auffällig ist unbestreitbar die fast wörtliche Wiederholung von V 12 in V 20. Versucht man diese Verse in ihre Umgebung einzugliedern, so wurde oben gezeigt, daß jeweils die beiden folgenden Verse (13/14 bzw. 21/22) eng mit dem Leitvers verbunden sind, die beiden Abschnitte aber ihrerseits streng parallel aufeinander bezogen werden können.[32] Auch inhaltlich sind die jeweils folgenden Verse auf die Kopfzeile ausgerichtet: in V 12 und V 20 wird die Frage nach der Weisheit gestellt, die dann im folgenden indirekt durch eine Negation beantwortet wird.[33] Will man also in V 12 und V 20 Kehrverszeilen sehen, so darf man sie nicht von 13f und 21f trennen, sondern muß den Refrain aus Frage

28 Mit E.HARTLEY, a.a.O., 382. Viele Autoren beachten diese Differenzierung nicht und wollen V 28 gänzlich der Prosa zurechnen (z.B. HÖLSCHER, a.a.O., 70; H.D.PREUSS, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987, 86).

29 Vgl. Prv 3,7; 9,10; 14,6f; 15,33; 16,6; Jes 11,2; u.a.

30 Vgl. dazu auch neuere textlinguistische Untersuchungen wie z.B. G. VATER, Einführung in die Textlinguistik, München 1992, 41ff; ebenso K.BERGER, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, §3, 12ff mit Literaturangaben.

31 Eine genaue Auflistung der Gliederungsvorschläge der letzten 150 Jahre bieten P.P.ZERFAFA (The Wisdom of God in the Book of Job, Rom 1978, 130ff), der die einzelnen Meinungen nach der Strophenzahl ordnet, und P.van der LUJGT (vgl. v. d. LUJGT, a.a.O., insb. 266-278), der die Verse 12 und 20 als Kehrverse zum Ausgangspunkt der Darstellung macht.

32 V 21 ist Pendant von V 13, V 22 wird V 14 zugeordnet (vgl. Anm. 12). Der streng parallele Aufbau hat sogar dazu geführt, daß einige Forscher V 22 als Doublette von V 14 ausscheiden wollten (so z.B. VERMEYLEN, a.a.O., 14).

33 Am offensichtlichsten tritt das an den VV 12 und 13 zu Tage: מִי הוּא הַחָכֵם? (V 12) - ... לֹא הוּא הַחָכֵם (V 13).

und Antwort dreizeilig verstehen (VV 12-14 bzw. 20-22).[34] Dies erklärt ferner, warum V 12 wenn schon als Wiederholung, dann nicht genau wörtlich wiederkehrt. Es handelt sich hier um einen variierten Kehrsvers, was V 20 schon andeutet, die VV 21 und 22 dann aber voll entfalten.

Ein weiterer wichtiger Gliederungshinweis, der leider oft übersehen wird, scheint mir der radikale Umschwung von V 23 zu bedeuten. Während zuvor nur negative (VV 12-22) oder überhaupt keine direkten (VV 1-11) Aussagen über die Weisheit gemacht werden, erfolgen jetzt durch das Signalwort אלהים eingeleitet nur noch positive Angaben über חכמה.

Ferner gibt es eine Reihe von Einzelbeobachtungen, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen: eine markante Stileigenheit des Verfassers liegt darin, einzelne Verse zu Zweier- oder Dreiergruppen zusammenzufassen (1/2; 3/4; 7/8; 9-11; 12-14; 20-22; 23/24; 25/26). Die enge Verflochtenheit von den VV 15-19 wurde bereits beschrieben, kann aber nicht ohne Verbindung zu V 13f (לא) und V 12 (Bezugswort) gesehen werden, ebenso wie VV 24-28 ohne das Subjekt אלהים von V 23 kopflos werden. Schließlich zeigt die Häufigkeitsuntersuchung, daß ל zunächst in VV 1-6 erscheint, dann aber erst wieder ab V 24 aufgenommen wird, in den dazwischenliegenden Zeilen, insbesondere in den VV 13-19 dominiert das אל. Dies korreliert mit der Tatsache, daß auch das jeweils leitende Subjekt eine gewisse Dreiteilung nahelegt: in VV 1-11 regiert meist das unpersönliche Subjekt ("man"), ab V 12 wird dann חכמה zum beherrschenden Thema, das jedoch ab V 23 אלהים als Subjekt weichen muß und nur noch als Objekt mitgeführt wird.

Will man nun diese Ergebnisse zu einer Struktur zusammenbringen, so legt sich folgende Gliederung nahe: die VV 1-11 beschreiben die Fähigkeiten des Menschen ausgehend vom Bild des Bergbaus, der zweite Abschnitt (VV 12-22) zeigt umrahmt von den "Kehrversen", daß Weisheit in und von keiner Kreatur noch Macht zu erreichen ist[35], die VV 23-28 schließen dann endlich positive Aussagen über Ort, Wesen und Beziehung der Weisheit an. Diese drei Teile lassen sich auch sinnvoll aufeinander beziehen und in eine logische Verbindung setzen (s.u.).[36]

34 Mit ZERAFÄ, a.a.O., 132: "The refrain does not only consist of one line (...). It covers three full lines."

35 Die Rahmenstellung der "Kehrverse" erklärt ferner, warum es nur zwei Refraintteile bei drei Strophen gibt, ohne daß man die Zeilen vor den anderen Strophen nochmal ergänzen müßte. Dem widerspricht auch nicht die "Petucha", die nach der BHS vor V 12 und V 20 gesetzt sind. Wie E. Kutsch gezeigt hat, ist die Gliederung des MT nach dem Codex Leningradensis spät erfolgt und z.B. in 11QTg Job noch nicht vorauszusetzen (vgl. E.KUTSCH, Die Textgliederung im hebräischen Ijobbuch sowie in 4Q TgJob und in 11Q TgJob, BZ 27 (1983), 221-228, 224ff).

36 Die Auseinandersetzung mit anderen Gliederungsvorschlägen soll sich hier auf den neueren, detailliert begründeten Versuch von P. van der Lugt, a.a.O., beschränken:

V. d. Lugt sieht in den Versen 12, 20, 28 jeweils den abschließenden Refrain zu vorausgehenden Strophen mit den Überschriften I: "man presses forward into all the secret places on earth" (5-12), II: "wisdom is unattainable for mankind" (13-20), III: "only God knows the place of wisdom" (21-28) (289f). Die Verse 1-4 werden zusätzlich als Einleitung unterschieden, so daß eine regelmäßige Struktur von 3mal 8 Versen sichtbar wird.

Hinsichtlich der Gesamtkomposition wirft v. d. Lugts Modell einige Fragen auf: Indem V 12 allein den ersten Abschnitt (1-11) kontrastiert und damit innerhalb der ersten Strophe eine gewaltige Spannung entsteht, muß der zweite Teil, der im Grunde dann nichts Neues mehr bringt, dagegen abfallen, was v. d. Lugt auch selbst zugesteht ("the second stanza shows much less tension within his corpus [than the first]", 288). Daß die zweite Strophe allerdings eine bewußt konzipierte ab-

5. Motiv- und Traditionsgeschichte

a) Bergbau

Hi 28 ist die einzige Stelle im AT, an der explizit vom Bergbau gesprochen wird. Das hängt nicht zuletzt wohl auch damit zusammen, daß die Erzvorkommen in Palästina immer sehr bescheiden waren.[37] Nach archäologischen Funden gilt jedoch die Existenz von Kupferminen und Goldbergwerken schon in der damaligen Zeit als gesichert,[38] zum Teil läßt sich sogar die historische Technik der Verhüttung von Kupfererz rekonstruieren.[39] Viele Historiker versuchen nun auch, das zu untersuchende Kapitel aus dem Hiobbuch als Dokument eines Augenzeugen für die Rekonstruktion der Bergbautechnik zu nutzen. In den teilweise hier entfremdet eingesetzten Begriffen sehen diese Forscher dann "termini technici" der Bergbausprache.[40] Tatsächlich handelt es sich bei Hi 28 um die einzige Thematisierung des Bergbaus in hebräischer Sprache, so daß verifizierbare Aussagen daraus kaum abgeleitet werden dürfen. Will der Autor hier aber tatsächlich in weisheitlicher Manier mit seinem Wissen über eine moderne Technik protzen und nutzt auch entsprechend das Fachvokabular dieses 'Handwerks'?

