

Huwe

Erste Seite

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 75

München 1994

1994



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

ARTIKELN

E. Roder:	Trinitas und die Einheit Gottes	5
H. Jörg:	Zu einer "Veranschaulichung" in der Apostelgeschichte	13
<b>Beiträge zur exegetischen Diskussion</b>		
Korintherbriefe		
16:	Die Korintherbriefe	19
H. Schindler:	Bestimmung archaischer Zeilen einer hebräischen Schrift	22
H. Schwab:	"Der Herr" als "Herr" (1. Kor. 11, 22)	24
H. Schwab:	"Herr" (1. Kor. 11, 22)	31
NEUELESEN		
H. Schwab:	Die "Herrn" in der Apostelgeschichte	35
H. Schwab:	Die "Herrn" in der Apostelgeschichte	42
H. Schwab:	Die "Herrn" in der Apostelgeschichte	47
H. Schwab:	Die "Herrn" in der Apostelgeschichte	52

Heft 75

München 1994

Herausgeber: Prof. Dr. Manfred Götz, München  
 Redaktion: Dr. Augustin R. ... München  
 Drucker: Druckerei u. Verlag K. Uehaus GmbH, Bamberg



BRUNNEN

Beiträge zur experimentellen Biologie

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

München 1968



NOTIZEN

W. Bader: Traut LeserInnen etwas zu!  
Eine unnötige textkritische Ergänzung in Ri 16,13.14 . . . . . 5

M. Görg: Zu einem "Verstehensproblem" in der Josefsgeschichte . . . . . 13

E.A. Knauf: Supplementa Ismaelitica  
15: 1Makk 9,35-41 oder eine transjordanische Art der  
Konfliktbewältigung  
16: Die Höchstzahl möglicher zweiradikaliger Wurzeln  
des Ursemitischen . . . . . 18

M. Schindele: Darstellung morphologischer Zerlegungen hebräischer Wörter 22

G. Schwarz: "Gebt...den Inhalt als Almosen"? (Lukas 11,40.41) . . . . . 26

G. Schwarz: "Reinige...das Innere des Bechers"? (Matthäus 23,26) . . . . . 31

ABHANDLUNGEN

G. Bodendorfer-Langer: "Sie ist nicht im Himmel"  
Rabbinische Hermeneutik und die Auslegung der Tora . . . . . 35

S. Bucher-Gillmayr: Begegnungen am Brunnen . . . . . 48

O. Dangl: Skeptische Exegese . . . . . 67

W. Oswald: Das Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten . . . 82







## Traut LeserInnen etwas zu!

Eine unnötige textkritische Ergänzung in Ri 16,13.14

Winfried Bader – Tübingen

Drei vergebliche Versuche startet Delila, um das Geheimnis von Simsons Kraft zu ergründen (Ri 16,6–14), bevor es beim vierten Versuch dann gelingt. Der durch seine Wirkung in der Kunstgeschichte wohl bekannteste dieser Versuche, ist der dritte: Delila verwebt die Zöpfe Simsons in einem Webstuhl. Doch ausgerechnet diese Szene gibt der hebräische Text nur sehr verkürzt wieder. Die meisten Kommentare führen diese Verkürzung auf einen Textausfall bei der Textüberlieferung zurück, da LXX einen ausführlicheren Text bietet. Dagegen habe ich 1991 die These vertreten, daß zwischen Ri 16,13 und 14 kein Textausfall vorliegt.<sup>1</sup> Meine zwei dort ohne weitere Begründung gegebenen Argumente, 1. die Auslassung sei ein Stilmittel des/r Erzählers/in und 2. aus der griechischen Übersetzung lasse sich auf keine hebräische Vorlage schließen, wurden von KIM 1993 zu entkräften versucht. Die Argumente für meine These möchte ich hier begründen.

Ri 16,13–14 mit dem Ergänzungsvorschlag von BHS

Es folgt der Text der dritten Szene in Äußerungseinheiten gegliedert,<sup>2</sup> mit einer Arbeitsübersetzung. Für den Ergänzungsvorschlag des Apparates der BHS werden die Äußerungseinheiten mit  $x^*$   $y^*$   $z^*$  bezeichnet.

וַתֹּאמֶר דִּלִּילָה אֶל-שִׁמְשׁוֹן 16,13a und DELILA sagte zu SIMSON:  
עַד-הַנְּהַה הִתְלַחֵת בִּי 16,13b Bis jetzt hast du mich betrogen

<sup>1</sup> BADER 1991, 58.

<sup>2</sup> Die Einteilung in Äußerungseinheiten stimmt hier mit der »Satz«abgrenzung aus BH<sup>1</sup> überein. Äußerungseinheit 14d wird in BH<sup>1</sup> als 14cV – soll damit ausgedrückt werden, der Vokativ sei Syntagma des vorangehenden Nominalsatzes? – bezeichnet, damit ist 14ef dort 14de.



וּתְדַבֵּר אֵלַי כְּזָבִים	16,13c	und du hast gesprochen zu mir Lügen
הַגִּידָה לִי	16,13d	erzähle mir bitte
בְּמָה תִּאָסֵר	16,13e	wodurch du gebunden werden wirst.
וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶן	16,13f	Und er sagte zu ihr:
אִם-תִּצְבָּע אֶת-שֵׁבַע מַחְלָפוֹת	16,13g	Wenn du verweben wirst die sieben Zöpfe
רֹאשִׁי עִמַּת-הַמַּסָּכָה		meines Kopfes mit der Kette
וְתִקְעֵת בְּיָתֵד אֶל-הַקִּיר <sup>3</sup>	16,13x*	und (wenn) du schlagen wirst mit einem Pflock in die Wand
וְהָלִיתִי	16,13y*	dann werde ich schwach sein
וְהָיִיתִי כְּאַחַד הָאָדָם	16,13z*	und ich werde sein wie ein einziger Mensch.
וְתִישָׁנֶהוּ	16,14x*	und sie schläferete ihn ein
וּמִצְרִיג אֶת-שֵׁבַע מַחְלָפוֹת	16,14y*	und sie wob die sieben Zöpfe
רֹאשׁוֹ עִמַּת-הַמַּסָּכָה		seines Kopfes mit der Kette
וְתִתְקַע בְּיָתֵד	16,14a	und sie schlug mit dem Pflock
וְתֹאמַר אֵלָיו	16,14b	und sie sagte zu ihm:
פְּלִשְׁתִּים עָלֶיךָ	16,14c	PHILISTER (sind) über dir
שִׁמְשׁוֹן	16,14d	SIMSON!.
וַיִּקָּץ מִשְׁנָתוֹ	16,14e	Und er erwachte aus seinem Schlaf
וַיִּסַּע אֶת-הַיָּתֵד הָאֶרְגָּו	16,14f	und er riß heraus den Pflock des Weberschiffchens und die Kette
וְאֶת-הַמַּסָּכָה		

### Woher kommen die Ergänzungsvorschläge?

BHS gibt an, dem (oben abgedruckten) hebräischen Ergänzungsvorschlag läge LXX nach der Edition von RAHLFS zugrunde. RAHLFS bietet aber zu Richter durchgehend zwei Versionen: LXX-A und LXX-B. Die Rückübersetzung von BHS entspricht jedoch keinem der beiden griechischen Texte.

ZAPLETAL 1925, 238 (ohne Begründung) und KIM 1993, 163 (mit Veränderung des griechischen Textes) geben für ihre Vorschläge, die bis auf ein Wort mit BHS übereinstimmen, LXX-L<sup>4</sup> als Grundlage an.

MOORE 1895, 355 restituiert den hebräischen Text gemäß eigener Aussage nach LXX-B. Dabei gibt er allerdings 13y\*z\* wie BHS wieder, was LXX-B nicht entspricht. V14 weicht er von dem Vorschlag von BHS ab und folgt LXX-B, löst also 14y\* in zwei Sätze auf: 14x\* w=yhy b=škb=w 14y\* w=tqh DLYLH ʾt šbʿ mhlpw t rʾš=w 14z\* w=tʾrg b=mskt.

DOORNINCK 1879, 117–120 sucht sich aus verschiedenen griechischen Textzeugen einen durchaus begründeten Text zusammen, den er ins Hebräische übersetzt. Sein Text ist eine Mischung aus LXX-B (14x\*y\*z\*) und dem, was BROOKE als LXX-L (13x\*z\*) angibt. In 13x\*

<sup>3</sup> BHK hat diese beiden Wörter ohne Begründung in eckigen Klammern.

<sup>4</sup> Text des Lucian.



übersetzt er mit וְהִתְקַע. Er braucht diese Form, damit der Konsonantenbestand identisch wird mit 14a, denn MT entstand »door eene afdwaling der oogen van het eerste בִּיתָר וְהִתְקַע«<sup>5</sup>. Der Bedeutungsunterschied zwischen *w-qatal* (BHS) und *w-yiqtol* (DOORNINCK) und damit die Problematik einer Rückübersetzung überhaupt, wird von niemandem diskutiert.

BARTHÉLEMY 1982, 112 zitiert nur einen griechischen Text, der den hebräischen Textausfall wiedergeben soll. Die Herkunft dieses Textes ist undeutlich: es sei LXX-B mit »restaurations légèrement différentes« (112). Ausdrücklich soll es aber der Text sein, wie ihn HOUBIGANT 1753<sup>6</sup> bemerkt hat. HOUBIGANT bietet aber nur einen hebräischen Text, den er aus einer Kombination von LXX und Parallelität des hebräischen Kontextes erstellt hat. BARTHÉLEMY macht eine Rückübersetzung dieses hebräischen Textes ins Griechische, die er mit der höchsten Note für eine textkritische Entscheidung: »très hautement probable« bewertet. Hier bleiben m. E. sowohl die methodische Lauterkeit<sup>7</sup> als auch die Nachprüfbarkeit<sup>8</sup> auf der Strecke.

HOUBIGANT <sup>2</sup>1777, 275f diskutiert das Problem ausführlich. Er ist von den älteren AutorInnen der einzige, der explizit Argumente aus dem parallelen Aufbau der vier Szenen anführt. Im Vergleich mit den anderen Szenen wird nach seiner Meinung offensichtlich, daß gegen die gewohnte Reihenfolge verstoßen wird. Delila macht Dinge, die ihr nicht aufgetragen wurden.<sup>9</sup> Die Lücke im hebräischen Text entstand durch Abschreibefehler. Der lateinischen Übersetzung, die gemäß HOUBIGANT aus eigenem Entschluß ergänzte,<sup>10</sup> lag bereits der verstümmelte hebräische Text zugrunde. HOUBIGANT <sup>2</sup>1777, 276 plädiert, daß LXX die ursprüngliche Lesart bewahrt hat, die sich weitgehend mit Indizien aus dem hebräischen Text rekonstruieren läßt. Sein Vorschlag lautet: 13x\* *w=tiq' b=ytd b=qyr* 13y\* *w=hlyty* 13z\* *w=hyyty k='hd h='dm* 14x\* *w=why b=škb=w* 14y\* *w=yqh dlylh 't šb' mhlpwt r'š=w* 14z\* *w=r'rg 'm h=mstk*

Einig sind sich die Kommentare also nur in der Tatsache, daß Textausfall durch Homoioteleuton vorläge und daß LXX den vollen Text bewahrt habe. Jedoch gibt keiner präzise an, welcher griechische Textzeuge den richtigen Text hat. SCHREINER 1957, 37 bezeichnet die griechischen Unterschiede für die Rückübersetzung gar als irrelevant, und KIM 1993, 161f meint: »In comparison with the varied LXX textual traditions of other places in the OT, the LXX witnesses here have so many common readings that one can reconstruct, with reasonable confidence, the lost material which has been omitted in MT«. Abgesehen davon, daß der noch schlechtere Zustand an anderen Stellen kein Argument ist, hat KIM insoweit recht, daß alle Text-

<sup>5</sup> DOORNINCK 1879, 118.

<sup>6</sup> Das Werk von HOUBIGANT war mir leider nur in der 2. Auflage von 1777 zugänglich. Ich nehme jedoch an, daß sie gegenüber der 1. Auflage kaum verändert ist.

<sup>7</sup> Der Name Delila wird von den wichtigsten griechischen Textzeugen mit Δαλειδα, Δαλιδα, oder Δαλιλα wiedergegeben. Die von BARTHÉLEMY ohne Begründung verwendete Form Δαλειλα ist zwar in einigen griechischen Textzeugen belegt, jedoch laut BROOKE ausgerechnet in 14x\* nicht.

<sup>8</sup> Es ist nur schwer nachzuvollziehen und zu überprüfen, woher der griechische Text von BARTHÉLEMY letztlich stammt.

<sup>9</sup> HOUBIGANT <sup>2</sup>1777, 275: »Itaque peccatur in seriem orationis consuetam, et qualem vidimus supra v7.8.11. et 12. in quibus narratur, Dalila fecisse eadem, quae esse facienda, Samson mox docuerat«.

<sup>10</sup> HOUBIGANT <sup>2</sup>1777, 275: »atque in clavo fixeris. Quo facto dixit e«.



zeugen die sachlich in die Erzählung passenden Sätze ergänzen. Im Detail weisen die verschiedenen Zeugen doch einige Unterschiede auf. Und das ist umso auffällender, da die verschiedenen griechischen Textzeugen in den anderen, parallelen Szenen 16,6–12 und 15–20 weitaus besser übereinstimmen.

Die griechischen Texte lassen keine hebräische Vorlage erkennen

Alle existierenden Lösungsvorschläge gehen nicht von einem griechischen Text aus, sondern sie ergänzen stillschweigend oder explizit nach den entsprechenden Parallelen aus dem vorhandenen hebräischen Text und postulieren anschließend einen dazu passenden griechischen Text, den es in keinem Fall so gibt.<sup>11</sup>

Die Szenen in Ri 16,6–20, Simsons Geheimnis zu ergründen, haben alle den folgenden Aufbau:

1. Delilas Frage an Simson (6a-d<sup>12</sup>; 10e-g<sup>13</sup>; 13de; [15a–16c])
2. Simsons Anweisung, was zu tun ist, um ihn zu bezwingen (7a-c<sup>14</sup>; 11a-d<sup>15</sup>; 13f-x\*; 17b-e)
3. Simsons Aussage, er werde schwach sein (7de<sup>16</sup>; 11ef<sup>17</sup>; 13y\*z\*; 17gh)
4. Die Ausführung der Anweisung durch Delila (8bc; 12ab; 14x\*-a; 19ac)

Weitere Teile im Aufbau dieser Szenen sind für das zu diskutierende textkritische Problem weniger wichtig. Das entscheidende ist, daß sich die Anweisung Simsons und deren Ausführung durch Delila jeweils terminologisch exakt entsprechen, so daß man von dem einen fest auf das andere schließen kann und umgekehrt. Damit ist man leicht in der Lage, den ausgefallenen Text zu ergänzen.<sup>18</sup> Der zwischen v13 und v14 gemeinhin ergänzte Text erschließt sich folgendermaßen:

<sup>11</sup> Z. B. DOORNINCK 1879. KIM 1993, 163 benötigt sogar »a different Hebrew Vorlage«.

<sup>12</sup> Die Angaben der Äußerungseinheiten erfolgen nach dem in BADER 1991, 398–402 abgedruckten und 57–64 begründeten Text. – In BH<sup>1</sup> ist 6d aufgeteilt in 6d und 6d<sup>1</sup>.

<sup>13</sup> 10e-g = 10de in BH<sup>1</sup>.

<sup>14</sup> 7c = 7bR in BH<sup>1</sup>.

<sup>15</sup> 11cd = 11bR in BH<sup>1</sup>.

<sup>16</sup> 7de = 7cd in BH<sup>1</sup>.

<sup>17</sup> 11ef = 11cd in BH<sup>1</sup>.

<sup>18</sup> Dieses Verfahren wählen explizit DHORME 1956, 784, implizit auch KIM 1993, 162: »On the basis of the employment of the exact same expression in other Samson's replies to Delilah, the lost material is likely to have been ...«. – Auch DAALEN 1966, 36 äußert sich gegen eine Ergänzung des Textes materialiter, ohne daß sie allerdings positiv das im MT vorliegende Stilmittel erklärt. In ihrer Übersetzung (16) deutet sie nämlich eine Auslassung durch drei Punkte zwischen v13 und v14 an. Sie schreibt (36): »Het is echter naïef te zij de Septuaginta in staat is de tekst aan te vullen. Met de woorden waarmee het verhaal is verteld kan iedereen deze perikoop uitbreiden. Dit behoeft niet via het Grieks te gebeuren«. DAALEN benennt damit das von den Ergänzenden stillschweigend eingeschlagene Verfahren, stimmt indirekt aber auch mir darin zu, daß jeder LeserIn die Ergänzung vornehmen kann.



ותקעת בַּיָּתֶד	16,13x* =	16,14a	ותקעת בַּיָּתֶד
וקְהִייתִי	16,13y* =	16,11e	וקְהִייתִי
וקְהִייתִי קְאָחֶד הָאָדָם	16,13z* =	16,11f	וקְהִייתִי קְאָחֶד הָאָדָם
ותִּשְׁגָּהוּ	16,14x* =	16,19a	ותִּשְׁגָּהוּ עַל-בְּרִיָּה
ותִּמְאָרְגוּ אֶת-שִׁבְעַת מִחֻלּוֹת	16,14y* =	16,13g	ותִּמְאָרְגוּ אֶת-שִׁבְעַת מִחֻלּוֹת
ראשׁוֹ עַמ־הַמִּסְקָת			ראשׁוֹ עַמ־הַמִּסְקָת

Vergleicht man diesen aus den Parallelstellen durch die Struktur der anderen Szenen erschlossenen hebräischen Text, über den sich mehr oder weniger alle einig sind, mit den griechischen Texten, so fällt auf, daß die griechischen Texte genau diese Parallelität nicht bieten. Die griechischen Textzeugen<sup>19</sup> haben in den sich entsprechenden Sätzen 13x\* und 14a, sowie 14y\* und 13g jeweils verschiedene Verben, teilweise auch in 14x\* und 19a verschiedene Verben. Das ist umso auffälliger, da bei den anderen Szenen in den griechischen Textzeugen zwischen Simsons Anweisung und Delilas Ausführung die Verben jeweils übereinstimmen (7bc=8bc<sup>20</sup>; 11bcd=12ab). Außerdem stimmen LXX-A und LXX-B in 13g erstaunlich gut überein, dagegen weichen sie in 14y\* nicht nur in sich, sondern auch untereinander stark ab. LXX-A hat außer dem Verb auch für die Zöpfe und für die Kette jeweils verschiedene Ausdrücke. LXX-B bleibt zwar bei der gleichen Terminologie, formuliert aber im Gegensatz zu LXX-A in zwei Sätzen wie in der zweiten Szene 12ab.

Das andere konstante Element der Szenen ist 7de; 11ef; 17gh. LXX-A und LXX-B geben diese Stellen jeweils gleich wieder, und zwar dem hebräischen Text wörtlich folgend, was man in der kleinen Variante in 17h (בְּכָל) sieht, die auch von LXX-A und LXX-B so wiedergegeben wird. An der entsprechenden Stelle 13y\*z\* hingegen, weichen sie davon ab und fassen (untereinander mit einer kleinen Variante) diese beiden Sätze in einem Satz zusammen, in einer für das Griechische eleganten Ausdrucksweise. Das Zustandsverb wird durch Hilfsverb mit Adjektiv wiedergegeben. Besonders für LXX-B, dem immer Semitismen unterstellt werden, ist dieser Befund auffallend. LXX-L hat zwar alle vier Stellen gleich, dem Hebräischen entsprechend in zwei Sätzen, jedoch macht LXX-L in 17h die kleine Variante des hebräischen Textes nicht mit, was zeigt, daß es hier dem Text mehr auf Einheitlichkeit ankommt, als auf die exakte Wiedergabe des hebräischen Textes.

Dieser Befund macht es unwahrscheinlich, daß den griechischen Übersetzern ein hebräischer Text vorlag.<sup>21</sup> Mein Argument Nr. 2 ist damit – vor allem durch die Uneinheitlichkeit der griechischen Texte in sich<sup>22</sup> – begründet.

<sup>19</sup> Ich gehe hier aus von LXX-A, LXX-B, LXX-L wie sie BROOKE bietet.

<sup>20</sup> 8bc = 8aR.b in BH'.

<sup>21</sup> Unterstützt wird dies auch durch andere alte Übersetzungen, die an dieser Stelle gar keinen oder wesentlich weniger Text als der griechische ergänzen: Targum ergänzt gar nicht, Syriaca übersetzt nur 14a etwas anders, inhaltlich wird aber genau das Gemeinte ausgedrückt, Arabica ergänzt nur den festen Bestandteil des Schemas 13y\*z\*.

<sup>22</sup> Mein Argument ist also nicht hauptsächlich, »because the LXX traditions are at variance with one another«, wie KIM 1993, 161 unterstellt.



Die Auslassung ist ein Stilmittel des/r hebräischen Autors/in

Durch die beiden ersten Szenen, in denen Delila versucht dem Geheimnis Simsons auf die Spur zu kommen (16,6–9 und 10–12), wird ein Schema aufgebaut, ein fester Ablauf, das LeserInnen verstehen und erwarten können. Das Schema wird dann später durch die letzte Szene, in der es ihr gelingt (16,17–19), nochmals bestätigt. Ist ein solches Schema da, wird es von den LeserInnen aufgenommen, so kann sich der Autor oder die Autorin erlauben, verkürzend davon abzuweichen, Teile auszulassen, um das Erzähltempo zu beschleunigen,<sup>23</sup> um den Text lebendiger zu halten.<sup>24</sup> Der Text entspricht in dieser dritten Szene genau den Erwartungen der LeserInnen. Daher braucht er uns diese Information nicht zu liefern.<sup>25</sup> Daß die fehlenden Informationen jedeR verstehende LeserIn analog der anderen drei Szenen ergänzen kann, beweisen uns die vielen Vorschläge seit LXX, die inhaltlich alle übereinstimmen. Die Szene v13–14 nimmt außerdem auf die Welterfahrung der LeserInnen Bezug: wer mit der geschilderten Art des Webens vertraut ist,<sup>26</sup> hat keine Schwierigkeiten, den Zusammenhang zwischen der verkürzten Rede Simsons und der nicht von Anfang an geschilderten Handlung Delilas zu begreifen.<sup>27</sup> Versteht man 14a als einen Arbeitsschritt beim Weben, der unmittelbar auf das 13g beschriebene Einflechten folgt, so macht MT inhaltlich keinerlei Schwierigkeiten.<sup>28</sup> Das besondere an MT ist dieses stilistische Mittel der Verkürzung.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Die deutsche Nacherzählung von GRUBER in seiner Kinderbibel hat offensichtlich dasselbe Bedürfnis zu verkürzen (übrigens gegen das eigentliche Bedürfnis von Kindern, denen Wiederholungen und feste Abläufe nicht oft genug vorkommen können). GRUBER verkürzt allerdings die zweite Szene – m. E. ist das rhetorisch ungeschickt, weil zu früh –, und führt dann die dritte Szene weit aus, wohl angesteckt durch die Berühmtheit dieser Szene und wegen der notwendigen Erklärungen zum Weben (siehe dazu auch unten).

<sup>24</sup> KIM 1993, 161 macht dieselbe Beobachtung, zieht aber daraus den falschen Schluß: »The Delilah episode is full of literal repetitions of key words and phrases. Therefore, there is no reason to suppose an elliptical passage in such a story with a large number of formulaic phrases«. – Woanders, als in einer solchen Umgebung, soll sich ein Autor oder eine Autorin denn eine Ellipse leisten können, wenn nicht in der Folge eines festen Schemas, wenn er oder sie mit dem Text verstanden werden will?

<sup>25</sup> »Solange der Text ihnen keine Hindernisse in den Weg legt, werden LeserInnen selbst aktiv, indem sie die jeweils angemessenen Schemata als Verständnisrahmen aktivieren und mitlesen.« GROSS 1994, 22.

<sup>26</sup> Eine Zusammenfassung der Diskussion dieser Realienfragen in BADER 1991, 59–61.

<sup>27</sup> »Auch von der globalen konzeptuellen Ebene her wirken also Erwartungen und *top-down*-Interpretation. Dieses Wissen ist häufig systematisch organisiert. Für die entsprechenden Superstrukturen sind u. a. Termini »Schemate«, »Skripts«, »Szenarios«, »Rahmen« und »Erzählgrammatiken« (*story grammars*) verwendet worden. Texte brauchen oft nur sehr lückenhafte Information zu liefern, weil LeserInnen diese ohne Schwierigkeiten in das betreffende Schema, also den normalen Ablauf z. B. eines Restaurantbesuchs oder eines Kindergeburtstags [oder dem Arbeitsablauf beim Weben; Zusatz von mir], einfügen können.« GROSS 1994, 20. GROSS beweist diese These empirisch.

<sup>28</sup> Der griechische Text ist mit der Art des Webens nicht vertraut, was der Zusatz εἰς τὸν



## Schluß

Das abschließende Urteil lautet: MT ist ohne Ergänzung problemlos verstehbar.<sup>30</sup> Der Text des MT ist vollkommen in Ordnung, so daß bei einer synchron definierten Textkritik<sup>31</sup> kein Text materialiter ergänzt werden muß. Wie die Diskussion der LXX-Probleme zeigte, spricht vieles dafür, daß bereits in der Vorlage der LXX diese Ergänzungen im hebräischen Text nicht vorhanden waren. Die Auslassung des zweiten Teils des Befehls und des ersten Teils der Ausführung ist eine stilistische Figur, die den Ablauf der vier Szenen variiert und lebendig macht.

Luther hat auf die Kraft des Worts noch gesetzt, hat seinen LeserInnen eine solche Ergänzung noch zugetraut. In seiner Bibelausgabe von 1545 und auch noch in der Revision seiner Übersetzung von 1912 wird der hebräische Text in seiner ursprünglichen Spannung wiedergegeben. Luthers heutige Nachfolger haben dieses Vertrauen offensichtlich verloren: in den Revisionen 1964 und 1984 folgen sie brav und gläubig dem griechischen Text.

Meinem Doktorvater Harald Schweizer, dem die selbständige Wahrnehmung von Texten durch LeserInnen stets ein Anliegen ist, der eigenen Beobachtungen von LeserInnen immer mehr traut als den Erklärungen von Autoritäten, möchte ich diesen Beitrag zu seinem 50. Geburtstag widmen.

## Literaturliste

- BADER, W., Simson bei Delila. Computerlinguistische Interpretation des Textes Ri 13–16 (THLI 3), Tübingen 1991.
- BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther (OBO 50/1), Fribourg, Göttingen 1982.
- BROOKE, A.E.; McLEAN, N. [Hrsg.], The old Testament in Greek. According to the text of Codex Vaticanus, supplemented from uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Volume I. The Octateuch, Part IV. Joshua, Judges and Ruth, Cambridge 1917.

---

τοῖχον in 14a zeigt. Dadurch paßt dieser Satz nicht mehr in das Schema des Webens. 14a wäre außerhalb des Webens eine eigene Initiative Delilas. Dafür mußte dann der entsprechende Befehl Simsons (13x\*) nachgetragen werden.

<sup>29</sup> STUDER 1835, 350 meint zu dieser Variante des MT: »Wer will indessen mit Bestimmtheit dafür bürgen, daß sich der Verfasser nicht gerade hier eine Ausnahme und der griechische Übersetzer ... eine willkürliche Ergänzung erlaubt habe?« – Mir scheint *Vulgata* die den LeserInnen zugemutete Ergänzung gut erkannt zu haben, denn mit »quod cum fecisset Dalila«, das vor 14b steht, weist sie LeserInnen ausdrücklich auf eine selbst zu leistende Ergänzung hin. – Anders aber HOUBIGANT'S Bewertung der *Vulgata* Ergänzung.

<sup>30</sup> So auch OETTLI 1893, 179 und de FRAINE 1959, 99.

<sup>31</sup> Siehe dazu RABE 1990.



- DAALEN, A.G. van, Simson. Een onderzoek naar de plaats, de opbouw en de functie van het Simsonverhaal in het kader van de Oudtestamentische geschiedschrijving (Studia Semitica Neerlandica 8), Assen 1966.
- DHORME, É., La bible. L' Ancien Testament I. Introduction, Traduction et Note (Bibliothèque de la Pléiade 120), Paris 1956.
- DOORNINCK, A. van, Bijdrage tot de tekstkrietiiek van Richteren i.-xvi, Leiden 1879.
- FRAINE, J. de, Reçters uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT III), Roermond en Maa-seik 1955.
- GROSS, S., Lese-Zeichen. Kognition, Medium und Materialität im Leseprozeß, Darmstadt 1994.
- GRUBER, E. [Hrsg.], Die Bibel in 365 Geschichten erzählt, Freiburg 1986.
- HOUBIGANT, C.F., Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas factas ... 4 Vol, Paris 1777.
- KIM, J., The Structure of the Samson Cycle, Kampen 1993.
- MOORE, G.F., Judges. A Critical and Exegetical Commentary (ICC), Edinburgh 1895.
- OETTLI, S., Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, A. Altes Testament, Zweite Abteilung: Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter), München 1893.
- RABE, N., Zur synchron definierten alttestamentlichen Textkritik, in: BN 52 (1990), 64–97.
- RAHLFS, A. [Hrsg.], Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 1979.
- RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta, BH<sup>1</sup>, das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilung versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. Band 4. Josua, Richter (ATS 33.4), St. Ottilien 1991.
- SCHREINER, J., Septuaginta-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie (Analecta Biblica 7), Rom 1957.
- STUDER, G.L., Das Buch der Richter grammatisch und historisch erklärt, Bern, Chur, Leipzig 1835.



## Zu einem "Verstehensproblem" in der Josefsgeschichte

Manfred Görg - München

Die Josefsgeschichte bietet mit einer scheinbar anstößigen Wendung innerhalb der Rede Pharaos an Josef in Gen 41,39f ein semantisches Problem an, dessen Lösung die Forschung bisher auf sehr divergierende Weise versucht hat. Nach dem Urteil von H. SEEBASS haben wir es gar mit "einer der schwierigsten Stellen der Genesis" zu tun<sup>1</sup>. Der Wortlaut des MT in 40b: *w' al-pīkā yiššaq kol-'ammī* läßt aufs erste gesehen nur die Übersetzung zu: "Und auf deinen Mund soll küssen mein ganzes Volk". Die Kommentarliteratur schließt jedoch die Wiedergabe "küssen" aus und nimmt in der Regel eine Textverderbnis an, ohne zu sicheren Alternativen vorzustoßen<sup>2</sup>. Daß die Formulierung gleichwohl "zumindest als Bild" für gegenwärtiges Empfinden keinen zwingenden Anlaß zu Textänderungen bieten sollte, hat erst kürzlich H. SCHWEIZER mit vollem Recht herausgestellt<sup>3</sup>.

Dennoch bleibt der Eindruck bemerkenswert, daß schon die LXX mit ihrer Wiedergabe *ὑπακούσεται* keine direkte Umsetzung der Ausdrucksgestalt, sondern eine eigene Deutung zu betreiben scheint. Dabei stellt sich die Frage, ob man u.a. mit BHS genötigt ist, für LXX eine Vorlage wie *yaqšeb* "es soll aufmerksam hören" anzusetzen. Noch radikaler wäre der deutende Eingriff, wenn man der syrischen Wiedergabe *nsb djn'* eine Vorlage *yiššapeṭ* "es soll gerichtet werden" unterstellte. So konnte der Verdacht naheliegend erscheinen, als habe

---

<sup>1</sup>H. SEEBASS, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloh 1978, 43.

<sup>2</sup>So meint etwa H. GUNKEL, *Genesis*, GHAT I/1, 6. Auflage Göttingen 1964, 438, die Übersetzung "es soll auf deinen Mund küssen" sei "sprachlich möglich, aber sachlich undenkbar". Die vorgeschlagenen Textänderungen qualifiziert er mit "alles schwierig". C. WESTERMANN, *Genesis*, BK/AT I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 97, spricht von einem "nicht mehr erkennbaren Verb" und nimmt "Textverderbnis" an, gibt aber der LXX-Wiedergabe Kredit.

<sup>3</sup>H. SCHWEIZER, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation*, THLI 4, Tübingen 1991, 22.



LXX "hierarchisiert", die Peschitto geradezu die "Zuchtrute" geschwungen<sup>4</sup>. Als nicht minder provokativ müßte dann eine Interpretation gelten, die darauf verfiel, unter Hinweis auf das Nomen *naešaeq* "Rüstzeug, Waffen" auf eine militaristische Unterordnung zu schließen: "secundum mandatum tuum armabitur populus meus"<sup>5</sup>. Es ist hier nicht ohne Signifikanz, daß HAL zu dieser Lösung neigt, die eine zweite Basis *NSQ* mit den G-St.-Bedeutungen "sich fügen" und "sich wappnen" vorsieht<sup>6</sup>. So mag sich der Eindruck bestätigen, daß die Forschung die Neigung offenbart hat, "das Küssen" durch eine autoritäre Aussage zu ersetzen<sup>7</sup>.

Die Verlegenheit wird schließlich auf die Spitze getrieben, wenn man ganz seltenen oder spätbezeugten Wurzeln mit fragwürdiger Bedeutungsansetzung wie *šQO* "sich auf etwas stürzen, hervorbrechen, überfallen" oder *šWQ* "Verlangen haben" o.ä. die Präferenz gibt<sup>8</sup>. Auch die jüdische Exegese diskutiert das Problem einer alternativen Wurzelfindung, ohne zu einer allseits befriedigenden Lösung zu kommen<sup>9</sup>. Sollte man also bei einer metaphorischen Interpretation einer Phrase bleiben, die in ihrer bildlichen Dimension heutzutage keinerlei Probleme bereiten dürfte?

Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der "kußbezogenen" Deutung mag man vielleicht doch noch einmal zur Sprache bringen. Man muß wohl auf der Suche nach einer Alternative nicht gleich schon "eine verbogene innere Einstellung der Exegeten"<sup>10</sup> an den Tag legen, wie sie gewiß eher bei manchen traditionellen Deutungen des Hohenliedes eine Rolle gespielt haben wird. Das Problem ist doch wohl nicht, ob eine Akzeptanz der Bildaussage einer

---

<sup>4</sup>SCHWEIZER, *Josefsgeschichte*, 23.

<sup>5</sup>So zitiert schon bei J.D. MICHAELIS, *Supplementum ad Lexica Hebraica*, Göttingen 1792, 1694.

<sup>6</sup>Vgl. HAL 690, ausdrücklich im Anschluß an L. KOPF, VT 9, 1959, 266f. Anders noch KBL<sup>2</sup> 640. Vgl. auch H.-Chr. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josefsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154, Berlin-New York 1980, 145, Anm. 276. K.-M. BEYSE, *ThWAT* V, 683.

<sup>7</sup>SCHWEIZER, *Josefsgeschichte*, 74.

<sup>8</sup>Kritisch dazu u.a. SCHWEIZER, *Josefsgeschichte*, 23 mit Anm. 82f.

<sup>9</sup>Vgl. etwa B. JACOB, *The First Book of the Torah*, New York (Reprint der Ausgabe: Berlin 1934) ohne Jahr, 750f, der selbst meint, *jšq* müsse mit *mšq* "zusammenhängen": "nach deiner Anweisung und Ausfertigung...soll versorgt werden".

<sup>10</sup>SCHWEIZER, *Josefsgeschichte*, 74, Anm. 80.



aufgeschlossenen und uns sympathischen Perspektive entspricht, sondern ob eine solche Diktion in die belegbare Sprachwelt paßt, die wiederum mit einer einschlägigen Vorstellung und Praxis korrespondieren müßte.

