

N12<517341795 021



ubTÜBINGEN



theol

76-80

theol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 76

München 1995

10/1
K02

11. APR. 1995

2A 3835

✓ 2

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 eine exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

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

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Herausgeber: Prof. Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin B. Möller, München
Druck: Druckerei u. Verlags-GmbH, Bamberg

Heft 76

München 1995

AS 8882



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

ZA 3835

AN 76 (1995)
 AN 76 (1995)
 AN 76 (1995)

INHALT

Seite

NOTIZEN

- E. Edel: *allu*, eine keilschriftliche Umschreibung in den Assurbanipal-Annalen für ägyptisches *imr* "Kopftuch mit Uräus"? 5
- M. Görg: Sinnor - ein Versuch zur Wortdeutung 7
- M. Görg: Ein weiterer Beleg für einen mittelassyrischen Eponymen . . . 14

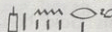

ABHANDLUNGEN

- E. Ballhorn: "Um deines Knechtes David willen" (Ps 132,10).
 Die Gestalt Davids im Psalter 16
- H. Baranzke /
 H. Lamberty-
 Zielinski: Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b).
 Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte 32
- U. Dahmen: Der Infinitivus absolutus als Imperativ -
 ein redaktionskritisches Kriterium? 62
- G. Fleischer: Jakob träumt.
 Eine Auseinandersetzung mit Erhard Blums methodischem
 Ansatz am Beispiel von Gen 28,10-22 82

allu, eine keilschriftliche Umschreibung in den Assurbanipal-Annalen
für ägyptisches *inr* "Kopftuch mit Uräus"?

Elmar Edel - Bonn

In seinen Annalen berichtet Assurbanipal, daß er den abtrünnigen Necho als König von Sais wieder eingesetzt, ihn mit einem buntpfarbenen Gewand und einem goldenen *allu*, dem "Symbol seines Königtums" ausgestattet habe. In der Übersetzung durch Leo OPPENHEIM¹ wird "goldenes *allu*" wiedergegeben durch "a golden chain". Von SODEN, AHW 37 kennt ein akkadisches *allu(m)* "Haue, Hacke", schreibt aber unter 5) "als ägypt. Königseblem", weil "Hacke" als Königseblem sinnlos wäre. In der jüngsten Bearbeitung des Assurbanipaltextes durch Hans-Ulrich ONASCH² wird *al-lu* als ägyptisches Wort aufgefaßt, und zwar als Umschreibung für *ʃr.t* "Uräus". Dieser Deutung zuliebe interpretiert er *al-lu* als *ālu*³, was einem ägyptischen (*j*)^c*ār/l(-t)* "Uräus" entsprechen könnte, über dessen Vokalisation wir sonst aus keiner anderen Quelle etwas wissen.

Ich selbst vermag jedoch nicht an diese Herleitung des *allu* zu glauben; mir erscheint es näherliegend, das *allu* mit ⁴ *inr* Wb I 98,11 zu verbinden, das ich *alla* lesen möchte, wie im Folgenden noch begründet werden soll. Das Wort wird dort übersetzt mit "Kopftuch des Königs". Das Bild des Kopftuchs hinter dem Wort zeigt die Uräusschlange auf dem Vorderteil des Kopftuchs. Da die Uräusschlange aber fest verbunden gewesen sein muß mit dem Kopftuch, um nicht dauernd herunterzufallen, muß die Bedeutung von *inr* wohl umfassender definiert werden als "Kopftuch mit Uräus". Einen solchen Uräus, gleich mit dem Kopftuch verbunden, also sozusagen "gebrauchsfertig", dürfte demnach Assurbanipal Necho als "Abzeichen seiner Königswürde" (*simat šarutišu*) gegeben haben. Das Wb umschreibt das Wort durch *inr* und bemerkt dazu "ob identisch mit *šr-t*?" Das ist seinerseits belegt in Wb I 11,17.18 als  mit der Bedeutung "Kopftuch, Perücke". Für *inr* kennt das Wb nur einen Beleg aus der 20. Dynastie, genannt Karn <825>, was auf eine sonst wohl unpublizierte Abschrift Sethes aus Karnak für das Ägyptische Wörterbuch hinweist. Vgl. dazu auch Max BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen (1909) II 5 Nr. 74. BURCHARDT hat die Schreibung mit der sorgfältig wiedergegebenen Zeichnung des Determinativs offenbar direkt aus Sethes Abschrift übernommen, dessen Namen er auch

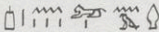
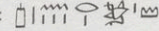
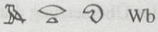
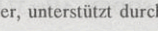
¹ANET S. 295 (II).


²Hans-Ulrich ONASCH, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens, Teil 1: Kommentare und Anmerkungen (ÄAT 27/1), Wiesbaden 1994, S. 153f.