fallende Mitte, ein Spannungsloch, sein soll, widerspricht sämtlicher poetisch-gestalterischer Logik, die stetig auf den Höhepunkt zusteuert. V. d. Lugt selbst läßt ferner durch mancherlei Äußerungen eine unbewußte Makrostruktur erkennen, die nicht mit seinen Gliederungsvorschlägen übereinstimmt. Er bezeichnet die erste Strophe als "positive statement" (287) und erkennt, daß in WV 1-11 von Weisheit noch gar keine Rede ist. Anstatt aber folglich WV 1-11 als geschlossene Einheit zu betrachten, zieht er V 12 hinzu und versucht eine formale Begründung, indem er מקורם (12b) auf יצא (V 11) bezieht (287). Der Weg von נס' über V 1 (נס' mit parallelem מקורם) zum מקורם von 12b kann nicht unbedingt überzeugen, zumal die wörtliche Aufnahme des נס' von V 12a in V 13b den Vers viel eher an das folgende bindet (s.o.). Er gesteht ferner zu, daß die zweite Strophe von der Negation bestimmt ist ("is governed by the negative idea", 288), ohne aber den eindeutig negativen Charakter der rhetorischen Fragen von V 12 und V 20 mitzubedenken. Ja, er geht sogar soweit, daß er WV 21-22 als Höhepunkt der zweiten Strophe sieht ("vvs. 21-22 carries the theme of the second stanza to its climax", 288) und den dritten Teil stets unter Ignoranz der für ihn noch zugehörigen WV 21-22 mit "only God knows the place of wisdom" (286.290) tituliert, ohne aber durch diese Beobachtungen seine generelle Strophengliederung in Zweifel zu ziehen. Van der Lugt bestätigt aber somit indirekt die oben vollzogene Unterteilung des Gedichts.

37 Vgl. M.WEIPPERT, Bergbau, BRL², 42-44.

38 Vgl. z.B. B.ROTHENBERG, Timna. Das Tal der biblischen Kupferminen, Bergisch Gladbach 1973; E.A. KNAUF, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., Wiesbaden 1988. Ferner H.WILSDORF, Bergleute und Hüttenmänner im Altertum bis zum Ausgang der römischen Republik. Ihre wirtschaftliche, soziale und juristische Lage, Berlin 1952; Ders., Kulturgeschichte des Bergbaus, Essen 1987, insb. 18-28. Wilsdorf bietet auch umfangreiche Literaturhinweise zur Montangeschichte, ebd. 382-396.

39 Eine genaue Beschreibung liefert WEIPPERT, a.a.O., 42ff.

40 Fantasiereiche Interpretationen sind z.B. die "Bergarbeiterlampen" zu V 3 (vgl. L.WATERMANN, Notes on Job 28, JBL 71 (1952), 167-170, 168); "kriegsgefangene oder versklavte Ausländer" als Bergarbeiter (vgl. FOHRER, a.a.O., 397; H.JUNKER, Das Buch Job, EB-AT 13, 1951, 64), andere vermuten ein "frühes Zeugnis der sozialen Not der Bergarbeiter" (so M.B.DICK, JOB KXVIII 4: A new translation, VT 29 (1979), 216-221, 216f). Das in V 4bc beschriebene "Baumeln" deute auf senkrechte Schächte hin, in denen die Bergleute "am Seil hängend, den Stein bearbeiten" (FOHRER, a.a.O., 397). V 5 beschreibe das sogenannte "Feuersetzen" als besondere Abbautechnik, während in WV 10/11 das zu kanalısierende bzw. zu unterbindende Sickerwasser unter Tage gemeint sei.

Da die hier verwendeten Begriffe sonst stets in anderer Bedeutung oder gar nicht mehr belegt sind, scheinen mir diese Deutungen nicht von einer gewissen Vorentscheidung frei (es müsse sich um t.t. des Bergbaus handeln). Wenigstens in einem Fall (V 11a) konnte inzwischen jedoch der ugaritische Ursprung (*mbk nhrm*) der Wendung נהר נהר nachgewiesen werden (vgl. A.C.M.BLOMWERDE, Northwest Semitic Grammar and Job, Rom 1969, 107), wonach "Flußquelle" gemeint ist. Eine Engführung auf den Bergbau ist demnach nicht mehr berechtigt. Mangelnde Belegung sollte nicht zu größerer Fantasie, sondern eher zu größerer Vorsicht anleiten.

Untersuchen wir die Semantik der nicht nur hier verwendeten Begriffe etwas genauer: auffällig ist zunächst der Ausdruck *כמו־אש* aus V 5. Der dort beschriebene vernichtende Einsatz des Feuers ist mit gleichem Verb von der Sodom-Geschichte bekannt.[41] Das Verb wird nochmals in V 9 aufgenommen, diesmal innerhalb der eigenartigen Wendung "die Berge von ihrer Wurzel her umstürzen", eine Tätigkeit, die sonst Gott in seinem Zorn vorbehalten bleibt (Hi 9,5; vgl. 12,14f; 34,25). Ferner ist *שלקו* (V 9a) zu nennen, das nicht selten als anthropomorphe Redeweise für JHWHs Handeln verwendet wird und in der Regel einen gewaltsamen Umgang mit einer Sache oder Person bezeichnet.[42] Das Spalten des Felsens zum Hervorsprudelnlassen von Wasser (V 10a) ist ein geprägter Terminus, der auf die Exodus-Tradition (Wasser bei Massa und Meriba) zurückzuführen ist,[43] und auch das Eindämmen des Wassers (V 11a) ist als machtvolles Handeln JHWHs bekannt (Hi 12,15).[44] Schließlich zieht der Mensch "Verborgenes ans Licht" (V 11b), was in Hi 12,22 noch von Gott ausgesagt wurde.

Es wird also deutlich, daß die Beschreibung des Bergbaus hier stark von theologisch geprägten Vorstellungen durchdrungen ist. Dann könnte aber das Bild vom Bergbau lediglich als Anschauungsebene gewählt sein, um damit eine bestimmte theologische Intention zu verfolgen: was sonst Gottes Handeln vorbehalten ist, wird hier vom Menschen ausgesagt.[45] Die so dankbar aufgenommene Schilderung des Bergbaus reduziert sich in ihrer Funktion im Text dann lediglich auf ein Paradigma des menschlichen Fortschritts und der scheinbar grenzenlosen Möglichkeiten des *homo faber*[46]. Gegenüber einer einseitig technischen Vereinnahmung oder Überstrapazierung des Bildes vom Bergbau sei dann aber Vorsicht geboten.

b) Metalle, Edelsteine und andere Kostbarkeiten

In den ersten 19 Versen des Kapitels werden über 20 Mineralien jeglicher Form genannt: vom einfachen Stein (VV 9, 10) über Erze (VV 2, 3) und die daraus gewonnenen Metalle (VV 1-19), bis hin zu kostbarsten Edelsteinen (VV 6, 10, 16-19). Aber auch organische Produkte (Korallen V 18; Perlen V 19) können dieser Aufreihung angeschlossen werden.[47]

41 Vgl. Gen 19,24ff; Dtn 29,22; Am 4,11; Jon 3,4; u.a. *דָּבַח* in Verbindung mit Feuer bezeichnet stets das vernichtende Eingreifen Gottes.