Zunächst wird  $\check{N}\check{S}Q$  "küssen" sonst nie mit 'al konstruiert<sup>11</sup>. Dazu ist sonst niemals 'amm oder gar kol ha'amm o.ä. als Subjekt belegt<sup>12</sup>. Schließlich stellt 'al-pī-NN eine Fügung dar, die für sich genommen als metaphorische Ausdrucksweise für "gemäß dem Wort des NN" u.ä. verstanden werden muß, wie in der Josefsgeschichte Gen 45,21 zeigt. All diese Beobachtungen schließen zwar keineswegs aus, daß in unserem Fall eine singuläre Sprachform gegeben sein kann; es bleibt jedoch immer wieder die Rückfrage nach der Identität und Semantik der der Verbform zugrundeliegenden Basis. Da die Sprache eben auch mit zeitgenössischen Vorstellungen korrespondiert, muß es weiterhin ein wichtiges Gegenargument bleiben, daß es nach Ausweis der literarischen und nichtliterarischen Dokumente und Szenen im Alten Orient und Ägypten den "Mundkuß" als Zeichen der Huldigung gegenüber Höhergestellten nicht gibt<sup>13</sup>.

Da der Phantasie offenbar keine Grenzen gesetzt sind, hat man gerade im Blick auf die genannten Schwierigkeiten noch andere Deutungswege ins Auge gefaßt. Wenn es bei der phraseologischen Beurteilung des Ausdrucks 'al-pī-NN bleiben soll und zugleich an einen Mundkuß nicht zu denken sei, könne man doch auf einen "Huldigungskuß", etwa in Gestalt der Proskynese mit "Bodenkuß" oder des "Fußkusses" rekurrieren. Unter dieser Rücksicht könne man auch gern auf nähere Angaben zu  $\check{N}\check{S}Q$  "küssen" verzichten. Doch auch ein absoluter Gebrauch von  $\check{N}\check{S}Q$  ist sonst nicht nachweisbar.

Ein Ausweg könnte sein, auf auswärtigen Einfluß der Phraseologie, näherhin aus Ägypten, zu schließen. Nach J. VERGOTE ist eine Redewendung anzunehmen, die ägypt. *sn t3* "den Boden küssen" entspräche, aber analog zum möglichen Wegfall des Objekts im Ägyptischen

---

<sup>11</sup>Vgl. u.a. F. DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, Leipzig 1860, 545, der eine Verbindung  $\check{N}\check{S}Q$  + 'al rundweg für "nicht hebräisch" erklärt.

<sup>12</sup>Auch SCHWEIZER, *Josefsgeschichte*, 22, gibt hier zu, daß "die wörtliche Realisierung auf Probleme stößt", will aber nicht ein "offenkundiges Verstehensproblem, eine Textverderbnis" annehmen. Ein "Verstehensproblem" ist jedoch noch kein zwingender Anlaß für eine Emendation; es fragt sich eben, wie der Wortlaut auch ohne Annahme einer Textverderbnis verstanden werden kann.

<sup>13</sup>Vgl. R. SCHLICHTING, *Art. Kuß, küssen*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, III, 901f.



ebenfalls ohne Angabe des Objekts auskäme<sup>14</sup>. Dagegen wird man aber wohl das belegbare Spektrum von *nšq* im AT geltend machen dürfen<sup>15</sup>. Mit einem Ägyptizismus kann man kaum rechnen, wenn der Valenzbereich von *nšq* "küssen" im AT ganz anders definiert ist<sup>16</sup>.

Die Forschung hat m.W. bisher nicht erwogen, ob sich die Josefsgeschichte hier vielleicht eines Fremdwortes bedient haben könnte. Ein solcher Vorgang ist im Verlauf des jetzigen Textkorpus mit ziemlicher Sicherheit nachweisbar. So bleibt zur Erklärung des im Kontext unserer Stelle stehenden Ausdrucks *'abrek* (V.43b) vorerst keine ernsthafte Alternative zur Herleitung aus dem Ägyptischen<sup>17</sup>. Eine Reihe von Wörtern, Namen und Titeln zeigt bekanntlich ägyptische Provenienz, mag auch die philologische Legitimation hier und da noch zur Diskussion stehen<sup>18</sup>. Das jüngste Beispiel möchten wir in der Repräsentation des ägyptischen *hnd* "Mumienbinden anlegen" u.ä. durch das scheinbar hebräische *HNT* in Gen 50,2a erkennen<sup>19</sup>. Gerade hier ließ sich verdeutlichen, daß sich das ursprünglich ägyptische Verbum störungsfrei in den hebräischen Kontext einfügt.

Warum sollte es auch in unserem Fall nicht möglich sein, für die Bildung *yiššaq* nach einem ägyptischen Verbum zu schauen, das sowohl phonetisch wie auch semantisch dem Kontext gerecht würde? Der Blick in das Ägyptische Wörterbuch läßt uns beim Eintrag *jsq* innehalten (Wb I,133,6-12), welches Lexem mit den Bedeutungen "innehalten", "verwei-

---

<sup>14</sup>J. VERGOTE, Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes (Orientalia et Biblica Lovaniensia III), Louvain 1959, 96f. Vgl. auch K.A. KITCHEN, The term *nšq* in Genesis XLI.40, ET 69, 1957/58, 30. Ders., JEA 47, 1961, 160. L. RUPPERT, Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, STANT 11, München 1965, 80.

<sup>15</sup>Vgl. die Kritik bei B. COUROYER, RB 66, 1959, 591. SCHMITT, Josephsgeschichte, 145 mit Anm. 276. SEEBASS, Geschichtliche Zeit, 43f mit Anm.8.

<sup>16</sup>Vgl. dazu die Angaben von BEYSE, ThWAT V,676-680. HAL 690.

<sup>17</sup>Vgl. vor allem VERGOTE, Joseph, 135-141. SEEBASS, Geschichtliche Zeit, 61 mit Anm. 111.

<sup>18</sup>Eine Aufstellung der zur Debatte stehenden Lexeme u.a. bei SEEBASS, Geschichtliche Zeit, 146f.

<sup>19</sup>Vgl. dazu M. GÖRG, "Bindung" für das Leben. Ein biblischer Begriff im Licht seines ägyptischen Äquivalents, in: S.I. GROLL (ed.), Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim I, Jerusalem 1990, 241-256 = M. GÖRG, Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, SBAB 14, Stuttgart 1992, 108-116.



len", "warten" u.ä. belegt ist<sup>20</sup>. Das Wort ist in der ägyptischen Schulliteratur, wie in der "Prophezeiung des Neferti"<sup>21</sup> oder in der "Lehre des Amenepe"<sup>22</sup>, vertreten und auch im Spracharsenal der Texte aus Sais nachweisbar<sup>23</sup>. Es ist auch noch im koptischen  $\omega \zeta \kappa$  mit einer relativ breiten Bedeutungsskala erhalten<sup>24</sup>. Auf der phonetischen Ebene ergäben sich keine Schwierigkeiten, wenn man die Übernahme dieses Verbuns als Fremdwort ins Hebräische vertreten würde. Es ließe sich an eine Basisform  $Y\check{S}Q$  denken, die mit keiner der in der hebräischen Lexikographie zitierten Wurzeln konkurrieren würde und so als eigenes Lexem eingetragen werden müßte. Auf der semantischen Ebene könnte man eben die gleiche Wiedergabe erzielen, die von der LXX vertreten wird und der nächstliegenden Deutung der zuvor vom Pharao vollzogenen offiziellen Handlung entspricht. Während nämlich in 40a die neue *Position* Josefs durch Amtseinsetzung mit Titelverleihung konstituiert wird, geht 40b auf die Kennzeichnung der *Funktion* ein, die darin besteht, daß der "zweite Mann im Staat" sozusagen als Majordomus verbindliche Instruktionen für das Volk geben darf<sup>25</sup>, die selbstverständlich den Vorstellungen des Pharao entsprechen. Das "Volk" bleibt eben "Volk des Pharao", auch wenn es auf Josefs Wort "innehalten" und "warten" soll. Als drittes Element dieser Vorrede zur "Investitur" schließt dementsprechend die Erklärung Pharaos überzeugend an, daß er "um den Thron höher" sein wolle als Josef (40c). - Daß auch unser Vorschlag lediglich die vielfarbige Palette der mehr oder weniger überzeugenden Lösungsversuche erweitert, sollte sich von selbst verstehen.

---

<sup>20</sup>Vgl. L.H. LESKO (ed.), A Dictionary of Late Egyptian I, Berkeley 1982, 55.

<sup>21</sup>34; dazu W. HELCK, Die Prophezeiung des Nfr.tj, Wiesbaden 1970, 30.

<sup>22</sup>26,16; dazu I. GRUMACH, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenepe, Münchner Ägyptologische Studien 23, Berlin 1972, 173.

<sup>23</sup>Zum Vorkommen in den Dokumenten aus Sais vgl. R. EL-SAYED, Documents relatifs à Sais et ses divinités, BIFAO 69, Le Caire 1975, 23.

<sup>24</sup>Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 294.

<sup>25</sup>Vgl. die Erwägungen von SEEBASS, Geschichtliche Zeit, 44, der auf anderem Wege zur gleichen semantischen Deutung im Sinne des "Wartens" kommt, jedoch offen läßt, ob ein "Orakelwort" gemeint ist oder die von uns präferierte offizielle Instruktionsbefugnis.



## Supplementa Ismaelitica

### 15: 1 Makk 9,35-41 oder eine transjordanische Art der Konfliktbewältigung

Ernst Axel Knauf - Genf

#### I

[Jonatan] (35) ... schickte seinen Bruder Johanan an der Spitze seiner Truppe zu den mit ihnen befreundeten Nabatäern und liess sie bitten, ihr zahlreiches Gepäck bei ihnen aufbewahren zu dürfen. (36) Doch die <Banū 'Amr><sup>1</sup> aus Medeba zogen aus, ergriffen Johanan mit allem, was er bei sich hatte, und nahmen ihn mit.

(37) Darauf meldete man Jonatan und seinem Bruder Simeon: die <Banū 'Amr> wollen eine grosse Hochzeit veranstalten und die Braut, die Tochter eines der vornehmen Herren Kanaans, in einem grossen Festzug aus Nadabat<sup>2</sup> heimführen. (38) Da dachten sie daran, dass die <Banū 'Amr> das Blut ihres Bruders Johanan vergossen hatten; sie zogen hinauf und versteckten sich im Gebirge. (39) Plötzlich sahen sie einen lärmenden Zug mit viel Gepäck daherziehen. Der Bräutigam, seine Freunde und seine Brüder kamen ihnen mit Pauken, Liedern und in starker Bewaffnung entgegen. (40) Sie fielen aus dem Hinterhalt über sie her und richteten unter ihnen ein Blutbad an; viele wurden erschlagen, die übrigen flohen ins Gebirge. Ihre ganze Habe nahmen sie als Beute mit. (41) Da wurde die Hochzeit zur Trauerfeier und der Klang ihrer Lieder zur Totenklage.

(42) Auf diese Weise rächten sie das Blut ihres Bruders; dann kehrten sie in das Dickicht am Jordan zurück (1 Makk 9, 35-42 nach EÜ mit einer Korrektur des Verf.).

<sup>1</sup> EÜ «Söhne Jambris»; lies aber mit S et al. Ἀμβροῖν ἢ Ἰαμβρῖν (Kappler) und vgl. WO 16 (1985), 120f m. Anm. 32.

<sup>2</sup> Die Siedlung einer Sippe \*Nadabāt, vgl. den Stammesnamen Nodab/Adbeel (Ismael<sup>2</sup>, 67f und zur Form ebd. 65f m. Anm. 314 und 315; 147). Der Name ist kaum mit Jos. ant. XIII 18 in Ναβαθα zu ändern (gegen WO 16, 121 m. Anm. 34), da die Stadt Nebo (Ḥirbat al-Muḥayyit) keine hellenistischen Siedlungsreste aufweist, an denen sonst in der näheren oder weiteren Umgebung von Madeba kein Mangel herrscht.



Naour<sup>3</sup> - Five people were killed and two others were seriously injured here Thursday when a wedding procession was attacked by gunfire in what appears to be an act of vengeance, police and family sources said Friday.

The dead include two members of the Hajar<sup>4</sup> family (who were in the wedding party) and two Al Hussni<sup>5</sup> family members. Both families are from the large Ajarmeh<sup>6</sup> tribe of Naour, and all live in the village of Al All<sup>7</sup>.

...

A Hajar family member who was riding in the wedding procession along the Umm Al Ammad - Khadra<sup>8</sup> Road Thursday evening, said members of the Hussni family were parked in two pickup trucks on the side of the road and as the procession drew near, the Hussni started firing at a minibus at the end of the small motorcade.

...

The [mother of the bride] said that when the passengers heard gun shots and the bus windows shattered, they all kneeled to the floor.

She said meanwhile the three Hajar men in the bus descended and started shooting back at the assailants.

...

She said that she believes that the Hussni family wanted to spoil the wedding event because of a 13-year[sic]-old vendetta.

According to another family member, the feud, "a simple misunderstanding" grew out of a clash that took the lives of three people from the Hajar family and one from the Hussni. He added that "back then" the families used machine-guns.

Police and military units were posted throughout the Naour area.

...

<sup>3</sup> *Nā'ūr*. Vgl. zu den folgenden «Original-Transkriptionen», denen hier die den Regeln des TAVO entsprechende Form gegenübergestellt wird, NSK-AT 29, 11f.

<sup>4</sup> *ħaġar*; M. Freiherr von Oppenheim, Die Beduinen II (Leipzig 1943 = Hildesheim etc. 1983), 223 H 2 kennt unter den Balqāwīya einen Scheich «Hindāwi el ħeġġeri» (*ħuġġairī*), dessen Stamm damals freilich noch nicht zu den ʿAġārīma zählte. Die Substitution des als pejorativ empfundenen Diminutivs *fuʿail/fʿel* in Orts- und Sippennamen durch einen entsprechenden Positiv ist in Jordanien seit einigen Jahren sehr beliebt.

<sup>5</sup> *al-ħusnī*, cf. v. Oppenheim, Beduinen II 221 C 4; Scheich *ġeī ħusēn al-manāʿisa*. In einem oben nicht wiedergegeben Absatz werden die getöteten Angehörigen der *ħusnī* als «Mohammad Abdullah Ġaith» und «Ibrahim Abdullah Ġaith» identifiziert.

<sup>6</sup> *al-ʿAġārīma*, v. Oppenheim, Beduinen II, 218; 221; 225.

<sup>7</sup> *al-ʿĀl* (Elealeh).

<sup>8</sup> *Umm el-ʿAmad; Ĥaḍraʿ*



...

“When my daughter reached the house to celebrate the wedding, she took of [sic] her white dress and wore a black one,” said the mother of the bride.

...

Last week Minister of Social Development Mohammad Sqour called for a conference to discuss ways of abolishing the practice of tribal acts of vengeance (Jordan Times, Saturday, September 10, 1994, p. 3 mit Kürzungen des Verf.).

### III

Das Nebeneinander der beiden Texte spricht für sich selbst und bedarf allenfalls noch des Blickes auf die Landkarte. Es wäre weiterführend zu erwägen, ob nicht auch (wenn nicht gerade) Konflikte und die Art, wie sie ausgetragen werden, zwischen den beteiligten Gruppen eine gemeinsame gesellschaftliche (oder mentale) Grundstruktur voraussetzen (bzw. schaffen), die sich als besonders verbindlich und dauerhaft erweisen könnte. Aber eine derart grundsätzliche Frage sprengt den Rahmen - und die Absicht - dieser Notiz.

Für die Mitteilung des Artikels aus der «Jordan Times» danke ich Herrn Dr. Anton Grossmann, Amman, der bereits die Parallele zu 1 Makk 9,37ff bemerkt hat.

## 16. Die Höchstzahl möglicher zweiradikaliger Wurzeln des Ursemitischen

Die Anfrage eines Lesers, wie in der «Umwelt des Alten Testaments» (NSK-AT 29; Stuttgart 1994) auf S. 195 die Zahl «1428» als Maximum möglicher zweiradikaler Wurzeln des Ursemitischen zustande kam, veranlasst mich, die Kalkulation in extenso vorzuführen.

Der ursemitische Konsonantenblock nach Prof. Rössler bestand theoretisch aus 8 Reihen zu 3 Spalten, d.h. zur stimmlosen Reihe  $p - t - t' - s_3 - s_2 - k - h - h'$  gab es ursprünglich je einen stimmhaften und einen «emphatischen» Vertreter. Nach den bekannten Inkompatibilitätsregeln kann jeder Konsonant mit jedem anderen ausser den Vertretern der eigenen Reihe Wurzeln bilden; das macht fürs erste  $3 \times 8 \times 3 \times 7$  mögliche Wurzeln.

Ausserhalb des Konsonantenblocks bleiben  $\text{ʔ} h s l w y l r m n$ . Diese 9 Konsonanten können sich mit jedem Phonem des Konsonantenblocks verbinden, macht  $9 \times 3 \times 8 \times 2$  mögliche Wurzeln ( $\times 2$ , weil  $\text{ʔ}b$ , wenn es diese Wurzel anstelle von  $\text{ʔ}bw$  gäbe, etwas anderes bedeutet hätte als  $b$ , wenn es diese Wurzel anstelle von  $bw$  gäbe). Ausserdem können die 9 Externen noch untereinander



Wurzeln bilden (ausser mit sich selbst), macht zusätzlich  $9 \times 8$  Wurzeln.

Der Maximalbestand ursemitischer zweiradikaliger Wurzeln beträgt demnach  $3 \times 8 \times 3 \times 7 + 9 \times 3 \times 8 \times 2 + 9 \times 8$  oder  $8 \times 9 (7 + 6 + 1)$  oder  $72 \times 14$  bzw. **1008** Wurzeln.

Diese Zahl ist also - dank der Anfrage - auf S. 195 der «Umwelt» statt «1428» einzusetzen.

Der Konsonantenblock nach Rössler:

p	p	b		n	m	w
t	t	d		r	l	
t	z	d				
s <sub>3</sub>	s	z		s <sub>1</sub>		
š	č	đ				
k	q	g		y		
h	h <sub>2</sub>	ğ		ʾ	h	
h	h <sub>2</sub>	ʿ				

Ob es je eine semitohamitische/afriasiatische Sprache gegeben hat, in der alle Triaden (besonders die der 5., 7. und 8. Reihe) real existierten, ist zweifelhaft; aber hier geht es ja um ein hypothetisches Maximum. Vgl. zum System, seinen einzelsprachlichen Entsprechungen und zu den Inkompatibilitätsgesetzen *O.Rössler*, Das Ägyptische als semitische Sprache. Pp. 263-326 in *F.Altheim-R.Stiehl*, Christentum am Roten Meer, I (Berlin 1971); zum Altägyptischen jetzt auch *W.Schenkel*, Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft [Darmstadt 1990]; *R.M.Voigt*, Die Laterale im Semitischen, WO 10 (1979), 93-114; ders., Inkompatibilitäten und Diskrepanzen in der Sprache und das erste phonologische Inkompatibilitätsgesetz des Semitischen, WO 12 (1981), 136-173.

Der Fehler «1428» wurde aus WO 23 (1992), S. 191 übernommen, wo als Grundlage  $2x(7x24 + 7x6 + 24x21)$  angegeben war. Er geht auf zwei Irrtümer zurück. Erstens habe ich mich bei der Zahl der Externen schlicht verzählt - es gibt deren 9 statt 7 (wie oben ersichtlich); zweitens habe ich wegen der Relevanz der Reihenfolge die Gesamtzahl der möglichen Kombinationen verdoppelt statt nur die Zahl der Kombinationen Externe x Blockkonsonnten; dabei ist  $t + k$  neben  $k + t$  aber schon in « $24 \times 21$ » enthalten, nicht jedoch  $b + ʾ$  neben  $ʾ + b$  in « $9 \times 24$ ».



## Darstellung morphologischer Zerlegungen hebräischer Wörter

*Martin Schindele – Tübingen*

### 0. Motivation

Wer Texte lesen und verstehen will, muß Wörter in ihre morphologischen Bestandteile zerlegen. Dabei versteht man unter einem Morphem zunächst einen Wortbestandteil, dem sich eine Bedeutung oder eine grammatische Funktion zuordnen läßt. Es liegt nahe, das Herstellen morphologischer Zerlegungen durch den Computer zu unterstützen. Unterstützen heißt in diesem Fall, daß die erforderlichen Programme immer interaktiv funktionieren: Die Maschine macht Zerlegungsvorschläge, der Benutzer wählt die richtigen aus. Die Vorschläge entstehen durch den Versuch, ein Wort in bereits bekannte Bausteine zu zerlegen, oder bereits akzeptierte Zerlegungen ähnlicher Wörter auf das neue Wort zu übertragen.

In diesem Artikel soll untersucht werden, wie morphologische Zerlegungen dargestellt werden können, so daß diese Darstellung einerseits der Formenlehre des Hebräischen entspricht, andererseits für Computerprogramme handhabbar ist. Daneben soll ein einfacher Kalkül zur Erzeugung binärer Zerlegungen durch Wortvergleiche vorgestellt werden und dessen Einsatz zur Darstellung ausdrucks-syntaktische Auffälligkeiten an ein paar Beispielen gezeigt werden.

Der Aufsatz entsteht vor dem Hintergrund meiner Arbeiten als wissenschaftlicher Hilfskraft bei Prof. Dr. Harald Schweizer an der Fakultät für Informatik der Universität Tübingen. Ihm möchte ich diesen Aufsatz zum fünfzigsten Geburtstag widmen.

### 1. Formale Begriffe

#### 1.1 Wort und Morphem

1.1.1 Definition.– Sei  $\Sigma$  ein Alphabet<sup>1</sup>. Unter einem Wort verstehen wir eine Folge  $W = (w_1, \dots, w_n)$  von Elementen aus  $\Sigma$ .  $n$  bezeichnet hier die Wortlänge,  $M_W$  nennen wir die Indexmenge.

<sup>1</sup>Gedacht ist hier an das Bild unseres hebräischen Alphabets in unserer Maschine, das hier durch das Transkriptionsalphabet wiedergegeben wird. Als zusätzliches Zeichen nehme ich ‚•‘ zur Wiedergabe von Dageš und Mappiq.



1.1.2 Definition.– Sei  $W = (w_1, \dots, w_n)$  ein Wort. Unter einem Morphem  $U = (w_{i_1}, \dots, w_{i_k})$  verstehen wir eine Teilfolge von  $W$ , das heißt, es gilt  $i_1 < i_2 < \dots < i_k$  und  $k \leq n$ .  $k$  bezeichnet die Länge der Teilfolge. Wir sagen auch,  $U$  komme in  $W$  vor und schreiben  $U \preceq W$  oder, falls zusätzlich  $U \neq W$  ausgedrückt wird,  $U \prec W$ .  $M_U = \{i_1, \dots, i_k\}$  ist die Indexmenge von  $U$ .<sup>2</sup>

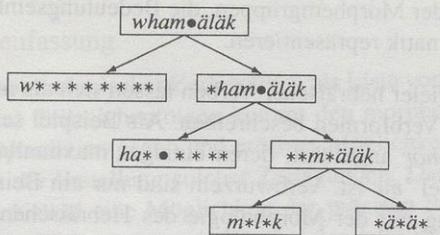
In diesem Zusammenhang kann also jede Teilzeichenfolge eines Wortes als Morphem ausgezeichnet werden. Sowohl  $ti$  als auch  $i \bullet e$  können als Morpheme von  $tim \bullet e$ <sup>3</sup> verarbeitet werden. Die Frage, welche Aufteilungen sinnvoll sind, erfordert Bedeutungswissen und damit interaktiv die Mithilfe des Benutzers.

Die Definition ist so gestaltet, daß zwei Morpheme gleich sein können, auch wenn sie verschiedene Indexmengen haben. Zur besseren Darstellung kann man mit Hilfe eines Platzhaltersymbols (hier,  $*$ ) Auskunft über die Position eines Morphems in einem Wort geben. Man schreibt also  $ti* **$  und  $*i \bullet e*$  statt  $ti$  und  $i \bullet e$ .

1.1.3 Definition.– Sei  $W = (w_1, \dots, w_n)$  ein Wort. Unter einer morphologischen Zerlegung von  $W$  verstehen wir eine Liste  $(U_1, \dots, U_m)$  von Morphemen von  $W$ , deren Indexmengen paarweise disjunkt sind und zusammen die Indexmenge von  $W$  ergeben. Gewöhnlich sollen diese Morpheme nach dem kleinsten Index aufsteigend geordnet sein.

$(t*m**', *i \bullet e*)$  ist also eine sinnvolle morphologische Zerlegung von  $tim \bullet e$ , die Zerlegung in Wurzel und das, was zur Bildung der finiten Verbform nötig ist.

Morphologische Zerlegungen können hierarchisiert werden. In diesem Fall empfiehlt sich ihre Darstellung als Baum:



<sup>2</sup>Vgl. dazu Definition 1.2.4 bei SCHINDELE 1994.

<sup>3</sup>Gen 34,5 u.a.



## 1.2 Gemeinsame Morpheme

1.2.1 Definition.– Seien  $W_1, \dots, W_n$  Wörter. Ein Morphem  $U$  heißt gemeinsames Morphem von  $W_1, \dots, W_n$ , falls  $U \preceq W_1, \dots, U \preceq W_n$  gilt. Gilt darüberhinaus für jedes Morphem  $V$ , das diese Bedingung ebenfalls erfüllt,  $U \not\prec V$ , so heißt  $U$  maximales gemeinsames Morphem von  $W_1, \dots, W_n$ . Hat jedes gemeinsame Morphem von  $W_1, \dots, W_n$  höchstens die Länge von  $U$ , so heißt  $U$  maximallanges gemeinsames Morphem von  $W_1, \dots, W_n$ .

Dabei ist ein maximallanges gemeinsames Morphem einer Wortmenge stets ein maximales gemeinsames Morphem dieser Wortmenge. Es kann aber mehrere maximallange bzw. maximale gemeinsame Morpheme einer Wortmenge geben. Diese Bedingungen erfüllen die Zeichenfolgen *bir* und *biq* für die Wörter *birqiy* und *biqrâb*<sup>4</sup>.

## 2. Anwendungen

Man kann nun die Wörter einer Wortmenge binär (d.h. in jeweils höchstens zwei Morpheme) zerlegen, indem man bei jedem Wort als ein Morphem eine maximale oder maximallange gemeinsame Zeichenfolge der Wortmenge auswählt und den Rest der Zeichen zu einem zweiten Morphem zusammenfaßt. Das Problem, ein maximales oder maximallanges gemeinsames Morphem zu einer gegebenen Wortmenge zu bestimmen, kann als algorithmisch gelöst gelten.

### 2.1 ‚Sinnvolle‘ morphologische Zerlegungen

Unter einer sinnvollen morphologischen Zerlegung verstehe ich hier Zerlegungen in Morpheme oder Morphemgruppen, die Bedeutungseinheiten im Sinne der traditionellen Grammatik repräsentieren.

2.1.1 Die Wurzeln vieler hebräischer Verben lassen sich als maximale gemeinsame Morpheme von Verbformen beschreiben. Als Beispiel seien hier die Wörter *wayyo'mâr* und *le'mor* angeführt, deren einziges maximallanges gemeinsames Morphem die Wurzel *'mr* ist. Verbwurzeln sind nur ein Beispiel dafür, daß der maschinelle Umgang mit der Morphologie des Hebräischen einen Kalkül zum Umgang mit nicht zusammenhängenden Teilzeichenfolgen von Wörtern erfordert.

---

<sup>4</sup>Gen 1,15 und 2 Sam 15,5.

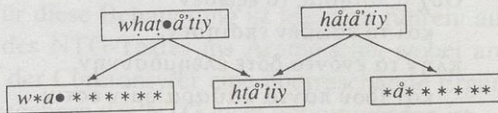


2.1.2 Die Wurzeln vieler hebräischer Verben lassen sich als Komplement gemeinsamer Morpheme von Verbformen beschreiben. Als Beispiel seien hier die Wörter *way•iqrd'* und *way•igdäl* angeführt, deren einziges maximallanges gemeinsames Morphem *way•iä* jeweils das Komplement der Wurzeln *qr'* bzw. *gd* ist. Dies ist besonders dann von Nutzen, wenn zu einer Wurzel so wenig Formen belegt sind, daß eine Darstellung nach 2.1.1 nicht möglich ist.

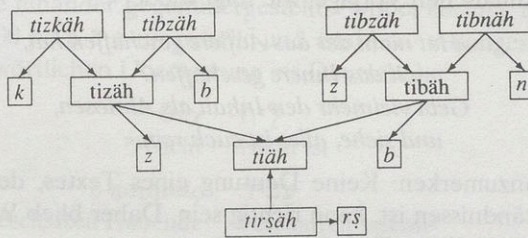
## 2.2 Beschreibung ausdrucksyntaktischer Phänomene

Binäre morphologische Zerlegungen eignen sich auch, um Wortspiele und andere Befunde der Ausdruckssyntax zu beschreiben, bei denen es nicht um die Wiederholung gleicher Wörter im Text geht.

2.2.1 In Ps 51,5f findet sich folgendes Wortspiel:



2.2.2 Etwas komplexer funktioniert das Zusammenspiel von vier Verbformen aus Ps 51,6.18ff:



## 3. Zusammenfassung

Die Darstellung morphologischer Zerlegungen als Liste von (nicht notwendig zusammenhängenden) Teilzeichenfolgen kommt den morphologischen Eigenarten der hebräischen Sprache entgegen und eröffnet Möglichkeiten der maschinellen Unterstützung bei der Erstellung solcher Zerlegungen. Darüberhinaus bietet der zugrundeliegende Kalkül eine Möglichkeit der präzisen Beschreibung von ausdrucksyntaktischen Phänomenen wie Wortspielen oder Wortähnlichkeiten.

### Literatur:

SCHINDELE, Martin; Möglichkeiten und Grenzen maschineller Befunderhebung zur Untersuchung von Formeln und geprägten Wendungen mit Beispielen aus Daniel 8; in: BADER, Winfried (Hrsg.); „Und die Wahrheit würde hinweggefegt“. Daniel 8 linguistisch interpretiert; Tübingen, Basel 1994 (THLI; Bd.9).



## »Gebt . . . den Inhalt als Almosen«<sup>1</sup>?

(Lukas 11,40.41)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Der NTG-Text von Lk 11,40.41 beweist klar, eindeutig und unwiderleglich:

- daß er aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt worden ist *und*
- daß der Übersetzer die aramäische Vorlage mißverstanden hat.

Es folgt der griechische Text - ohne das voranstehende ἄφρονες:

Οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν  
καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;  
πλήν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην,  
καὶ ἴδου πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν.

W. Wiefel gab diesen Text<sup>2</sup>, die Übersetzung einer mehrfach (!) mißverstandenen aramäischen Vorlage, wie folgt wieder<sup>3</sup>:

»Hat nicht der das Äußere geschaffen hat,  
auch das Innere geschaffen?  
Gebt vielmehr den Inhalt als Almosen,  
und siehe, alles ist euch rein.«

Dazu ist anzumerken: Keine Deutung eines Textes, der das Ergebnis von Mißverständnissen ist, kann richtig sein. Daher blieb Wiefel gar nichts anderes übrig, als diesen Text *falsch* zu deuten:

»Mit ποιήσας - ἐποίησεν ist wohl die schaffende Tätigkeit Gottes gemeint: Die Reinigung muß eine ganze sein, weil Gott Inneres und Äußeres geschaffen hat. Mit πλήν wird die Weisung eingeleitet, die den Weg zur wahren Reinigung zeigen soll. Der Ratschlag ist verschieden von dem, der in Matth. 23,26 nachgeschickt wird. In beiden Fällen handelt es sich um redaktionelle Bildungen des jeweiligen Evangelisten. Lukas versteht τὰ ἐνόντα als das Vorhandene und formuliert eine allgemeine, seiner besitzkritischen Linie entsprechende Weisung: Gebt, was ihr besitzt, als Almosen. Nicht der Weg der Habsucht, sondern der der Hingabe führt dazu, daß für den Menschen alles rein wird<sup>4</sup>.«

<sup>1</sup> So nach W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas (1988), S. 226.

<sup>2</sup> An ihm stimmt so gut wie nichts, wie sich zeigen wird.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> AaO., S. 228.



Hätte Wiefel recht mit dieser Deutung, dann wäre das zweite der obigen Logien eine »redaktionelle Bildung« des Evangelisten Lukas. In dem Falle wäre zu fragen: Wie paßt *dann* das erste Logion -

»Hat nicht der das Äußere geschaffen hat,  
auch das Innere geschaffen?« -

in die Situation? - nämlich dazu, daß Jesus »die Hände nicht (*rituell*) abgespült hat(te) vor dem Frühstück« (Vers 38). - Die Antwort auf diese Frage ist kurz: Es *kann* nicht passen:

- weil seine griechische Vorlage den Wortlaut der aramäischen Vorlage mehrfach falsch wiedergibt *und*
- weil - ich wiederhole - der Verfasser der griechischen Vorlage die aramäische Vorlage mißverstanden hat.

Der Nachweis für diese Behauptung ist leicht zu führen: aufgrund einer Rückübersetzung des NTG-Textes ins Aramäische, wobei an einer Stelle der Sinaysyrer und der Curetonsyrer eine überraschende Ergänzung bieten, die von den Herausgebern des NTG *nicht* notiert worden ist.

Es folgt die Rückübersetzung von Lk 11,40.41 (NTG-Text und aramäische Äquivalente einander gegenübergestellt - wobei ἔσωθεν und ἔξωθεν mit פ<sup>45</sup> C D Γ 700 *pc a c e* umgestellt und ἐποίησεν vorangestellt ist<sup>1</sup> -, jeweils mit einer wörtlichen Übersetzung ins Deutsche):

Οὐχ	לֹא
Nicht	Nicht ist
ὁ ποιήσας	עֲבִיד
der geschaffen Habende	beschaffen seiend <sup>2</sup>
τὸ ἔσωθεν	כְּבִרְאָה
das Innere,	wie das Innere,
καὶ	אֶף
auch	auch
ἐποίησεν	עֲבִיד
er hat geschaffen	beschaffen seiend
τὸ ἔξωθεν;	אֶף לְכַרְאָה <sup>3</sup>
das Äußere?!	das Äußere?!

<sup>1</sup> Diese Umstellungen stellen lediglich die ursprüngliche Wortfolge wieder her.

<sup>2</sup> Belegt ist diese übertragene Bedeutung von עבד in j. Sanh. X, 29<sup>a</sup>: לא דכרייך עבדת, »du warst nicht beschaffen entsprechend (dem Willen) deines Schöpfers« u.ö.

<sup>3</sup> Man beachte den Zäsurreim auf רד - und den Endreim auf אָ -! Sollte das Zufall sein?



[πλήν]	.....
[Doch]	.....
δοτε ἐλεημοσύνην	דָּבַר
geb( als) Almosen	Reinige <sup>1</sup>
τὰ ἐνόντα,	לְבַיְתָךְ
die drinnen Seienden,	dein Inneres
.....	מִבְּרָאֵךְ
.....	und nicht [nur] dein Äußeres,
καὶ [ἰδοὺ] πάντα	וְכָל
und [sieh,] alle	und ganz
καθαρὰ	דָּבַר
reine	rein
ὅμῃν ἐστίν.	וְהָיָה
euch ist!	du wirst sein!