³Nach von SODENs Grammatik § 20d tritt in jüngeren Texten gern "Doppelkonsonanz an Stelle einer Längung des vorhergehenden Vokals".

⁴Wir haben hier die sorgfältige Wiedergabe der Schreibung dieses Wortes durch Max BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen (1909) II 5 Nr. 74 verwendet.

ausdrücklich zitiert hat.

Die neue Schreibung *inr*, besser durch *inr* zu umschreiben, bot zwei große Vorteile: Die alte ambivalente Schreibung mit *r* (in *3r.t*) wurde durch die Zeichenkombination *nr* deutlich durch ein *l* ersetzt, das außerdem noch durch die Setzung von drei Pluralstrichen unter dem *n* als dagessiertes *l* gekennzeichnet war⁵. Der Schreiber konnte sich dabei an Vorbilder halten; einmal an das semitische Lehnwort  dessen Vokalisation *allūna* (mit *ū* für *ō*) uns durch den Vergleich mit hebräischem אֵלֶן "Eiche" an die Hand gegeben wird. Ein weiteres Vorbild könnte der Stadtname Ullaza gewesen sein:  *inr-t3* SIMONS, *Topographical Lists*, XIII 56; XV 19. Eine festgelegte Vokalisation für *inr* läßt sich aus diesen Belegen nicht gewinnen, doch wird zumindest die Strukturformel *l ll* deutlich. Ein schriftkundiger Ägypter konnte also als lautliche Verdeutlichung des alten  Wb I 11,17.18 die neue Schreibung  Wb I 98,11 einführen, die jeder Leser, unterstützt durch das Ideogramm des "Kopftuchs mit der Uräusschlange", als *alla* zu vokalisieren vermochte, wobei das auslautende *-a* aus der Femininendung *-at* entstanden war, die durch die alte Schreibung *3r.t* bezeugt wird. Das *-at* wurde zu *-a* wie *namša* aus *nms-t* "Krug" zeigt (RANKE, *Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation*, Berlin 1910, S. 13), und im Jungbabylonischen wurde dieses *alla* mit der akkadischen Nominativendung *-u* versehen ("akkadisiert"), wie das ja auch in den Amarnabriefen bei ägyptischen Wörtern in Keilschriftumschreibungen oft der Fall ist. Als *al-lu* tritt uns das Wort dann, wenn ich richtig sehe, in den Assurbani-palannalen mit der Bedeutung "Kopftuch mit Uräus" entgegen. Daß dieses Gebilde aus "Gold" bestand, wie der Text sagt, ist zumindest für den Uräus von vornherein anzunehmen. Da man sprachlich gerne nach dem Grundsatz *pars pro toto* vorgeht, konnte man diese Materialangabe auch leicht für das Ganze, also für Uräus mit Kopftuch, gebrauchen, zumal man außerdem annehmen darf, daß das Kopftuch mit Goldfäden durchwirkt war und daß die Form des Kopftuches durch einen Golddraht an den Rändern fixiert war.

⁵ Verdoppelung des *l*, aber auch silbenschießendes *l* wird seit der 18. Dynastie durch die Zeichenkombination  + eine *r*-haltige Zeichengruppe ausgedrückt; vgl. M. BURCHARDT, a.a.O., I 29, § 81.

Šinnōr - ein Versuch zur Wortdeutung

Manfred Görg - München

Das Problem einer etymologisch-semantischen Interpretation des hebräischen Nomens *šinnōr* steht insbesondere dann zur Diskussion, wenn es um die Frage nach der speziellen Strategie geht, die bei der Übernahme der Herrschaft über die Jebusiterstadt durch David eine Rolle gespielt haben soll. Fast durchgängig ist dann freilich auch die Resignation spürbar, die sich angesichts des einzigen Beleges mit narrativem Kontext, in 2Sam 5,8, einstellt, da die chronistische Darstellung in 1Chr 11,4-8 den Ausdruck nicht kennt. Der einzige weitere Beleg des Nomens in Ps 42,8 führt aufs erste nicht näher an die konkrete Bedeutung heran, wenn man sich nicht damit begnügen will, eine mit der benachbarten Wortwahl indizierte Beziehung auf einen Wasserlauf, -fall o.ä. zu unterstellen¹.

Schon die alten Übersetzungen verraten die Ratlosigkeit. So gibt 2Kön 5,8LXX die Vokabel *παρὰξίφίς*, nach LIDDELL-SCOTT 1319 "knife worn beside the sword, dirk", während Ps 41,8LXX den Plural von *καταρράκτης* gebraucht. Auch die jüngeren semitischen Versionen helfen nicht weiter: ihr Wiedergabespektrum erfaßt nach HAL 971f die Bedeutungen "Rinne Rohr", "Türband", "weibliche Scham", "Wasserstrahl, Speichel", sogar "Haken" "Angelhaken". Die Versuche zur Etymologie ziehen v.a. die angenommenen Basen *ŠWR* "drehen, bohren, stechen"² oder *ŠNR* "rauschen" (als lautmalender Grundlage)³ in nähere Erwägung⁴. Angesichts dieser Verlegenheiten ist die Breite der Bedeutungsansetzungen

¹Zu dieser Deutung, die beide Vorkommen unter der Bedeutung "Katarakt" verstehen möchte, vgl. J.D. MICHAELIS, *Supplementa ad Lexica Hebraica*, Göttingen 1792, 2113-2115.