42 Z.B. im Rahmen der Exodus-Tradition (vgl. Ex 3,20; 9,15; Ps 138,7); aber auch im Hiobbuch (Hi 1,11).

43 Vgl. Ex 17,6 = Nu 20,11; darauf bezogen Jes 48,21; 63,12; Ps 78,15f; Hab 3,9 u.a.; einen genaueren Nachweis führt Ch. BALDAUF, Menschliches Können und göttliche Weisheit in Hiob 28*, ThV 13 (1983), 57-68, 60f.

44 Vgl. Ps 74,15; Ps 107,33; ferner Ex 7,19.25; Jes 33,21 zu JHWHs Verfügungsgewalt über Ströme.

45 So auch BALDAUF, a.a.O., 60. Wie sehr die Begriffe mit Gottes Handeln verbunden sind, wird ferner daran deutlich, daß in der jüdischen Tradition JHWH auch hier in Hi 28,3-11 als Subjekt angesehen wurde. Vgl. dazu GELLER, a.a.O., 159; Anm 41.

46 G.von RAD, Theologie des Alten Testaments Bd 1, München³ 1987, 460.

47 Nach LÖW rechneten die Hebräer die Perlen zum anorganischen Bereich der Mineralien, vgl. J.LÖW, Fauna und Mineralien der Juden, hrsg. von A.Schreiber, Hildesheim 1969, insb. 227f.

Die erwähnten **Metalle** sind Gold, Silber, Eisen und Kupfer.[48] Allein für Gold werden hier im Text vier verschiedene Begriffe verwendet, die durch Näherbestimmungen wie Herkunftsort (z.B. aus Ofir[49] - V 16) oder Adjektivattribute (rein - V 19) noch weiter differenziert werden.[50] Neben der Kostbarkeit und Begehrlichkeit der Edelmetalle, kann hier im Text die sorgsame Aufbewahrung[51], der mit ihnen verbundene wirtschaftspolitische Machtfaktor[52] oder ihr kultischer Gebrauch von Bedeutung sein.[53]

Was von den Metallen gilt, kann in gleicher Weise von den **Edelsteinen** ausgesagt werden.[54] Auch sie fungieren wie die Edelmetalle als Vergleichsobjekte für übergeordnete Werte[55], und werden insbesondere zur Aufwertung der Weisheit häufig erwähnt (Prv 3,14f; 8,10; 16,16; u.a.). Schließlich werden noch andere Kostbarkeiten (**Korallen, Glas, Perlen**) aufgeführt, deren Seltenheit sich sogar sprachgeschichtlich niedergeschlagen hat, denn es handelt sich hier um äußerst spärlich belegte Begriffe, teilweise sogar um Hapaxlegomena.[56]

Die Verwendung von Metallen und Edelsteinen hat eine doppelte Funktion im Text. Zunächst sind die Begriffe durchweg in ihrer positiven Semantik benutzt, sie sind kostbar und begehrenswert, symbolisieren Macht, Stärke, sogar den göttlichen Bereich. Entscheidend ist dabei, daß der Mensch dennoch über ihnen allen steht: er kennt den Weg zu ihnen, sogar bis in die dunkelsten Winkel hinein (V 3), bringt sie aus den fernsten Gegenden herbei (VV 16, 19) und treibt Handel mit ihnen (VV 15-19). Keine Kostbarkeit kann ihm verborgen bleiben (V 10). Der Umgang des Menschen mit diesen Schätzen präsentiert somit seine Verfügungsgewalt und Macht. Auf der anderen Seite wird dem Menschen anhand der Edelmetalle seine Begrenztheit hinsichtlich der Weisheit aufgezeigt. Ja, über *diese* seltenen und so schwer erreichbaren Kostbarkeiten kann der Mensch verfügen, nicht aber über die Weisheit. Ihr Wert ist mit keinen menschlichen Schätzen aufzuwiegen, ihr Fundort ist dem Menschen verborgen, mehr als alle Edelmetalle weist sie auf Gottes Nähe hin.

48 Vgl. K.H.SINGER, Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik, Würzburg 1980.

49 Vgl. dazu M.GÖRG, Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie, BN 15 (1981), 76-86, insb. 82ff.

50 Vgl. Anm. 16.

51 Vgl. 2 Kö 20,13 = Jes 39,2; 1 Kön 7,51. "Das Schatzhaus ist bei den Israeliten ein verschlossener, unzugänglicher Ort" (SINGER, a.a.O., 57).

52 Vgl. Ez 7,19; Zef 1,18; Sach 9,3f. Vgl. ferner R.KESSLER, Silber und Gold, Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Israel, BN 31 (1986), 57-69.

53 Je reiner das Gold, desto näher ist die Beziehung zu Gott, vgl. Ex 25,24.31.38; 1 Kön 7,49.50 (nach SINGER, a.a.O., 58ff). In der Umwelt Israels stehen Edelmetalle sogar für die Gottheit selbst (vgl. SINGER, a.a.O., 147ff).

54 Vgl. O.BÖCHER, Edelstein, TRE 9, 266-272, 267; H.WEIPPERT, Edelstein, BRL², 64-66. In der Werteskala sind die Edelsteine den -metallen nachgeordnet, was man z.B. aus gemeinsamen Aufzählungen erschließen kann (vgl. SINGER, a.a.O., 151).

55 Vgl. Thr 4,1f; Ez 28,14; Sach 9,16; u.a.

56 וכוּכִיתָ (V 17) und נְבִישׁ (V 18) kommen nur hier in Hi 28 vor (vgl. KBL¹ I, 166 bzw. 258); רִמּוֹתַי (V 18) erscheint noch zweimal (Ez 27,16; Prv 24,7); מַטְהָרָה (V 19) wird noch von drei weiteren Stellen belegt (Ex 28,17; 39,10; Ez 28,13), vgl. KBL¹ III, 873.

Dieser spezifische Einsatz der Edelmetalle/-steine liegt aber wiederum ganz im Horizont des Hiobdichters (vgl. Hi 3,15; 31,24; [37,22]; 42,11; u.a.).

c) Schöpfung

Mit Schöpfung ist im AT zunächst stets Gott als der Schöpfer angesprochen, was den Blick auf die VV 23-28 lenkt, in denen אלהים Subjekt ist. Gleich V 24 spielt mit den Signalwörtern ארץ und תשמים unübersehbar auf Schöpfung an. Die summarische Nennung aller Schöpfungswerke, die mit diesen beiden Begriffen erreicht ist, wird durch die jeweiligen Näherbestimmungen noch verstärkt.[57] Es geht hier um die ganze geschaffene Welt. Auch die im folgenden verwendeten Verben[58] und Substantive[59] weisen eindeutig Schöpfungsbezug auf, und man wird durch Leitbegriffe in VV 24b/25 (ראה, כל, עשה, ריח, מים) unweigerlich an den Schöpfungsbericht von Gen 1 erinnert.[60]

Aber nicht erst ab V 24 ist in Hi 28 von Schöpfung die Rede. Im ersten Teil fällt das nicht minder typische Begriffspaar Finsternis (V 3) und Licht (V 11) auf, umso mehr als es um eine Begrenzung der Finsternis geht (קץ - V 3/ יבא אור - V 11), die wiederum an den Scheidungsvorgang in Gen 1 erinnert. Die Erde (V 5) und Ströme (VV 10/11)[61] werden genannt, ferner zahlreiche Schöpfungswerke aus dem belebten (VV 7,8) und unbelebten Bereich (passim), charakteristische Verben יבא (VV 5, 11), ראה (V 10) treten auf. Der gewaltige Unterschied liegt jedoch darin, daß hier nicht mehr Gott Schöpfer allein ist, sondern der Mensch als Subjekt dieses "Schöpferhandelns" erscheint.