In flüssigem Deutsch:

*Ist nicht, wie das Innere beschaffen ist,  
auch das Äußere beschaffen?!*

*Würdest du dein Inneres reinigen und nicht [nur] dein Äußeres,  
so wärest du ganz rein.*

Diese Wiedergabe von Lk 11,40.41 läßt erkennen, daß das zweite der beiden Logien unentbehrlich ist und keineswegs, wie Wiefel meinte, eine »redaktionelle Bildung« des Evangelisten Lukas. Es folgt die Begründung der Rückübersetzung im einzelnen:

(1.) Οὐχ ὁ ποιήσας, »nicht der geschaffen Habende«. - Dieser Passus ergibt im ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung »Jesus zu Gast bei einem Pharisäer« (Lk 11,37-41) keinen annehmbaren Sinn. Der Fehler bestand darin, daß bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische das part. pass. עֲבִיר, »beschaffen seiend«, mit dem part. act. עֲבִיר, »geschaffen habend«, verwechselt wurde. Mit diesem Fehler war die Fehlübersetzung des ganzen Spruches unausweichlich: vorab die Wiedergabe von לֹא, »nicht ist«, durch οὐχ, »nicht«, und die Tilgung von כִּי, »wie«.

(2.) ἐποίησεν, »er hat geschaffen«. - So falsch konnte der Übersetzer das vorauszusetzende עֲבִיר, »beschaffen seiend«, nur wiedergeben, weil die Weiche schon falsch gestellt war: wahrscheinlich dadurch, daß er das vorausgegangene עֲבִיר irrtümlich auf »den Schöpfer« gedeutet hatte.

<sup>1</sup> דָּבַר ist ein indirekter Imperativ mit konjunktivischer Bedeutung: »würdest du . . . «.



(3.) [πλήν], »doch, vielmehr«. - Dieses Vorzugswort des Lukas (Mt 5x, Mk 1x, Lk 15x) ist eine redaktionelle Floskel, ohne aramäisches Äquivalent in der Vorlage, und daher zu streichen.

(4.) δότε ἐλεημοσύνην, »gebt (als) Almosen«. - Auf diese »kuriose Verwechslung« hat bereits 1899 (!) J. Wellhausen aufmerksam gemacht. Er schrieb<sup>1</sup>: »Man begreift nicht, wie *das Innere* Objekt zu *Almosen geben* sein kann. Man erwartet nach dem voraufgegangenen Gegensatz [Vers 40] mit Notwendigkeit: vielmehr, *reinigt* das Innere!« - Nachdem er zunächst (aaO., S. 189) anders geurteilt hatte, meinte er im Vorwort (aaO., S. IV): »Es könnte aber wol sein, . . . dass nicht ein Übersetzungsfehler, sondern ein Lese- oder Schreibfehler (רַבִּי [Almosen geben] für רַבִּי [reinigen] vorliege - was . . . wol den Vorzug verdient«<sup>2</sup>.

(5.) τὰ ἐνόντα, »die drinnen Seienden«. - Dieser Textteil (eine Fehlübersetzung von רַבִּיךָ, »dein Inneres«<sup>3</sup>) war die unmittelbare Folge des Lese- oder Schreibfehlers רַבִּי, »würdest du (als) Almosen geben«, für רַבִּי, »würdest du reinigen«. Vermutlich stellte sie sich ein, weil der Übersetzer רַבִּיךָ, »dein Inneres«, irrtümlich auf »Becher« und »Schüssel« in Vers 39 bezog: als hätte Jesus gemeint, *deren* Inhalt solle als Almosen gegeben werden. Dabei war das Suffix רַבִּי-, »dein«, dann überflüssig.

(6.) רַבִּיךָ, »und nicht [nur] dein Äußeres«<sup>4</sup>. - Für dieses Wort bietet der griechische Text keine Entsprechung. Der Sinaisyrer und der Curetonsyrer haben statt dessen מִנְכַּרְךָ, »von euch«<sup>5</sup>: ein Wort, das, wie die Parallele Mt 23,26 zeigt, aus רַבִּיךָ verlesen, verschrieben oder mißdeutet worden sein wird<sup>6</sup>. - Daß die syrischen Übersetzer oder Bearbeiter das in ihrem Text entbehrliche מִנְכַּרְךָ eingefügt haben könnten, ist auszuschließen. Folglich wird רַבִּיךָ bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische übersprungen worden sein.

(7.) [ἰδοὺ], »sieh«. - Von diesem Wort (Mt 62x, Mk 7x, Lk 57x) gilt dasselbe wie von πλήν, »doch, vielmehr«: Es ist eine redaktionelle Floskel und daher zu streichen.

<sup>1</sup> Skizzen und Vorarbeiten, sechstes Heft (1899), S. 188. - Orthographie nach Wellhausen.

<sup>2</sup> Nachdem M. Black (Die Muttersprache Jesu [1982 = Übersetzung der 3. Auflage 1967 des englischen Originals: »An Aramaic Approach to the Gospels and Acts«], S. 2) erneut auf »Wellhausens brillante Vermutung« hingewiesen hat, fragt man sich, was wohl noch geschehen muß, bis sich aramaistische Forschungsergebnisse dieser Art in der neutestamentlichen Wissenschaft durchsetzen.

<sup>3</sup> Bezeugt im Targum Jeruschalmi zu Lev 10,18: קַדְשָׁא נְרָאָה, »das innere Heiligtum« u.ö.

<sup>4</sup> Kontrahiert aus מִן, hier: »und nicht [nur]« und בְּרֵאשִׁי, »dein Äußeres«. - מִן im Sinne von »und nicht« ist belegt in Gen 38,26; Ps 45,8; 52,5; Hos 6,6 u.ö. Und בְּרֵאשִׁי, »das Äußere« ist bezeugt im Targum Jonathan zu Ez 44,1: תִּרְעָה מִקְדְּשָׁא בְּרֵאשִׁי, »das äußere Tempeltor« u.ö.

<sup>5</sup> Eine Tatsache, die die Herausgeber des NTG völlig ignoriert haben.

<sup>6</sup> Siehe: »Reinige . . . das Innere des Bechers?« (Matthäus 23,26), in derselben Nummer dieser Zeitschrift.



(8.) πάντα (nom. neut. pl. von πᾶς), »alle«. – Dieses Wort paßt zwar zu καθάρᾱ (nom. neut. pl. von καθάρως), »reine«, nicht aber zu ἐστίν (3. p. sg. ind. präs. von εἶμί), »ist«. Dieser bislang offensichtlich unbemerkt gebliebene Fehler (die Konstruktion der Plurale πάντα und καθάρᾱ<sup>1</sup> mit dem Singular ἐστίν) läßt auf einen Übersetzungsfehler schließen: auf ein falsch wiedergegebenes כְּבֹל דְּבֵר הֲרֵי, »ganz rein du wirst sein«.

Zur Gegenprobe folgt nun die über eine Rückübersetzung ins Aramäische gewonnene Wiedergabe von Lk 11,40.41 – verbunden mit Textteilen der Verse 37-39, soweit sie zur ursprünglichen Erzählung »Jesus zu Gast bei einem Pharisäer« gehören<sup>2</sup>:

Ein Pharisäer bat Jesus,  
das Frühmahl bei ihm einzunehmen.

Jesus trat bei ihm ein  
und legte sich zu Tisch.

Der Pharisäer dachte:  
*Warum hat er die Hände nicht abgespült  
vor dem Frühmahl?*

Jesus sagte zu ihm:  
*Blinder Pharisäer!  
Ist nicht, wie das Innere beschaffen ist,  
auch das Äußere beschaffen?!*

*Würdest du dein Inneres reinigen und nicht [nur] dein Äußeres,  
so wärest du ganz rein<sup>3</sup>.*

## Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde (1.) das part. pass. עֲבִיר, »beschaffen seiend«, mit dem part. act. עֲבִיר, »geschaffen habend«, verwechselt, (2.) דְּבֵר, »würdest du reinigen«, in וְבֵר, »würdest du (als) Almosen geben« und (3.) מְבַרְאָךְ, »und nicht [nur] dein Äußeres«, in מְבַרְכֶךָ, »von euch«, verlesen, verschrieben oder mißdeutet. Diese drei Fehler zogen weitere Fehler nach sich.

Korrektur: Alle diese Fehler wurden mit Hilfe der altsyrischen Überlieferung durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt.

<sup>1</sup> Παντα kann auch ein acc. mas. sg. sein und καθαρα ein nom. fem. sg. Doch diese Möglichkeiten scheiden hier aus.

<sup>2</sup> Das Logion Vers 39 (vgl. Mt 23,25) gehört nicht in diesen Zusammenhang.

<sup>3</sup> Nur in diesem Wortlaut passen die beiden Logien wirklich zum Kontext.



»Reinige . . . das Innere des Bechers«<sup>1</sup>?

(Matthäus 23,26)

Günther Schwarz – Wagenfeld

In allen Evangelien-Synopsen stehen Mt 23,26 (siehe unter 1.) und Lk 11, 41 (siehe unter 2.) einander als Parallelen gegenüber: obwohl ihr griechischer Wortlaut kaum eine Parallelität erkennen läßt – abgesehen von der sekundären redaktionellen (!) Verknüpfung mit den jeweils voranstehenden Versen.

- (1.) Καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου,  
ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.
- (2.) Πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην,  
καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῶν ἐστίν<sup>2</sup>.

Dieser Befund ändert sich jedoch gründlich, wenn man beide Texte ins Aramäische rückübersetzt.

Zu Lk 11,41 habe ich bereits die folgende Rückübersetzung erarbeitet<sup>3</sup> (NTG-Text und aramäische Äquivalente einander gegenübergestellt, jeweils mit einer wörtlichen Übersetzung ins Deutsche):

	[Πλήν]	.....
	[Doch]	.....
δότε ἐλεημοσύνην	ܕܘܬܝܗܘܢ	
geb( als) Almosen	Reinige <sup>4</sup>	
τὰ ἐνόντα,	ܕܝܢܝܢܝܗܘܢ	
die drinnen Seienden,	dein Inneres	
.....	ܕܝܢܝܢܝܗܘܢ	
.....	und nicht [nur] dein Äußeres,	

<sup>1</sup> So nach *J. Gnika*, Das Matthäusevangelium II (1988), S. 280.

<sup>2</sup> Die Varianten τὸ ἐντος, »das Innere« (Mt), und τὰ ἐνόντα, »die drinnen Seienden« (Lk), lassen erkennen, daß verschiedene Übersetzer am Werk waren. Denn wäre es beide Male derselbe Übersetzer gewesen, so stünde, wegen derselben aramäischen Urfassung, an beiden Stellen dasselbe griechische Wort. Zu demselben Schluß kommt man, wenn man die Wörter τὸ ἐκτος, »das Äußere«, und τὸ ἐντος, »das Innere« (Mt 23,26), mit τὸ ἐξῶθεν, »das Äußere« und εσωθεν, »innen« (Vers 25) vergleicht. Alle diese Varianten sind textinterne Zeugen für eine jeweils sekundäre redaktionelle Verknüpfung dieser Verse.

<sup>3</sup> Siehe: »Gebt . . . den Inhalt als Almosen«? (Lukas 11,40.41), in derselben Nummer dieser Zeitschrift. Dort findet sich auch die Begründung dieser Wiedergabe.

<sup>4</sup> ܕܝܢܝܢܝܗܘܢ ist ein indirekter Imperativ mit konjunktivischer Bedeutung: »würdest du . . .«.



καὶ [ἰδοὺ] πάντα	וְכֹל
und [sieh,] alle	und ganz
καθάρᾱ	דְּבִיר
reine	rein
ὕμῖν ἐστίν.	וְהָיָה
euch ist!	du wirst sein!

In flüssigem Deutsch:

*Würdest du dein Inneres reinigen und nicht [nur] dein Äußeres,  
so wärest du ganz rein.*

Es folgt, ebenso dargeboten, die Rückübersetzung von Mt 23,26<sup>1</sup> (mit einer Wortumstellung, entsprechend der aramäischen Wortfolge):

Καθάρισον	דְּבִיר
Reinige	Reinige
[πρῶτον]	.....
zuerst	.....
τὸ ἐντὸς	לְבַבְךָ
das Innere	dein Inneres
τοῦ ποτηρίου,	וְלֹא מִבְּרִיתְךָ
des Bechers,	und nicht [nur] dein Äußeres,
[ἵνα] καὶ	וְכֹל
[damit] auch	und ganz
[τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ]	.....
[sein Äußeres]	.....
καθάρων	דְּבִיר
rein	rein
γένηται.	וְהָיָה
es werde!	du wirst sein!

In flüssigem Deutsch:

*Würdest du dein Inneres reinigen und nicht [nur] dein Äußeres,  
so wärest du ganz rein.*

Diese Rückübersetzung ins Aramäische und diese deutsche Übersetzung von Mt 23,26 stimmen wörtlich mit denen der Parallele Lk 11,41 überein.

<sup>1</sup> Man beachte den Endreim auf תָּ - und die Assonanz auf ךָּ - ! Sollte das Zufall sein?



Das ist keineswegs überraschend, wenn man bedenkt, daß beide griechischen Fassungen lediglich verschiedene, und zwar falsche (!) Wiedergaben derselben aramäischen Urfassung sind. Es folgt die Begründung der Rückübersetzung im einzelnen:

(1.) [πρῶτον], »zuerst«. – Dieses Adverb (Mt 8x, Mk 7x, Lk 10x) ist ein überflüssiger Zusatz, ohne aramäisches Äquivalent in der Vorlage, und daher zu streichen.

(2.) τὸ ἐντὸς, »das Innere«. – Dieser Passus (eine Fehlübersetzung von ܐܝܢܝܢܐ, »dein Inneres«) war die unmittelbare Folge der sekundären redaktionellen Verknüpfung von Vers 26 mit Vers 25. Sie mußte sich einstellen, weil der Redaktor ܐܝܢܝܢܐ, »dein Inneres«, irrtümlich auf den »Becher« in Vers 25 bezog: als hätte Jesus gemeint, dessen Inneres solle gereinigt werden. Dabei war das Suffix ܝܢܐ, »dein«, dann überflüssig. – Deutliche Kennzeichen dieser sekundären redaktionellen Verknüpfung sind das singularische Φαρισαῖε τυφλέ, »blinder Pharisäer«, mit dem Vers 26 eingeleitet ist, und der im Textzusammenhang unmotivierter Wechsel von καθαρίζετε (2. p. pl. ind. präs. act. von καθαρίζω), »ihr reinigt«, in Vers 25, zu καθάρισον (2. p. sg. imper. aor. act. von καθαρίζω), »reineige«, in Vers 26.

(3.) τοῦ ποτηρίου, »des Bechers«. – Dieser Textteil ist die Folge eines Lese- oder Schreibfehlers: ܐܘܫܝܢܐܐ, wahrscheinlich gedeutet als »aus deinem Becher«, was keinen annehmbaren Sinn ergab, für ܐܘܫܝܢܐܐ, »und nicht [nur] dein Äußeres«. Dabei erschien die kontrahierte Präposition -ܢܐ (ܢܐ) dann unpassend und wurde getilgt. – Man beachte hierzu das nachfolgende [τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ], »sein Äußeres«, das den Gedanken an eine Konfusion zusätzlich bestärkt.

(4.) [ἵνα], »damit«. – Diese Konjunktion leitet einen Nachsatz ein, der sich schon durch seine Unlogik disqualifiziert. – Damit das bewußt werde, folgen Vorder- und Nachsatz des Logions Mt 23,26 (in der Übersetzung von J. Gnlika<sup>1</sup>):

»Reinige zuerst das Innere des Bechers,  
damit auch sein Äußeres rein werde!«

Oder läßt sich etwa ernsthaft behaupten, das Äußere eines Bechers werde schon dadurch rein, daß man sein Inneres reinigt? – Da das auszuschließen ist, werden ἵνα, »damit«, und das folgende, von ihm abhängige τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ, »sein Äußeres«, zu streichen sein. Die Stelle von ἵνα wird das von ihm und vor allem von τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ verdrängte ܐܘܫܝܢܐ, »ganz« (in der altsyrischen Überlieferung zu Lk 11,41: ܟܪܠ), einnehmen müssen, das für den Sinn des Logions unentbehrlich ist.

<sup>1</sup> AaO., S. 280.



(5.) γένηται (3. p. sg. conj. aor. 2 von γίνομαι), »es werde«. – Dieses Wort paßt zwar zu τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ, »sein Äußeres«, bezogen auf τοῦ ποτηρίου, »des Bechers«; doch da dieser Satzteil sekundär eingefügt ist, fällt γένηται, »es werde«, mit ihm. Es ist durch ἤθη, »du wirst sein«, zu ersetzen.

Abschließende Folgerung: Wenn dieselbe aramäische Urfassung dieses Jesuswortes so verschieden und dabei *so falsch* ins Griechische übersetzt worden ist, wie in Mt 23,26 und Lk 11,41 geschehen, dann wird bereits jene Urfassung fehlerhaft – vielleicht sogar verstümmelt – gewesen sein.

Abschließendes Urteil: Es besteht kein Anlaß, den über eine Rückübersetzung ins Aramäische gewonnenen Wortlaut von Mt 23,26 / Lk 11,41 (in Deutsch:

»Würdest du dein Inneres reinigen und nicht [nur] dein Äußeres, so wärest du ganz rein«)

Jesus abzusprechen. Folglich ist W. Wiefels Urteil<sup>1</sup>: »In beiden Fällen handelt es sich um redaktionelle Bildungen des jeweiligen Evangelisten«, als unbegründet zurückzuweisen.

Wie der NTG-Text von Lk 11,40.41<sup>2</sup>, so beweist auch der von Mt 23,26 klar, eindeutig und unwiderleglich:

- daß er aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt worden ist *und*
- daß der Übersetzer die aramäische Vorlage mißverstanden hat.

Andernfalls hätten diese beiden Texte nicht durch den Rückgang auf das Aramäische korrigiert werden können.

## Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde, als Folge der sekundären redaktionellen Verknüpfung mit Mt 23,25, die – vielleicht verstümmelte – Vorlage von Vers 26 falsch gedeutet und daher falsch übersetzt: (1.) weil ܐܝܢܐܝܢܐ, »dein Inneres«, durch τὸ ἐντὸς, »das Innere«, wiedergegeben wurde, (2.) weil ܐܝܢܐܝܢܐܘܬܐ, »und nicht [nur] dein Äußeres«, in ܐܘܫܐܘܬܐܘܬܐ, »aus deinem Becher«, verlesen wurde oder verschrieben worden war. Diese beiden Fehler zogen weitere Fehler nach sich.

Korrektur: Alle diese Fehler wurden mit Hilfe der altsyrischen Überlieferung durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt.

<sup>1</sup> Das Evangelium nach Lukas (1988), S. 228.

<sup>2</sup> Siehe: »Gebt . . . den Inhalt als Almosen«? (Lukas 11,40.41), in derselben Nummer dieser Zeitschrift.



## »Sie ist nicht im Himmel!«

### Rabbinische Hermeneutik und die Auslegung der Tora

*Gerhard Bodendorfer-Langer, Salzburg-Hadersfeld*

Harald Schweizer einen hermeneutisch-exegetischen Festbeitrag zu widmen, ist selbstverständlich, hat er doch maßgeblich dazu beigetragen, daß biblische Texte mit literaturwissenschaftlichen Methoden neu gelesen und interpretiert werden. In unseren jährlichen Blaubeurener Treffen (THAT) habe ich ihn zudem als einen jener an einer Hand abzählbaren Lehrer erlebt, die Intellektualität, wissenschaftliche Exaktheit, Geistesschärfe und fachliche Kompetenz mit der Gabe des Zuhören-Könnens und Wahrnehmens anderer paaren. Harald Schweizer ist nicht zuletzt dadurch ein lieber Freund geworden, dem ich zur Vollendung seines 50. Lebensjahres herzlichst gratuliere. Wie mein Freund Oskar Dangl möchte ich meinen Beitrag der Grundsatzfrage nach hermeneutischen Zugängen widmen. Tut Dangl es über die skeptische Pädagogik, so will ich die frühjüdische Literatur zum Anlaß meiner Betrachtung nehmen, einen Bereich rabbinischen Denkens, der zunehmend auch in christlichen ExegetInnenkreisen wiederentdeckt und ausgewertet wird. Ich möchte weiters bei meinen Ausführungen auch einen 'theologischen' Blickwinkel im Auge behalten und Folgerungen ziehen, die Judentum wie Christentum gleichermaßen betreffen können.

Die hermeneutische Frage nach der Voraussetzung von und für Exegese wurde von den Rabbinen ausdrücklich thematisiert. Da sie sich mit 'Offenbarung' beschäftigten, bedurfte es nicht nur einfach literaturwissenschaftlicher Hermeneutik, sondern auch eines Gespürs für den Wert der 'Heiligkeit' eines Textes, für die Inspiration und für die dauerhafte Gültigkeit des untersuchten Gegenstandes. Meisterhaft entwickelten sie Auslegungsregeln, die ihrerseits wieder mit der griechisch-römischen Antike in Verbindung standen und doch auf faszinierende Art eigenständig waren.<sup>1</sup> Ich will mich in diesem Beitrag einem recht bekannten Beispiel rabbi-

<sup>1</sup> Vgl. dazu u.a. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Missoula 1975; W.S. Towner, *Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look*, HUCA 53 (1982) 101-135.



nischer Diskussion zuwenden. Es ist dies BM 59b, eine Baraita des babylonischen Talmuds. Sie ist ein Schlüssel zum Verständnis rabbinischer Hermeneutik und in ihrer zeitlosen Gültigkeit zugleich ein Mustertext für heutige Bemühungen um Textinterpretation, um Exegese und um die Autorität einer Auslegung:

A Man hat gelehrt:

An diesem Tag äußerte R. Eliezer<sup>2</sup> alle Einwendungen, die es auf der Welt gibt, und man nahm sie von ihm nicht an.

B Er sagte zu ihnen: Wenn die Halakha meiner Position entspricht, so möge dies jener Johannisbrotbaum erweisen!

C Da entwurzelte sich der Johannisbrotbaum (und bewegte sich) 100 Ellen von seinem Platz fort. Manche sagen: 400 Ellen.

D Sie sagten zu ihm: Man entnimmt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum!

E Er redete erneut zu ihnen: Wenn die Halakha meiner Position entspricht, so möge dies der Wasserkanal erweisen!

F Da floß der Wasserkanal rückwärts.

G Sie sagten zu ihm: Man entnimmt keinen Beweis von einem Wasserkanal!

H Er redete erneut zu ihnen: Wenn die Halakha meiner Position entspricht, so mögen dies die Wände des Lehrhauses erweisen!

I Da neigten sich die Wände des Lehrhauses um einzustürzen.

J Da herrschte sie R. Jehoschua an, und er sagte zu ihnen: Wenn die Gelehrten sich gegenseitig in der Halakha besiegen, was kümmert es euch?!

K Da fielen sie nicht um wegen der Ehre des R. Jehoschua und stellten sich auch nicht auf wegen der Ehre des R. Eliezer und stehen bis jetzt geneigt.

L Er redete erneut zu ihnen: Wenn die Halakha meiner Position entspricht, so möge sich dies aus dem Himmel erweisen!

M Da erklang eine Bat Qol und sagte: Was habt ihr gegen R. Eliezer? Die Halakha ist wie er in jedem Fall.

N Da stellte sich R. Jehoschua auf seine Füße und sagte: »SIE IST NICHT IM HIMMEL!« (Dtn 30,12)

O Warum (heißt es): »Sie ist nicht im Himmel«?

P Es sagte R. Jeremja, daß die Tora schon am Sinai gegeben wurde. Wir achten nicht auf die Bat Qol, denn Du hast schon am Berg Sinai in die Tora geschrieben: »Nach der Mehrheit (ist) zu entscheiden« (Ex 23,2).

Q Es traf R. Natan Elija. Er fragte ihn: Was tat der Heilige, gepriesen sei Er, in dieser Stunde?

R Er sagte ihm: Er lächelte und sagte: Meine Kinder haben mich besiegt! Meine Kinder haben mich besiegt!

S Man sagte: An jenem Tag brachten sie alles, was R. Eliezer für rein erklärt hatte und verbrannten es im Feuer, und sie stimmten über ihn ab und bannten ihn [wörtl. euphemistisch: segneten ihn] und sprachen: Wer geht und teilt es ihm mit?

<sup>2</sup> Über eine Biographie zu R. Eliezer oder seine halakhischen Grundsätze braucht hier nicht gesprochen zu werden. Ich verweise auf die einschlägige Literatur, z.B. J. Neusner, Eliezer b. Hyrkanus. The Tradition and the Man (SJLA IV/1–2), London 1973. Literaturzusammenstellung bei G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München<sup>8</sup>1992, 79.



- T Es sagte zu ihnen Aqiba: Ich werde gehen, denn es könnte sonst ein ungeeigneter Mensch gehen und es ihm mitteilen, und er würde befunden als einer, der die ganze Welt zerstört.
- U Was tat R. Aqiba? Er kleidete sich schwarz und hüllte sich in Schwarzes, und er setzte sich in einer Entfernung von vier Ellen vor ihn hin.
- V Es sagte zu ihm R. Eliezer: Aqiba! Was unterscheidet diesen Tag von anderen Tagen?
- W Er sagte ihm: Meister, es scheint mir, daß deine Freunde sich von dir getrennt haben.
- X Auch er zerriß seine Kleider, zog seine Schuhe aus und setzte sich auf die Erde, und Tränen flossen aus seinen Augen.

Y Da wurde die Welt geschlagen zu einem Drittel an den Oliven, zu einem Drittel am Weizen und zu einem Drittel an der Gerste.

Z Man sagt, auch der Teig gor in den Händen der Frauen.

A Man hat gelehrt:

B Ein großes Ach war an diesem Tag, denn jeder Ort, den die Augen des R. Eliezer ansahen, geriet in Brand.

C Und auch gegen R. Gamliel, der da auf einem Schiff fuhr, erhob sich eine Welle, um ihn zu verschlingen.

D Er sprach: Wie mir scheint, geschieht dies alles nur um R. Eliezer b. Hyrkanos willen.

E Er stellte sich auf seine Füße und sagte: Herr der Welt! Bekannt und offenbar ist es vor Dir, daß ich es nicht um meiner Ehre willen oder der Ehre meines Vaterhauses willen getan habe, sondern um Deiner Ehre willen, damit sich die Spaltungen in Israel nicht mehren!

F Da ließ das Meer von seinem Tosen ab.

G Imma Schalom, die Frau des Rabbi Eliezer, die Schwester des Rabban Gamliel, hielt von diesem Ereignis an R. Eliezer davon ab, sich weiter auf sein Gesicht fallen zu lassen.<sup>3</sup> An diesem Tag war Neumond. Sie verwechselte einen vollzähligen mit einem unvollzähligen Monat<sup>4</sup>; manche sagen: Es kam ein Armer und stand vor der Tür, und sie trug ihm Brot hinaus und fand ihn (Eliezer) dabei, daß er sich auf sein Gesicht fallen ließ.

H Sie sagte zu ihm: Steh auf! Du hast meinen Bruder getötet. Währenddessen verkündete eine Posaune aus dem Hause Rabban Gamliels, daß er entschlafen sei.

I Er sagte zu ihr: Woher hast du gewußt?

J Sie sagte ihm: So ist mir von meinem Vaterhaus überliefert: Alle Tore sind verschlossen, außer den Toren der Kränkung!

Freilich wäre es reizvoll, diesen Text mit Schweizer'scher Perfektion methodologisch durchzugehen, doch will ich dies hier nicht tun. Auch ist darin viel über Gott und sein Verhalten zu Israel ausgesagt, über den Wunderglauben und über die rabbinische Gelehrsamkeit, über Trauerbräuche und Umgangsformen. Auch diese inhaltlichen Teile vernachlässige ich. Ich konzentriere mich auf jenen Aspekt der Auslegung, der die Verbindlichkeit von Exegese, ja mehr noch, die Voraussetzungen von Verbindlichkeit thematisiert. Dazu muß vorerst die Einbettung des Textes in eine längere Traditionsbildung betrachtet werden:

<sup>3</sup> Dies geschieht zweimal täglich beim Tahanun-Gebet bei der Rezitation von Ps 6. Es handelt sich um eine Bitte um den Schutz vor Feinden. Imma Schalom wollte verhindern, daß R. Eliezer mit dieser Bitte ihren Bruder Gamliel treffen könnte.

<sup>4</sup> An Neumonden wird das erwähnte Gebet nicht gesprochen.



## Der Text als Endprodukt einer Tradition

Ausgangspunkt der in BM 59ab reflektierten Diskussion sind Spitzfindigkeiten in bezug auf die Frage nach der Verunreinigungsfähigkeit eines Backofens, der durch Sand/Lehm zusammengehalten wird, samt den damit verbundenen halakhischen Problemen. R. Eliezer hat eine Position vertreten, der sich die Mehrheit der Rabbinen nicht anschließt. Für ihn ist der Ofen durch den Lehm nicht verbunden sondern lose und somit nicht eigentlich als Ofen zu betrachten, also auch nicht verunreinigbar. Die anderen Rabbinen erachten ihn durch die feste Lehmschicht als intakten Ofen, der somit für Unreinheit empfänglich wird. Diese Diskussion ist ursprünglich nicht in BM 59a beheimatet, sondern findet sich bereits in der Mischna Kel V,10, von wo sie etwa auch bT in Ber 19a übernimmt. Einen ähnlichen Disput zwischen R. Aqiva und Eliezer betreffend eines Ofens bietet auch schon der Midrasch Sifra Shemini Pereq X.5–6 (Weiss 55b). Der palästinische Talmud erweitert in jMQ III,1,81cd diese Diskussionsbasis. Dieser Text soll daher ebenfalls kurz angeführt sein:

- A (Die Weisen) wollten R. Li'ezer bannen.
- B Sie sagten: Wer (von uns) geht, um es ihm mitzuteilen?
- C R. 'Aqiva sagte: Ich gehe, um es ihm mitzuteilen.
- D Er kam zu ihm (und) sagte zu ihm: Mein Lehrer, mein Lehrer, deine Genossen wollen dich bannen.
- E (Daraufhin) nahm (R. Li'ezer) ihn (zu sich) und ging mit ihm hinaus (zu den Johannisbrotbäumen).
- F Er sagte: Johannisbrotbaum, oh Johannisbrotbaum, wenn die Halakha nach ihren (= der Weisen) Worten ist, entwurzle dich selbst!
- G Aber er entwurzelte sich nicht.
- H (Danach sagte er:) Wenn die Halakha nach meinen Worten ist, entwurzle dich selbst!
- I Und er entwurzelte sich.
- J (Weiterhin sagte er:) Wenn die Halakha nach ihren (= der Weisen) Worten ist, kehre (an deinen Platz) zurück!
- K Aber er kehrte nicht zurück.
- L (Danach sagte er:) Wenn die Halakha nach meinen Worten ist, kehre (an deinen Platz) zurück!
- M Und er kehrte zurück.
- N (Obwohl) dies alles ein Lob (für die Richtigkeit seiner Lehre) ist, ist die Halakha aber nicht nach R. Eli'ezer.
- O R. Hanina sagte (zur Begründung): Wenn (ein Gesetz) erlassen wird, wird es nur nach Mehrheitsbeschluß erlassen.
- P Wußte denn R. Eli'ezer nicht, daß man nach Mehrheitsbeschluß entscheidet? Allein, er war nur ärgerlich, daß man das, was er für rein erklärte, vor ihm verbrannte.
- Q Dort haben wir gelernt: Hat man (den gebrannten Lehm eines Ofens) in Ringe geschnitten und Sand zwischen jeden einzelnen Ring getan, erklärt ihn R. Li'ezer für nicht verunreinigungsfähig (= rein), aber die Weisen für verunreinigungsfähig (= unrein),



- R das ist der Ofen des Hakhinai.
- S R. Yirmya sagte: Eine große Heimsuchung ereignete sich in jenen Tagen: jeder Ort, den die Augen von R. Li'ezer ansahen, geriet in Brand,
- T und nicht nur das, sondern (es traf) auch jedes einzelne Weizenkorn: seine (eine) Hälfte wurde (durch Feuer) vernichtet und seine (andere) Hälfte wurde nicht vernichtet.
- U Und (auch) die Säulen des Lehrhauses wankten.
- V R. Yehoshua' sagte zu ihnen (= den Säulen): Wenn sich die Gelehrten untereinander streiten, was geht das euch an?!
- W Da erklang (= ging heraus) die Hallstimme und sagte: Die Halakha geht nach R. Eli'ezer, meinem Sohn!
- X R. Yehoshua' sagte: *Sie (= die Tora) ist nicht im Himmel* (Dtn 30,12).
- Y R. Qerispi, R. Yohanana im Namen von Rabbi: Wenn mir jemand sagen wird, so lehrte R. Li'ezer, (dann) lehre (auch) ich nach seinen Worten, allein die (anderen) Tannaim wechselten sie aus.<sup>5</sup>

Neuser<sup>6</sup> hat bereits auf die entscheidenden Veränderungen zwischen palästinischer und babylonischer Tradition hingewiesen. »So Jeremiah's story in y.M.Q. is not only revised, but expanded and duplicated.«<sup>7</sup> Und er stellt zurecht fest, daß erst der bT die »bits and pieces« in eine »proper sequence« bringt. Schon die Einbindung des Textes in sein Umfeld, sein Sitz im größeren Textzusammenhang, ist unterschiedlich. Dieser größere Textzusammenhang wird in jT durch die Thematik 'Bann' geboten. Darum beginnt auch der Abschnitt über Eliezer logisch mit der Absicht der Weisen, ihn zu bannen. Alle von ihm inszenierten Wunder sind daher dieser Vorgabe nachgestellt, ihr auch zeitlich nachgeordnet. Ganz anders in BM 59b. Hier handelt es sich um eine Baraita zum Themenkomplex »Kränkung durch Worte«<sup>8</sup>, angeregt durch die Mischna BM IV,10, die besonders betont, daß Proselyten nicht auf die Taten ihrer Vorfahren angesprochen werden sollen. Der Kontext macht somit eigentlich Eliezers Ehre zum zentralen Element des Abschnitts. Das Thema 'Ehre' ist jedenfalls weiter im Hinterkopf zu behalten, wenn über die Hermeneutik rabbinischer Auslegung anhand des Textes BM 59 gehandelt wird. Auch wenn die Baraita ihren ursprünglichen Sitz im Leben sicherlich nicht in der Auslegung zu BM IV,10 hat, muß sie doch jetzt in diesem Kontext betrachtet werden. Hier gilt das gleiche Prinzip, das BibelwissenschaftlerInnen zurecht für die Behandlung biblischer Texte einfordern, nämlich die hermeneutische Bedeutung der Einbettung eines Textes in einen größeren Zusammenhang, letztlich in den Kanon<sup>9</sup>, zu beachten.

<sup>5</sup> Übersetzung nach H.-P. Tilly, Moed Qatan – Halbfeiertage (Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/12), Tübingen 1988, 54–56. Die Gliederung stammt von mir.

<sup>6</sup> Anm. 2

<sup>7</sup> Anm. 2 I 427.

<sup>8</sup> So nach P. Lenhardt – P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1), Berlin 1987, 105. Diese Arbeit geht ausführlich auf BM 59b ein (98–113) und vergleicht mit dem sog. Apostelkonvent (113–117). Es folgen Ausführungen zu Dtn 30,12–14 bei Paulus (117–120). Ich werde im folgenden noch auf diese Arbeit Bezug nehmen.