Schließlich wird auch im Mittelteil von Schöpfung geredet, diesmal jedoch gemäß dem Grundcharakter dieser zweiten Strophe in negativer Weise. In VV 14 und 22 kommen die der Schöpfung abgewandten Mächte zu Wort. Der Tod (V 22) steht in der weisheitlichen Schöpfungsrede nicht selten im Kontrast mit dem Leben[62], was in den VV 13 (חיים) und 21 (חי) expressis verbis aufgenommen ist. Die dort erwähnte Aufreihung der Substantive soll alles Geschaffene, was zwischen "Himmel" (V 21) und "Erde" (V 13) lebt, umspannen.[63] Der Mensch wird

57 Die Vorstellung von den "Zipfeln" oder Enden der Erde (קצוות הארץ) ist in der damaligen Weltsicht gebräuchlich (vgl. Jes 40,28; 41,5.9; u.a.).

58 In VV 25a und 26a עשה (vgl. Gen 2,4b; Ex 20,11; Prv 8,26; Ps 95,5; Jes 45,12.18; u.v.a.). Zu כיון-piel (V 25b) vgl. Jes 40,12f; Ps 75,4. Den Schöpfungsbezug der vier Verben von V 27 hat aber S.L.HARRIS überzeugend nachgewiesen (vgl. S.L.HARRIS, Wisdom or Creation? A New Interpretation of Job XXVIII 27, VT 33(1983), 419-427, 422-425).

59 Z.B. ריח und מים (V 25), ebenso wie z.B. חק (V 26), was als von Gott gesetzte Ordnung Schöpfungswerk charakterisiert (vgl. Jes 24,5b; Jer 31,36; Ps 148,6).

60 Vgl. insb. Gen 1,2.31, vgl. HARRIS, a.a.O., 422. H.GROSS (Die Allmacht des Schöpfergottes. Erwägungen zu Ijob 26,5-14, in: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, FS H. Reinelt (1990), hrsg. von J. Zmijewski, 75-83) hat anhand von Hi 26 zu zeigen versucht, daß "der Dichter von Ijob den Schöpfungsbericht von Gen 1 gekannt hat, seine Kenntnis voraussetzt und ihn seinen Aussagen zugrunde legt." (Ebd. 76).

61 נהר - perrenierender Fluß ist als Lebensspender eine kosmische Größe (vgl. SNIJDER, נהר, ThWAT V, 281-91, 283f). De Wilde sieht hier sogar auf die ugaritische Mythologie der zwei Ströme (vgl. Gen 2-3) angespielt, de WILDE, a.a.O., 273.

62 Vgl. Prv 5,5f; 8,35f; 11,19; u.a.

63 Vom Menschen (V 13a) über die Lebewesen des Landes (V 13b) und allem Lebendigen (V 21a), bis zu den Vögeln des Himmels (V 21b).

jetzt aber inmitten der Schöpfung, in der Reihenfolge sogar als unterstes Glied genannt: er ist selbst Geschöpf.

Das ganze Kapitel ist also von Schöpfungsaussagen durchzogen, die in ihrer Funktion dem Duktus des Gedichts folgen: das anmaßende "Schöpferhandeln" des Menschen, wird im zweiten Teil durch das eigene Geschaffensein sowie die Unfähigkeit aller Schöpfungswerke und sogar der ungeschaffenen Mächte im Blick auf die Weisheit als Trug demaskiert, bevor Gottes eigentliches und wahres Schöpferhandeln beschrieben und gepriesen wird.

Es steht außer Zweifel, daß das Thema Schöpfung, insbesondere JHWHs Schöpferhandeln auf vielfältige Weise die ganze Hiobdichtung durchzieht.[64] Formal und inhaltlich ist die Rede von der Schöpfung in Hi 28 aber unmittelbar in einer Reihe mit Hi 9,5ff; 12,7ff; 26,5ff und 38,1ff zu sehen.

6. Weisheit in Hi 28

Der Begriff חכמה wird nicht nur an den zentralen Stellen des Gedichts genannt, auch inhaltlich umkreist der Autor immer wieder die Weisheit als Grundmotiv. So wurde zurecht geschlossen, daß die Analyse der hier zugrundeliegenden Weisheitsvorstellung "der sicherste Schlüssel"[65] zum Verständnis des gesamten Kapitels darstellt. Allerdings war mit diesem hermeneutischen Ansatz auch allzuoft bereits im Vorhinein die Interpretation des Gedichts entschieden, indem Hi 28 in eine Linie mit den Weisheitstexten Prv 8, 22-31 und Sir 24 gestellt wurde.

Auch hier soll zunächst der Text selbst zur Sprache kommen. Von Weisheit ist in Hi 28 in zweifacher Weise die Rede[66]: zum einen wird der Begriff חכמה explizit genannt (VV 12, 20, 28) und über ganze Abschnitte in Rekurrenzen mitgeführt (VV 13-19, 22, 23, 27). Aber auch im restlichen Text geht es implizit um Weisheit. So zeugt das handwerkliche Können, das in VV 1-11 beschrieben wird, in alttestamentlichem Sinn gerade auch von Weisheit;[67] ebenso wie das Schöpferhandeln Gottes (VV 24-26) mit Weisheit zu verbinden ist.[68]

Es fällt eine strikte Parallelisierung von חכמה mit בינה auf (VV 12, 20, 28).[69] was auf ein synonymes Verständnis beider Begriffe im Text hindeutet. בינה allerdings wird im ganzen AT nie von Gott ausgesagt,[70] sondern meint

64 Vgl. z.B. R. ALBERTZ, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974; J.EBACH, *Schöpfung in der hebräischen Bibel*, in: *Ökologische Theologie*, hrsg. von G.Altner, Stuttgart 1989, 98-129, insb. 118ff.

65 Vgl. MÜLLER, *Hiobproblem*, 132; ebenso GELLER, a.a.O., 169.

66 Mit E.NIELSEN, *Homo faber - sapientia Dei*, SEA 41/42 (FS H. Ringgren) 1976/77, 157-65, 158.

67 Vgl. z.B. Ex 31-33; 36,8ff; 1 Kön 7,13f; 2 Chr 2,12; Jes 40,19ff.

68 Vgl. Ps 104,24; 136,5; Jer 10,12; Wsh 9,2; u.a.

69 Die Verbindung von חכמה und בינה ist überaus häufig belegt (vgl. Hi 38,36; 39,17; ferner Dtn 4,6; Jes 11,2; Prv 2,3; 4,5; 7,4; u.v.a.); Levi spricht deshalb von einer festen Phrasenbildung (Hendiadyoin/Hendiadyoin), vgl. J.LEVI, *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch*, Wiesbaden 1987, 86ff; ferner G. von RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1985, 192.

70 Mit H. von LIPS, *Weisheitstraditionen im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1990, 150.167. Von der gleichen Wurzel בינ ist dagegen auch חבינה abgeleitet, was sehr wohl als Prädikation JHWHs Verwendung findet (vgl. Hi 12,13; 26,12; Prv 3,19; Ps 136,5). Vgl. ferner H.RINGGREN, בינ, *ThWAT I*, 621-29, insb. 627ff.

immer die menschliche Einsicht, חִכְמָה steht dann entsprechend für die dem Menschen mögliche Weisheit.

Die Satzsemantik der Leitverse (VV 12, 20) zeigt somit die Grundintention der Rede von der Weisheit in Hi 28. Es wird hier die Frage nach der Weisheit für den Menschen gestellt, worauf zunächst eine negative Antwort gegeben wird. Kein Mensch kennt sie (V 13 - לֹא יֵדַע אָדָם). Auch die weiteren Aussagen der VV 13-22 sind als Negation formuliert. Dies legt nahe, daß sich der Autor in erster Linie gegen eine seines Erachtens falsche Auffassung von, bzw. genauer gesagt, gegen einen falschen Umgang mit der Weisheit wendet. Das in VV 1-11 beschriebene eifernde Suchen, der Forscherdrang und alles machtvolle Handeln des *homo faber* können nicht die Tiefen der Weisheit erschließen. Ebensowenig ist Weisheit erwerblich oder mit allerlei Kostbarkeiten zu erlangen (VV 15-19). Mit aller Vehemenz und künstlerischer Ausdruckskraft wendet sich der Dichter gegen jegliche Art von Machbarkeit und Käuflichkeit der חִכְמָה; der Mensch kann nicht über die Weisheit verfügen! Dann müssen allerdings auch die dem Dichter sicherlich allzu geläufigen Appelle der Weisheitslehrer, nach Weisheit zu streben, ins Leere laufen.[71]

Doch so sehr der Verfasser von Hi 28 gegen (diese Art) Weisheit polemisiert, macht er auch positive Aussagen (VV 23ff): Gott ist derjenige, der Ort und Weg der Weisheit kennt (V 23 - יָדַע). Die folgenden Verse (VV 24-27) stellen die Rede von der Weisheit in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Schöpfung. Weisheit muß also gerade über und durch Schöpfungsaussagen näher bestimmt werden. Diese Beobachtung spitzt sich in V 27 zu: Verben, die eindeutig im Schöpfungskontext zu lesen sind, führen im Suffix die Weisheit als Objekt mit sich.[72] Dabei ist zu beachten, daß die Verben nicht den Schaffensakt selbst beschreiben, sondern jeweils für den Umgang Gottes mit bereits erschaffenen Werken stehen.[73] Gott handelt in machtvoller Weise, er verfügt; die Weisheit ist ihm untergeordnet.

Die Grundfrage nach der menschlichen Weisheit (VV 12/20) wird folglich so beantwortet: Weisheit kommt von Gott und Gott allein kann über sie bestimmen. Damit erfolgt eine strenge Theologisierung der Weisheit, ohne sie jedoch Gott als Prädikation zuzuordnen oder sie mit ihm gleichzusetzen. Schon gar nicht ist eine

71 "Eine geradezu revolutionäre These" (WESTERMANN, a.a.O., 132) im Verhältnis zum traditionellen Verständnis; ganz im Gegensatz zu Prv 4,5: "Erwirb dir Weisheit, erwirb dir Einsicht!" (ferner Prv 16,16; 23,23). Kritik an der Weisheit ist freilich nichts Neues und sogar schon auf die Propheten zurückzuführen (vgl. Jes 28,23-29; Jer 9,22). Vgl. dazu H.-P. MÜLLER, חִכְמָה, ThWAT II, 943; G. FOHRER, σοφία, ThWAT VII, 496. In der hier dargebotenen Deutlichkeit und Schärfe nimmt der Text jedoch eine herausgehobene Stellung ein und kennzeichnet seinen Horizont als "Krise der Weisheit".

72 Gegen HARRIS, a.a.O., 421ff. - In den von Harris angeführten Belegen (z.B. Gen 15,6; Num 23,19) faßt das Suffix jeweils den direkt vorausgehenden Halbvers zusammen, nie wird auf einen Vorgang über mehrere Verse angespielt. Weitaus gewichtiger ist noch die Tatsache, daß in Hi 28 die Konstruktion mit dem 3.fem.sg.-Suffix nicht nur hier auftritt. In V 5/6 bezieht es sich auf אֱלֹהִים, nachdem aber חִכְמָה genannt ist, nur noch auf die Weisheit (VV 13, 15, 17, 19, 22, 23). Es liegt also nahe, daß auch in V 27 wieder die Weisheit gemeint ist. Schließlich verkennt Harris die enge Zusammengehörigkeit von Weisheit und Schöpfung und spielt unnötigerweise beide Begriffe gegeneinander aus.

73 So deklariert z.B. כִּן ein "Ausstatten und Zurüsten bereits erstellter Größen" (K. KOCH, כִּן, ThWAT IV, 104).

von Gott unabhängige Existenz der Weisheit im Blick. Durch die spezifische Verbindung von Weisheit und Schöpfung glaubten viele Exegeten, den Text in unmittelbare Nähe zu Prv 8,22-31[74] und Sir 24 rücken zu können, ohne allerdings die entscheidenden Differenzen zu diesen Texten wahrzunehmen. Dort ist die Darstellung der Weisheit als Person und Hypostase voll entwickelt. Der Text von Hi 28 dagegen liefert keine wirklichen Indizien für Hypostasierung, Präexistenz, nicht einmal Personifizierung[75] der Weisheit.[76]

Weisheit ist im Schöpfungshandeln präsent, hat somit wohl auch innerhalb der Schöpfungsordnung ihren Platz und ihre Wirklichkeit. So sehr die Weisheit dem Zugriff der Kreatur entzogen ist, bleibt sie doch stets auf den geschöpflichen Bereich bezogen, wird gerade im Schöpferhandeln Gottes näher bestimmt. Dies ist vielleicht die weitreichendste Auskunft des Textes, die die eigentliche Ambivalenz und Problematik jeglicher Rede von Weisheit auf den Punkt bringt: die Weisheit ist der Welt verborgen und ist dennoch nur in und auf die Welt hin erfahrbar.

Die Zufügung von V 28 bestätigt, daß es im Gedicht um die menschliche Weisheit geht, denn offensichtlich vermißt der Redaktor gerade eine verbindliche Antwort der aufgeworfenen Frage. Wie zuvor den Elementen, kann auch dem Menschen in seiner Geschöpflichkeit sein "Maß an Weisheit" zugeteilt werden. Diese Teilhabe findet nach V 28 im Terminus der "Gottesfurcht" ihren adäquaten Ausdruck, was an einem bekannten Weisheitsvers verdeutlicht wird.[77] Interpretiert man V 28 als traditionellen Appell an eine Tugendweisheit, dann wäre er völlig deplaziert. Angesichts des Vorgenannten muß die Intention des Verses eher darin liegen, einen Bogen von der unverfügbar transzendenten Weisheit zu der im Ansatz richtigen praktischen Lebensweisheit zu spannen, indem die חָכְמָה dem Menschen von Gott zugesprochen oder sogar gegeben wird.[78] Die eigentliche Antwort, die V 28 dann aber in definitiver Gleichsetzung geben will, ist enttäuschend und kann nach dem kunstvoll angelegten Gedicht nicht wirklich befriedigen. So sehr man davon ausgehen muß, daß der Redaktor von V 28 allein durch seine zeitliche Nähe die Intention des ursprünglichen Gedichts trifft, kann die tiefgehende Frage nach der menschlichen Einsicht keine vorschnelle Antwort finden, vielmehr wird der Leser aufgefordert, die ungelöste Spannung noch etwas auszuhalten.

Fazit: Es geht in Hi 28 also nicht um die Weisheit Gottes, noch weniger um per-

74 Vgl. dazu O. PLOGER, Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, 91-96. Ferner H. MATLACK, The Play of Wisdom, CUTM 15 (1988), 425-430; G.A. YEE, An analysis of Prov 8,22-31 according to style and structure, ZAW 94 (1982), 58-66, 59.61; B. LANG, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975, 95ff.

75 Wie z.B. Prv 1,20ff; 9,1-18; u.a.

76 Mit v. LIPS, a.a.O., 157f: "(...) die Weisheit [ist] in diesem Text weder eine Personifikation noch eine Hypostase. (...) Man kann hier nur von einer Verobjektivierung der Weisheit sprechen." Gegen eine direkte Kontinuität von Hi 28 in Prv 8 und Sir 24 spricht ferner Bar 3,9 - 4,4. Bei diesem Text wird deutlich, daß die Rede von der verborgenen aber schöpferbezogenen Weisheit auch später noch ohne eine Personifizierung oder Hypostasierung möglich war.

77 "Gottesfurcht als Anfang der Weisheit" ist eine geläufige Wendung, vgl. Prv 1,7; 2,5; 9,10; 15,33; Ps 111,10.