Für sich genommen ist die Baraita in BM 59b ein hervorragendes Kunstwerk. »First of all, everything is set in logical order... Eliezer offers numerous proofs, but non is accepted. Then the carobtree is brought in; it is not merely uprooted, but torn a *hundred cubits* out of place. This is then duplicated: a stream of water flows backward. Then the walls of the school-house are introduced to complete a triad of action. Now comes, as the climax, the heavenly voice. The y.M.Q. allegation that the law follows Eliezer is expanded: now heaven says the law *always* follows him. Joshua cites the appropriate Scripture.«<sup>10</sup> Neusner zeigt hier bereits wichtige Elemente des 'Stückes' auf. Lenhart/Osten-Sacken sehen vier gleichgestaltete Einzelteile in bezug auf die Beschreibung der Niederlage Eliezers. Sie beginnen jeweils mit einer Redeeinleitung des Eliezer (B;E;H;L). Fünfter Einzelteil ist die Begründung der Ablehnung und die Überlieferung von der Reaktion Gottes (O-R). Nächster zentraler Punkt ist die zweiteilige Passage über den Beschluß des Bannes und die Begegnung zwischen Aqiba und Eliezer (S-Z). Die Reaktion der Welt erscheint als Abschluß dieser Szene. Ein letzter Teil behandelt das Gerichtsmotiv am Beispiel einer Begebenheit mit Gamliel II. »Alle drei Teile der Erzählung sind von einer bewegenden Dramatik bestimmt, die im wesentlichen durch die sich durchhaltende Wunderbzw. Gerichtsmacht Eliezers bestimmt wird. Sie kommt deshalb auch nur scheinbar im Bekenntnis Gottes zum Sieg seiner Söhne zur Ruhe, legt sich vielmehr erst – zusammen mit dem Sturm – nach der Versicherung Gamliels, alles sei zur Ehre Gottes geschehen... Gott läßt sich und die Seinen nur in dem Maße von seinen Kindern besiegen, als dies seiner eigenen Ehre dient. In diesem Fall heißt dies Absage an die Sondertradition eines prophetisch-enthusiastisch begabten einzelnen zugunsten der lebendigen, prophetischen Auslegung der schriftlichen und mündlichen Tradition des ganzen Volkes.«<sup>11</sup>

Zuwenig Beachtung scheint mir diese Untersuchung der Geschichte über Imma Schalom zu schenken, die als Anhängsel betrachtet wird. Sie bildet den eigentlichen Übergang zum Abschluß der Gemara zu BM IV,10, indem sie das Stichwort 'Krän-

---

<sup>9</sup> Der ist wiederum zu definieren. Im Sinne eines fruchtbaren Miteinander von jüdischer und christlicher Exegese würde ich die Beschränkung auf die hebräische Bibel vorerst begrüßen. In einem erweiterten Sinn ist von christlichen ExegetInnen aber sicher auch die LXX und das NT kanonisch mitzubedenken.

<sup>10</sup> Neusner (Anm. 2) I 426.

<sup>11</sup> Lenhart/Osten-Sacken (Anm. 8) 107. Die Frage, was es bedeutet, wenn die Überlieferung dem ganzen Volk geschenkt wird, wird im letzten Teil noch weiter zu behandeln sein. Über die Beziehung zwischen Prophetie und Halakha wurde des öfteren in der rabbinischen Literatur gehandelt. Ich verweise hier nur auf den Artikel von E. E. Urbach, halaka un<sup>e</sup>bu'a, Tarb. 19 (1956/7) 1–27.



kung' liefert. Meines Erachtens gehört sie jedoch im heutigen Kontext eindeutig im Gesamt der Erzählung über R. Eliezers Schicksal mitbedacht. Diese Erzählung gliedert sich dann wie folgt:

Ausgehend von der halakhischen Diskussion über den Ofen entsteht:

- a A-K: R. Eliezer und die Wunder:  
Pflanzliches-Wasser-Lehrhaus (Kult)
- b L-N: Die Ablehnung der Bat Qol als Vorbereitung der Verurteilung Eliezers
  - c O-R: Die Begründung
- b' S-X: Der Bann
- a' Y-Z: Die Folgen am Pflanzlichen
  - C-F: Die Folgen am Beispiel Wasser
  - G-J: Die Folgen in bezug auf Kultisches

Diese Strukturelemente sind mannigfach aufeinander bezogen. So bestehen neben inhaltlichen Querbezügen Stichwortassoziationen und thematische Übereinstimmungen. Weiteres Zeichen literarischer Größe ist, daß über die konzentrische Struktur hinaus auch die einzelnen Elemente untereinander verbunden werden. Das Verbrennen der Orte, die R. Eliezer ansieht, entspricht so dem Verbrennen der Dinge, die er für rein erklärt hatte (S-B). Vor allem wird meisterhaft im Element a und a' dargelegt, daß R. Eliezer letztlich seinem Schicksal bis zum Schluß trotzen will. Der 'kosmologische Aufwand' hilft ihm genauso wie die Aufbietung religiös-kultischer Elemente. Imma Schaloms – letztlich vergebliche – Vorsicht entspricht im Aufbau der Baraita der Ehrerbietung vor R. Eliezer, die ihm auch durch die Wände des Lehrhauses zuteil wird, ohne daß diese ihn vor dem Bann bewahren könnten. Die Dramatik findet im Element a' gegenüber a noch eine Steigerung, wenn etwa statt dem Wasserkanal gleich das Meer aufgeboten wird und insgesamt die Erzählung mit dem Tod Gamliels endet. Er ist letztlich Folge des Bannspruchs, wodurch sich der schicksalshafte Lauf der Geschichte erfüllt. Eliezer erweist sich in seiner wunder-tätigen Wirksamkeit, seiner übernatürlichen Macht.

Die Steigerung der Dramatik ist auch dort zu spüren, wo Rabban Gamliel sich Gott gegenüber im wahrsten Sinne des Wortes 'auf die Füße stellen' muß, um ihn von seinem zornigen Brausen mittels der Meereswogen abzubringen. Er tut dies, wie Lenhart/Osten-Sacken zurecht herausstreichen, mit einem Hinweis auf die Ehre Gottes. Ebenso wie sich im Anschluß an R. Jehoschuas harsche Worte – auch er stellt sich ja auf die Füße – die Wände des Lehrhauses wieder zur Hälfte aufstellen und dies zur Ehre Eliezers wie Jehoschuas geschieht, wirkt also auch in bezug auf Gott selbst der Verweis auf erwiesene Ehre 'abschließend besänftigend'.

Ich möchte mich aber nun dem zentralen Element c zuwenden, einem hervorragenden Beispiel lebendiger rabbinischer Exegese.



## BM 59b als Standortbestimmung der rabbinischen Autoritäten

Ausgangspunkt der exegetischen Arbeit ist die Ablehnung der Bat Qol. Es kann hier als bekannt vorausgesetzt werden, daß die rabbinische Literatur sie als himmlische Stimme<sup>12</sup> verstand, die nach dem Ende der Prophetie – mit Haggai, Sacharja und Maleachi – die Israeliten prophetisch unterrichtete:

Ein Ereignis. Als die Weisen ins Haus des Gorjo in Jericho gingen und eine Himmelsstimme hörten, die sagte: Es ist hier ein Mensch, der des Heiligen Geistes würdig ist, aber sein Zeitalter ist dessen nicht würdig. Und sie richteten ihre Augen auf Hillel den Alten. Und als er starb, sagten sie über ihn: O, der Demütige, o der Fromme, der Schüler des Esra.<sup>13</sup>

Dies beweist, daß es zweifellos Fälle gab, in denen man der Bat Qol entsprechend handelte. jBer I,4,3b bzw. Ber 52a oder Pes 114a belegen beispielsweise, daß man sich – nach dem Eingriff der Bat Qol – nach der Meinung der Hilleliten halten sollte.<sup>14</sup> Die radikale Ablehnung der Autorität der Bat Qol in BM 59b ist daher nicht selbstverständlich. Sie ist Ergebnis des Ringens um die rabbinische Autorität als ganze. Boyarin<sup>15</sup> beschreibt eindrucksvoll den Wert der Erzählung:

Our story is the story of a community in which interpretation was the central, definitive act of religion and therefore of culture. Misinterpretation (from the perspective of that culture's practice) was perhaps analogous to the violation of ritual and taboo in other cultures and led therefore to the removal of the misinterpreter from the society. The paradox is, of course, that the misinterpreter is the one who had the author on his side, and indeed there is independent evidence which suggests that precisely what characterized R. Eliezer's hermeneutic practice was an extreme fidelity to received tradition. A great deal must have been at stake here. It seems to me that it would not be too much overreading to claim that what was at stake was the ability of the Torah to survive by being renewed, an ability which the »logocentrism« of R. Eliezer and his school would have treated.

Die Mittel, mit denen dies erreicht wird, sind keineswegs willkürliche. Sie entsprechen den hermeneutischen Regeln der rabbinischen Tradition. R. Jehoschua Insistieren, daß die Bat Qol keine Autorität habe, weil die Tora nicht im Himmel sei, bedient sich des autoritativen Bibelwortes. Das Dtn-Zitat wird dabei – scheinbar –

<sup>12</sup> Vgl. dazu und zu einer möglichen Herleitung aus ägyptischen Vorbildern S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission. Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.* (Text and Studies of the Jewish Theological Seminary of America XVIII), New York 1962, 194–199.

<sup>13</sup> tSot XIII,3 nach der Übersetzung von H. Bietenhard. *Der Tosefta-Traktat Sota. Hebräischer Text mit kritischem Apparat, Übersetzung, Kommentar* (Judaica et Christiana 9), Bern u.a. 1986.

<sup>14</sup> Wenngleich die Gemara des bT jeweils bereits R. Jehoschua zitiert, wonach man sich nicht nach der Bat Qol halte. Hier wirkt seine Ansicht allerdings wie eine Einzelmeinung.

<sup>15</sup> Boyarin D., *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington/Indianapolis 1990, 36f.



aus dem Kontext gerissen verwendet. Besagt es im Dtn, daß die Tora im Herzen des Menschen selbst zu Hause ist und er sie daher leicht beachten könne, meint Jehoschua, daß sie dem Zugriff Gottes selbst entzogen ist. Doch letztlich implizierte das auch schon das Bibelwort selbst. Ist die Tora einmal in das Herz des Menschen und somit nach hebräischem Verständnis auch in dessen Verstand gelangt, kann dieser auch verstandesgemäß damit umgehen. Sie ist frei geworden für Interpretation, für das aktualisierende Wort. Dieser Schritt ist geradezu im 'aufklärerischen' Sinn befreiend und sichert das Überleben der biblischen Tradition. Boyarin spricht in seiner Arbeit das zentrale hermeneutische Problem der (rabbinischen) Exegese an:

I wish to claim that midrash – the Oral Torah – is a program of preserving the old by making it new. The very surprise of the new meanings that were read in (not into nor quite out of) the Bible by the rabbis was precisely the means by which the Torah was prevented from losing its ability to mold ideology and shape behavior.

Wäre die Tora noch immer bei Gott, so könnte der Mensch nur rezipieren, was ihm dieser vermittelt. Er wäre dabei auf Vermittler angewiesen, deren Autorität nicht aus ihrer intellektuellen Bildung besteht, sondern lediglich aus ihrer Ergriffenheit von der Person und Kraft Gottes. Maßstab dafür wäre nach rabbinischer Ansicht der Heilige Geist, der aber nach der (ersten) Tempelzerstörung bis zur Endzeit von Israel gewichen ist.<sup>16</sup> Dieser Verlust war und ist zugleich eine enorme Chance. Zum ersten Mal konnte sich die Gelehrsamkeit profilieren. Ein Emanzipationsprozeß des Menschen gegenüber Gott setzte ein. Jetzt sind

die Worte der Ältesten gewichtiger als die Worte der Propheten... So heißt es in bezug auf den Propheten: »...und er dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt (Dtn 13,2)«. Hier (aber in bezug auf die Ältesten heißt es): »Nach der Lehre, die sie dir erteilen werden (sollst du handeln – Dtn 17,11)« (jBer I,4,3b).

Betrachtet man auf diesem Hintergrund den R. Eliezer von BM 59b, so stellt er den Typus des Propheten dar, der durch Zeichen und Wunder seine Autorität zu beweisen hat und dies auch tut. R. Jehoschua, Jeremja, Natan oder Aqiba repräsentieren die Intellektuellen, die Exegeten, die Gelehrten. Dtn 13,2 hatte bereits vor den wundertätigen Propheten gewarnt, denn es käme nicht darauf an, ob das Wunder einträte, sondern lediglich darauf, ob die Botschaft des Propheten im Einklang mit dem JHWH-Glauben steht. R. Eliezer steht als Prophet jedenfalls auf verlorenem Posten. All seine Wunder und selbst seine totbringenden Gebete können den Lauf der Geschichte nicht umdrehen. Die Zeit ist reif geworden für die Autorität der Gelehrsamkeit.

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu P. Schäfer, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972.



Um diese ihre Autorität zu erweisen, verwenden die Gelehrten, in BM R. Jeremja (welch Zufall – ein Prophetenname) wiederum die Bibel als Beleg. Nach rabbinischer Ansicht können alle Stellen der Bibel sich gegenseitig erhellen, da sie eine Einheit darstellt. Dieses Prinzip wurde unter dem Schlagwort 'intertextuality' oder deutsch als 'Intertextualität' in jüngster Zeit auch in zahlreichen Veröffentlichungen christlicher ExegetInnen wiederentdeckt.<sup>17</sup>

Ex 23,2 behandelt das Gerichtsverfahren und verbietet, nach der Mehrheit zu entscheiden, um das Recht zu beugen. Mehrere Überlegungen können hermeneutisch zu der Exegese Jeremjas geführt haben.

1. Allein das zweimalige *n̄h* mit *'aḥarē rabb'im* stimmt nachdenklich, sind doch nach rabbinischer Hermeneutik Wiederholungen immer inhaltlich gefüllt und daher auszudeuten, zumal sie wie in diesem Fall des öfteren für das Textverständnis unnötig sind. So kann man ohne weiteres schließen, daß Ex 23,2 einerseits vor der Rechtsbeugung warnt, andererseits aber fordert, nach Mehrheitsbeschluß zu entscheiden.

2. Darüber hinaus bietet der Vers syntaktisch ein etwas kompliziertes Bild. Er wäre ohne große Schwierigkeiten auch wie folgt aufzuschlüsseln und zu übersetzen:

- a Gehe nicht nach der Mehrheit zum Bösen,
- b und antworte im Rechtsstreit nicht um zu beugen (das Recht).
- c Wende dich der Mehrheit zu (= entscheide nach der Mehrheit).

3. Das Prinzip des Mehrheitsentscheides kann man – so wohl auch 'modern'-exegetisch zulässig – in Ex 23,2 nicht angetastet, sondern vielmehr bestätigt sehen. Denn was hätte es für einen Sinn, vor dem Mißbrauch der Mehrheitsbeschlüsse zu warnen, wenn es nicht auch einen sinnvollen Gebrauch gäbe. Und so wie es nach rabbinischem Recht üblich ist, einen durch einstimmigen Beschluß zum Tode Verurteilten freizusprechen, so kann es umgekehrt zum Prinzip gemacht werden, in halakhischen Fragen nach der Mehrheit zu entscheiden.

Dieses Prinzip bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Demokratisierung der Halakha. Faßt man diese als Kompendium der rechtlichen, sozialen und gesellschaftlichen Weisungen des Judentums auf, so heißt das, daß es keine für alle Zeiten gültigen Normen geben kann. In jeder sich verändernden gesellschaftlichen, politischen, sozialen und religiösen Situation ist je neu zu entscheiden.

Welche Grundlagen gibt es dafür? Vielleicht ist es vorerst einfacher zu fragen, welche es nicht gibt:

---

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Titel wie »Intertextuality in Biblical Writings.« [Essays in honour of Bas van Iersel. S. Draisma (Ed.), Kampen 1989] oder »Intertextualiteit en Bijble« [W. Wim, Kampen 1993].



1. fundamentalistisches Bibellesen
2. ein verbindliches Lehramt
3. eine Lehrautorität durch Hinweis auf göttliche Berufung
4. eine Minderheitenentscheidung von besonders Befugten
5. eine Volksabstimmung

Die Entscheidung über das, was Boyarin den »definitive act of religion« nannte, hat die Mehrheit der Gelehrten zu treffen. Boyarin beschreibt es so:

The majority of the community which holds cultural hegemony controls interpretation.<sup>18</sup>

Dies zeugt von demokratischer Reife und wirkt überaus modern. Festgehalten werden muß dabei aber, daß es sich hier zugleich um das elitäre Bewußtsein einer Gruppe handelt, die keineswegs die Mehrheit der Bevölkerung stellte und deren Einfluß zumindest in den ersten Jahrhunderten geringer war, als man ehemals annahm.<sup>19</sup> Die Rabbinen projizieren somit sozusagen eine so nicht existente homogene Gesellschaft in ihre Schrift gewordene Auslegung hinein. Die Bedeutung, die das rabbinische Judentum dennoch erlangen sollte, kann wohl auch und nicht zuletzt auf dieses enorme Selbstbewußtsein und die weisen Entscheidungen jener Rabbinen zurückgeführt werden, die beschlossen, die Tora endgültig und für alle Zeiten aus dem Himmel zu holen und damit für uns Menschen zu retten. Gottes Zustimmung zu dieser Entscheidung kommt direkt aus der Vermittlung DES Propheten schlechthin, Elija. Wie des öfteren in ähnlicher Lage<sup>20</sup> überbringt er Gottes Reaktion. Im Kontext der Erzählung ist dieses Legendenmotiv mehr als Aufputz. Es zeigt die relative Ohnmächtigkeit der Prophetie als Überbringer göttlicher Gemütsregungen auf. Gottes Eingeständnis, von seinen Kindern geschlagen worden zu sein, bewirkt freudiges Lächeln. Auch hier wird Gott nicht abgewertet oder gar blasphemisch mit ihm umgegangen. Er ist ganz und gar Teil des gleichberechtigten Miteinanders von Gott und Mensch, das Er selbst durch die Schöpfung des Menschen als Sein Ebenbild gewollt hat.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Boyarin (Anm. 15) 35.

<sup>19</sup> Der geringe Einfluß der Rabbinen auf die Gesamtbevölkerung vor allem in der Diaspora zeigt sich unter anderem daran, daß sie weder als Synagogenstifter noch als Förderer oder Leiter auftreten. Auch kommen sie kaum in Grabinschriften vor – vgl. dazu v.a. P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 2)*, Kampen 1991.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Hag 15b.

<sup>21</sup> An dieser Stelle ist daran zu erinnern, daß BM 59ab von christlicher Seite dem Judentum übelgenommen und als blasphemisch interpretiert wurde. So findet sich der Text als 28. (»Ac respondit se ab eis victum in disputatione sua super eadem doctrina«) unter den 35 Anklagepunkten, die Nikolaus Donin dem Papst vor dem 1240 stattfindenden Talmudprozeß in Paris zusendet; Text in I. Loeb, *La controverse de 1240 sur le Talmud*, REJ 3 (1881) 39–57, 45f. Ich danke Frau Mag. Ursula Ragacz für diesen Hinweis.



## Folgerungen (für heute)

Wenn es eine allgemein gültige Aussage darüber gibt, was rabbinische Theologie ist, so nur die, daß es EINE Theologie nicht gibt, sondern die Vielfalt, das Nebeneinander unterschiedlicher Ansichten. Diese Vielfalt mußte teuer erkaufte werden, nämlich um den Preis, all denen weh zu tun, die sie aufgrund ihrer Überzeugung nicht ermöglichen (konnten?). R. Eliezer war so ein Fall. Sein Bann war notwendig, um, wie Boyarin zurecht behauptete, die Möglichkeit des Überlebens der Tora zu sichern. Die Tora ist nicht mehr im Himmel. Am Sinai wurde sie den Israeliten gegeben, um in lebendiger Überlieferung ausgelegt zu werden. Von nun an könnte, wie Jeb 102a selbstsicher behauptet, selbst Elija kommen und entscheiden, man würde nicht auf ihn hören. Maier faßt die Tragweite dieser Entscheidung zusammen, wenn er schreibt:

»Es gibt keine über den Inhalt der am Sinai schriftlich und mündlich erfolgten Offenbarung hinausgehende weitere Offenbarung.«<sup>22</sup>

Darin besteht auch die Größe Gottes, daß er den Menschen mündig erklärt hat, seine Tora zu verwalten. Die gerechte Entscheidung und Auslegung kann dann aber nicht einfach irgendwelchen Charismatikern anheimgestellt werden oder Machtmenschen oder gar einem anonymen Lehr-Amt. Vielmehr bedarf es des objektivsten aller Entscheidungskriterien, der Mehrheit. Was immer man gegen dieses Prinzip vorbringen mag, hat es sich doch im bisherigen Vergleich haushoch gegenüber allen anderen überlegen erwiesen, vor allem, wenn man folgendes bedenkt: Voraussetzung aller Entscheide ist und bleibt die Vorgabe der Tora. Der Mensch ist somit zwar – im Sinne der Aufklärung – autonom. Er ist es aber nur in dem Maß, als er die Grundlagen der von Gott GEGEBENEN, aber eben VON GOTT gegebenen Ordnung akzeptiert. Diskussion ist möglich und notwendig, sie ereignet sich aber immer auf der gemeinsamen Grundlage des ethischen, sozialen, rechtlichen usw. Systems der in den biblischen Schriften niedergelegten Offenbarung. Sie aber muß nun reflektiert, durchdacht, ausgelegt, interpretiert, tradiert, weiterentwickelt, angepaßt, geordnet usw. werden, nicht willkürlich, sondern nach methodischen Richtlinien, nicht subjektiv, sondern nach Entscheid der Mehrheit der Gelehrten, nicht eindimensional, sondern im Hinblick auf die Erfordernisse der Situation. Rabbinische Hermeneutik zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie den Erfordernissen der Situation gerecht werden will, daß sie letztlich auf die Bedürfnisse der Gemeinden Rücksicht nimmt. Wenn die Tora nicht mehr im Himmel ist, muß sie heute in den

---

<sup>22</sup> J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Ankunft Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin/New York 1972, 124.



einzelnen Gemeinden auf deren Bedürfnisse hin befragt werden. Heute müßten wir – über die Rabbinen hinaus – auch den Blick darauf werfen, daß die Gabe am Sinai dem Volk gegeben wurde, allen Israeliten, eben dem gesamten Volk. Das gesamte Volk wird daher mündig zur Auslegung gerufen. Neben der Mehrheit der Gelehrten, der ExegetInnen und TheologInnen müßten alle an diesem schöpferischen Prozeß der Erneuerung teilnehmen. Religion darf nicht erstarren. Die lebendige Auslegung muß erhalten bleiben und gefördert werden. Dies gilt unterschiedslos für das Judentum wie das Christentum und sicher auch für den Islam.

Harald Schweizer hat sich immer wieder der Frage nach der ‘Wahrheit’ gestellt, sich gegen Absolutheitsansprüche gewandt und das Fragmentarische und Zeitbedingte der Erkenntnis betont.<sup>23</sup> Wie schon so oft in der Geschichte (der Exegese) hat er damit etwas eingefordert, was rabbinischem Denken konstitutiv war.

---

<sup>23</sup> Ich verweise hier auf die Ausführungen Oskar Dangls in diesem Heft. Dort nimmt er in Anm. 78 und 79 bezug auf einen Artikel Harald Schweizers, der Walter Kasper gewidmet worden war, aber aus der Festschrift eliminiert wurde: Schweizer H., Was leistet das Wort »Wahrheit«? Anmerkungen eines Linguisten, maschinenschriftlich, Tübingen 1991 (zugänglich in der UB Tübingen).



## Begegnungen am Brunnen

*Susanne Bucher-Gillmayr, Innsbruck*

“Was hast du vor Königstochter? Du schreist ja, daß sich ein Stein erbarmen möchte.” Sie sah sich um, woher die Stimme kam, da erblickte sie einen Frosch, der seinen dicken, häßlichen Kopf aus dem Wasser streckte. “Ach, du bist’s, alter Wasserpatscher.”<sup>1</sup> Damit beginnt im Märchen eine Begegnung, die von der Prinzessin gerne bei einem einmaligen Treffen belassen worden wäre. Doch sie wird gezwungen, auf diese Begegnung einzugehen, sie muß den Frosch ernst nehmen, sich Zeit für ihn nehmen, bevor sie den Prinzen entdecken kann.

Jedes Zusammentreffen braucht, damit es Begegnung werden kann, dieses genaue Hinsehen, so auch ein Zusammentreffen mit Texten. Was sich in einem Text verbirgt, tut sich erst auf, wenn der Text zunächst für sich, ohne Interpretation, zu Wort kommt.<sup>2</sup> H. SCHWEIZER zeigt in seinem methodischen Entwurf,<sup>3</sup> wie es gelingen kann, mit Texten in einen fruchtbaren Dialog zu treten, sie mit Hilfe einer “methodisch geleiteten Deskription”<sup>4</sup> sprechen zu lassen.

Die folgenden Gedanken zu den biblischen Erzählungen von einer Begegnung am Brunnen möchte ich als kleine Festgabe Harald Schweizer zum 50. Geburtstag widmen.

Brunnen und Quellen spielen in den alttestamentlichen Erzählungen eine wichtige Rolle. Geht man ihrem Vorkommen nach, so zeigt sich, daß diese auf verschiedene Weise in den Erzählungen wichtig werden. Sie werden als Wasserstellen, deren Besitz im Mittelpunkt des Interesses steht (so z.B. Gen 21:25-32; 26:18-22; 32-33), und ebenso als Orte der Begegnung erwähnt. Ihre wichtige Rolle “als Anziehungspunkte und Orte, die man notwendigerweise passieren muß”<sup>5</sup> spiegelt

<sup>1</sup> Aus dem Märchen, Der Froschkönig.

<sup>2</sup> Vgl. SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 11.

<sup>3</sup> SCHWEIZER, *Metaphorische Grammatik*; SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*.

<sup>4</sup> SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 28.

<sup>5</sup> Vgl. HEINTZ, *רַבֵּן*, 501.



sich darüber hinaus auch in geographischen Namen wider.<sup>6</sup>

Auf das Motiv "Brunnen als Ort der Begegnung" – machte bereits CULLEY 1976 aufmerksam.<sup>7</sup> Er faßt die Texte Gen 24:10-14; Gen 29:1-14; Ex 2:15-21 zusammen<sup>8</sup> und interpretiert sie als Varianten einer mündlich überlieferten Erzählung. ALTER nimmt diesen Befund auf, gibt ihm aber eine andere Interpretation. Er sieht in den gemeinsamen Elementen der Erzählungen "lineaments of a purposefully deployed literary convention"<sup>9</sup> und weist darauf hin, daß es für das Verständnis von Texten wichtig ist, diese literarischen Konventionen in den biblischen Texten aufzuspüren. Die sich dabei ergebende Problematik besteht aus zwei Aspekten. Einerseits sind seit der Abfassungszeit dieser Texte Jahrhunderte vergangen, die uns den unmittelbaren Zugang versperren, andererseits, und das ist noch schwerwiegender, sind uns nur relativ wenige Texte überliefert.<sup>10</sup> Die Suche nach Konventionen wird daher verstärkt von den Vorstellungen des/der Forschenden geprägt sein, wo es sich zu suchen "lohnt" und welche Erzählabfolgen für einen Vergleich interessant erscheinen. ALTER nimmt aus den verschiedenen Erzählungen von Begegnungen am Brunnen jene heraus, die eng mit einer "Verlobung" verbunden sind, und fragt, nachdem er aus Gen 24; Gen 29; Ex 2 eine mögliche *type-scene* erhoben hat, nach anderen Erzählungen, die eine ähnliche Begegnung beinhalten, und untersucht sie nach Gemeinsamkeiten mit diesen ersten drei Texten.<sup>11</sup> Das Suchkriterium ist dabei "betrothal", während die zweite Komponente "Begegnung am Brunnen" eine untergeordnete Rolle spielt.

Für die folgende Untersuchung wende ich mich diesem Motiv "Begegnung am Brunnen" zu. Mit der offeneren Fassung der Ausgangsfrage kommen mehr Texte in den Blick.<sup>12</sup> So Gen 16:7-14; Gen 24:11-27; 42-43; 62-67; Gen 29:1-14 und Ex 2:15-21. Ausgangspunkt der Untersuchung sind diese Texte in ihrer jeweiligen spezifischen Erzähleigenart, die im Anschluß an ihre Darstellung miteinander verglichen und hinsichtlich gemeinsamer Elemente und Abhängigkeiten befragt werden.

<sup>6</sup> So z.B. Num 21:16; Ri 9:21; Jos 9:17; 18:25; 19:19; 2Sam 4:2; Esr 2:25; Neh 7:29. Vgl. ebd. 501.

Auch Quellen werden als besondere Orte benannt: so Jos 15:7, 34, 62; 18:16; 19:21; 21:29; Ri 15:19; 1Sam 28:7; 1Kön 1:9; Ps 83:11 u.a.m. Vgl. SCHREINER, ↑<sup>7</sup> 51.

<sup>7</sup> CULLEY, 43.

<sup>8</sup> "These sections portray a meeting at a well which leads at a later point, although not within these sections, to a marriage" CULLEY, 41.

<sup>9</sup> ALTER, 50.

<sup>10</sup> ALTER, 49.

<sup>11</sup> So die Erzählung von Rut und Boas, David, Simson. Vgl. ALTER, 58ff.

<sup>12</sup> Obgleich auch bei dieser Fragestellung das Suchkriterium eine erste subjektive Eingrenzung der Möglichkeiten bedingt und den "offenen" Vergleich einschränkt.



## Die Analyse der Texte

Für einen Vergleich der Texte eignen sich die Schritte der Textanalyse, wie SCHWEIZER sie vorschlägt, sehr gut.<sup>13</sup>

In einem ersten Analyseschritt werden die Erzählungen in ihre kleinsten kommunikativen Einheiten, Äußerungseinheiten (ÄEen), eingeteilt,<sup>14</sup> die anschließend hinsichtlich der in ihnen getroffenen Aussagen (Prädikationen)<sup>15</sup> sowie dem in den einzelnen ÄEen zur Sprache gebrachten Verhältnis der Aussage zur außersprachlichen Wirklichkeit (Code) untersucht werden.<sup>16</sup>

In einem zweiten Schritt werden diese ÄEen zu größeren Gruppen zusammengefaßt, Äußerungsgruppen (ÄG). Kriterium für die erneute Einteilung ist wiederum die Kommunikationssituation; nicht mehr kleinst mögliche Äußerungen, sondern das, was vom Erzähler<sup>17</sup> als eine zusammenhängende Groß-Äußerung gemeint sein kann, wird erhoben. Dazu werden die Relationen zwischen den einzelnen ÄEen betrachtet,<sup>18</sup> und jede ÄE wird nun als Ganzes befragt, welche Funktion sie in diesem größeren Zusammenhang einnimmt.<sup>19</sup> Schwerpunktsetzungen und besondere Akzente, die ein Erzähler im Text setzt, werden so noch deutlicher.

## Die Texte

### Gen 16:7-14

Das Ende der Auseinandersetzung zwischen Abram und Sarai, Gen 16:6, bildet die Voraussetzung für die Begegnung Hagers mit dem Boten JHWH's am Brunnen. Der Erzähler beendet 16:1-6 mit der Feststellung: "Und es bedrückte sie Sarai, und sie floh vor ihrem Angesicht". Damit ist offen, was weiterhin mit Hagar geschehen, was sie unternehmen wird. Das Ende der Ereignisse am Brunnen bildet

<sup>13</sup> Für die folgende Analyse werden einige der von SCHWEIZER vorgeschlagenen Schritte herausgegriffen und für den Vergleich der Text herangezogen.

<sup>14</sup> Vgl. SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 37ff.

<sup>15</sup> Vgl. SCHWEIZER, *Metaphorische Grammatik*, 110-123; SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 49-55; SCHWEIZER, "Eine feste Burg ...". Der Beitrag der Prädikate zur Aussageabsicht von Ps 46.

<sup>16</sup> Vgl. SCHWEIZER, *Metaphorische Grammatik*, 171-210; und SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 59-63.

<sup>17</sup> Mit Erzähler bezeichne ich jene Erzählinstanz in den Texten, aus deren Sicht alles berichtet wird, "that agent which utters the linguistic signs which constitute the text" BAL, 120.

<sup>18</sup> So kann z.B. ein Sachverhalt sehr ausführlich dargestellt sein, mit mehreren Ergänzungen erklärt, mit verschiedenen Aspekte erweitert. Vgl. SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 82ff.

<sup>19</sup> Vgl. SCHWEIZER, *Metaphorische Grammatik*, 283-314; SCHWEIZER, *Biblische Texte verstehen*, 82-88; SCHWEIZER, *Erkennen und Lieben. Zur Semantik und Pragmatik der Modalitäten am Beispiel von Hld 4*.



die Erwähnung von der Geburt des Sohnes, Gen 16:15.<sup>20</sup>

Die Begegnung am Brunnen wird 16:7-14 berichtet. Gliedert man diese Verse in kommunikative Einheiten, so erhält man 27 ÄEen, (siehe Abb.1).<sup>21</sup> Das Grund-

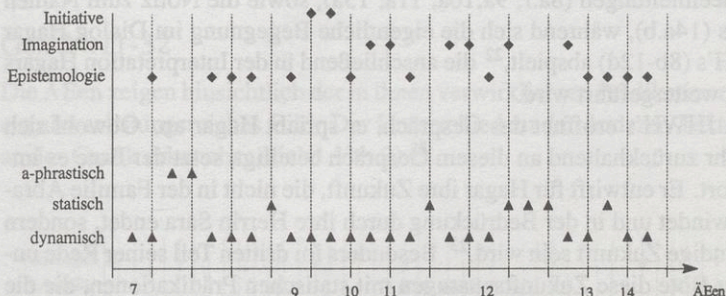


Abbildung 1: Gen 16:7-14, Verteilung der Prädikationen und Codes

gerüst dieser Erzählung bilden dynamische Prädikationen, Geschehnisse werden aneinander gereiht. Sie werden nur kurz zu Beginn, dann vor allem in der zweiten Hälfte des Textes unterbrochen. Hier bringen statische Prädikationen zusätzliche Information ein. Das Verhältnis zur außersprachlichen Wirklichkeit, das in den einzelnen ÄEen ausgedrückt wird, zeigt einen Schwerpunkt bei Wissen und Erkennen in engem Zusammenhang mit zukünftigem Geschehen.

Die 27 ÄEen in 16:7-14 lassen sich zu nur einer ÄG zusammenfassen, wobei der außersprachliche Sachverhalt bereits in 7a dargestellt wird: "Und es fand

<sup>20</sup> Zu literarkritischen Überlegungen an dieser Stelle vgl. FISCHER, 271.

<sup>21</sup> In dieser Grafik wird für jede ÄE des Textes vermerkt, erstens, welche Art der Prädikation vorliegt (untere Bildhälfte) und zweitens, ob ein Code verwirklicht wird (obere Bildhälfte). Um welche Prädikation/Code es sich genau handelt, ist an der Beschriftung der y-Achse erkenntlich. Die ÄEen werden unterteilt in satzhafte (phrastische) und nicht-satzhafte (a-phrastische) ÄEen. Bei den phrastischen ÄEen wird weiter unterschieden, zwischen dynamischen und statischen Prädikationen, je nach dem auf welche Art die Inhalte der Aussage zueinander in Beziehung gesetzt werden. Mit den Codes wird das Verhältnis der Aussagen zur außersprachlichen Wirklichkeit unter mehreren Gesichtspunkten beschrieben. Der Code Epistemologie bezieht sich auf das Wissen, das ein Subjekt von einem Sachverhalt hat. Existiert ein Sachverhalt nur in der planenden Vorstellung des Subjekts, wird dies mit dem Code Imagination beschrieben oder mit dem Code Initiative, wenn dieser Sachverhalt im Willen des Subjekts existiert. Vgl. SCHWEIZER, Biblische Texte verstehen, 59-60. Die Zahlen an der x-Achse entsprechen den Versen, wobei jede ÄE einen eigenen, kleinen Abschnitt einnimmt; zur besseren Orientierung ist die Position jeder zweiten ÄE mit einer gestrichelten Linie angezeigt.



sie der Bote JHWH's an der Quelle des Wassers in der Wüste, auf dem Weg nach Schur". Die Ausführung dieser Begegnung findet in Form eines Gesprächs statt, das der Darstellung von Gedanken und Zukunftsvisionen dient.