78 Die dem Menschen von Gott verliehene Weisheit ist in späteren Texten dann wörtlich ausgeführt. (z.B. Prv 2,6; vgl. Hi 35,11; Koh 2,26; Sir 17,5-7).

sonifizierte oder gar hypostasierte Eigenschaften Gottes als selbständige Größen. Wer eine neue und genaue Weisheitsdefinition aus dem Gedicht herauslesen will, wird nicht nur eine Antwort schuldig bleiben, sondern verkennt auch die eigentliche Fragestellung des Kapitels. Bei der Suche und Unerreichbarkeit der Weisheit ist nicht ein abstrakter Weisheitsbegriff Gegenstand des Ringens, vielmehr wird die Beziehung des Menschen zur Weisheit thematisiert. Die dem Menschen und der Kreatur prinzipiell zugängliche Weisheit, die menschenmögliche Einsicht, ist allein im Blick, auch wenn sie zunächst seinem Bemühen verwehrt bleibt. Wenn es insofern im ganzen Text um den *homo sapiens* geht, dann scheint das ursprüngliche Gedicht (VV 1-27) in der Tat eine verbindliche Schlußantwort für den Menschen vermissen zu lassen, die aber auch der zugefügte V 28 nicht zu geben vermag.

Gerade anhand des **Weisheitsbegriffs** kann man keine literarkritische Scheidung von Hi 28 festmachen, denn die hier vorgetragenen Vorstellungen sind auch sonst im Buch zu finden: Kritik an einer menschenverfügbaren Weisheit (Hi 5,13; 12, 2.12; 15,2ff; 17,10; 21,22; 38,4; 39,26); Gott als der alleinige Geber der Weisheit (Hi 4,12-21; 11,6; 15,8; 38,36), der sie aber ebenso auch verwehrt (Hi 17,4; 39,17); Weisheit bei Gott (Hi 12,13) und schließlich die Verbindung von Weisheit und Schöpfung (Hi 26,5ff; 38-42; u.a.).

7. Ertrag aus 1-6:

Die wohlkonzipierte dreiteilige Gliederung steht auch für den inhaltlichen Grundriß des Gedichts: Der erste Teil (VV 1-11) sagt noch nichts von den Grenzen des Menschen, auch nichts von der Unerreichbarkeit der Weisheit, wie viele verstanden wissen wollen.[79] Hier geht es vielmehr um die volle Würdigung der menschlichen Leistungen.[80] Der Mensch kann Ungeahntes vollbringen: er kennt nicht nur den Fundort der Metalle und Edelsteine (V 6), er kann sie auch verarbeiten (VV 1-4); ebenso verfügt der Mensch über Erde und Feuer (V 5), über Stein und Berg (V 9), Wasser (VV 10a/11a), ja sogar Finsternis und Licht (VV 3/11). In dieser Macht durchbricht er naturgesetzte Grenzen (V 3), übertrifft die bewundernswertesten Tiere (VV 7,8) und wird bald Gott gleich in seinem Tun (VV 3, 5, 9-11). Dies ist allerdings keine bloße Darstellung des *homo faber*, nein, die Fertigkeiten des Menschen sind nach alttestamentlichem Verständnis gerade Zeichen seiner Weisheit. Es ist der *homo sapiens*, der hier voller Stolz gepriesen wird.

Allerdings erfährt diese Charakterisierung des Menschen in der zweiten Strophe (VV 12-22) einen radikalen Wandel. Er muß sich jetzt plötzlich wieder als abhängiges Geschöpf verstehen (V 13), sein machtvoller Umgang mit den Gütern dieser Welt, jetzt am Beispiel der Verfügbarkeit über allerlei Kostbarkeiten weitergeführt (VV 15-19), muß an der Erkenntnis der Weisheit scheitern. Eine abgrundartige Tiefe der Negation (10mal ~~W~~, 1mal ~~W~~) tut sich hier auf, die den

79 Z.B. v.d.LUGT, a.a.O., 289f.

80 Vgl. BALDAUF, a.a.O., 63: "Dabei macht die Art, wie dies vorgetragen wird, in keiner Weise den Eindruck, als ob dieses Tun des Menschen irgendwie abgewertet oder als etwas hingestellt werden sollte, das ihm nicht zukommt, oder das er an sich gerissen habe."

Menschen auf seine Begrenztheit zurückwirft. Dabei ist nicht nur der durch אָ verbundene Abschnitt (VV 13-19) von der Negation geprägt, auch die beiden rhetorischen Fragen (VV 12 und 20) zielen auf eine negative Antwort. Trotz aller Errungenschaften der menschlichen Weisheit ist sein Wissen nur Stückwerk (V 13), und mit seinen Schätzen bleibt ihm das Wesentliche verborgen. Folgt man den Leitwörtern von VV 13/21 bzw. VV 14/22, erkennt man auch in diesem zweiten Teil eine Steigerung, die auf das Unfähigkeitsbekenntnis von Unterwelt und Tod zuläuft. Dem salbungsvollen Schlußsatz des ersten Abschnitts (V 11) tritt somit V 22 in scharfem Kontrast entgegen. Dem Lobpreis, was der Mensch doch alles vermag, wird das Unvermögen der dunklen Mächte entgegengehalten, und wie schwach und hilflos ist doch der Mensch schon diesen (z.B. dem Tod) gegenüber.[81] Die bewußte Kontrastierung der ersten beiden Teile wird umso eindrucklicher, wenn man bedenkt, daß sich die Verszahl genau entspricht (je 11 VV).

Doch dieses Kräfteressen mit der resultierenden negativen Bilanz für den Menschen soll nicht das letzte Wort sein. In die schonungslose Ernüchterung hinein verweist der Dichter auf Gottes Herrlichkeit und Größe. Was keine Kreatur noch Macht vermochte, wird jetzt von Gott ausgesagt.[82] Der Neueinsatz mit אֱלֹהִים in V 23 eröffnet den dritten Abschnitt (VV 23-28), der nun doch - wenn auch nur indirekt in Bildern- das Geheimnis der Weisheit lüftet. Gott kennt den Weg zu ihr, bei seinem Schöpferhandeln sah und erforschte er sie. Der letzte Abschnitt bleibt durch das in VV 23-27 nicht mehr expressis verbis genannte Bezugswort (תְּכֵמֶה) mit dem zweiten verbunden, mehr noch durch das Begriffspaar "Weisheit-Einsicht" (VV 12, 20, 28). Aber auch zum ersten Teil lassen sich Verbindungslinien ziehen, sei es mit Schlüsselbegriffen (יָדַע, דָּרַךְ, מְקוֹם) oder durch die Aufnahme der Präposition ל. Anfangs ist es der Mensch, der als Subjekt handelt, zumißt, bezüglich[83] anderer Objekte etwas vollbringt. Nach der negierenden Talfahrt bleibt nur Gott allein, der schafft, wirkt, verfügt.

Somit erreicht der Dichter einen dreifachen Kontrast der einzelnen Teile. Dem menschlichen Können (VV 1-11) wird die menschliche Unfähigkeit gegenübergestellt (VV 12-22), beide Teile werden schließlich durch die göttliche Herrlichkeit im dritten Abschnitt kontrastiert (VV 23-28); anders gesagt: scheinbare Macht wird als Ohnmacht entlarvt und mit der wirklichen Macht konfrontiert.[84]

81 Wie gerade im Hiobbuch menschliche Begrenztheit angesichts des Todes dargestellt wird, hat H. Strauß mit Verweis auf Hi 11,8 und 38,17 überzeugend herausgearbeitet: "(...) alle Lebens- und Erkenntnismöglichkeit des Menschen (endet) im ,genauer gesagt vor den 'Toren des Todes'." H. STRAUSS, Tod (Todeswunsch; 'Jenseits?') im Buch Hiob, in: Gottes Recht als Lebensraum, FS H.J. Boecker, hrsg. von Peter Mommer u.a., Neukirchen-Vluyn 1993, 239-249, 246.

82 Diese Kontrastierung der menschlichen Ohnmacht mit Gottes Macht läßt sich wiederum an wörtlichen Bezugnahmen nachweisen: z.B. לֹא יָדַע אֱנוֹשׁ (V 13) - לֹא הוּא (= Gott) יָדַע (V 23b).

83 לֵי umschreibt in der Grundbedeutung immer eine Richtung und Beziehung.

84 Verschiedene Begriffe aus dem Wortfeld von רָאָה können diese Leitlinien verdeutlichen: des Menschen Auge sieht (V 10b), was nicht das schärfste Falkenauge erblickt (V 7b), aber das Eigentliche, die Weisheit, ist allen Augen verborgen (V 21a), selbst Unterwelt und Tod sehen nicht unverbüllt, sondern haben nur ein Gerücht mit Ohren vernommen (V 22 vgl. Hi 42,5) - Gott aber sieht wirklich (VV 24,27), in einer nur ihm möglichen so umfassenden Weise, wie sie in diesem רָאָה im-

II. Hi 28 innerhalb des Buches Hiob

Die Analyse des Textes hat gezeigt, daß sich unübersehbare Verbindungslinien von Hi 28 zum gesamten Buch ziehen lassen. Wortschatz, Stileigenarten, formbildende Elemente, etc. entsprechen dem Gesamtbestand des Werkes. Aber auch inhaltlich fügt sich das Kapitel in das Hiobbuch problemlos ein, da es doch auch hier um die Rolle des Menschen, die Grenze seines Verstehens und Gottes Macht geht. Auch die Rede von der Weisheit in Hi 28 steht keineswegs im Widerspruch zu den sonstigen Weisheitsaussagen der Dichtung.

Hi 28 muß mit gleichem Recht zum ursprünglichen Hiobbuch gerechnet werden, wie dies bei den vielen anderen exponierten Teilen der Dichtung (z.B. Hi 26,5ff; 38ff) der Fall ist.

1. Stellung

Es bleibt die Frage, ob die als Störung empfundene Stellung eine ganz bestimmte Funktion innerhalb des Hiobbuches erfüllt, die das Kapitel sogar für den Gesamtaufbau notwendig erscheinen lassen.

Geht man von einer Grobgliederung der Hiobkomposition in Rahmen (Hi 1.2 und 42,7-17), Dialog (Hi 3-31), Elihureden (Hi 32-37) und Gottesreden (Hi 38-42,6) aus, so findet sich unser Kapitel innerhalb des Dialogteils. Diesen kann man nun noch in mindestens zwei parallel konstruierte Redegänge unterteilen (Hi 4-14; 15-21). Manche sehen in Hi 22-27(28) einen dritten Redeteil, der nur fragmentarisch erhalten ist.[85] Bisher sind jedoch noch keine allgemein anerkannten Deutungsversuche für diese Kapitel gefunden worden. Kap. 3 sowie Hi 29-31 nehmen als Eröffnungs- und Schlußrede Hiobs eine Sonderstellung ein und sind nicht unmittelbar in den Dialog mit den Freunden einzugliedern.[86] Demnach erscheint Hi 28 nach dem Dialogteil im engeren Sinn (Hi 4-27) und bevor Hiob zu seinen Herausforderungsreden (Hi 29-31) ausholt.

2. Funktion von Hi 28 innerhalb der Gesamtkomposition

Die Stellung am Ende des inneren Dialogteils legt eine Rückbezogenheit des Kapitels auf das Vorangegangene nahe, was inhaltliche, zum Teil sogar wörtliche Bezugnahmen (z.B. auf Hi 9,5; 12,22) bestätigen. Dabei wird es als Fermate und Ruhepause[87] nach dem heftigen Disput zwischen Hiob und den Freunden ebenso wie als vernichtender Abgesang zur Theologie der Freunde beurteilt. Manche sehen

pliziert ist (vgl. KBL¹ III/IV, 1079-1084). - Das allsehende Auge Jahwes ist ein gebräuchliches Motiv, nach Habel sogar ein bewußtes Stilmittel, das die ganze Hiobdichtung durchzieht (Hi 7,20; 10,14; 13,27; 14,16; 19,27), vgl. N.C.HABEL, *The Book of Job. A Commentary*, OTL, London 1985, 49f.

85 Einen Rekonstruktionsversuch bietet z.B. M.P.REDDY, *The Book of Job - A Reconstruction*, ZAW 90 (1978), 59-94. Anhand eines strengen poetischen Strukturmusters kommt er zu dem Ergebnis, daß die fehlende 3. Zopharrede in Kap. 22 besteht, Kap. 28 sei dann (bei interner Neuordnung der Verse) die Antwort Hiobs darauf; vgl. REDDY 78f. Vgl. ferner E.C.WEBSTER, *Strophic Patterns in Job 3-28*, JSOT 26 (1983), 33-66, 54ff. Eine beachtenswerte Interpretation hat neuerdings D.WOLFFERS (*The Speech-Cycles in the Book of Job*, VT 43 (1993), 385-402) vorgelegt, indem er sich für nur zwei Redegänge einsetzt.

86 Vgl. WESTERMANN, a.a.O., 32.

87 Vgl. KÜHL, a.a.O., 283; WESTERMANN, a.a.O., 133; u.a.

darin einen Kommentar des Autors oder sogar noch einmal eine letzte und komprimierte Zusammenfassung der alten Weisheitslehre.[88] Angesichts der erwiesenen Negativität des ersten Teils (VV 1-22) wird man doch rückblickend am ehesten Westermanns Beurteilung zustimmen, nach der Hi 28 "die radikale Bestreitung einer Theologie (ist), die meint, in der Weise verfügbarer Weisheit über Gottes Handeln am Menschen Bescheid zu wissen." [89]

Obleich in Hi 28 die menschliche Einsicht in ihre Grenzen verwiesen wird, bleibt doch die Weisheit des Menschen das eigentliche Thema des Gedichts. Will man im Verweis auf JHWHs Schöpferhandeln keinen Aufruf zur "resignierten Selbstbescheidung" [90] des Menschen sehen, dann läßt das Kapitel zunächst seine Ausgangsfrage offen, was hinsichtlich der spezifischen Funktion und Stellung im Hiobbuch bedeutsam wird. Auf der Suche nach der Weisheit müssen die traditionellen Wege scheitern, stattdessen wird der Mensch auf Gott verwiesen. Von ihm kommt Weisheit, er kennt den Weg zu ihr. Auf diese Weise wird der Blick auf die direkte Auseinandersetzung mit Gott gelenkt, die nachfolgend (Hi 29-31) beginnt und dann in den Gottesreden (Hi 38ff) gipfelt.

Vor allem die sprachliche und inhaltliche Nähe zu den Gottesreden [91] läßt das Kapitel als direkte Vorausschau auf diesen Teil des Buches erscheinen. Machterweis JHWHs anhand seines Schöpferhandelns stehen dort wie in Hi 28 in Verbindung mit der Frage nach der menschlichen Einsicht (38,2f). Doch die zunächst gleiche Antwort, daß JHWH derjenige ist, der Weisheit und Einsicht verleiht (38,36; 39,17), gewinnt dort für den Menschen konkrete Bedeutung. Durch die persönliche Gottesbegegnung wird schließlich auch dem Menschen Hiob in aller geschöpflichen Begrenztheit "Erkennen" (42,2.5) gewährt. Insofern kann man aber Hi 28 keine störende Vorwegnahme anlasten. Die Selbstbescheidung des Menschen, wie sie das Gedicht fordert, ist erst die Voraussetzung für die tatsächliche Gottesbegegnung, auf die hier spannungsvoll der Blick gelenkt wird, deren Realisierung aber auch nach Hi 28 noch aussteht.