Der Erzähler beschränkt seinen Bericht auf die Konstituierung der Begegnung (7a), die Redeeinleitungen (8a.f; 9a; 10a; 11a; 13a), sowie die Notiz zum Namen des Brunnens (14a.b), während sich die eigentliche Begegnung im Dialog Hagar – Bote JHWH's (8b-12d) abspielt,<sup>22</sup> die anschließend in der Interpretation Hagars (13a-d) noch weitergeführt wird.

Der Bote JHWH's eröffnet das Gespräch, er spricht Hagar an. Obwohl sich Hagar nur sehr zurückhaltend an diesem Gespräch beteiligt, setzt der Bote es immer wieder fort. Er entwirft für Hagar ihre Zukunft, die nicht in der Familie Abrahams verschwindet und in der Bedrückung durch ihre Herrin Sara endet, sondern eine eigenständige Zukunft sein wird.<sup>23</sup> Besonders im dritten Teil seiner Rede unterstreicht der Bote diese Zukunftsaussagen mit statischen Prädikationen, die die Sicherheit des Ausgesagten besonders hervorheben.

Hagar erkennt in dieser Begegnung einen Gott, der sich ihr zuwendet, und interpretiert die Begegnung als Gottesbegegnung.<sup>24</sup>

Im Zentrum dieser Erzählung steht Hagar, ihre Situation und vor allem ihre Zukunft. Die Begegnung am Brunnen ermöglicht ihr, ihre eigene Zukunft zu sehen und daraus ihre Situation neu zu verstehen und Hoffnung und Zuversicht zu schöpfen.

## Gen 24

Gen 24 erzählt von der Reise des Knechtes Abrahams, um eine Frau für Isaak zu finden. Innerhalb dieses Textes wird dreimal von einer Begegnung am Brunnen erzählt. 11-32 schildert die erste Begegnung des Knechtes Abrahams mit Rebekka sowie die unmittelbaren Folgen, die sich aus dieser Begegnung ergeben. In dem sich anschließenden Aufenthalt des Knechtes bei der Familie Rebekkas wird ein ausführlicher Bericht des Knechtes wiedergegeben (34-48), der auch die Begeben-

<sup>22</sup> Die Verteilung der ÄEen zwischen Erzählung und Gespräch sieht folgendermaßen aus: zehn ÄEen Erzählung, 18 ÄEen Rede, von denen drei ÄEen auf Hagar, 15 auf den Boten JHWH's entfallen.

<sup>23</sup> Dies wird noch verstärkt, zieht man literarkritische Untersuchungen zu diesem Text heran. Hier wird deutlich, daß dieser Teil der Rede des Boten, welcher die Aufforderung zur Rückkehr enthält, nicht zum ursprünglichen Bestand der Erzählung zu rechnen ist. Gen 16:9-10 läßt sich besser verstehen als spätere Erweiterung "im Zuge der Zusammenstellung mit Gen 21 ..., um eine abermalige Trennung Hagars und ihres Sohnes von den Erzeltern erzählen zu können." FISCHER, 271.

<sup>24</sup> Im Anschluß daran bringt der Erzähler noch eine Information für die LeserInnen ein. Er knüpft an die Interpretation der Begegnung durch Hagar eine ätiologische Notiz.



heiten am Brunnen (42a-48d) enthält. 62a-67e erzählt von einer weiteren Begegnung an einem anderen Brunnen Rebekka trifft Isaak am Brunnen BER-LAHAI-ROI. Diese drei Abschnitte werde im Folgenden je als eigenständige Begegnung betrachtet.

## Gen 24:11-32

Die ÄEen zeigen hinsichtlich der in ihnen verwirklichten Prädikationen und Codes ein abwechslungsreiches Bild. Der Unterschied zu den anderen Texten ist bereits an der Grafik erkennbar (siehe Abb.2).<sup>25</sup>

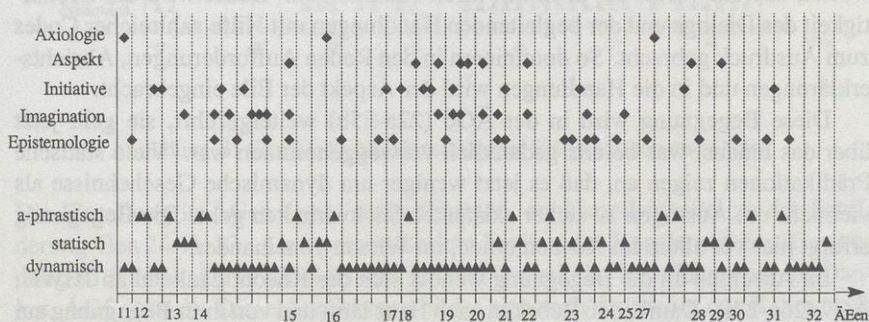


Abbildung 2: Gen 24:11-32, Verteilung der Prädikationen und Codes

Es wird nicht nur eine Abfolge von Ereignissen erzählt, sondern weitere Informationen als sicher gegeben hinzugefügt, Zukünftiges planend vorweggenommen, Aufforderungen an jemanden gerichtet, als auch Unterbrechungen, welche die Aufmerksamkeit auf sich lenken<sup>26</sup> eingebaut.

Die 95 ÄEen lassen sich in 11 ÄGen einteilen. Dabei fällt auf, daß der Erzähler den Großteil der Geschehnisse berichtet. Nur an den entscheidenden Stellen der Begegnung läßt der Erzähler die Personen selber kurz zu Wort kommen, bevor er wieder die Darstellung übernimmt.

<sup>25</sup> Hier wird das Vorkommen von zwei weiteren Codes vermerkt. Teilverwirklichungen einer Prädikation und Intensitätsangaben werden mit dem Code Aspekt gekennzeichnet. Der Code Axiologie bezieht sich auf Wertungen. Vgl. SCHWEIZER, Biblische Texte verstehen, 62.

<sup>26</sup> Vor allem durch a-phrastische ÄEen.



Gleich zu Beginn findet sich die längste der ÄGen, ÄG1 (11a-14l). Nachdem der Erzähler mit einer kurzen Notiz von der Ankunft des Knechtes den Fokalisationspunkt an den Brunnen verlegt, folgt gleich eine Rede des Knechtes an JHWH. Dabei wird die Begegnung am Brunnen gedanklich vorweggenommen, sie wird bereits hier einmal entworfen.

Zahlreiche statische Prädikationen weisen am Beginn der ÄG2 (15a-16f) schon darauf hin, daß hier das Geschehen unterbrochen ist. Im Mittelpunkt steht die Beschreibung Rebekkas, ihre Ankunft am Brunnen.

In der ÄG3 (17a-18c), ÄG4 (18d-f) und ÄG5 (19a-21c) wird die vorhin entworfene Begegnung Wirklichkeit. Das Gespräch zwischen dem Knecht und Rebekka beschränkt sich auf Frage und Antwort. Der Knecht bittet, Rebekka antwortet, sowohl verbal als auch mit ihren Handlungen. Dabei wird die Lebhaftigkeit des Dialogs und der begleitenden Handlungen mit Hilfe zahlreicher Codes zum Ausdruck gebracht. So dominieren in den Reden Aufforderungen, Absichtserklärungen und in die Handlungen wird der Aspekt der Eile eingebracht.

Diese Begegnung wird in der ÄG6 (22a-25b) weitergeführt, sie geht jetzt über das hinaus, was bereits gedanklich vorweggenommen war. Viele statische Prädikationen zeigen an, daß es jetzt weniger um dynamische Geschehnisse als vielmehr um Aussagen zu sicher existenten Sachverhalten geht. Die Begegnung erfolgt hier vor allem im Kennenlernen, im Wissen voneinander.

Im Anschluß an die Begegnung wendet sich der Knecht dankend an JHWH, ÄG7 (26a-27f). Damit, daß Rebekka nach Haus läuft und von ihrer Begegnung am Brunnen erzählt, ÄG8 (28ab), findet die Begegnung zwischen dem Knecht und Rebekka ein deutliches Ende. Im Anschluß daran kommt es zu einer weiteren Begegnung, Laban eilt an den Brunnen hinaus, ÄG9 (29a-31e). Dabei wird jene Wahrnehmung, die diese Handlung Labans veranlaßt – er sieht und hört – sehr detailliert beschrieben. Abschließend wird in den ÄG10 (32ab) und ÄG11 (32cd) von der Einladung des Knechtes in das Haus Labans berichtet, und die Begegnungen am Brunnen zu Ende geführt.

Die Ankunft des Knechtes am Brunnen vor der Stadt ist nicht nur eine Rast, noch ist der Brunnen nur ein Ort, um Anhaltspunkte für weitere Kontakte zu finden. Der Knecht sucht eine bestimmte Frau, die er an diesem Brunnen zu finden hofft. Gerahmt wird seine Begegnung mit Rebekka von der Hinwendung zu JHWH. Bitte und Dank bilden eine Klammer um diese Begegnung, sie grenzen sie als eine eigene kleine Einheit ab, die erst anschließend weitergeführt wird in der Begegnung mit der Familie Rebekkas.



## Gen 24:42-48

In 45 ÄEen berichtet der Knecht der Familie Rebekkas von der Begegnung am Brunnen. Das Bild der Prädikationen und Codes in den ÄEen erscheint auch in diesem Abschnitt sehr abwechslungsreich (siehe Abb.3).

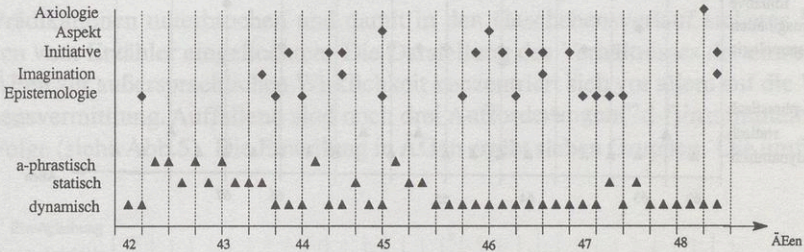


Abbildung 3: Gen 24:42-48, Verteilung der Prädikationen und Codes

Die Einteilung in ÄGen ergibt sechs Gruppen, annähernd parallel zu der Schilderung Gen 24:11-32. Auch seinen Bericht beginnt der Knecht mit der Hinwendung an JHWH, ÄG1 (42a-44f) und schließt ihn mit der Erwähnung seines Dankes, ÄG6 (48a-d). Diese Ausrichtung bildet hier noch deutlicher den Rahmen, in dem die Begegnung verstanden werden soll. Die Darstellung von den Ereignissen am Brunnen, ÄG2 (45a-46e), ÄG3 (46f), ÄG4 (46g) und ÄG5 (47a-g), erfolgt komprimierter und mit weit weniger erzählerischer Spannung als die vorangegangene Schilderung.

Zusammenfassend und mit der Zielsetzung, der Familie Rebekkas mit dieser Schilderung die Einzigartigkeit der Begegnung darzustellen, und damit positiv auf die weitere Erfüllung seines Auftrags einzuwirken, stellt der Knecht die Ereignisse am Brunnen dar. Nach dieser ausführlichen Darstellung leitet er dann zu den Verhandlungen mit der Familie Rebekkas über (49a-f).

## Gen 24:62-67

Am Ende der langen Erzählung steht die Begegnung zwischen Isaak und Rebekka, jene Begegnung, auf die hin die ganze Erzählung von Anfang an ausgerichtet ist. Die 22 ÄEen dieses Textes werden vorwiegend von ÄEen mit dynamischen



Prädikationen gebildet. In den wenigen Codes zeichnet sich ein Vorherrschen von Erkennen und Wahrnehmen ab (siehe Abb.4). Die ÄEen lassen sich in 5 ÄGen zu-

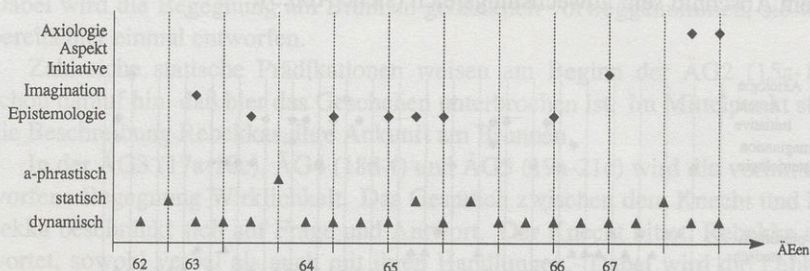


Abbildung 4: Gen 24:62-67, Verteilung der Prädikationen und Codes

sammenfassen. Den Ausgangspunkt bildet Isaak, er hält sich in der Umgebung des Brunnens BER-LAHAI-ROI auf, ÄG1 (62a-63d). Erneut sammelt der Erzähler die Fokalisation an einem Brunnen. Die bevorstehende Begegnung wird jedoch nicht nur aus der Sicht Isaaks erzählt, die Perspektive wechselt und die Sicht Rebekkas wird ebenfalls dargestellt, ÄG2 (64a-65d) und ÄG3 (65ef). Bevor die Begegnung zwischen Isaak und Rebekka stattfinden kann, gibt der Knecht seinen Bericht von den Ereignissen, ÄG4 (66ab).<sup>27</sup>

Die eigentliche Begegnung wird nur mehr kurz angedeutet, ÄG5 (67a-e); der Erzähler entzieht diese weitestgehend den Blicken der LeserInnen. Sie müssen sich mit seiner zusammenfassenden Interpretation begnügen.

Der Schwerpunkt dieser Begegnung liegt in der Schilderung der Annäherung. Isaak wie Rebekka sehen einander, erfahren voneinander, bevor sie sich direkt begegnen. Sie werden aufeinander zugeführt.

## Gen 29:1-14

Gen 29:1-14 erzählt von den Begegnungen Jakobs an einem Brunnen auf dem

<sup>27</sup> Diese werden hier nur mehr summarisch erwähnt, die Ausführung wird nicht dargeboten. Mit welcher Darstellungsart der Knecht, der sich in seinen Gesprächen mit der Familie als sehr geschickter Verhandler erwies, Isaak alles berichtet und ihn dafür gewinnt, bleibt der Vorstellungskraft der LeserInnen überlassen.



Feld. In Gen 29:1 beginnt ein neuer Textabschnitt mit dem Hinweis, daß die Reise Jakobs weitergeht: “Und es hob Jakob seine Füße und er ging in das Land der Söhne des Ostens”. Beendet werden die Begebenheiten und Begegnungen mit der summarischen Notiz 29:14: “und er blieb bei ihm einen Monat”.

In ÄEen gegliedert umfaßt dieser Text 63ÄEen. Das Grundgerüst der dynamischen Prädikationen wird in diesem Text häufig von ÄEen mit statischen Prädikationen unterbrochen und damit in den Geschehensverlauf sicheres Wissen vom Erzähler eingeflochten. Die Darstellung des Verhältnisses der einzelnen ÄEen zur außersprachlichen Wirklichkeit konzentriert sich vor allem auf die Wissensvermittlung. Auffallend sind noch drei Aufforderungen (7d-f) in unmittelbarer Folge (siehe Abb.5). Die Einteilung in ÄGen ergibt sieben Gruppen. Die umfang-

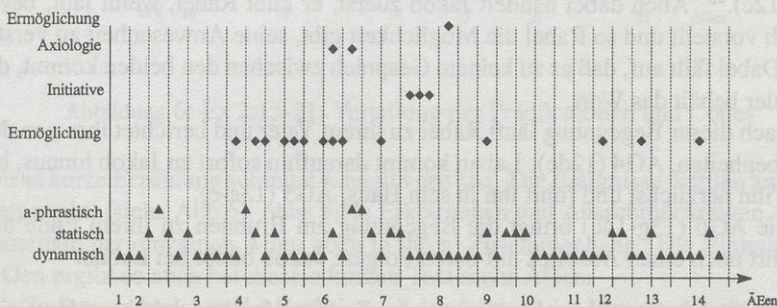


Abbildung 5: Gen 29:1-14, Verteilung der Prädikationen und Codes

reichste ÄG1 (1a-8c) beginnt mit der Reise Jakobs und schildert ausführlich, was Jakob auf dieser Reise an einem Brunnen antrifft. Am Beginn führt der Erzähler die LeserInnen in die neue Situation aus der Sicht Jakobs ein,<sup>28</sup> übernimmt aber gleich darauf wieder allein die Darstellung (2e-3d) und fügt eine Information hinzu, die an dieser Stelle ausschließlich den LeserInnen zukommt. Erst anschließend geht das Geschehen am Brunnen weiter, indem Jakob mit einer Frage an die Hirten (4a) die eigentliche Begegnung eröffnet. In diesem Dialog mit den Hirten<sup>29</sup> hat

<sup>28</sup> Mit dem Verb  $\text{הִנִּיחַ}$ , dem zweimaligen  $\text{הִנִּיחַ}$  und statischen Prädikationen läßt er die LeserInnen an dem Bild teilhaben, das sich Jakob plötzlich bietet.

<sup>29</sup> Die Verteilung der ÄEen zwischen dem Erzähler und Personenrede weist einen Redeblock in dieser 1ÄG auf. Hier entfallen 18 von 38ÄEen auf den Dialog zwischen Jakob (9ÄEen) und den Hirten



Jakob die initiiierende Funktion. Die Hirten hingegen zeigen von sich aus kein Interesse an diesem Gespräch. Erst die massiven Aufforderungen Jakobs (7d-f) veranlassen sie zu einer wortreichen Erklärung der lokalen Gepflogenheiten.<sup>30</sup> Damit schließt die Begegnung zwischen Jakob und den Hirten, die Ausgangslage am Brunnen ist klargestellt.

Im Anschluß daran kommt es zur Begegnung mit Rahel, ÄG2 (9a-10e). Mit Hilfe von statischen Prädikationen wird die neue Situation beschrieben, bevor 10c-e in rascher Folge und ohne weitere Erklärungen davon berichtet, wie Jakob die Herde Labans trinkt.<sup>31</sup> Waren die Erläuterungen zur Weidepraxis ausführlich, so wird deren bewußte Übertretung von Jakob jetzt ohne weitere Erklärungen erzählt. Er handelt, ohne dazu aufgefordert zu werden, oder das zu begründen.

Erst nachdem Jakob die Herde versorgt hat, wendet er sich Rahel zu, ÄG3 (11a-12c).<sup>32</sup> Auch dabei handelt Jakob zuerst, er küßt Rahel, weint laut, bevor er sich vorstellt und so Rahel die Möglichkeit gibt, seine Anwesenheit zu verstehen. Dabei fällt auf, daß es zu keinem Gespräch zwischen den beiden kommt, der Erzähler behält das Wort.

Nach dieser Begegnung läuft Rahel zu ihrem Vater und berichtet ihm von den Begebenheiten, ÄG4 (12de). Laban kommt daraufhin sofort zu Jakob hinaus, begrüßt ihn herzlichst und führt ihn in sein Haus, ÄG5 (13a-e).

Die ÄG6 (13g-14c) bringt die Begegnung am Brunnen zu ihrem Ende und gewährt noch einen Ausblick auf deren Folgen: Jakob bleibt bei Laban.

Die Flucht Jakobs scheint hier vorerst ihr Ende zu finden. Jakob eröffnet sich in den Begegnungen am Brunnen eine neue Lebenswelt, andere Bräuche, andere Leute und eine ihm bislang unbekanntes Verwandtschaft.

## Ex 2:15-21

Ex 2:15c berichtet von der Flucht des Mose vor dem Pharao. 15d nennt das Land seiner Flucht, Midian, und schon 15e bringt diesen rasch und sehr knapp erzählten Ortswechsel zu Ende, Mose läßt sich an einem Brunnen nieder. Damit ist die Ausgangslage für die folgende Begegnung geschaffen. Beendet wird die Begebenheit

(9ÄEen). Damit findet fast alles, was in dieser Begegnung an Gesprächen geschildert wird, in dieser ÄG statt. Bis auf einen kurzen Ausruf Labans (14b) wird der Rest der Begegnung vom Erzähler dargeboten.

<sup>30</sup> Für die LeserInnen vergegenwärtigt dies die Beschreibung vom Textbeginn (3a-c) und betont sie.

<sup>31</sup> Nicht Rahel steht im Mittelpunkt, sondern die Tochter Labans und die Herde Labans, er ist es, dem das Interesse gilt.

<sup>32</sup> Aus dieser Reihenfolge können die LeserInnen ablesen, was Jakob in der momentanen Situation wichtig ist. Im Mittelpunkt stehen die Herden Labans.



am Brunnen mit dem Hinweis, daß Mose beschließt bei Reuel zu bleiben und eine seiner Töchter zur Frau bekommt.

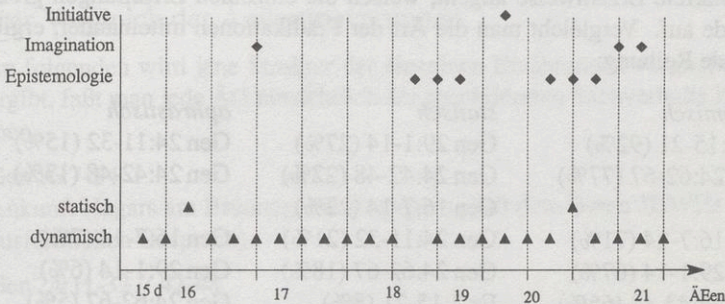


Abbildung 6: Ex 2:15-21, Verteilung der Prädikationen und Codes

Diese kurze Erzählung schreitet schnell vorwärts. Die Ereignisse werden aneinandergereiht, (siehe Abb.6), ohne viele Erklärungen und Ausschmückungen, weder innerhalb der einzelnen ÄEen noch in ihrem Zusammenhang. Die Einteilung in ÄGen ergibt so auch bei diesem kurzen Text sechs ÄGen.

Zu Beginn berichtet der Erzähler von der Ankunft des Mose und lenkt die Aufmerksamkeit damit wieder an einen Brunnen, ÄG1 (15de). Die Töchter Reuels kommen, um Wasser zu schöpfen, ÄG2 (16a-d). Gleich darauf erscheinen Hirten und vertreiben die Frauen, ÄG3 (17ab), worauf Mose helfend eingreift und die Schafe der Frauen trinkt, ÄG4 (17c-e). Das rasche Erzähltempo verlangsamt sich etwas in ÄG5 (18a-20c), es kommt zu einem Dialog. Mit einer Frage beginnt Reuel ein Gespräch mit seinen Töchtern und erfährt aus ihrer Antwort von den Begebenheiten am Brunnen. Daraufhin setzt der Vater mit zwei Fragen das Gespräch fort, er erkundigt sich nach jenem unbekanntem Helfer und fordert seine Töchter auf, ihn einzuladen. Zusammenfassend wird noch erwähnt, daß Mose bei Reuel bleibt und Zipora zur Frau bekommt, ÄG6 (21ab).

Die Ereignisse am Brunnen werden in dieser Erzählung nur sehr kurz dargestellt. Erst Reuel setzt im Gespräch mit seinen Töchtern die Initiative, eine Begegnung herbeizuführen. Er veranlaßt, daß sich aus dem zufälligen Zusammentreffen am Brunnen eine neue Lebenssituation für Mose entwickeln kann.



# Der Vergleich der Texte

## Der Vergleich der Äußerungseinheiten

Was die konkrete Erzählweise angeht, weisen die einzelnen Erzählungen große Unterschiede auf. Vergleicht man die Art der Prädikationen miteinander, ergibt sich folgende Reihung:

	<i>dynamisch</i>	<i>statisch</i>	<i>aphrastisch</i>
1.	Ex 2:15-21 (92%)	Gen 29:1-14 (27%)	Gen 24:11-32 (15%)
2.	Gen 24:62-67 (77%)	Gen 24:42-48 (22%) Gen 16:7-14 (22%)	Gen 24:42-48 (13%)
3.	Gen 16:7-14 (71%)	Gen 24:11-32 (21%)	Gen 16:7-14 (7%)
4.	Gen 29:1-14 (67%)	Gen 24:62-67 (18%)	Gen 29:1-14 (6%)
5.	Gen 24:42-48 (65%)	Ex 2:15-21 (8%)	Gen 24:62-67 (5%)
6.	Gen 24:11-32 (64%)		Ex 2:15-21 (0%)

Der Vergleich zeigt, daß Ex 2:15-21 die größten Abweichungen aufweist. Dieser Text berichtet sehr knapp, ohne weitere Ausführungen oder zusätzliche Informationen, von den Ereignissen, Geschehen folgt auf Geschehen.

Ein Vergleich der Codes ergibt folgendes Ergebnis, gereiht nach der Häufigkeit, mit der in den einzelnen ÄEen Codes ausgesagt werden:

Gen 16:7-14 (78%), Gen 24:11-32 (63%), Gen 24:42-48 (53%),  
Gen 24:62-67 (41%), Gen 29:1-14 (35%), Ex 2:15-21 (32%).

In Randpositionen finden sich Gen 16:7-14 und Ex 2:15-21. Gen 16:7-14 zeigt sich als jener Text, der deutlich die meisten Modifikationen der getroffenen Aussagen im Verhältnis zur außersprachlichen Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, während Ex 2:15-21 von sehr "sicheren" Sachverhalten spricht.

Betrachtet man die Texte hinsichtlich der Kommunikationssituation, zeigt sich, daß unterschiedlich viele Gespräche der handelnden Personen wiedergegeben werden.<sup>33</sup> Den größten Anteil an direkten Reden weist Gen 16:7-14 (66%) auf, gefolgt von Gen 24:42-48(40%), Ex 2:15-21 (32%), Gen 24:11-32 und Gen 29:1-14 je (30%), und Gen 24:62-67 (9%), hier behält der Erzähler die Erzählung fest in seiner Hand.

<sup>33</sup> Damit, daß der Erzähler den handelnden Personen das Wort überläßt, sich selber zurückzieht, wird erreicht, daß diese Aussagen scheinbar direkt zu den LeserInnen kommen. Sie können den Gesprächen direkt folgen, die für die handelnden Personen wichtigen Dinge unmittelbar einsehen und ihre eigenen Schlüsse daraus ziehen.



Bei diesen Betrachtungen zeigt sich, daß Gen 16:7-14 und Ex 2:15-21 beim Vergleich der Texte deutlich die größten Unterschiede in der Erzählweise aufweisen.

## Der Vergleich der Äußerungsgruppen

Im folgenden wird jene Struktur der einzelnen Erzählungen verglichen, die sich ergibt, faßt man jede ÄG hinsichtlich der geschilderten Sachverhalte kurz zusammen.

Gen 16:7-14

Ankunft Hagers am Brunnen, die Begegnung mit dem Boten JHWHs (mit einem ausführlichen Gespräch).

Gen 24:11-32 // 42-48

Ankunft des Knechtes am Brunnen (mit einer ausführlichen Rede an JHWH) – Rebekka kommt – der Knecht nimmt die Begegnung auf – Rebekka läßt ihn trinken – Rebekka schöpft für die Kamele – der Knecht wendet sich Rebekka zu – der Knecht wendet sich an JHWH – Rebekka läuft zu ihrer Familie und berichtet von den Ereignissen – Laban kommt – der Knecht bleibt bei der Familie.

Gen 24:62-67

Ankunft Isaaks – Ankunft Rebekkas – ein Gespräch – die Begegnung.

Gen 29:1-14

Ankunft Jakobs am Brunnen (mit einem ausführlichen Gespräch mit den Hirten) – Jakob trinkt die Herde – Jakob wendet sich Rahel zu – Rahel läuft zu ihrer Familie und berichtet von den Ereignissen – Laban kommt – Jakob bleibt bei der Familie.

Ex 2:15-21

Ankunft Mose am Brunnen – Frauen kommen – Hirten kommen – Begegnung der Frauen mit den Hirten – Begegnung des Mose mit den Hirten – Frauen laufen zu ihrer Familie und berichten von den Ereignissen (hier entwickelt sich ein Gespräch) – Mose bleibt bei der Familie.

Die gemeinsamen Elemente, die sich in jedem der Texte finden, beschränken sich auf eine sehr allgemeine Situationsschilderung:

- Der Erzähler richtet den Fokalisationspunkt an einen Brunnen, indem er jemanden am Brunnen ankommen läßt.
- Es findet eine Begegnung statt, wobei dies unterschiedlich ausführlich geschildert wird.



- Die Begegnung hat Folgen für die unmittelbare Zukunft, sie eröffnet eine neue Lebenssituation. Dieses Element zeigt diese Begegnungserzählungen als Erzählungen von einem neuen Anfang.

Diese gemeinsamen Elemente entwerfen ein Bild, das der Lebenssituation in Palästina/Israel vertraut und nachvollziehbar ist. Ein Brunnen ist der Ort, an dem Leben überhaupt und dadurch auch ein Ausruhen und Verweilen möglich ist (Gen 16:7-14; Ex 2:15-21), dadurch wird er auch zum Kommunikationszentrum. Hier treffen sich zwangsläufig die Hirten der Umgebung mit ihren Herden (Gen 29:1-14; Ex 2:15-21), hier verweilen Reisende.

Der Erzähler wählt mit der Schilderung einer Begegnung am Brunnen einen realistischen Anknüpfungspunkt, wenn es darum geht, neue Begegnungen, von denen nicht klar ist, wie sie geknüpft werden könnten, oder die sich "zufällig" ergeben, zu schildern. Am Brunnen ergibt sich die Möglichkeit dazu.<sup>34</sup>

## Gen 24

Die Erzählungen von den Begegnungen am Brunnen in Gen 24:11-32. 42-48. 62-67 enthalten im Verhältnis zu den anderen Texten einige Besonderheiten. Die einfache Begegnung am Brunnen, die dann weitreichende Folgen für die Zukunft hat, ist aufgesprengt in zwei Begegnungen, von denen eine mehrfach, unter stets wechselndem Blickwinkel, berichtet wird. Es geht offensichtlich nicht nur darum, diese Begegnung zu schildern, sondern diese Begegnung auf ein Ziel hin bewußt zu gestalten. Dieses Ziel, eine Frau für Isaak zu nehmen, wird Gen 24:4 dem Knecht von Abraham aufgetragen. So steht die wiederholt dargestellte Begegnung des Knechtes mit Rebekka ganz unter diesem Vorhaben. Ebenso die zweite Begegnung am Brunnen, von der in Gen 24 erzählt wird, die Begegnung zwischen Rebekka und Isaak am Brunnen BER-LAHAI-ROI. Zieht man dazu noch in Betracht, daß Gen 24 textgeschichtlich die jüngste dieser Erzählungen ist,<sup>35</sup> so ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß Gen 24 auf die anderen Erzählungen zurückgreift und den Erzählverlauf in Anlehnung an die anderen Texte entwirft.

<sup>34</sup> Vgl. auch Joh 4, das Gespräch Jesu mit der Frau aus Samaria. Auch hier begegnen sich Fremde, die sonst kaum zusammentreffen. Allerdings wird in der Begegnung die ganze Situation bereits stark reflektiert. Aus der von der Erzählsituation bedingten einfachen Bitte um Wasser entwickelt sich ein theologisches (Streit-)Gespräch.

<sup>35</sup> Vgl. dazu BLUM, 390; ROFÉ, 27; DIEBNER SCHUTT, Die Ehen der Erzväter, 2f; Dies., Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24, 12ff.



## Gen 24:11-32 im Vergleich mit Gen 29:1-14

Im Gegensatz zu den eher allgemeinen Elementen der Übereinstimmung in allen Erzählungen, steht die große Zahl an gemeinsamen Elementen in den Texten Gen 24:11-32. 42-48 und Gen 29:1-15. Deshalb werden diese Texte im folgenden noch einmal genauer miteinander verglichen.

*Ankunft und Gespräch:* Im Unterschied zu Gen 29 wird in Gen 24 im ersten ausführlichen Gespräch ein expliziter Zukunftsentwurf, der über die unmittelbare Zukunft hinausgeht, gewagt und zwar im Vertrauen auf JHWH.<sup>36</sup> In der konkreten Ausführung des Auftrags greift der Knecht die Möglichkeit der Begegnung am Brunnen auf und führt sie dadurch über die Zufälligkeit hinaus, die richtige Begegnung wird gesucht.

*Eine Frau kommt an den Brunnen:* Diese Ankunft wird jeweils der erzählten Umgebung entsprechend dargestellt: Rahel als Hirtin, die mit ihrer Herde zum Brunnen kommt, und Rebekka als Frau aus der Stadt, die herauskommt, um Wasser zu schöpfen. Dabei wird das Kommen Rahels in das Gespräch Jakobs mit den Hirten eingebaut, ihr Kommen ist Anlaß, die ortsübliche Praxis des Viehtränkens zu diskutieren, während bei Rebekkas Kommen die volle Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist.<sup>37</sup>

*Die Begegnung:* Die einzelnen Elemente der Begegnung sind sehr ähnlich, allerdings die Rolle der handelnden Personen ist vertauscht. Auffallend ist die Übereinstimmung der Darstellung von Jakob und Rebekka. Beide ergreifen von sich aus die Initiative zu Handlungen, die minutiös in einer längeren Folge von ÄEen dargeboten werden. Dadurch bricht Gen 24 die strenge Parallelität auf, zwar nicht im Erzählverlauf, aber in der Art, wie die handelnden Personen geschildert werden.<sup>38</sup>

In beiden Erzählungen folgt auf diese erste Begegnung ein zweiter Teil, in dem es mehr um das Kennenlernen geht. Auch hier entsprechen sich die Rolle Rebekkas und die Jakobs.<sup>39</sup> Darin wird deutlich, daß Gen 29:1-15 den Schwerpunkt der Darstellung auf Jakob, Gen 24:11-32 hingegen auf Rebekka legt.

<sup>36</sup> Hier zeigt sich auch eine enge Verbindung von Gen 24 zu Gen 16. Begegnung kann auch rein "geistig" stattfinden.

<sup>37</sup> Sie wird schon als die erhoffte Frau vom Erzähler eingeführt.

<sup>38</sup> Die Ähnlichkeit von Mutter – Sohn, auf die hier angespielt mit, hilft mit, daß sich der Text Gen 24 gut in die Erzählungen von Abraham-Jakob einfügt, ein homogener Bestandteil wird.

<sup>39</sup> So gibt sich Jakob Rahel zu erkennen, hingegen fragt der Knecht Abrahams Rebekka nach ihrer Identität. Dabei unterbleibt in Gen 24 die Vorstellung des Knechtes gegenüber Rebekka.



Das einzige Element, das eine Entsprechung zwischen Jakob und dem Knecht Abrahams ausdrückt, ist die emphatische Zuwendung an die Frau. Jakob umarmt und küßt Rahel, der Knecht schenkt Rebekka wertvolle Schmuckstücke.<sup>40</sup>

*Die Frau läuft heim und berichtet von der Begegnung:* Dies wird jeweils kurz berichtet.<sup>41</sup>

*Laban kommt:* In beiden Erzählungen ist es auch Laban, der zum Fremden an den Brunnen hinauseilt. Jedesmal wird die Wahrnehmung Labans, die ihn zum Aufbruch bewegt, explizit dargestellt. In Gen 29:13ab ist es die Kunde von Jakob, dem Sohn seines Onkels. Gen 24:28b kann Rebekka von keinem bestimmten Mann berichtet haben, nur eben von einem Fremden am Brunnen. So wird hier die Wahrnehmung Labans, die sein Hinauslaufen bewirkt, als Sehen der Schmuckstücke und Hören der Ereignisse erzählt, (Gen 24:30ab).<sup>42</sup>

*Der Neuankömmling wird eingeladen:* Mit dieser Einladung kommen die Erzählungen von der Begegnung am Brunnen an ihr Ende. Gen 29:13g erwähnt noch zusammenfassend, daß Jakob seine Erlebnisse erzählt, von Laban emphatisch als Verwandter aufgenommen wird, und bei ihm bleibt. An der Stelle dieser summarischen Notiz steht in Gen 24:34-48 eine ausführliche Erzählung.

### Gen 24:42-48

Diese Verse erzählen die Begegnung Gen 24:11-27 noch einmal, diesmal aus der Sicht des Knechtes, mit einem etwas anderen Aspekt. Die Offenheit, die in Gen 24:11-32 hinsichtlich eines Erfolgs noch gegeben war, weicht hier der Sicherheit, daß die erhoffte Begegnung bereits stattgefunden hat. Die Schilderung des Knechtes dient dazu, JHWHs hilfreiches Handeln als Entscheidungskriterium für die Familie Rebekkas darzustellen. JHWH hat seine Reise gelingen lassen, nun liegt es im weiteren an der Familie, das übrige zum Gelingen des Auftrags beizutragen. Nach der Erzählung des Knechtes wäre eine Entscheidung gegen sein Anliegen eine Entscheidung gegen die Wahl JHWHs.

### Gen 24:62-67

Stark unterschiedlich erzählen Gen 29 und Gen 24 im Anschluß an die Begegnung am Brunnen, wie es sich zutrug, daß Jakob – Rahel, Rebekka – Isaak zusammenfanden. Nur in Gen 24:62-67 wird auch dies als eine Begegnung an einem Brun-

<sup>40</sup> Die Schmuckstücke sind kein Lohn für die erbrachte Tätigkeit.

<sup>41</sup> Beidesmal mit וַתִּסְפָּר ... וַתִּתֵּן.

<sup>42</sup> Ob dies auf die Habgier Labans hinweisen soll, ist zweifelhaft. Vielmehr wird auch damit das Besondere der Situation beschrieben, die Laban dann dazu veranlaßt, sich das selbst anzusehen.



nen erzählt. Die Erwähnung des Namens des Brunnens, BER-LAHAI-ROI, weist zurück auf Gen 16, diese Begegnung findet am selben Ort statt. Rebekka findet Isaak an diesem Brunnen in der Wüste. Damit werden in den LeserInnen alle Erinnerungen an jene Erzählung geweckt.<sup>43</sup> Diese kurze Erzählung ist die einzige Begegnung an einem Brunnen, die ganz im Zeichen der Begegnung zweier Brautleute steht. Die Zufälligkeit der Begegnung, die in dem plötzlichen Sehen zum Ausdruck kommt, beschränkt sich auf die Art des Zusammentreffens, die Begegnung selber ist das Ziel der gesamten Erzählung. Mit der Aufnahme des Motivs der Begegnung am Brunnen wird diese lang geplante und mit einigem Aufwand organisierte Begegnung nicht nur als Erfüllung des Auftrags Abrahams dargestellt, sondern die Dimension der Offenheit und Unverfügbarkeit, die den anderen Begegnungserzählungen anhaftet, mit hereingenommen. וַיִּקַּח אֶת־רֵבֶקָה וַתְּהִי־לֵוֹ לְאִשָּׁה. ist nicht nur eine Erfüllungsnotiz, sondern Ziel einer Begegnung, die vom Erzähler abschließend emphatisch zusammengefaßt wird: וַיִּאָהֲבֶהּ וַיְנַחֵם יִצְחָק אֶת־רֵבֶקָה אִשְׁתּוֹ.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Gen 24:11-32, in der Folge dann auch Gen 24:42-48, lehnt sich eng an Gen 29:1-15 an. Die Grundstruktur dieser Erzählung wird aufgenommen, jedoch wird dabei die Zielsetzung verändert. Gen 24 berichtet von der Erfüllung eines Auftrags, bei der die Zufälligkeiten der Begegnung am Brunnen durch die Vorstellung der Führung JHWHs abgelöst wird. Diese Vorstellung wird dann mit dem Verweis auf Gen 16 noch einmal in der abschließenden Begegnung Gen 24:62-67 betont. Darüber hinaus wird das Zentrum des Interesses, was die handelnden Personen angeht, verschoben. Rebekka, nicht der Knecht Abrahams oder Isaak, steht im Mittelpunkt. Sie ist es, die in die Reihe von Abraham zu Jakob eintritt.

Das hohe Ausmaß an Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen, wie es die Texte Gen 24 und Gen 29 aufweisen, läßt sich am besten mit der Annahme der direkten Aufnahme von Gen 29 durch Gen 24 erklären.

Den Erzählungen von einer Begegnung am Brunnen liegt eine allgemeine, wenig spezifische Situation zugrunde, die aus der Lebenssituation verständlich ist, und die einen ganz "normalen" Rahmen für Begegnungen bildet. Dabei ist es m.E. nach zu weit gegriffen, bereits eine literarische Konvention anzunehmen, die sowohl eine Begegnung am Brunnen als auch eine Brautwerbung beinhaltet. Das Zusammentreffen am Brunnen hat vielmehr zufälligen Charakter.

<sup>43</sup> Die Verheißung einer großen Zukunft, die an Hagar erging, bildet den Hintergrund für die Begegnung von Rebekka und Isaak. Damit wird der Segenswunsch, den Rebekka vor ihrer Abreise erhielt (Gen 24:60c-e), noch verstärkt. Erinnert wird aber auch an die an Abraham ergangenen Verheißung, besonders Gen 22:18, die jetzt allerdings auf Rebekka ruht.



So beginnt selbst das Märchen vom Froschkönig die Erzählung mit einer Situation, die keinerlei Vorbestimmung erkennen lassen würde: "Wenn nun der Tag sehr heiß war, ging das Königskind hinaus in den Wald und setzte sich an den Rand des kühlen Brunnens..."

#### Liste der zitierten Literatur

- ALTER, R.: The Art of Biblical Narrative. New York 1981.
- BAL, M.: Narratology. Introduction to the Theory of Narrative. Toronto/Buffalo/London 1985.
- BLUM, E.: Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57). Neukirchen-Vluyn 1984.
- CULLEY, C.: Studies in the Structure of Hebrew Narrative. Philadelphia 1976.
- DIEBNER, B; SCHUTT, H.: Die Ehen der Erzväter. In: DBAT 8 (1975), 2–10.
- DIEBNER, B; SCHUTT, H.: Alter und geschichtlicher Hintergrund von Gen 24. In: DBAT 10 (1975), 10–17.
- FISCHER, I.: Die Erzeltern Israels. Feministisch–theologische Studien zu Gen 12-36 (BZAW 222). Berlin/New York 1994.
- HEINTZ: רַבָּא. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd.1, Hg: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, 500-503.
- ROFÉ, A.: An Enquiry into the Betrothal of Rebekah. In: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für ROLF RENDTORFF. Hg: BLUM, E. Neukirchen/Vluyn 1990, 27-39.
- SCHREINER: רָבָא. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd.6, Hg: FABRY, H.-J.; RINGGREN, H. Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 48-56.
- SCHWEIZER, H.: Metaphorische Grammatik (ATS 15). St. Ottilien <sup>2</sup>1990.
- SCHWEIZER, H.: Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986.
- SCHWEIZER, H.: Erkennen und Lieben. Zur Semantik und Pragmatik der Modalitäten am Beispiel von Hld 4. In: Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag. Hg: GROSS, W.; IRSIGLER, H.; SEIDL, T. St. Ottilien 1991, 423-444.
- SCHWEIZER, H.: "Eine feste Burg ...". Der Beitrag der Prädikate zur Aussageabsicht von Ps 46. In: THQ 164 (1984), 121-139.



## Skeptische Exegese

*Oskar Dangl – Salzburg*

Harald Schweizer war und ist der »Blick über den wissenschaftlichen Zaun« ein vorzügliches Anliegen. Darin realisiert sich in einem ganz ursprünglichen Sinn das, was »Skepsis« meint: Ausspähen, umherblicken, sich umsehen, beobachten, ins Auge fassen, achtgeben, untersuchen, prüfen. Es wird ihn also hoffentlich ehren und freuen, wenn an dieser Stelle ein Blick gewagt wird in ein ganz anderes wissenschaftliches Gebiet: die Pädagogik. Näherhin ins Auge gefaßt werden soll die sogenannte »transzendental-kritisch-skeptische« Pädagogik. Mit ihr in ein kurzes, anfängliches Gespräch zu treten ist das Ziel. Vielleicht erhellt sich daraus sogar das eigene Selbstverständnis.<sup>1</sup>

### 1. Zur transzendental-kritisch-skeptischen Pädagogik

#### 1.1. Grundzüge ihres Selbstverständnisses<sup>2</sup>

Die normative Pädagogik hat als einen Seitenzweig die transzendental-kritisch-skeptische Pädagogik aus sich entlassen.<sup>3</sup> Die skeptische Pädagogik versteht sich nicht als ein Paradigma neben anderen, sondern versucht, mit den theoretischen Schwierigkeiten anders umzugehen. »Sie sieht den Kern dieser Schwierigkeiten darin, daß

<sup>1</sup> Dazu ermutigt auch LOHFINK (1987), der unter der Überschrift »Nicht ohne Humanwissenschaften« nach dem Lob der binnentheologisch zur Verfügung stehenden Hilfen folgendes äußert: »Trotzdem kommen wir heute kaum weiter, wenn wir nicht die Grenzen der theologischen Forschung überschreiten« (112).

<sup>2</sup> Die Kurzdarstellung orientiert sich vor allem an den Beiträgen von W. FISCHER. Sein Denkweg schreitet von der normativ-dogmatischen Position ausgehend zur skeptischen Haltung voran: Zu den einzelnen Stationen dieses Weges vgl. vor allem die detaillierten Darlegungen bei VOGEL. – Sehr instruktiv aber auch SCHIRLBAUER und vor allem BREINBAUER.

<sup>3</sup> So SCHIRLBAUER 53f. – Als Vertreter der normativen Pädagogik gelten vor allem A. PETZELT und M. HEITGER. – FISCHER (1979) selbst nennt die transzendental-kritische Pädagogik eine »ferne Ableitung aus dem Neukantianismus« (17).



fortgesetzt Wahrheits- und Geltungsansprüche für pädagogisches Wissen und Handeln erhoben werden, *und* daß diese Wahrheits- und Geltungsansprüche sich unbedingter Rechtfertigung und letzten Begründung entziehen.<sup>4</sup> Letztbegründung von Geltungsansprüchen wird demnach für unmöglich gehalten. Absolute Rechtfertigung des Wissens gibt es nicht. Alle positiven Sätze über Letztheiten teilen nämlich dasselbe Schicksal: »Sie sind sämtlich ... dogmatisch-metaphysische Position, drücken keine wissensfähige Grundlage aus, und ihr Gewißheits- und Verbindlichkeitscharakter ist in keiner der Skepsis enthobenen Weise verifizier- und lehrbar.«<sup>5</sup>

Die Abwendung von dogmatisch-metaphysischer Letztbegründung bedeutet aber keineswegs einen Verzicht auf Begründung überhaupt. Skepsis hat also nichts gemein mit der sogenannten »teutonischen These«: »'Wenn nicht irgend etwas absolut sicher ist, ist überhaupt nichts sicher'«. <sup>6</sup> Die sich nicht als Metaphysik, sondern als Methode verstehende transzendental-kritische Pädagogik erweckt aus dem dogmatischen Schlummer, indem sie als immanente, nicht positionelle Kritik verfährt. Sie stellt die *quaestio iuris*, insofern sie die Voraussetzungen und Bedingungen Geltung beanspruchender Sätze aufzudecken sucht. Es geht um »skeptische Befragung und nachprüfbare Destruktion der Anmaßung alles (unvermeidlich) Metaphysischen, Aufweisen der 'geheimen' oder 'jeweils angesetzten, unbewiesen hingenommenen Beweisunterlagen'«. <sup>7</sup> Problematisierung des Unproblematischen<sup>8</sup> könnte man dieses Verfahren nennen. Apodiktische Annahmen sind kritisch zu durchleuchten im prüfenden, umherschauenden Mißtrauen. Das als Begründung fungierende fraglos Vorausgesetzte soll zur Erkenntnis gebracht werden.<sup>9</sup> Das Erkenntnisinteresse richtet sich auf Begründungszusammenhänge, die nicht offen zutage liegen. Die Voraussetzungskritik ermittelt das bloß vermeintlich Konstitutive. Damit fällt jede definitive, überzeitliche Gewißheit dahin.

Bedingtheit soll demonstriert werden. So wird Pädagogik in ihren Grundannahmen durchsichtig und fragwürdig, indem sie in »Wenn-So-Zusammenhänge« gestellt wird. Begrenztheit der Lösungskapazitäten, Schwächen und Inkonsistenzen fallen auf und werden bloßgelegt. Nichts ist mehr über allen Zweifel erhaben. »Transzendental-kritische Pädagogik nimmt den Gedanken auf, daß alle unsere Behauptungen, Urteile, Theorien von Voraussetzungen und Bedingungen abhängen«. <sup>10</sup> Diese Metaphysik ist Gegenstand der Untersuchungen in radikal skeptischer Aufklärung. Geltungsansprüche sollen nicht zu einem täuschenden Zwang werden.

<sup>4</sup> BREINBAUER (1993), 39.

<sup>5</sup> FISCHER (1979), 24.

<sup>6</sup> Nach VOGEL (43) stammt sie in dieser Formulierung von W. HOGREBE.

<sup>7</sup> FISCHER (1979), 35.

<sup>8</sup> Vgl. FISCHER (1979), 39.

<sup>9</sup> Vgl. FISCHER (1983), 70.

<sup>10</sup> FISCHER (1984/1986), 95.



»Ich fasse zusammen. Transzendental-kritische Pädagogik ist dreifach kritisch. Sie bestreitet erstens, daß irgendeiner pädagogischen Aussage ein zeitloser oder zeithafter Letzttheitsanspruch gebührt, und sie realisiert diese Negation in der Aufklärung apriorisch fungierender, verborgener Bedingungen von vorliegenden topisch-positionellen Doxen, Doktrinen, Dogmen, sich selbst der Aufklärung nicht entziehend und insofern ihr Tun und die Ergebnisse ihrer Grundlagenuntersuchungen nicht von einer verbleibenden Fragwürdigkeit freisprechend. Zweitens beanstandet sie die 'Verstopfungen' der 'Wege unseres Denkens' (H. LÜBBE), die von den Schlacken mißverständlichen Redens und unplausiblen Argumentierens herrühren und schlimmstenfalls dazu führen, daß 'jemand etwas Vernünftiges zu sagen glaubt, obwohl er nichts sagt' (PLATON; Sopistes 230 B), was bei genauerem Hinsehen hieb- und stichfest ist. Drittens deckt sie die unzulängliche 'Lösungskapazität des je vorhandenen Wissens' auf, indem sie ein gegebenes begriffliches, methodisches, die Einstellungen betreffendes Wissen weiterdenkend mit Konsequenzen und Problemen konfrontiert, die ihm verborgen geblieben oder die vom Ansatz her eliminiert worden sind.«<sup>11</sup>

## 1.2. Der philosophische Horizont

Transzendental-kritisch-skeptische Pädagogik versteht sich als »Philosophie der Pädagogik«.<sup>12</sup> Demgemäß ist nach ihrem philosophischen Horizont zu fragen und zu erläutern, inwiefern sie sich als Philosophie versteht.

In Form der Abwendung bezieht sich die transzendental-kritisch-skeptische Pädagogik auf den Neukantianismus und die neukantianische Pädagogik, von der sie herkommt.<sup>13</sup> Die Abgrenzung von der Tradition des Neukantianismus wird bedingt durch eine strenge Trennung der erkenntniskritischen Frage nach den Voraussetzungen der Gegenstandskonstitution und der positiven Bestimmung des Gegenstandes selber.<sup>14</sup> Die transzendental-kritisch-skeptische Pädagogik verzichtet zunehmend darauf, »das Gegenstandsfeld kategorial abzustecken«.<sup>15</sup> Nicht um kategoriale Gegenstandsbestimmung geht es ihr, sondern um die Thematisierung der Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstandskonstitution.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> FISCHER (1983), 80.

<sup>12</sup> FISCHER (1984/1986), 93.

<sup>13</sup> FISCHER (1983), 63, bemerkt, daß die Herkunft von der neukantianischen Pädagogik nicht gezeugnet werde.- Die Überschrift »Abwendung« trägt ein Abschnitt in FISCHER (1979), 20-28, der vom pädagogischen Neukantianismus, besonders von PETZELT handelt.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu vor allem BREINBAUER (1992), 222-224.

<sup>15</sup> BREINBAUER (1992), 228.

<sup>16</sup> SCHIRLBAUER formuliert den Unterschied in etwa so: Die skeptische Pädagogik mache ernst mit unserer Unwissenheit betreffend den Begriff (von Pädagogik). Über Prinzipien könne



Diese Abkehr vom Neukantianismus ist zunächst eine Rückkehr zu KANT selber. Das Interesse gilt dem, was er transzendente Erkenntnis nennt. Sie richtet sich nämlich nicht auf die Gegenstände, sondern auf die Erkenntnis selber, um ihre Grenzen zu bestimmen.<sup>17</sup> Es geht darin nicht um die Erweiterung der kategorialen Gegenstandsbestimmung, sondern um Erkenntniskritik. Transzendental zu fragen heißt, »sich 'im Festhalten des obliquen Blicks' zu üben, 'der sich nicht geradewegs auf die Sachen richtet, sondern auf die Bedingungen, von denen es abhängt, wie wir blicken und als was wir aus diesem Grunde die Sachen zu sehen bekommen'«. <sup>18</sup> Der Nutzen einer solchen Kritik der Erkenntnis bleibt insofern negativ, weil darin keine Erweiterung der Gegenstandserkenntnis erfolgt, sondern bloß eine Berichtigung der Erkenntnis angezielt wird.

Der Rückgriff auf KANT dient innerhalb der transzendental-kritisch-skeptischen Pädagogik vor allem der Rechtfertigung der skeptischen Methode.<sup>19</sup> KANT selber konzentrierte sich auf die Antinomien der Vernunft. Die skeptische Methode habe es aber nicht mehr nur mit Antinomien zu tun, obwohl immer noch Standpunkte konkurrierten. »Aber ihre Differenz ist die der kategorialen Grundbegriffe, der geheimen oder offen zugage liegenden Beweisunterlagen, der fundamentalen Unterstellungen. Ob deren in Anschlag gebrachtes Für-wahr- oder Für-unbedingt-gültig-Gehaltenwerden einlösbar ist oder einer Überschwenglichkeit sich verdankt, dem ist skeptisch ... nachzugehen«. <sup>20</sup> Der Gegenstand habe sich also verschoben. Das Antinomische sei unwesentlich geworden. »Wesentlich geworden ist die Definitiv- oder Letztgeltung von Prinzipiellem, ein in Erläuterungen, Gründen und vermeintlichen Beweisen auftretendes oder auch bloß praktisch gelebtes Fertiggewordensein in Grundsätzen und Überzeugungen. Hierauf bezieht sich das prüfende, umherschauende Mißtrauen der skeptischen Methode, das heißt darauf, ob wohl eine gleichsam tragende Behauptung, die in concreto zwar die Bestätigung ihrer Leistungsfähigkeit, nicht aber ein Kriterium ihrer Wahrheit finden kann, logisch sich unbedingter Geltung rühmen darf«. <sup>21</sup>

Damit geht die transzendental-kritisch-skeptische Pädagogik aber nicht nur auf KANT zurück, sondern gleichzeitig auch über ihn hinaus. Gegen KANT wird ein

---

man nichts wissen. Der Skeptiker suche daher auch nicht nach ihnen. Das Ziel der skeptischen Analyse sei demnach nicht der Aufstieg zum Begriff, sondern der Abstieg zu den »quasi apriorisch fungierenden basalen Prämissen, Beweisunterlagen, von in ihrer Geltung unausgewiesenen Fundamentalüberzeugungen« (63). Skepsis fungiere dergestalt als »eine Art Spasmolytikum« (63).

<sup>17</sup> Vgl. BREINBAUER (1992), 225f.

<sup>18</sup> BREINBAUER (1992), 226, mit Zitat aus LÜBBE.

<sup>19</sup> Vgl. dazu vor allem FISCHER (1982), 43–62 (=passim).

<sup>20</sup> FISCHER (1982), 59.

<sup>21</sup> FISCHER (1982), 59.



erweiterter Metaphysikbegriff zur Geltung gebracht.<sup>22</sup> Nicht nur die Ideen von Seele, Welt und Gott fallen unter die Metaphysik, sondern »alle jene den Menschen belästigenden Fragen, alle Grundannahmen und maßgebenden Beweisunterlagen, die er weder abweisen noch mit Gründen definitiv-positiv beantworten kann«. <sup>23</sup>

Die skeptische Methode erhält so ein neues Gesicht. »Ihr Verfahren erinnert mehr an die Elenktik des SOKRATES«. <sup>24</sup> Er wollte die Unwissenheit derer aufdecken, die vorgaben, definitiv Bescheid zu wissen. »Es ist die skeptische Methode, die auf die metaphysische Unterstellung dringt, in der alle dogmatischen Behauptungen ihre logisch höchstens eingeschränkte Geltung und Vernünftigkeit haben«. <sup>25</sup>

Unter Voraussetzung dieses erweiterten Metaphysikbegriffs gibt es natürlich auch heute noch mehr als genug Anlaß zu methodischem Zweifel gegen jede Letztgeltung. <sup>26</sup> Die Entwicklung von der materialen »zur skeptischen Pädagogik als Methode kann verstanden werden als Lösung von der neukantianischen Denktradition, Rückkehr zur kantischen Erkenntnistheorie und deren Radikalisierung«. <sup>27</sup> Alle Aussagen seien abhängig von Voraussetzungen und Bedingungen. Diese Metaphysik werde zum Gegenstand kritischer Untersuchungen. FISCHER sehe die wesentliche Entdeckung KANTS in der skeptisch-kritischen Leistung der Vernunft. Daran knüpfe er an. FISCHER finde KANT aber insofern inkonsequent, als dieser »die skeptische Methode nur gegenüber den Vernunftantinomien in Anschlag bringt«. <sup>28</sup> Insofern gehe er über KANT hinaus.

»Transzendental-kritisch-skeptische Pädagogik leistet als Kategorialanalyse und Methodenreflexion einen unverzichtbaren Beitrag im Systemzusammenhang der pädagogischen Wissensformen«. <sup>29</sup> Daher muß der Kritiker vorzüglich auf Methodensauberkeit achten. »Methodenhygiene ist seine Aufgabe«. <sup>30</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. BREINBAUER (1992), 227f.

<sup>23</sup> FISCHER (1982), 46, zitiert bei BREINBAUER (1992), 227f.

<sup>24</sup> FISCHER (1982), 60.

<sup>25</sup> FISCHER (1982), 61. – FISCHER verweist in diesem Beitrag auch auf die pyrrhonischen Erzskeptiker, unter ihnen Sextus Empiricus: vgl. 56f. – Zur pyrrhonischen Skepsis vgl. WILD, 7–28. Er qualifiziert den »Pyrrhonismus« als »Grundmodell philosophischer Skepsis« (7: Überschrift). – WILD setzt sich auch ausführlich mit KANT auseinander (49–74 und darüber hinaus).

<sup>26</sup> Vgl. BREINBAUER (1992), 228.

<sup>27</sup> So die 1. These von VOGEL (40: dort mit Hervorhebung).

<sup>28</sup> VOGEL 42.

<sup>29</sup> So die 3. These von VOGEL (43: dort mit Hervorhebung).

<sup>30</sup> LÖWISCH 62 (dort mit Hervorhebung).



## 2. Von der Allegorie zur Skepsis: Aus der Geschichte der Exegese<sup>31</sup>

Methoden und Voraussetzungen der Schriftauslegung sollen zunächst in groben Zügen anhand der Geschichte der Bibelauslegung vorgestellt und erarbeitet werden. Besonders in der Neuzeit wird sich mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methode die Exegese als Skepsis gegen den Dogmatismus erweisen. Mit der Hinwendung zur literaturwissenschaftlich und linguistisch orientierten Methodik erreicht die innerexegetische Kritik in ihrem Streben nach Methodenhygiene wohl ihren bisherigen Höhepunkt.

### 2.1. Allegorie gegen Wortsinn

Bibelauslegung beginnt bereits innerhalb der Bibel. Das heißt, daß die »heilige Schrift von Anfang an gedeutete Schrift« ist.<sup>32</sup> Zur Auslegung aber »bedarf es eines methodisch geregelten Verstehens, bedarf es der Hermeneutik, der Kunst der Auslegung«.<sup>33</sup> Die hauptsächlichen Regeln der Hermeneutik wurden bereits in der alten Kirche (bis Origenes) entwickelt. Die Bibelausleger verwendeten »die zu ihrer Zeit allgemein üblichen Methoden für die Auslegung literarischer Überlieferung«.<sup>34</sup>

Schon in zwischentestamentlicher Zeit kam es zu einer folgenschweren Entwicklung. Die Wahrheitsansprüche der griechischen Philosophie trafen auf die wörtlichen Textaussagen der Bibel wie der klassischen Literatur (Homer). PHILO suchte die Bibel als Bestätigung der Wahrheit der Philosophie zu deuten, um die These von der Einheit der Wahrheit aufrecht erhalten zu können. Wenn man die doppelte Wahrheit vermeiden will, »müsse man eben eine übertragene Bedeutung herausfinden«.<sup>35</sup> Dies geschieht durch allegorische Auslegung. Das ist also der Ursprung der allegorischen Deutung, die keineswegs bewußt etwas in den Text hineinlesen wollte. Sie setzt voraus, »daß ein bestimmter Text, hinter seinem Wortsinn verborgen, noch einen anderen, tieferen Sinn besitze«.<sup>36</sup> »Unserer historisch und philologisch ge-

<sup>31</sup> Einen knappen Überblick von den Anfängen bis zur Neuzeit bietet SCHREINER. – Besonders zu verweisen ist natürlich auf die beiden bisher erschienenen Bände von REVENTLOW 1990 und 1994. Sie decken die Zeit von den biblischen Anfängen bis zum Ende des Mittelalters ab. – Für die Neuzeit kann man auf die Arbeit von KRAUS zurückgreifen.

<sup>32</sup> REVENTLOW (1990), 7.

<sup>33</sup> REVENTLOW (1990), 8.

<sup>34</sup> REVENTLOW (1990), 38. – Der Sinn fürs Usuelle war offenbar immer schon gegeben. Auch der Skeptiker entkommt ihm nicht. Nach SCHIRLBAUER ist er »nämlich gar nicht grundsätzlich skeptisch, sondern bloß situativ. In vielen Dingen hält er sich an das Übliche, wenn auch nicht deswegen, weil die Usancen jetzt Prinzipienstatus hätten, sondern einfach, weil das Leben kurz ist und eben nicht alles und jedes jederzeit der skeptischen Analyse unterzogen werden kann oder gar muß. Dergestalt geriete Skepsis ja zu einer Art Neurose« (65).

<sup>35</sup> REVENTLOW (1990), 39.

<sup>36</sup> REVENTLOW (1990), 39.



schärften Wahrnehmung der Texte erscheint das hierbei eingeschlagene Verfahren absurd und widersinnig; es entsprach aber den damals gültigen hermeneutischen Voraussetzungen.«<sup>37</sup> Die Änderung der Voraussetzungen führt also zur Entfremdung vom methodischen Verfahren.

Gegner der allegorischen Methode formierten sich allerdings schon damals: Bezeichnenderweise die Grammatiker mit ihrer philologisch-grammatischen Exegese. »Den Fortgang der allegorischen Methode konnten sie jedoch nicht aufhalten.«<sup>38</sup>

Auch die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments ist nicht voraussetzungslos. Das Alte Testament als Interpretationsgrundlage für das Handeln Gottes in Jesus heranzuziehen, setzt nämlich voraus, »daß das Alte Testament von demselben Gott spricht, den auch die Christen verehren.«<sup>39</sup>

Von Origenes abgesehen trat bei den christlichen Auslegern die Allegorie zurück. Das Christentum ist eine geschichtsbezogene Religion. »Statt auf ewige Wahrheiten beruft es sich auf Geschehnisse der Vergangenheit, die aber eine auch für die Gegenwart gültige gründende Funktion besitzen.«<sup>40</sup> Prägend für die späteren Epochen wurde dennoch die von einem mehrfachen Schriftsinn ausgehende Methode des Origenes.

Der sich uns »aufdrängende Eindruck der Fremdheit in Blickpunkt und Methode zeigt den Bruch, der durch die Aufklärung und die auf sie folgenden Perioden zwischen ihnen und uns eingetreten ist.«<sup>41</sup>

## 2.2. Die historisch-kritische Methode

Die Aufklärung ist der Nährboden der historisch-kritischen Methode. Sie »stammt geschichtlich aus dem Humanismus und der Aufklärung, und ihre ersten großen Vertreter waren eher traditions- und kirchenkritisch.«<sup>42</sup> Im 19. Jahrhundert blühte die kritische Exegese auf. »Der Fortschritt der Exegese läßt sich wohl so beschreiben: Von der intuitiven Reproduktion findet man den Weg zu einer grammatisch-historischen Deskription.«<sup>43</sup> Doch »war die Zeit für einen wirksamen Durchstoß

<sup>37</sup> REVENTLOW (1990), 195.

<sup>38</sup> REVENTLOW (1990), 43.

<sup>39</sup> REVENTLOW (1990), 51. – Nach LOHFINK (1988) setzt die christliche Auslegung des Alten Testaments überdies »den Glauben an Jesus als den Christus voraus« (30).

<sup>40</sup> REVENTLOW (1990), 196.

<sup>41</sup> REVENTLOW (1990), 201. – Das Mittelalter wird hier großzügig übersprungen. Zur Begründung REVENTLOW (1994), 8: »Die mittelalterliche Bibelauslegung ist zu einem großen Teil Traditionsliteratur. Nicht Originalität, sondern das treue Bewahren der von den Vätern überkommenen Verständnisweisen war das höchste Ziel«. Vgl. auch 291f.

<sup>42</sup> LOHFINK (1988), 32. – KRAUS (80) schränkt dagegen ein, die historisch-kritische Wissenschaft sei zwar im Zeitalter der Aufklärung entstanden, aber nicht ausschließlich ihr Produkt. Denn Reformation und Humanismus lösten die Kritik bereits aus.

<sup>43</sup> KRAUS 169 (mit Hervorhebungen).



durch die Schranken eines engen Dogmatismus noch nicht reif«. <sup>44</sup> Nach dem ersten Weltkrieg kann man aber lesen: »'Die alte, von Tradition und Dogma beeinflusste Auffassung vom Alten Testament wurde mit dem Vordringen der historischen Methode mehr und mehr beiseite gedrängt'«. <sup>45</sup> Das heißt aber nicht, daß die Exegese der dogmatischen Gefahr schon entronnen war. Dogmatische Voraussetzungen konnten immer noch zum Scheitern der Auslegung und zum Abgleiten in mißglückte Allegoretik führen. Ein Anschauungsbeispiel liefert W. VISCHER. <sup>46</sup> Seine dogmatischen Anleihen bei K. BARTH führen ins exegetische Dilemma. Ein Bruch entsteht »durch das Eindringen einer metaphysisch konzipierten Christologie nach dem Vorbild Barths in das geschichtlich-theologische Verständnis der Bibel«. <sup>47</sup> »Die Christus-Metaphysik ... verhindert ein adäquates Verständnis der geschichtlichen Offenbarung«. <sup>48</sup>

Wenn die theologische Exegese nicht voraussetzungslos, sondern metaphysisch-dogmatisch behaftet ist, so darf man sich nicht der Illusion hingeben, die historisch-kritische Methode wäre frei von Voraussetzungen. <sup>49</sup> Das Ideal einer voraussetzungslosen Exegese sei von der neueren Hermeneutik längst als Fehlschluß entlarvt worden. <sup>50</sup> In jüngerer Zeit entwickelte sich die Exegese von der historisch-kritischen zur literaturwissenschaftlich und linguistisch orientierten Textwissenschaft. <sup>51</sup> Eine Schlüsselrolle kommt dabei RICHTER zu. <sup>52</sup> Der Grund ist einfach: »Richter löst eine Überprüfung der Voraussetzungen und Denkmodelle aus, mit denen seit Gunkel bewußt oder unbewußt an den Texten gearbeitet wird«. <sup>53</sup>

---

<sup>44</sup> KRAUS 292. Er bezieht sich auf das Wirken von LOISY. – LOISY teilt sein Geschick mit berühmten Vorbildern: »Manche Ausleger wurden freilich in ihrer Wirkung auf die Nachwelt dadurch beschränkt, daß die Verbreitung und Anerkennung ihrer exegetischen Leistungen aufgrund von Lehrverurteilungen behindert wurden. Das gilt z.B. für die Antiochener wie Theodor von Mopsuestia, dessen Verdienste für die Auslegung des Wortsinns der Heiligen Schrift erst in neuerer Zeit volle Anerkennung fanden«: REVENTLOW (1994), 291.

<sup>45</sup> KITTEL, zitiert bei KRAUS 393.

<sup>46</sup> Vgl. dazu REVENTLOW (1979).

<sup>47</sup> REVENTLOW (1979), 116.

<sup>48</sup> REVENTLOW (1979), 117f. (mit teilweiser Hervorhebung).

<sup>49</sup> Vgl. auch das Zitat aus ELLIGER bei KRAUS (496).

<sup>50</sup> So REVENTLOW (1990), 198.

<sup>51</sup> LOHFINK (1988), 33, formuliert das so: Die historisch-kritische Methode »hat im übrigen in den letzten Jahren durch die Einbeziehung der Gesichtspunkte der neueren Literaturwissenschaft und der Textlinguistik ihren Fragenhorizont wesentlich erweitert«.

<sup>52</sup> Vgl. vor allem RICHTER (1971).

<sup>53</sup> KRAUS 534.



### 2.3. Die literaturwissenschaftlich orientierte Exegese

Nach RICHTER gibt es »keine endgültige Methodenlehre«. <sup>54</sup> Darum »ist Methodenkritik inhärierender Bestandteil des wissenschaftlichen Fortschritts«. <sup>55</sup> Die Aufgabe der Methodenkritik besteht in der Prüfung der Voraussetzungen. Daher sucht die Methodenlehre »zunächst ein negatives Ziel« zu erreichen, nämlich »unbewußte Voraussetzungen, wie Haltungen, Wertungen, die geistesgeschichtlich bedingt sind, aber auch 'gesetzte' Voraussetzungen, wie in der systematischen Theologie, zu neutralisieren«. <sup>56</sup> Freilich kommt auch die literaturwissenschaftlich orientierte Exegese nicht ohne Voraussetzungen und Implikationen aus. <sup>57</sup> Vorausgesetzt wird, daß das zu untersuchende Werk Strukturen erkennen lasse, die beobachtbar sind. Unterschieden werden müsse zwischen der Ausdrucks- und Inhaltsseite, die allerdings miteinander in Beziehung stünden. Impliziert bleibe weiters die Differenzierung von grammatikalischen Ebenen mit ihren Regeln. »Die deskriptive Literaturwissenschaft arbeitet nicht mit metaphysischen Begriffen und spekuliert nicht... Vielmehr ist sie nur auf literarische Daten verwiesen«. <sup>58</sup> Ihre Schlußfolgerungen und Entscheidungen sind nachprüfbar und widerlegbar.

»Darüber hinaus ist aber zu fragen, ob die Annahme eines hinter der Oberfläche eines Textes verborgenen tieferen Sinnes nicht die Voraussetzung jeder Form von Exegese ist. Moderne Texttheorien haben uns diese Tiefenperspektiven, die mit dem Symbolgehalt der Sprache als solcher zusammenhängen und die Voraussetzung jeder Dichtkunst sind, wieder besser würdigen gelehrt. Freilich bleibt die Art und Weise, wie ein derartiger tieferer Sinn gefunden wird, wie weit er sich zu dem Oberflächensinn in Widerspruch setzen kann, jederzeit der methodischen Nachprüfung offen. Die exzessive Anwendung allegorischer Ausdeutung in der antiken Philosophie kann einer solchen Überprüfung keinesfalls standhalten, weil er den Verfassern der so gedeuteten Texte Absichten unterstellt, die dem Charakter ihrer Werke diametral widersprechen«. <sup>59</sup> Entscheidend an diesem Zitat scheint mir zweierlei: Erstens der Hinweis auf moderne Texttheorien und zweitens die Frage nach einer angemessenen Methodik zur nachprüfbaren Differenzierung von Oberflächen- und Tiefensinn. Damit sind wir aber endlich und glücklich bei Harald SCHWEIZER und seinem exegetisch-methodischen Anliegen gelandet.