Vor- und Rückbezug des Kapitels entsprechen genau der inneren Struktur des Gedichts. Der Autor verbindet geschickt eine negative Retrospektive (VV 1-22) auf die vielfältigen aber vergeblichen Bemühungen der Freunde (und Hiobs) mit einer positiven Antizipation (VV 23-28) der Gottesreden. So gesehen stellt Hi 28 also eine Art Brückenschlag dar, [92] der als unverzichtbarer Bestandteil der

88 Vgl. R. LAURIN, *The Theological Structure of Job*, ZAW 84 (1972), 86-89, 86ff.

89 WESTERMANN, a.a.O., 133.

90 FOHRER, a.a.O., 393.

91 Sprachliche Bezüge außer den bereits genannten sind: מְקוֹם (28,1.6.12.20.23 - 38,12.19); מוֹצֵא (28,1 - 38,27); צִדִּיק (28,2 - 38,38); besonders markant die wörtliche Wiederholung von 28,26b in 38,25b. Das zentrale Begriffspaar תְּכַמֵּן - בִּינָה (28,12.20.28) wird wieder aufgenommen (38,36 und 39,17). Auch stilistische Besonderheiten wie ל+inf.constr. (28,25f - 38,7.9.13.26-28) und insbesondere die rhetorischen Fragen (28,12.20 - 38,2.4-8.12.16.etc.) verbinden beide Teile, bis hin zu inhaltlichen und metaphorischen Parallelen wie: Licht-Finsternis (28,3.11 - 38,19); Wasser (28,9-11 - 38,8ff.16); Raubvogel (28,7 - 39,26f) oder Löwe (28,8b - 38,39).

92 Mit G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1988, 88: "El cap. 28 juega de este modo el papel de un poético gozne en el desarrollo del libro" (vgl. die deutsche Übersetzung "Von Gott sprechen in Unrecht und Leid -

Hiobdichtung betrachtet werden muß.

3. Der Beitrag von Hi 28 zum Hiobproblem

Die Spannung zwischen der Ohnmachtserkenntnis des Menschen und Gottes Macht und Größe wird hier am Beispiel der Weisheit ausgeführt und somit eine erneute Variation des Hiobproblems entfaltet.

Bei der Verfügbarkeit von Welt und Schicksal sind dem Menschen Grenzen gesetzt, insbesondere wenn es um Daseinsfragen oder wie hier explizit um seine Weisheits- und Erkenntnismöglichkeit geht. Das heißt aber gleichsam, daß das Modell von der schicksalswirkenden Tatsphäre auch hinsichtlich der menschlichen Einsichtsfähigkeit sein Ende findet. Doch Hi 28 will den *homo faber* nicht einfach mit dem Verweis auf die *sapientia Dei* in seine Schranken weisen.[93] Ebensoviele läßt sich das Dasein des Menschen in zwei Wirksphären als *homo faber* auf der einen und *homo sapiens* auf der anderen Seite auseinanderdividieren. In Hi 28 wird vielmehr die Ambivalenz des menschlichen Lebens zwischen Macht und Ohnmacht auf kunstvolle Weise dargestellt. Gerade angesichts der technologischen Omnipotenzvorstellungen des Menschen wird auch sein Nichtwissen und seine Unfähigkeit offenbar.

Gibt es eine theologische Antwort auf diese innere Zerrissenheit des *homo sapiens ignorans*? Welche Weisheit bleibt dann schließlich für den Menschen? Die Alternative zwischen Tugendweisheit und weltferner Gottesweisheit wird hier aufgebrochen und eine neue Möglichkeit gesucht.[94] Weisheit hat sich in Hi 28 als Beziehungsbegriff erwiesen, der gerade das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch qualifiziert. Von Gott kommt Weisheit – auch für den Menschen. Nach dem Grenzverweis an den *homo sapiens* und dem Machterweis des Schöpfers wird die Machtebene verlassen und es kann eine Beziehung entstehen. Diese wird mit den Herausforderungsreden (Hi 29–31) vorbereitet und in der Gottesbegegnung (Hi 38ff) ausgeführt.[95] Hi 28 bringt die Behandlung der Grundfrage in dieser Richtung also um einen entscheidenden Schritt voran.

Ausblick

Erst durch das neuzeitliche Weltverhältnis und die technische Revolution gewinnt die Rede vom *homo faber* ihre volle Berechtigung und ist heute als Dominanz des "Homo faber über homo sapiens"[96] zu beschreiben. Der *homo faber technologicus* hat qualitativ und quantitativ alle Grenzen überschritten. Doch gerade

Ijob", München 1988, 69).

93 So etwa NIELSEN, *Homo faber - sapientia Dei*, a.a.O., 157-165.

94 Wie sehr dieser Konflikt das Grundproblem der Dichtung trifft, hat R. KESSLER ("Ich weiß, daß mein Erlöser lebt", ZThK 89 (1992), 139-158) herausgearbeitet: "Die Alternative, die Beziehung zu Gott entweder im Modell des Warenaustauschs oder im Modell des blanken Machtverhältnisses zu denken (...) wird aufgebrochen und eine dritte Möglichkeit eröffnet." (ebd. 152).

95 Nach H.-P. MÜLLER (Theodizee?, ZThK 89 (1992), 249-279) durchbricht das Kommen und Eingreifen Gottes die rein diskursive Erörterung der Grundfrage, es handelt sich "um eine Rückkehr ins Vortheoretische". "(...) es ist zugleich das Faszinosum gnädiger Zuwendung, in der sich Allmacht mit Güte verbindet." (ebd. 273).

96 Vgl. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979, insb. IV/1, 31ff.

diese scheinbare Grenzenlosigkeit hat dem Menschen in nie gekannter Weise seine Begrenztheit hinsichtlich der Folgen seines Tuns vor Augen geführt. Die Bedrohung seiner eigenen Existenz sowohl bezüglich der ökologischen Grundlagen wie der genetischen Basis gibt davon ein erschreckendes Zeugnis. "Der höchste Fortschritt des Wissens hat den nicht mehr steigbaren Grad des Nichtwissens herbeigeführt: '*homo faber technologicus*' ist '*homo faber doctus ignorans*'." [97]

Angesichts einer solchen aktuellen Zuspitzung von Hi 28 sollte ebenso auch der theologische Impuls der Gottverwiesenheit in neuer Weise zur Sprache kommen.

Literatur zu Hiob 28 (Auswahl):

- C. BALDAUF, Menschliches Können und göttliche Weisheit in Hiob 28*, ThV XIII (1983), 57-68.
D.J.CLARK, In Search of wisdom: Notes on Job 28, BiTrans 33 (1982), 401-405.
J. COOK, Aspects of wisdom in the texts of Job (chapter 28) - Vorlage(n) and/or translator(s)?, OTE 5 (1992), 26-45.
M.B.DICK, JOB XXVIII 4: A new translation, VT 29 (1979), 216-221.
S.A.GELLER, "Where is Wisdom?" A Literary Study of Job 28 in its Settings, in: Judaic Perspectives on Ancient Israel, hg. von J.NEUSNER u.a., Philadelphia 1987, 155-188.
M.GÖRG, Ein Ausdruck der Goldschmiedekunst im Alten Testament, BZ 28 (1984), 250-255.
S.L.HARRIS, Wisdom or Creation? A New Interpretation of Job XXXVIII 27, VT 33 (1983), 419-427.
R. LAURIN, The Theological Structure of Job, ZAW 84 (1972), 86-89.
P. van der LUFT, The Form and Function of the Refrains in Job 28*. Some Comments Relating to the "Strophic" Structure of Hebrew Poetry, in: The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry, hg. von W.van der MEER und J.C. de MOOR, Sheffield 1988, 265-293.
A. NICCACCI, Giobbe 28, SBF, Liber Annus 31 (1981), 29-58.
E. NIELSEN, Homo faber - sapientia dei, SEA 41/42 (1976/77), 157-165.
L.WATERMANN, Notes on Job 28, JBL 71 (1952), 167-170.
P.P.ZERFAFA, The Wisdom of God in the Book of Job, Rom 1978, insb. 126-184.

97 Walther Ch. ZIMMELI, Wandelt sich die Verantwortung mit technischem Wandel?, in: Technik und Ethik, hrsg. von H.Lenk und G.Rophol, Stuttgart 1993, 92-111, 98.