---

<sup>54</sup> RICHTER 9.

<sup>55</sup> RICHTER 9.

<sup>56</sup> RICHTER 28. – »'Setzungen' geschehen besonders durch die Autorität der Kirchen«: RICHTER 14, Anm. 18.

<sup>57</sup> Vgl. dazu ausdrücklich RICHTER 29f.

<sup>58</sup> RICHTER 37.

<sup>59</sup> REVENTLOW (1990), 196.



## 2.4. Skeptische Exegese

Sprachkritik will Harald SCHWEIZER betreiben.<sup>60</sup> Über die historisch-kritische Exegese hinaus, soll der Text als Text wahrgenommen werden.<sup>61</sup> Dafür gilt es, ein Instrumentarium zu entwickeln, das den Text eingebettet sieht in einen Kommunikationszusammenhang.

Von entscheidender Bedeutung ist die Differenzierung zwischen Semantik und Pragmatik, die in sich wieder gefächert erscheint in Textgrammatik, Textlinguistik und Textpragmatik im engeren Sinne.<sup>62</sup> Die Semantik sucht nach »einem möglichst unmittelbaren und wörtlichen Verständnis«. <sup>63</sup> Die Textlinguistik »fragt, welche Bedeutungen hinter dem wörtlich Ausgesagten anzunehmen sind«. <sup>64</sup> Damit sollen Fundamentalismus und allegorisierende Dogmatik aus der Exegese ferngehalten werden.

Freilich bestimmen auch diese hochentwickelte Methodik Vorbedingungen und Präsuppositionen.<sup>65</sup> Grundlegend ist die Annahme der Differenz von Sprache und außersprachlicher Wirklichkeit. »Sprache lebt von relativer Selbständigkeit«. <sup>66</sup> Die Differenz von Sprache und Sache kann natürlich keine absolute sein. Vielmehr wird der Sprache wirklichkeitskonstituierende Kraft und Funktion zuerkannt. »Ich kann mir als Sprecher die Welt so schaffen, daß sie auf meine Interessen zugeschnitten ist«. <sup>67</sup> Vorbedingung für das Gelingen eines Sprechaktes ist also die Unterstellung,

<sup>60</sup> Vgl. SCHWEIZER (1986), 10.

<sup>61</sup> Vgl. SCHWEIZER (1986), 14. – Auch RICHTER lehnt bereits den Begriff »historisch-kritische« Exegese als überholte Methodenbezeichnung ab: Vgl. RICHTER 17–19.

<sup>62</sup> Zwischen SCHWEIZER (1981), 211–324, und SCHWEIZER (1986), 78–117, läßt sich diese Weiterentwicklung der Methodik und Hermeneutik durch Differenzierung der Pragmatik vergleichend schön erschließen.

<sup>63</sup> SCHWEIZER (1986), 52.

<sup>64</sup> SCHWEIZER (1986), 33.

<sup>65</sup> Vgl. SCHWEIZER (1981), 214–221.

<sup>66</sup> SCHWEIZER (1981), 215. – In erkenntnistheoretischer Sprache hört sich das so an: »Es darf nämlich nicht unterstellt werden, die Wirklichkeit sei ebenso strukturiert wie unsere Sprache oder unser sprachlich gefaßtes Wissen von ihr, so daß der Gesamtheit der formulierbaren und auf die Wirklichkeit bezogenen Aussagen, sofern sie wahr sind, eine ebensolche Gesamtheit von bestehenden Sachverhalten entspräche. Eine solche Auffassung ist sehr alt und verbreitet«: KELLER 116f.

<sup>67</sup> SCHWEIZER (1981), 214. – Etwas allgemeiner formuliert die allgemeine Erkenntnistheorie den Zusammenhang von Sprache und Sachverhalt: Es dürfe nicht verkannt werden, »wie wir mittels der Sprache die Wirklichkeit ordnen. Die Struktur der Welt, die wir erkennen, ist uns nämlich weder geordnet vorgegeben, noch wird sie völlig vom Erkennenden hervorgebracht. Aus der Vielfalt der unterschiedlichen Eindrücke grenzen wir vielmehr erst durch die Sprache einige heraus, ziehen also die Grenzen selbst mittels der Sprache, finden sie nicht schlechthin vor, wenn sie auch dem einzelnen, da er sich seine Sprache nicht frei schafft, sondern sie weithin übernimmt, eben durch die übernommene Sprache vorgegeben erscheinen«: KELLER 117. Und: »Demnach ist auch der Sachverhalt nicht ein unabhängig



ein Sprecher sei überzeugt, seine geäußerte Proposition sei wahr.<sup>68</sup> Täuschung und Lüge sind aber gleichermaßen möglich.

Da Sprache Wirklichkeit konstituiert, ist Sprachkritik auch Ideologiekritik.<sup>69</sup> Sprachkritik als Ideologiekritik wird möglich auf Basis der Annahme der Differenz von Einzelsprache und allgemeiner linguistischer Kompetenz. Letztgenannte Fähigkeit macht es möglich, »über die gemachte Äußerung zurückzufragen, um die enthaltenen Voraussetzungen aufzudecken«.<sup>70</sup> Skepsis fragt nach den Voraussetzungen. Insofern die exegetische Methodik Harald SCHWEIZERS sich anschickt, diese als Implikationen und Präsuppositionen aufzudecken, darf sie skeptische Exegese genannt werden.<sup>71</sup>

### 3. Skepsis als Lebensform<sup>72</sup>

Skepsis ist nicht nur Methode, sondern auch Lebensform. Wie aber soll man mit der alle Wahrheitsansprüche relativierenden Skepsis noch gut leben können? Setzt sie nicht der Verzweiflung aus, sodaß sie bestenfalls dem Alter vorbehalten bleiben

---

von der Sprache in der Wirklichkeit vorhandenes Verhältnis von Dingen zueinander oder zu ihren Eigenschaften oder ähnlichem. Vielmehr erfassen wir, was Sachverhalt ist, in den behauptenden Aussagen. Er ist ihre Bedeutung, ihr Sinn«: KELLER 118.

<sup>68</sup> Vgl. SCHWEIZER (1981), 218. – KELLER (115) bestimmt den Begriff »wahr« zunächst so: »Wahr ist eine behauptende Aussage dann und nur dann, wenn der in ihr behauptete Sachverhalt besteht«; sodann wird »Wahrheit« verstanden »als erfüllte Intentionalität einer behauptenden Aussage«: KELLER 120 (im Rahmen einer Überschrift).

<sup>69</sup> Vgl. den Titel von SCHWEIZER (1991).

<sup>70</sup> SCHWEIZER (1981), 219.

<sup>71</sup> Zu den Implikationen und Präsuppositionen vgl. SCHWEIZER (1981), 319–324 (Präsuppositionen) und SCHWEIZER (1986), 81 und 110f. (Implikationen) sowie 111–113 (Präsuppositionen). – SCHAEFFLER verlangt nach einer »transzendentalen Wendung« der Sprachphilosophie (37). Zur Vorbereitung derselben sei die Entwicklung von Methoden zur Analyse konkreter Texte nötig, und zwar auf der Basis der Zeichentheorie von MORRIS (98f.). Genau das tat Harald SCHWEIZER. Seine »Metaphorische Grammatik« scheint insofern als Methode transzendentalen Charakter anzunehmen, als sie es dem Subjekt ermöglicht, die Mannigfaltigkeit der Textwahrnehmung zur Erfahrung zu ordnen. Nicht nur Immanuel KANTS Kritik der reinen Vernunft ist ein Traktat von der Methode, sondern auch Harald SCHWEIZERS Metaphorische Grammatik. – Zum Vollzug skeptischer Exegese vgl. jüngst das monumentale Opus von RABE mit dem bezeichnenden Titel »Vom Gerücht zum Gericht«, besonders den »Literaturüberblick« (5–80). Das lohnt sich! Gelegentlich sieht er die Exegese »im Bündnis mit dem Ungewissen« (26), denn zu den Beobachtungen »gesellen sich Vermutungen als 'Argumente' hinzu« (37). Ungeachtet der Mängel werden gewisse Prozeduren und Resultate »weiterhin kultiviert« (41). Gar mancher dispensiert sich von der Argumentationspflicht (vgl. 44). Und überhaupt: »Methodisch dominiert Konfusion« (45).

<sup>72</sup> Vgl. den Beitrag von MÜLLER.



sollte? Gefährdet sie nicht nur den einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft, die auf der einen Wahrheit ruht? Wo soll man denn da noch eindeutige Handlungsrichtlinien hernehmen? Das Ende der Moral droht!

Derartige Befürchtungen tauchen vor allem dann auf, wenn man sich ein Zerrbild der Skepsis anfertigt, um mit ihm die Skepsis selbst abschießen zu können.<sup>73</sup> Die Skeptiker sind nämlich gar nicht die, »'die prinzipiell nichts wissen, sie wissen nur nichts Prinzipielles: die Skepsis ist nicht die Apotheose der Ratlosigkeit, sondern nur der Abschied vom Prinzipiellen'«. <sup>74</sup> Die Skepsis versteht sich vielmehr »'als die tugendhafte Mitte zwischen zwei Lastern: dem absoluten Wissen und dem absoluten Nichtwissen'«. <sup>75</sup> Die Folge ist keineswegs das Chaos. Den Menschen wird vielmehr ermöglicht, in der radikalen Pluralität mit ihren unzähligen Geltungs- und Wahrheitsansprüchen angemessen zu leben. Es darf nämlich nicht übersehen werden, »daß Skepsis nicht das Ziel verfolgt, alle metaphysischen Fragen des Lebens zu tilgen, sondern sie vor definitiven Lösungen zu retten«. <sup>76</sup>

Ein hohes Maß an Gelassenheit wird den begleiten, der nicht an der absoluten Wahrheit hängt. Humor und Heiterkeit ergeben sich aus ihr.<sup>77</sup> Wenn Erkenntnis immer nur fragmentarisch möglich ist, wird Wahrheit nicht zum »Kampfbegriff«, der dazu dient, von der eigenen Unwahrheit abzulenken.<sup>78</sup> Im umgekehrten Fall kann der Rekurs auf die Wahrheit »potentiell ausgesprochen gewalttätig« sein.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> EBELING verwirft entschieden das »Dogma der Skepsis« (252–256). Die Skepsis werde dogmatisch, »sobald gesetzt wird, Vernunft taue prinzipiell nicht, sei von ihrem eigenen Prinzip her untauglich« (253). Im Gegenzug dazu soll vergegenwärtigt werden, »weshalb das Subjekt in der Moderne unverzichtbar bleibt« (254). »Philosophie als Kritik ebenso des Dogmatismus wie des Skeptizismus ist unterdessen vorzüglich Befreiung vom Dogma der Skepsis und damit vom Letztbegründungsanspruch auf Unwissenheit« (255).

<sup>74</sup> Aus einem häufig zitierten Diktum von O. MARQUARD, hier nach MÜLLER 120 (dort mit Hervorhebungen).

<sup>75</sup> Wieder aus O. MARQUARD, zitiert nach MÜLLER 119 (dort mit Hervorhebungen).

<sup>76</sup> MÜLLER 121.

<sup>77</sup> WEISCHEDEL unterscheidet in seiner skeptischen Ethik drei ethische Grundhaltungen: Offenheit, Abschiedlichkeit, Verantwortlichkeit (188–201). – Auf ihnen gründen Haltungen wie Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, Toleranz, Selbstbescheidung, Güte, Gelassenheit, Solidarität u.ä. (vgl. 202–220).

<sup>78</sup> Vgl. SCHWEIZER, »Wahrheit«. – Diese Arbeit sollte als Beitrag in der Festschrift der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen erscheinen, die Walter KASPER gewidmet war anlässlich seiner Bischofsweihe (1989). Der Beitrag wurde aber aus der Festschrift eliminiert. – Ich danke Harald SCHWEIZER dafür, daß er mir diesen unveröffentlichten Artikel zur Verfügung gestellt hat. – Der Artikel ist zugänglich in der UB Tübingen.

<sup>79</sup> SCHWEIZER, »Wahrheit«. – Hier scheint auch ein kleiner Hinweis auf die konstruktivistische Entwicklungspsychologie angebracht. OERTER unterscheidet vier Strukturniveaus des Menschenbildes, wobei die Stufen IIIa und III-b eigentlich »als qualitativ getrennte Niveaus aufzufassen« sind (108). Die Erkenntnishaltung von Stufe IIIa zeichnet sich bereits dadurch aus, daß sie »unterschiedliche Wahrheiten gelten läßt und auf den Absolutheitsanspruch einer einzig gültigen Wahrheit verzichtet« (108).



Offenbar hängt die Ethik des Gewaltverzichts auch an der Einsicht in die Fraglichkeit der Wahrheitsansprüche. Die Wahrheit braucht als Ergänzung die Liebe.<sup>80</sup>

Was wohl das Alte Testament zu all dem sagen würde? Und welches Buch soll man eigentlich befragen? Vielleicht gar den Skeptiker Kohelet?<sup>81</sup> – »Mit einer Frau, die du liebst, genieße das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch...« (Koh 9,9). – Ist das nicht die »wahre« Skepsis?

## Literatur

- BREINBAUER I.M., Transzendental-kritisch orientierte Pädagogik: PETERSEN J.; G.-B. REINERT (Hg.), Pädagogische Konzeptionen. Eine Orientierungshilfe für Studium und Beruf, Donauwörth 1992, 222–236.
- BREINBAUER I.M., Pädagogik als Widerstand gegen Homogenisierung des Vielgestaltigen. Ein Versuch zum Selbstverständnis Skeptischer Pädagogik: BRINEK G.; A. SCHIRLBAUER (Hg.), Pädagogik im Pluralismus, Wien 1993, 37–52.
- EBELING H., Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung, Reinbek 1993.
- FISCHER W., Transzendental-kritische Pädagogik (1979): FISCHER W., Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979 – 1988, St. Augustin 1989, 17–42.
- FISCHER W., Die skeptische Methode kann pädagogisch nicht entbehrt werden (1982): FISCHER W., Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979 – 1988, St. Augustin 1989, 43–62.
- FISCHER W., Über das Kritische in einer »transzendental-kritischen Pädagogik« (1983): FISCHER W., Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979 – 1988, St. Augustin 1989, 63–84.
- FISCHER W., Die transzendental-kritische Pädagogik (1984/1986): FISCHER W., Unterwegs zu einer skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. Ausgewählte Aufsätze 1979 – 1988, St. Augustin 1989, 85–95.
- KELLER A., Allgemeine Erkenntnistheorie. Grundkurs Philosophie 2 (Urban-TB 346), Stuttgart<sup>2</sup>1990.

<sup>80</sup> SCHWEIZER, »Wahrheit«.

<sup>81</sup> LOHFINK (1980) bezeichnet es als »Buch eines Lehrers und Denkers« (14), »der aufdeckt und zeigt« (17). Es gehört in den Bereich »der revidierenden Weiterbildung« (14). – Im Zentrum steht die Religionskritik (4,17–5,6), eingebettet in Gesellschaftskritik (3,16–4,16; 5,7–6,10). Darauf folgt Ideologiekritik (6,11–9,6) und erst dann die Ethik (9,7–12,7); vgl. 10. Die Ethik setzt offenbar die Ideologiekritik voraus, in der »die Hauptthemen der klassischen weisheitlichen Lehre vorgeführt und dann jeweils widerlegt« werden (6). Zentrum der Ethik ist die Freude des Lebens (vgl. 6).



- KRAUS H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1988.
- LÖWISCH D.-J., Skeptisches Denken und Verantwortungswahrnehmung – unvereinbar?: LÖWISCH D.-J.; J. RUHLOFF; P. VOGEL (Hg.), Pädagogische Skepsis. Wolfgang Fischer zum einundsechzigsten Geburtstag, St. Augustin 1988, 59–66.
- LOHFINK N., Kohelet (NEB), Würzburg <sup>2</sup>1980.
- LOHFINK N., Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft: BALDERMANN I. u.a. (Hrsg.), Der eine Gott der beiden Testamente (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 106–136.
- LOHFINK N., Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluß an die Osternacht (MK 114), Freising 1988.
- MÜLLER W., Skepsis – eine pädagogische Lebensform?: LÖWISCH D.-J.; J. RUHLOFF; P. VOGEL (Hg.), Pädagogische Skepsis. Wolfgang Fischer zum einundsechzigsten Geburtstag, St. Augustin 1988, 115–126.
- OERTER R., Vorstellungen über Erziehung und Sozialisation im Kontext des Menschenbildes. Ein konstruktivistischer Ansatz: Unterrichtswissenschaft 22 (1994) 104–121.
- RABE N., Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuanatz in der Pentateuchforschung (THLI 8), Tübingen 1994.
- REVENTLOW H. Graf, Epochen der Bibelauslegung. Band I. Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990.
- REVENTLOW H. Graf, Epochen der Bibelauslegung. Band II. Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994.
- REVENTLOW H. Graf, Der Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik. Wilhelm Visschers Ringen um den »Christus im Alten Testament«: GUNNEWEG A.H.J.; O. KAISER (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. FS f. E. WÜRTHWEIN zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, 110–122.
- RICHTER W., Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.
- SCHAEFFLER R., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989.
- SCHIRLBAUER A., Von der normativen zur skeptischen Pädagogik. Ein Bericht: BRINEK G.; A. SCHIRLBAUER (Hg.), Pädagogik im Pluralismus, Wien 1993, 53–67.
- SCHREINER J., Zur Geschichte der alttestamentlichen Exegese: Epochen, Ziele, Wege: SCHREINER J. (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 1–17.
- SCHWEIZER H., Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese (ATS 15), St. Ottilien 1981.



- SCHWEIZER H., Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986.
- SCHWEIZER H., Sprachkritik als Ideologiekritik. Zur Grammatikrevision am Beispiel von *QRB* (THLI 1), Tübingen 1991.
- SCHWEIZER H., Was leistet das Wort »Wahrheit«? Anmerkungen eines Linguisten (Manuskript zugänglich in der UB Tübingen).
- VOGEL P., Von der dogmatischen zur skeptischen Pädagogik: LÖWISCH D.-J.; J. RUHLOFF; P. VOGEL (Hg.), Pädagogische Skepsis. Wolfgang Fischer zum einundsechzigsten Geburtstag, St. Augustin 1988, 35–47.
- WEISCHEDEL W., Skeptische Ethik, Frankfurt a.M. 1976.
- WILD Chr., Philosophische Skepsis (Philosophie, Analyse und Grundlegung; Bd. 2), Königstein/Ts. 1980.



## Das Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten

Wolfgang Oswald, Rottenburg / Tübingen

Eine der zentralen Fragen, die Harald Schweizer seit vielen Jahren beschäftigen, ist die nach einer Textgrammatik. Einer Grammatik also, die es ermöglichen soll, ganze Texte mit derselben Präzision zu beschreiben, wie sie den klassischen Satzgrammatiken zu eigen ist. Umfang und Aufbau einer solchen Textgrammatik sind zweifelsohne noch im Stadium der Erkundung, nicht zuletzt deshalb, weil die Spur der Beschäftigung mit diesem Thema weitaus schmaler ist, als diejenige der Satzgrammatiken. Harald Schweizer hat in verschiedenen Veröffentlichungen Grundsätze einer zukünftigen Textgrammatik vorgestellt, die als Leitfaden für die folgenden Ausführungen gelten sollen.<sup>1</sup>

Erste Voraussetzung für eine Textgrammatik ist ihre semiotische Verankerung. Die Unterscheidung von Ausdruck und Inhalt der sprachlichen Zeichen ermöglicht es erst, größere sprachliche Einheiten, wie etwa Sätze oder Kapitel funktional zu beschreiben. Morphologie, Syntax und Wortklassenbestimmung als wichtigste Beschreibungsebenen der Ausdrucksseite spielen in der Textgrammatik eine untergeordnete Rolle - man kann sie probenhalber sogar ganz ausklammern. Anders sieht es mit jener Beschreibungsebene aus, die gewöhnlich als *Satzgliedbestimmung* bezeichnet wird. Mit *Satzglied* ist eine inhaltliche Kategorie angesprochen, die sich - bereinigt von allen Vermischungen mit ausdrucksabhängigen Faktoren - auf größere Textsegmente übertragen lässt. Anders ausgedrückt: Dieselbe Funktion, die ein einzelnes Wort innerhalb eines Satzes wahrnehmen kann, kann an anderer Stelle - und nun textgrammatisch beschrieben - in größerem Rahmen von einem ganzen Satz wahrgenommen werden.

---

<sup>1</sup> Metaphorische Grammatik [ATS 15], St. Ottilien 1981, Biblische Texte verstehen, Stuttgart 1986, Das seltsame Gespräch von Abraham und Jahwe (Gen 18, 22-33), in: ThQ 164 (1984), S. 121-139. Alle Methodenschritte und alle damit im Zusammenhang stehenden Begriffe, die ich verwende, sind in den genannten Werken eingeführt und ausführlich erklärt. Ich verweise im folgenden nicht mehr darauf.



Die funktionale Beschreibung von Textsegmenten, angefangen bei kleinsten Einheiten wie Morphemen bis hin zu größeren textgrammatischen Einheiten, ist das verbindende Glied zwischen traditionellen Satzgrammatiken und neueren Textgrammatiken. Diese verbindende Stellung ist aber nur dann möglich - darauf sei noch einmal ausdrücklich hingewiesen -, wenn von inhaltsseitiger-ausdrucksseitiger Mischbegrifflichkeit Abschied genommen wird. Begriffe wie *Prädikat* oder *Subjekt* werden durch ihre ausdrucksfreien Äquivalente *Prädikation* und *Erster Aktant* ersetzt.

Weitaus wichtiger sind jedoch die neuen Arbeitsfelder, die sich einer Textgrammatik gegenüber einer Satzgrammatik erschließen. Satzgrammatiken leiden in der Regel darunter, daß sie isolierte Sätze beschreiben. Tatsächlich begegnen uns Sätze jedoch immer in Gestalt von Äußerungen innerhalb von menschlicher Kommunikation. Menschen verständigen sich in Texten, und Texte sind keine Abfolge von Sätzen, sondern eine Struktur von *Äußerungseinheiten*, die in vielfältiger Weise aufeinander bezogen sind. Damit haben wir das Feld des *Sprachgebrauchs* betreten, im Unterschied zum *Sprachsystem*, welches die Domäne der Satzgrammatiken darstellt.

Zweifelsohne erlebt die Beschreibung der sprachlichen Struktur ganzer Texte in den letzten Jahren eine Konjunktur. In der Regel wird dazu als Instrumentarium die Rhetorik herangezogen. Sie soll die Kategorien liefern, mit deren Hilfe eine adäquate Beschreibung möglich sein soll. Diese Vorgehensweise übersieht jedoch, daß Rhetorik dazu gedacht war (und ist), Texte zu produzieren, nicht aber bereits verfasste zu beschreiben. Rhetorik ist eine *ars*, (*τέχνη*), d.h. ein System von Kunstregeln zur praktischen Anwendung. Für die Textgrammatik ist dagegen eine *scientia* (*ἐπιστήμη*) gesucht, also ein Analyseinstrumentarium. Zudem muß eine Beschreibung der kommunikativen Strukturen eines Textes alle Erkenntnisse der modernen Sprachwissenschaft (und anderer Wissenschaften) - soweit arbeitstechnisch möglich - einbeziehen, wenn sie umfassend sein soll. Die chronologische Nähe der Abfassungszeit der ntl. Schriften und der Ausbildung der Rhetorik ist kein Grund, letztere zur Beschreibung des NT einzusetzen. Nur in einem Spezialfall ist dies angebracht: bei der historischen Frage, ob ein ntl. Autor sich der Mittel der Rhetorik bedient hat. Diese Fragestellung ist aber eine ganz andere als die systematisch-linguistische, welche sprachlichen Mittel ein Autor einsetzt, um seine Botschaft zu übermitteln.

Die Beschreibung des Sprachgebrauchs erfordert also neue Arbeitsschritte, die im Rahmen üblicher Satzgrammatiken nicht abgehandelt werden. Dazu gehören u.a. die Beschreibung von:

1. Sprechakten und indirekten Sprechakten,
2. Dialogsteuerungen, sog. Kommunikative Handlungsspielen (KHS),
3. Thema-Rhema-Strukturen,
4. Argumentationsstrategien,



5. kontextabhängigen Formen des übertragenen Sprachgebrauchs wie Ironie, Sarkasmus etc.,
6. Denk- und Handlungsstrukturen

Einige dieser Arbeitsschritte sollen im folgenden an Hand eines Textes aus dem Markus-Evangelium erprobt werden, Mk 12, 28 - 34, die Frage nach dem ersten Gebot. Aus Platzgründen können nicht alle Methodenschritte des Dreischritts *Syntax - Semantik - Pragmatik* ausgeführt werden. Text- und Literar- und Redaktionskritik sind für die folgenden Überlegungen irrelevant. Untersuchungsgegenstand ist der Endtext, wie er heute vorliegt. Die handelnden Akteure werden als *Textakteure* aufgefasst, eine Rekonstruktion der historischen Akteure wird nicht unternommen.

Am Beginn der Untersuchung steht als Arbeitsübersetzung eine möglichst genaue Wiedergabe des griechischen Textes in deutscher Sprache, damit das vorläufige Verständnis der Sätze offengelegt wird. Diese Arbeitsübersetzung enthält darüber hinaus bereits eine Segmentierung in kommunikative Einheiten, sog. *Äußerungseinheiten* (ÄE). ÄEn segmentieren einen Text nach Prinzipien des Sprachgebrauchs und nicht nach Prinzipien des Sprachsystems. Ein so aufbereiteter Text ist eine adäquate Grundlage für die Analyse des Sprachgebrauchs.

### Segmentierte Arbeitsübersetzung

<i>Kai proselthōn eis tōn grammateōn</i>	12,28a	Und Herantretender () einer der Schriftgelehrten,
<i>akousas autōn suzētountōn</i>	12,28b	Zuhörender ihnen (als) Streitende.
<i>idōn</i>	12,28c	Sehender,
<i>oti kalōs apekrithē autois</i>	12,28d	daß gut (er) geantwortet hatte ihnen,
<i>epērōtēsen auton</i>	12,28e	fragte (er) ihn:
<i>poia estin entolē prōtē pantōn</i>	12,28f	“Wie beschaffen ist (das) erste Gebot (von) allen?”
<i>apekrithē o Iēsous oti</i>	12,29a	Antwortete Jesus:
<i>prōtē estin</i>	12,29b	“(Das) erste ist:
<i>akoue</i>	12,29c	‘Höre,
<i>Israēl</i>	12,29d	Israel,



<i>kurios o theos emōn kurios eis estin</i>	12,29e	(der) Herr, unser Gott, ist ein Herr.
<i>kai agapēseis kurion ton theon sou ex olēs tēs kardias sou kai ex olēs tēs psuchēs sou kai ex olēs tēs dianoias sou kai ex olēs tēs ischuos sou</i>	12,30a	Und (du) sollst lieben (den) Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Verstand und aus deiner ganzen Kraft!’
<i>deutera autē</i>	12,31a	(Das) zweite () dieses:
<i>agapēseis ton plēsion sou os seauton</i>	12,31b	‘(Du) sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst!’
<i>meizōn toutōn allē entolē ouk estin</i>	12,31c	(Ein) größeres als diese, (ein) anderes Gebot existiert nicht.”
<i>kai eipen autō o grammateus kalōs</i>	12,32a	Und sprach zu ihm der Schriftgelehrte:
<i>didaskale</i>	12,32b	“Gut,
<i>ep’ alētheias eipes</i>	12,32d	gemäß der Wahrheit hast du gesprochen,
<i>oti eis estin</i>	12,32e	daß (er) einer ist,
<i>kai ouk estin allos plēn autou</i>	12,32f	und nicht existiert (ein) anderer außer ihm.
<i>kai to agapan auton ex olēs tēs kardias kai ex olēs tēs suneseōs kai ex olēs tēs ischuos</i>	12,33a	Und das Ihn-Lieben aus ganzem Herzen und aus ganzer Urteilskraft und aus ganzer Kraft,
<i>kai to agapan ton plēsion os eauton</i>	12,33b	und das Den-Nächsten-Lieben wie sich selbst:
<i>perissoteron estin pantōn tōn olokautōmatōn kai thusiōn</i>	12,33c	mehr ist (es) als alle der Ganzbrandopfer und Mahlopfer.”
<i>kai o Iēsous idōn</i>	12,34a	Und Jesus () Sehender,
<i>oti nounechōs apekrithē</i>	12,34b	daß (er) verständig antwortete.
<i>eipen autō</i>	12,34c	(Er) sprach zu ihm:
<i>ou makran ei apo tēs basileias tou theou</i>	12,34d	“Nicht fern bist (du) von der Königsherrschaft des Gottes.”



*kai oudeis ouketi etolma auton* 12,34e Und niemand wagte mehr, ihn zu fragen.  
*eperōēsai*

## Kommentierter Durchgang durch den Text

Im folgenden analysiere ich die einzelnen ÄEn nach funktionalen Gesichtspunkten, beschreibe ihre Beziehung zueinander und zeige, wie sich ihre Beschreibung auf textgrammatischer und textlinguistischer Ebene unterschiedlich darstellt. Dabei strebe ich keine vollständige Beschreibung an, nur das für die Exegese Wichtige nenne ich. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der grammatisch-funktionalen Beschreibung der ÄEn. Die Beschreibung der KHS, der indirekten Sprechakte und der Thema/Rhema-Struktur erfolgt später.

Vorweg noch einige wichtige Begriffsklärungen:

Der Begriff *Modalität* meint diejenigen sprachlichen Mittel, mit deren Hilfe eine Prädikation subjektiviert wird. Sie ist dann nicht mehr länger Darstellung eines wahrnehmbaren Außenweltvorganges, sondern zeigt das Verhältnis des Sprechers zu diesem Vorgang an. Die wichtigste Modalität in unserem Text ist die der *Epistemologie*. Epistemologische Modalitäten versetzen einen Sachverhalt in das Bewußtsein des Autors, bzw. Akteurs. Das Wissen um den Sachverhalt wird gewußt, ausgetauscht, erworben oder preisgegeben.

*Aktant* ist der textgrammatische Oberbegriff für alle nominalen Größen. Als grobe Zuordnung kann gelten: *Erster Aktant* = Subjekt, *Zweiter Aktant* = Objekt, *Dritter Aktant* = Adressat. Eine *Adjunktion* ist jede Art von Zusatz zu einem Aktanten, formal realisiert, z.B. als Attribut, Apposition, Genitivkonstruktion oder Relativsatz. Die Adjunktionen werden nach ihrer Funktion klassifiziert, selbstverständlich nicht nach ihrer ausdrucksmäßigen Realisierung.

Alle Aktanten mit demselben Referenten werden als ein *Akteur* zusammengefasst. Beispiel aus unserem Text: Die Aktanten "einer der Schriftgelehrten", "Zuhörender" und "Sehender" referieren den Akteur SCHRIFTGELEHRTER (SG). Im folgenden werden die Bezeichner für Akteure in Kapitälchen gedruckt.

28a Einer der Hauptakteure wird eingeführt: "einer der Schriftgelehrten". Er wird als Herantretender klassifiziert. Die nominale Prädikation erweist sich textlinguistisch als Epistemologie, d.h. es wird nicht in erster Linie eine äußere Handlung dargestellt (das wäre der Fall, wenn ein initiatives Prädikat *herantreten* in Form eines konjugierten Verbums ausgedrückt wäre). Vielmehr wird der SCHRIFTGELEHRTE (SG) vom Autor eingeordnet, in eine kommunikativ-logische Beziehung zu anderen Akteuren gesetzt.



- 28b Diese ÄE ist eine Adjunktion zur vorangegangenen. Sie beschreibt den SG näher, indem sie seine wissensmäßige Voraussetzung ausdrückt. Er weiß über den lediglich pronominal genannten Akteur IHNEN Bescheid.
- 28c Diese und die folgende ÄE sind Adjunktionen zu 28e. Sie drücken abermals eine wissensmäßige Voraussetzung aus, die der Handlung in 28e zu Grunde liegen. 28c liefert zunächst nur eine nominale Größe (Akteur SG), der Wissen erwirbt (pragmatischer Gehalt von *sehen*).
- 28d Was der SG wahrnimmt, wird als adjungierter zweiter Aktant geliefert. Der Autor sagt uns dabei gleichzeitig, daß das Wahrgenommene vom SG positiv bewertet wird. Akteur SG ist also dem Akteur JESUS wohlgelegen.
- 28e Akteur SG stellt eine Frage. Dies scheint die erste Handlung auf der Erzählebene zu sein. Die pragmatische Analyse des Semems *fragen* ergibt jedoch, daß damit keine äußerlich wahrnehmbare Handlung referiert wird. *Fragen* zeigt die kommunikative Haltung an, mit der der wahrnehmbare Vorgang der Äußerung vollzogen wird. Der Äußerungsvorgang wird jedoch sprachlich nicht berücksichtigt. Textlinguistisch haben wir also abermals eine epistemologische Modalität vorliegen. Der Text sagt, daß der SG etwas nicht weiß und dies wissen will.
- 28f Diese ÄE ist der zweite Aktant zur Prädikation *fragen* aus der vorhergehenden ÄE (Objektsatz). Die Frage ist sehr offen formuliert. Sie lautet nicht: "Welches ist das erste Gebot von allen (Geboten des Gesetzes)?" Der Text enthält keinen explizit genannten Akteur, der als Bezug des Pronomens *pantōn* gelten könnte.

Der Text hat drei Hauptakteure, die ich STREITENDE, JESUS und den SG nenne. Weder die STREITENDEN noch JESUS werden eingeführt, sie sind von vorneherein nur pronominal benannt. Pronomen sind immer Anaphern, d.h. sie verweisen auf Vorhergegangenes. Die Frage, ob die vorliegende Perikope eigenständig überliefert wurde, ist damit bereits mit einem klaren Nein zu beantworten. Wer mit den beiden Akteuren gemeint ist, muß dem Leser an dieser Stelle bereits bekannt sein.

Ausführlich wird dagegen der SG eingeführt. Er muß dem Leser an dieser Stelle des Textes unbekannt sein. Wird er zunächst als einer aus der Gruppe der Schriftgelehrten bezeichnet, so könnte man vorschnell vermuten, hier läge eine farblose Gestalt vor, die nur als Repräsentant der Gruppe fungiert. Daß dem nicht so ist, zeigt die mehrfache Adjungierung. Was dieser eine SG gesehen und gehört hat und wie er das Wahrgenommene bewertet, das ist höchst individuell und ergibt sich nicht aus seiner Gruppenzugehörigkeit.

Insgesamt skizzieren die ersten ÄEn unseres Textes die kommunikativ-bewußtseinsmäßige Konstellation der Akteure: "Wer hat was wahrgenommen?", "Wer weiß was?", "Wer will was wissen?" Der äußere Ablauf dieser Auseinandersetzung fällt demgegenüber völlig in den Hintergrund.



- 29a Akteur JESUS wird nun aktiv. Die sprechaktbezeichnende Prädikation *antworten* zeigt aber - wie bereits in 28e - die epistemologische Modalität an. Nicht der Äußerungsvorgang wird sprachlich ausgedrückt, sondern die Tatsache, daß JESUS Wissen übermittelt.
- 29b Die ÄE enthält eine unvollständige Prädikation. Statische Prädikation haben die Form "a ist b". Hier lesen wir vorerst nur "a ist". Element b wird in den ÄEn 29c-30a geliefert. Diese textgrammatisch beschreibbare Prädikation ist vom Typ Identifikation: zwei definit determinierte Größen werden gleichgesetzt. Die Antwort scheint somit klar und eindeutig.
- 29c Die Aufforderung zu hören, dazu mehr, s.u.
- 29d Ein neuer Akteur betritt die Bühne: ISRAEL. Es wird nicht eingeführt, wird vom Autor also als bekannt vorausgesetzt. Mit der Äußerung von Vokativen wird ein phatischer Sprechakt vollzogen, d.h. der Sprecher will den Sprechkontakt herstellen oder sichern.
- 29e Das Pronomen "unser" schließt die Akteure JESUS und ISRAEL zusammen. Die ÄE realisiert eine statisch-quantitative Prädikation. Keine Handlung, sondern ein Sachverhalt wird ausgedrückt..
- 30a Aus der konstatierenden Darstellung in 29e wird sofort eine Weisung abgeleitet: "Du sollst lieben...". Wie dieses Lieben vonstatten gehen soll, wird ausführlich beschrieben.
- 31a Ähnlich wie in 29b, aber diesmal mit einer vollständigen Identifikations-Prädikation, wird die Mitteilung eines zweiten Gebotes angekündigt. "Dieses" ist Katapher auf 31b.
- 31b Die Aufforderung "Du sollst lieben" wird hier nicht durch erläuternde Sachverhaltsdarstellungen eingeleitet (anders 29e als Vorspann zu 30a). Doch auch hier ist die Prädikation mit einer epistemologischen Modalität verbunden. Vergleiche ("wie dich selbst") appellieren an die Erinnerung des Kommunikationspartners. Etwas beiden Partnern Bekanntes soll hervorgerufen werden, damit das Neue verstanden werden kann.
- 31c Der Inhalt der Antwort von JESUS schließt mit einem Existenzsatz. Existenzsätze sind unter pragmatischem Gesichtspunkt emphatische Äußerungen. Wichtig ist auch, daß hier kein Geltungsbereich für die Existenzaussage angegeben wird.

Noch einige Worte zur Tatsache, daß hier zwei Stücke aus dem AT zitiert werden. Werden sie zitiert? Der moderne Begriff des *Zitats* ist m.E. wenig geeignet, die Verwendung atl. Textstellen im NT zu beschreiben. Wenig hilfreich ist auch die Konzentration auf die Frage, aus welcher Quelle der Wortlaut stammt, wenn die Kommunikationssituation erhellt werden soll.

Interessant ist folgendes, was ich z.T. später noch weiter ausführen werde: Der SG fragt nicht explizit nach einem Gebot der Tora. JESUS antwortet mit zwei Geboten aus der Tora, er argumentiert aber nicht explizit damit. Wir finden ja keine Einleitungsformel der Art "wie geschrieben steht...". Moderne Editionen kennzeichnen solche Stellen mit spezieller Schrift-



gestaltung und / oder Randverweisen. Damit wird jedoch die Rezeption in problematischer Weise verzerrt. Im Text selbst gibt es keine solchen expliziten Verweise.

Freilich kann gar kein Zweifel bestehen, daß die von JESUS genannten Gebote aus der Tora stammen. Sie sind aber nicht deshalb die höchsten, weil sie in der Tora stehen, sie sind es ihres Inhaltes wegen. Daher entfällt auch der Zwang, buchstabengetreu "zitieren" zu müssen. Die abschließende Bekräftigung von JESUS in 31c unterlässt denn auch jeden Hinweis auf die Tora. Die Weiterführung durch den SG liegt ebenfalls auf dieser Linie.

32a Hiermit wird der zweite Sprechakt des SG eingeleitet. Der Adressat wird genannt: JESUS.

32b Der zweite Aktant der Prädikation *sprechen* aus 32a erstreckt sich von 32b bis 33c. Zu Beginn steht der Sprechakt der Kundgabe und zwar in der Modalität einer positiven Bewertung.

32c Mit diesem phatischen Sprechakt orientiert sich der SG auf JESUS hin. Die kommunikative Ausrichtung wird fokussiert.

32d Der SG urteilt über den Redebeitrag von JESUS. Die Prädikation *sprechen* ist wieder epistemologisch modifiziert. "Gemäß" wirkt ähnlich wie "wie" (s.o. 31b). Das Sprechen von JESUS wird in Beziehung gesetzt zu einer anderen Größe, der WAHRHEIT. Der Akteur WAHRHEIT wird nicht eingeführt. Setzt der SG ihre Kenntnis bei JESUS (und der Autor bei seinen Lesern) voraus? Nein, denn hier handelt es sich nur vordergründig um die Aktivierung von gemeinsamem, erinnerbarem Wissen. Pragmatisch ist dieser "Vergleich" eine Bewertung (Axiologie). Der SG will dabei zu verstehen geben, daß seine positive Einschätzung weit über ein bloßes Geschmacksurteil hinausgeht. Er wählt daher die objektivierende Formulierung.

32e Hier beginnt eine indirekte Rede, deren Erstreckungsbereich nicht klar abzugrenzen ist. 32e, 32f oder gar 33c kommen in Frage. Der erste Aktant der quantitativen Prädikation "einer sein" ist nur als Konjugationsform der 3.P. sing. realisiert. Die Ähnlichkeit der Formulierung sichert jedoch den Bezug: HERR aus 29e.

32f Auch hier dient der Existenzsatz der emphatischen Bekräftigung. Wie JESUS redet auch der SG in konstatierenden Sprechakten. Fakten werden ohne Wenn und Aber behauptet.

33a Nun folgt eine lange, vielfach erweiterte Themasetzung. Die beiden Aufforderungen von JESUS werden hier als nominale Größen zunächst eingeführt, ohne daß dazu eine Aussage gemacht würde.

33c Die Prädikation ist textgrammatisch beschreibbar. Der erste Aktant der Prädikation "mehr sein" sind die vielfach adjungierten nominalen Größen aus 33a und 33b. Der Vergleich zielt auf die bekannte Größe der verschiedenen Opfer.

34a Akteur JESUS tritt nun als Wahrnehmender auf. Er gewinnt Wissen.



- 34b Der Inhalt des neugewonnenen Wissens (zweiter Aktant), ist die Antwort des SG. Aber nicht nur das, er bewertet sie auch sogleich. "Verständig" ist - soviel als Mindestbestimmung vorweg - eine positive Bewertung.
- 34c JESUS vollzieht nun den unspezifischen Sprechakt *sprechen*. Der Adressat wird genannt. Auch für diesen Sprechakt gilt: Die Intention wird sprachlich benannt, nicht der Äußerungsvorgang. Also wird auch hier, wie schon zuvor, Wissen ausgetauscht.
- 34d Semantisch handelt es sich hier um eine lokative Prädikation. Der deiktische Aktant "Königsherrschaft des Gottes" ist jedoch topologisch (etwa geographisch) nicht greifbar. Es muß also eine Form übertragenen Sprachgebrauchs vorliegen, d.h. ein anderer Typ von Prädikation tritt an die Stelle des semantischen. In Frage kommen statisch-qualitativ ("Du bist spitze!") oder statisch-klassifizierend ("Du gehörst zur Klasse der Gotteskinder!"). Die zweite Möglichkeit hat einen deutlichen Bezug zur wörtlichen Gestalt und ist deshalb vorzuziehen.
- 34e Die Prädikation *wagen* ist aspektiv-resultativ modalisiert. Die Folge dieser gelungenen Kommunikation ist der Abbruch der Kommunikation. Mit *wagen* ist abermals eine bewußtseinsmäßige Einstellung der Textakteure ausgesagt und keine äußere Handlung.

Zu Beginn des Textes (28a-28d) skizziert der Autor die geistige Konstellation der Akteure, die die Voraussetzung der folgenden Kommunikation sind. Zwischen 28e und 34d bleibt die Erzählebene ausschließlich den Redeeinleitungen vorbehalten. Keine begleitenden Handlungen oder Ereignisse werden berichtet. Die epistemologische Modalität der sprechaktbezeichnenden Prädikationen habe ich mehrfach herausgestrichen.

Die letzte ÄE (34e) kehrt schließlich auf die Erzählebene zurück. Ihr Zweck ähnelt dem der einleitenden ÄEn. Die geistige Konstellation zwischen den Akteuren wird abschließend nochmals festgestellt. Sie hat sich gewandelt. War zu Beginn noch mindestens einer, der es wagt, auf Jesus zuzugehen, so bleibt am Ende keiner mehr übrig. Die Fronten sind geklärt. Die Stellung des SG bleibt im übrigen unbekannt. Der Text interessiert sich nicht dafür. Dem Text kommt es nicht auf die Person des SG an, sondern lediglich auf seine inhaltliche Position und die Konsequenz, die daraus erwächst.

Das Ergebnis dieses ersten Durchgangs durch den Text lautet: Der Text an äußeren Abläufen völlig uninteressiert. Er enthält kein einziges Außenweltprädikat. Es werden ausschließlich Einstellungen, Bewertungen und Wissensinhalte vermittelt. Die Sprechakte der Akteure sind mehrheitlich konstatierend. Es wird nichts erzählt, vielmehr werden Sachverhalte expliziert, und das klipp und klar. Explizite epistemologische Modifikatoren, wie etwa "Ich bin der Meinung, daß...", oder "Meiner Einschätzung nach..." fehlen ganz. Das Gesagte ist ohne Einschränkung wahr.



## Die Kommunikativen Handlungsspiele

Ich werde nun in drei weiteren Durchgängen durch den Text die wichtigsten Schritte der Dialogbeschreibung durchführen. Ich beginne mit der Beschreibung der Kommunikativen Handlungsspiele (KHS). Zu Beginn werden die Rahmenbedingungen der Kommunikation (Kmk) dargestellt, sowie ein grober Überblick gegeben. Die Kommunikationspartner (KmkP) werden vorgestellt.

### Ablauf der Kommunikation

JESUS ist bereits in einer argumentativen Auseinandersetzung begriffen, jedoch mit anderen KmkP. Der SG tritt intentional in die Diskussion ein. Er wird vorgestellt und seine erkenntnismäßigen Voraussetzungen benannt. Schließlich formuliert der Autor eine explizite Rede-einleitung (28e).

Beitrag 1 (SG 1):	28f	SG	>	JESUS
Beitrag 2 (JESUS 1):	29a-31c	JESUS	>	ohne auf Erzählebene genannte KmkP!
Beitrag 3 (SG 2):	32b-33c	SG	>	JESUS
Beitrag 4 (JESUS 2):	34d	JESUS	>	SG

Der Autor stellt den Abbruch der Kmk fest, indem er das Erlöschen der Kmk-Voraussetzung feststellt (34e). Die KmkP von JESUS können gar nicht mehr mit ihm kommunizieren. Die KmkP selbst äußern keine Absicht, die Kmk zu beenden.

Die Beiträge sind mit je zwei pro KmkP gleichmäßig verteilt. JESUS spricht zehn ÄEn, der SG deren neun. Insgesamt ist die Verteilung also ausgewogen. Die KmkP sprechen abwechselnd.

### Partnerbezogene Steuerungen

Steuerungen im Dialog erfolgen entweder durch die KmkP selbst in der direkten Rede oder durch den Autor auf Erzählebene. Auf Erzählebene gibt der Autor zu verstehen, wie er die folgenden Sprechakte verstanden wissen will. Die Hinweise auf Erzählebene können in den direkten Reden der KmkP bestätigt oder geändert werden.

Der Pfeil ">" zeigt im folgenden die Steuerungsrichtung an. Denkbare Steuerungsmechanismen sind:



- a Der Sprecher bedeutet dem KmkP, er solle einen Redebeitrag beginnen, fortsetzen oder beenden.
  - b Der Sprecher bedeutet dem KmkP, er selbst wolle einen Redebeitrag beginnen, fortsetzen oder beenden.
  - c Der Autor liefert auf Erzählebene eines dieser Steuerungssignale.
- Die Tabelle gibt einen ersten Überblick:

	Erzählebene	JESUS	SG
28e	SG beginnt mit JESUS		
28f			> JESUS: Beginne mit mir
29a	JESUS beginnt		
29b		Ich will fortsetzen	
29c		Ich will fortsetzen > SG/ISRAEL: nicht sprechen	
31a		Ich will fortsetzen	
31c		Ich will beenden	
32a	SG beginnt mit JESUS		
34c	JESUS beginnt mit SG		
34e	Niemand will sprechen		

### Redebeitrag 1 (SG 1)

Der SG beginnt die Kommunikation mit JESUS, weil er dessen Kmk-Verhalten mit der anderen Gruppe wohlwollend beobachtet hatte. Daher will er seinerseits die Kmk mit JESUS beginnen. Er tut dies, indem er eine Frage an JESUS richtet. Diese Frage ist weder rhetorisch, noch mit übertragenem Sprachgebrauch aufgeladen. Es ist eine Sachfrage, die auch sachlich gestellt wird. Der Evangelist Markus kommentiert den Kmk-Beginn im Gegensatz zu seinem Kollegen Matthäus (Mt 22,35) denn auch nicht weiter. Warum fragt ein Schriftgelehrter, der es eigentlich wissen müsste, nach dem wichtigsten Gebot? Die Funktionsbezeichnung *Schriftgelehrter* transportiert erhebliche Autorität bezüglich des angeschlagenen Themas. JESUS wird seine Kompetenz beweisen müssen. Er steht auf dem Prüfstand des anerkannten Gelehrten.



## Redebeitrag 2 (JESUS 1)

JESUS antwortet, wobei der Autor den Empfänger der Antwort nicht explizit nennt (29a: "Antwortete Jesus"). In seinem Beitrag hingegen spricht JESUS einen Adressaten direkt mit Namen und nachfolgendem "Du" an. Aber das ist nicht der SG, sondern ISRAEL ("Höre, Israel"), eine Größe, die zunächst gar nicht KmkP ist. Die Antwort von Jesus weist also über den gegebenen Kmk-Zusammenhang hinaus. Die Tatsache, daß es sich dabei um ein "Schriftzitat" handelt, ändert an diesem Sachverhalt nichts.

Wer also wird hier angesprochen? Alle, die sich beim Vokativ "Israel" angesprochen fühlen. Der Schriftgelehrte als Lehrer Israels, die Umstehenden als Teil des Volkes Israel, die Leser als Glieder des Volkes Gottes. Dies sind verschiedene Ebenen der Kommunikation, die aufeinander bezogen sind. JESUS spricht hier nicht nur seinen KmkP SG an, sondern verlässt gleichsam die Textwelt.

Jesus strukturiert seinen Beitrag sehr stark. Vor allem kataphorische Elemente sind mehrfach vorhanden ("Das erste... / zweite ist..."). Kommunikativ sind solche Elemente als redefortführende Steuerungen zu interpretieren. JESUS lässt sich also nicht dazwischen funken. Er will bestimmte Dinge sagen und kündigt dies jeweils im Voraus an, sodaß keine Störungen gestattet werden.

Schließlich schließt er seinen Redebeitrag explizit ab mit dem negierenden Existenzsatz, der die Eingangsfrage wieder aufnimmt (31c: "...ein anderes Gebot existiert nicht"). JESUS signalisiert damit, die Frage beantwortet zu haben. Die Frage ist offenbar nicht diskussionswürdig, sondern kann klipp und klar ("erstens, zweitens") beantwortet werden.

## Redebeitrag 3 (SG 2)

Auf Erzählebene erfahren wir, daß nunmehr der SG zu JESUS spricht (32a: "Und sprach zu ihm der Schriftgelehrte:"). Die Prädikation *sprechen* ist ein neutraler Sprechakt-Indikator. Der SG nimmt in seinem Beitrag die Antwort von Jesus seinerseits auf und gibt sie in seinen eigenen Worten wieder. Dabei fügt er einen neuen Aspekt hinzu, das Problem der Opfer. Auch er schließt - ganz im Anschluß an JESUS - seinen Beitrag mit einem konkludierenden Satz ab. Er erfüllt - wenn auch schwächer als bei JESUS - die beitragsbeendende Funktion.

Im Nachhinein wird der zweite Redebeitrag des SG durch den Autor kommentiert. Er tut dies, indem er JESUS den Beitrag positiv bewerten lässt (34ab: "Und Jesus () Sehender, daß (er) verständig antwortete"). Der SG hat also die Aussage von JESUS richtig und sachgemäß wiedergegeben. Das ist nicht selbstverständlich, denn der SG hatte den Beitrag von JESUS keineswegs wörtlich wiedergegeben. Die positive Einschätzung durch JESUS bezieht sich eben auch



und gerade auf die Eigenleistung des SG.

Das Interessanteste an 34a-c ist jedoch die Charakterisierung des zweiten Beitrags des SG als Sprechakt *Antwort* in 34b. Die Einleitung zu diesem Beitrag in 32a hatte ja bewußt auf eine solche Charakterisierung verzichtet und einen neutralen Sprechakt-Indikator benutzt ("Und sprach zu ihm der SG"). Im Nachhinein wird nun die *Rede* des SG zur *Antwort* umgemünzt. Auf welche Frage? Auf welche Aufforderung hin?

JESUS hatte den SG offenkundig nichts gefragt und er hatte auch sonst in keiner Weise expliziert, daß er eine Entgegnung auf seine Ausführung erwarte. Daher liegt die Vermutung nahe, daß der Autor impliziert, der Inhalt des Beitrags von JESUS lege eine beantwortende Reaktion nahe. Auf eine so massive und in ihrer Stringenz kaum zu überbietende Darlegung kann eine Reaktion sinnvollerweise nicht ausbleiben (dazu mehr bei den indirekten Sprechakten, s.u.).

Dadurch wird aber die Kmk-Situation umgedreht. War zunächst JESUS der Befragte, so ist dies nunmehr anders geworden: Der SG steht plötzlich Rede und Antwort, seine Position steht zur Debatte, er muß sich bewähren. Er tut dies, indem er die Aussage von JESUS bestätigt und weiterführt und in einen auslösenden Sprechakt überführt (s.u.).

#### **Redebeitrag 4 (JESUS 2)**

Nach der kommunikativ überaus wichtigen Passage 34ab, spricht nun JESUS abermals. Der SG wird sowohl in der Einleitung als KmkP benannt als auch im Beitrag selbst angesprochen (34c: "(Er[JESUS]) sprach zu ihm[SG]"). Dieser Redebeitrag zielt exklusiv auf den SG ab. Das war beim ersten Redebeitrag von Jesus anders gewesen. Jesus konstatiert das Verhältnis des SG zu Gott. Gemeint ist jedoch eine erfreuliche Neuigkeit: die Nähe des Heils (abermals ein indirekter Sprechakt, s.u.).

Der zweite Redebeitrag von JESUS enthält explizit keine auffallenden kmk-steuernden Elemente. Um so mehr überrascht der abschließende Kommentar des Autors (34e: "Und niemand wagte mehr, ihn zu fragen"). JESUS hatte keineswegs explizit die Kmk für beendet erklärt. Gleichwohl meint der Autor, daß nach diesem letzten Beitrag von JESUS keine weitere Kmk möglich sei. Und tatsächlich geht die Unmöglichkeit der Kmk auch nicht von JESUS aus. Die KmkP sind es, die nun nicht mehr können (wollen?). Dies und alle bereits genannten Ungeheimheiten hängen mit den indirekten Sprechakten zusammen, die sowohl JESUS als auch der SG vollziehen - und die ich jetzt in den Blick nehme.



## Indirekte Sprechakte

Ich will noch einmal kurz wiederholen, was unter einem indirekten Sprechakt zu verstehen ist. In jeder Sprache sind bestimmte Sprechakte charakteristischerweise mit bestimmten formalen Äußerungstypen (Satztypen) verbunden. Beispielsweise wird ein Befehl charakteristischerweise mit einem Befehlssatz ausgedrückt ("Mach die Tür zu!"). Behauptungen werden hingegen charakteristischerweise mit Aussagesätzen ausgedrückt ("Es zieht hier."). Mit dem Äußern des zweiten Beispielsatzes wird aber nur vordergründig ein darstellender Sprechakt vollzogen. Tatsächlich vollzieht der Sprecher dieser Äußerung den Sprechakt der Aufforderung. Er tut dies aber nicht mit Hilfe eines Befehlssatzes, sondern mit Hilfe eines Aussagesatzes.

Diesen Sachverhalt bezeichnet man als *indirekten Sprechakt*. Solche indirekten Sprechakte kommen recht häufig vor und müssen genau beschrieben werden. Zunächst gilt es festzuhalten, mit welchem Sprechakttyp eine bestimmte Äußerung charakteristischerweise verbunden ist. Danach wird untersucht, welcher Sprechakt im konkreten Text vorliegt. Liegt eine Differenz vor, so handelt es sich um einen indirekten Sprechakt, der entsprechend zu interpretieren ist.

### Redebeitrag 2 (JESUS 1)

Die Erklärung für die o. g. dramatische Umgestaltung des Kmk-Verhältnisses liegt im ersten Beitrag von JESUS. Semantisch handelt es sich um eine sachliche Antwort auf eine Sachfrage. Textlinguistisch ergibt sich jedoch ein indirekter Sprechakt. JESUS spricht mit den Worten der Schriftstelle Dtn 6,4 einschließlich des einführenden Anrufs "Höre, Israel". Dieser wäre für den Sachzusammenhang nicht unbedingt notwendig, wie die nachfolgende Paraphrase des SG zeigt, wo das "Höre, Israel" fehlt (32b-33c). Was zunächst klingt wie eine schlichte Darstellung dessen, was geschrieben steht (Sprechakt: Darstellung-konstativ) wird textlinguistisch zur Aufforderung "Höre" (Sprechakt: Auslösung-imperativ). Der KmkP gerät dadurch in eine völlig neue Situation. Von ihm wird erwartet, daß er das in der Aufforderung genannte in die Tat umsetzt.

Jesus spricht zwar nicht allein zum SG, sondern zu ganz ISRAEL. Der SG ist aber ein Teil von ISRAEL, er ist daher auch Betroffener. Ähnliches gilt vom zweiten Gebot, das JESUS in Schriftworten äußert. Es gerät hier aber ganz analog zum mahnenden Aufruf.

Das erste Gebot - das ist damit nicht mehr länger etwas, worüber man redet, sondern etwas, das zu einem redet, das einen anspricht und auffordert - den SG, ganz ISRAEL, die Leser. Auf eine imperative Auslösung ist eine Reaktion gefordert. Daher ergreift der SG wiederum das



Wort, jetzt aber in der Rolle des Reagierenden (34b). Der SG ist jetzt der "Befragte" und behält diese Rolle auch bis zum Ende der Kmk bei.

Der Redebeitrag zeigt JESUS als unangenehmen Kmk-Partner. Hier ist kein Colloquium für Gelehrte im Gange, wo in heiterer Atmosphäre Gedanken ausgetauscht werden. Vielmehr agiert JESUS äußerst bedrängend und konfrontativ. Dies kann verletzend, ja sogar vernichtend sein.

Aber es geht hier nicht um Gesinnung, etwa um die Frage, ob JESUS hier jemanden fertig machen will. Es geht um die Situation, in der die Kmk stattfindet. Die Frage lautet: Geht es hier um soviel, vielleicht gar um Leben und Tod, sodaß alles andere als ein massives Auftreten unangemessen wäre? Das aber führt in den weiteren Kontext des Mk-Evs.

### Redebeitrag 3 (SG 2)

Der zweite Redebeitrag des SG (32b-33c: "Gut, Lehrer,...") muß auch als indirekter Sprechakt verstanden werden. Vorher hatte der Autor bereits einiges zur subjektiven Einstellung des SG gesagt: Der SG hört dem vorangehenden Streit zu und findet die Position von JESUS gut (28b-d). Das war jedoch bis jetzt nicht nach außen gedrungen, es waren rein epistemologisch-rezeptive Prädikationen (*zuhören, sehen*). Das ändert sich nun ab 32b. Jetzt wird die Abweichung des SG öffentlich. Zunächst hören wir ein Urteil über die Rede von JESUS. Was semantisch wie eine objektive Einschätzung klingt ("Gemäß der Wahrheit..."), Sprechakt: Darstellung-narrativ) ist textling. eine expressive Kundgabe. Der SG äußert seine Freude über die für ihn erhellende Unterweisung.

Dann paraphrasiert er die beiden Gebote und fügt den Satz über die Opfer (33c) hinzu. Was wiederum zunächst wie eine Darstellung klingt ("mehr ist (es) als alle..."), ist tatsächlich eine unverhohlene Tempelkritik. Damit wird der Beitrag des SG zur Aufforderung (Sprechakt: imperative Auslösung), die Praxis des Tempeldienstes zu verändern (oder gar abschaffen?). Näheres wird nicht ausgeführt.

### Redebeitrag 4 (JESUS 2)

Zunächst hatte JESUS einen eindringenden Appell an ISRAEL und damit an alle hörenden Personen gerichtet, den Willen Gottes recht zu hören. Der SG hatte dies aufgenommen und eine praktische Konsequenz gefordert: Reform des Tempelkultes. JESUS schließlich bestätigt die Richtigkeit dieser praktischen Konsequenz (34d: "Nicht fern bist du..."). Darin steckt jedoch mehr als eine wertende Beobachtung ("Gut gesagt..."). Jesus thematisiert ja nicht die Äußerung des SG, sondern seine ganze Person ("du"). Mehr dazu, s.u.



Was als Lehrdebatte begonnen hatte, endet damit, daß JESUS einer Person, dem SG, das Heil zuspricht. Nicht nur die Konstellation der KmkP, auch das Thema des Gesprächs, und auch die Betroffenheit der KmkP hinsichtlich des Gesagten ändern sich grundlegend im Verlaufe von nur vier Redebeiträgen.

So nimmt nun abschließend nicht mehr Wunder, mit welcher scharfer Reaktion die Umstehenden auf das Gespräch reagieren. Wer JESUS anspricht, setzt sich dem Wagnis aus, ein anderer Mensch zu werden.

## **Thema - Rhema**

Die Untersuchung der Thema-Rhema-Struktur wiederholt auf textlinguistischer Ebene, was auf Semantik-Ebene die Bestimmung von Prädikation und erstem Aktanten leistet. Gesucht wird ein sprachliches Element, über das etwas ausgesagt wird. Im Gegensatz zur semantischen Ebene sind die ausdrucksmäßigen Realisierungsmöglichkeiten hier nahezu unbegrenzt. Ich beschränke meine Untersuchung im folgenden auf die in den Redebeiträgen zum Ausdruck kommenden Themata und Rhemata.

### **Redebeitrag 1 (SG 1)**

Wir fragen also, über was spricht der SG in seinem ersten Beitrag (Thema) und was hat er dazu zu sagen (Rhema). Thema ist zweifellos "das erste Gebot", und dazu zu sagen hat der SG, daß er nicht weiß, wie es beschaffen ist.

### **Redebeitrag 2 (JESUS 1)**

Jesus nimmt das Thema "erstes Gebot" auf und äußert dazu sein Rhema ("Höre, Israel..."). Dann aber schlägt JESUS ein zweites Thema an, 31a: "(Das) zweite () dieses:". Die oben bereits mehrfach erörterte Umdrehung des Kmk-Verhältnisses zwischen dem SG und JESUS hängt auch damit zusammen. JESUS modifiziert das Thema des Gesamtdialogs, indem er ein zweites hinzufügt. Er lässt sich nicht auf das vom SG angeschlagene Thema ein. *Das eine* höchste Gebot gibt es nicht.



Die auf die Nennung *eines* Gebotes abzielende Frage des SG ist so nicht beantwortbar. Sie kann nur mit zwei Geboten beantwortet werden. Die beiden Rhemata *Gottesliebe* und *Nächstenliebe* gehören zusammen und sind untrennbar aufeinander bezogen.

### Redebeitrag 3 (SG 2)

Der SG akzeptiert die Änderung des Themas in doppelter Hinsicht. Dies zeigt abermals, daß er nun reagierender KmkP ist. Wir haben hier eine lineare thematische Progression vorliegen: Das Rhema des vorigen Beitrags wird nun zum Thema. Der SG akzeptiert das Doppelrhema *Gottesliebe-Nächstenliebe* und macht es zum Thema seines Beitrags (33ab). Sein Rhema lautet "mehr ist (es) als alle der Ganzbrandopfer und Mahlopfer" (33c). Damit wendet der Sg das Thema auf die konkrete Situation an, denn der Dialog findet im Tempel, statt. Die Relativierung der Opferpraxis - das muß an diesem Ort zum Thema *Gottesliebe-Nächstenliebe* gesagt werden.

Dieser Themafortschritt ist theologisch höchst bemerkenswert. Vom Thema "Gebot" gelangen die KmkP zur "Sache" des Gebotes: "Lasst uns nicht über Gebote sprechen, sondern über *Gottesliebe* und *Menschenliebe!*" Die bereits erwähnte existentielle Betroffenheit des SG spiegelt diese Themaverschiebung wider.

### Redebeitrag 4 (JESUS 2)

JESUS nimmt das Rhema des SG nicht auf, er spricht nun nicht über den Opferkult. Vielmehr schlägt er ein neues Thema an, das aber doch in der Fluchtlinie des Geschehens liegt. Sein Thema heißt *SCHRIFTGELEHRTER*: "Jetzt sprechen wir über dich!" Dadurch daß er das Rhema *JESUS'* zu seinem Thema gemacht hatte, hatte der SG sich aus seiner prüfenden Gelehrtenposition selbst herausmanövriert. Er hatte sich engagiert, ja sogar "geoutet". Er war als Person, als Mensch hervorgetreten. Die neuerliche Themasetzung von *JESUS* ist daher nur folgerichtig.

Die Untersuchung der Thema-Rhema-Struktur hat die Ergebnisse, die in den vorangegangenen Untersuchungsschritten erzielt wurden, bestätigt und noch verstärkt. Der Redebeitrag *JESUS'* hat auf den SG eine durchschlagende Wirkung ausgeübt, die sich in allen Aspekten seines Sprachgebrauchs widerspiegelt.



## Denkstrukturen

Abschließend soll noch ein Beschreibungsschritt durchgeführt werden, der zwar nicht die Dialogsteuerung betrifft, aber auch in den textlinguistischen Bereich gehört. Der mancherlei Ausführung zulassende Begriff *Denkstrukturen* deutet es bereits an, daß hier ein weites Feld vorliegt. Ich beschränke mich daher auf einige Beobachtungen, die m.E. für das Verständnis der Dialogszene relevant sind.

1. Dreimal im Text werden Wertungen ausgesprochen. In 28d auf Erzählebene, daß JESUS seinen vorherigen Diskussionspartnern "gut geantwortet" hatte. In 32d sagt der SG, daß JESUS "gemäß der Wahrheit" gesprochen habe. In 34b schließlich auf Erzählebene, daß der SG "verständlich antwortete". Die drei Begriffe *kalos*, *alētheia* und *nounechēs* scheinen dem Autor geeignet, die jeweiligen Redebeiträge positiv zu bewerten. Zur Verdeutlichung: er hätte es auch tun können mit Begriffen wie *schriftgemäß*, *geistgemäß*, *prophetisch*, *traditionsgemäß*. Aber derartige, an der biblischen Tradition orientierte Begrifflichkeit fehlt. An ihre Stelle tritt eine vernünftig-moralische Begrifflichkeit.

2. Die Reihe der Näherbestimmungen zum Gebot der Gottesliebe sind in unserem Text erweitert. In 30a erscheint als drittes Glied *dianoia*, in 33a erscheint *sunesis*. Beide Begriffe entstammen dem Bereich der Rationalität.

3. Die Tora spielt - abgesehen vom Wortlaut der von JESUS genannten Gebote - keine Rolle im ganzen Dialog. Weder zielt die Frage des SG darauf ab, noch berücksichtigt er sie in seiner Reaktion. Der SG ändert die Formulierungen JESUS' so ab, daß sie allgemeingültig sind. Kein biblischer Gottesname, kein Israel, kein Anklang an die Tora, keine Anspielung auf Ereignisse der israelitischen Heilsgeschichte. Das ist erstaunlich im Munde eines Schriftgelehrten Israels.

4. Den ersten drei Beobachtungen steht gegenüber, daß Jesus in seinen beiden Redebeiträgen eine Begrifflichkeit verwendet, die in jeder Hinsicht von der Tradition Israels geprägt ist. Vom *Sch<sup>e</sup>ma* angefangen bis hin zur *basileia tou theou* - hier spricht Israel.

Die Traditionsgeschichte aller dieser Begriffe zu untersuchen, ist hier kein Platz. Auch verzichte ich darauf, die Beobachtungen in das Schema Judentum - Heidenchristentum etc. einzuordnen. Ich stelle vielmehr die Frage, was die gezeigte Diskrepanz für die Kmk-Situation bedeutet. Ich strebe also eine rein textinterne Untersuchung an. Um eine historische (textexterne) Verankerung zu vermeiden, bezeichne ich die beiden Denkstrukturen mit Kunstnamen, die vom Wort ihres ersten Auftretens abgeleitet sind. Die in 1.-3. beschriebene Position nenne ich *Kalos-Denken* (von 28d: "daß gut (er) geantwortet hatte ihnen"). Die unter 4. skizzierte nenne ich *Schma-Denken* (von 29cd: "Höre, Israel").



Kalos-Denken erscheint auf Erzählebene und im Munde des SG, Schma-Denken dagegen nur im Munde von JESUS. Der Autor legt es aber auch JESUS bei (28d, 34b), sodaß hier keine unüberbrückbare Kluft erscheint. JESUS bringt das Schma-Denken von sich aus ins Spiel, ohne vom SG dazu explizit ermuntert worden zu sein. Die Tatsache, daß der SG das Gesagte in Form von Kalos-Denken paraphrasiert, ist aber für JESUS kein Problem. Die Umsetzung von einer Denkstruktur in die andere erfolgt bruchlos und stört die Kmk überhaupt nicht. JESUS, obgleich vom Autor als Kalos-Denker geschildert (34b), bleibt aber auch in seinem zweiten Redebeitrag ganz im Schma-Denken. Er sieht offenkundig keinen Anlaß, die Denkstruktur seines KmkP zu übernehmen.

Es entsteht der Eindruck, daß beide Denkstrukturen "kompatibel" sind, zumindest in dieser Dialogszene. Was in der einen Denkstruktur ausgedrückt wurde, kann problemlos in der anderen verstanden und wiedergegeben werden - und umgekehrt. Hier scheint keine Schwierigkeit zu liegen. Daß aber die Szene keineswegs problemlos ist, hat die Untersuchung der Dialogstruktur gezeigt.

## Schluß

Die Dialogszene hat zwei kritische Punkte: Die Umkehrung der Dialogposition des SG vom Agierenden zum Reagierenden und die Verunmöglichung der Kommunikation mit JESUS nach Beendigung des Dialogs. Das Gesagte, oder besser: das gesamte Geschehen ist also in höchstem Maße kritisch. Während der SG am Ende in große Nähe zu JESUS kommt, rücken die anderen, anonymen Beobachter des Dialogs in weite Ferne.

Nähe und Ferne zu Jesus sind nach dem Urteil des Markus-Evangelisten keine Frage der Denkstrukturen. Der kritische Punkt, der Heil von Unheil trennt, kann in beiden Denkstrukturen - und damit potentiell in vielen anderen - zum Ausdruck kommen. Kritische Vernunft und biblische Tradition kommen in Jesus, wie ihn der Markus-Evangelist darstellt, zusammen.

Entscheidend ist die Anerkennung, die kreative Aneignung und situationsgemäße Adaption des Sachgehaltes des Doppelgebotes der Liebe. Und die Offenheit, im Verlaufe eines Dialogs, seine inhaltliche und kommunikative Position zu verändern.