²So J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871, 164.

³Vgl. schon G. GESENIUS, *Lexicon manuale Hebraicum et chaldaicum in veteris testamenti libros*, Leipzig 1833, 869. E. KÖNIG, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1922, 390f. Im Anschluß daran M. OEMING (s. Anm. 6). Kritisch dazu bereits E. MEIER, *Hebräisches Wurzelwörterbuch*, Mannheim 1845, 215, der für die angenommene Basis *ŠNR* die Bedeutung "absperren, verschließen" u.ä. ansetzt und so für das Nomen *šinnor* die Sinnggebung "etwas Verschlossenes, der verschlossene Kanal" postuliert.

⁴Beide Bedeutungen subsumiert unter *ŠNR* etwa F. MAURER, *Kurzgefaßtes hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Stuttgart 1851, 746. J. FÜRST, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, II, Leipzig 1861, 280, möchte für *ŠNR* die Bedeutung "aushöhlen, -

respektabel⁵. Soeben hat M. OEMING im Blick auf 2Sam 5,8 eine Klassifikation der Versuche vorgenommen und fünf Typen benannt: 1. Waffe, etwa Dreizack oder Dolch. 2. Abhang, Abgrund 3. Burgzinne, Brüstung 4. Wasserröhre, Wasserleitung 5. Luftröhre oder Harnröhre⁶. Ein Konsens in der Bedeutungsfrage scheint so unerreichbar zu sein.

Die Forschung schien dadurch eine besondere Inspiration erhalten zu haben, daß man glaubte, eine sachkritische Bedeutungszuweisung aufgrund archäologischer Befunde vornehmen zu können. Im Anschluß an die bekannte Deutung des Wortes *millō* auf die Füllung der Terrassen am Ophel⁷ meinte man auch für den *šinnor* in 2Sam 5,8 eine künstliche Anlage in Anspruch nehmen zu dürfen, so entweder den von Ch. WARREN entdeckten vertikalen "Wasserschacht" oder den waagerechten Zulauf von der Quelle bis zu diesem Schacht. Beide Möglichkeiten sind mittlerweile von verschiedenen Seiten her mit Recht in Zweifel gezogen worden⁸. So gilt OEMINGs Feststellung zu Recht: "Die Identifikation von *רִבּוֹץ* mit einem Teil der Wasseranlage ist insgesamt unwahrscheinlich geworden"⁹.

Bevor der Beitrag des jeweiligen Kontextes erneut zur Debatte stehen soll, möge doch noch einmal die etymologische Diskussion auf einen Stand geführt werden, der ein höheres Maß an Sicherheit schafft, als es die Vermutungen zu einer hebräischen Basis beizubringen vermögen. Hier scheinen mir die Möglichkeiten einer Anbindung des Lexems an den Wortbestand außerbiblischer Herkunft noch nicht genügend ausgelotet zu sein. Die von M. DIETRICH und O. LORETZ vorgebrachte Erklärung von einem ugaritischen Lexem *šnr*¹⁰

tiefen" veranschlagen und das angehende Nomen vom Doppelstamm ableiten.

⁵Vgl. dazu u.a. G. BRESSAN, *L'espagnazione di Sion in 2 Sam 5,6-8 // 1. Chron 11,4-6 e il problema del "šinnor"*, Bib 25, 1944 (346-381), 370-377. Chr. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *David und Jerusalem - Ein Kapitel biblischer Historiographie*, EI 25 (Fs A. MALAMAT), Jerusalem 1993 (197*-211*), 203*.210*.

⁶Vgl. M. OEMING, *Die Eroberung Jerusalems durch David in deuteronomistischer und chronistischer Darstellung (II Sam 5,6-9 und I Chr 11,4-8)*. Ein Beitrag zur *narrativen Theologie* der beiden Geschichtswerke, ZAW 106, 1994 (404-420), 409.

⁷Vgl. u.a. K. KENYON, *Digging up Jerusalem*, London 1974, 98f.

⁸Vgl. v.a. OEMING, *Eroberung Jerusalems*, 409-411 im Anschluß an Y. SHILOH, *The City of David Archaeological Project. The third season - 1980*, BA 44, 1981, 161-171. R. WENNING - E. ZENGER, *Die verschiedenen Systeme der Wassernutzung im südlichen Jerusalem und die Bezugnahme darauf in biblischen Texten*, UF 14, 1982, 279-294. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *David und Jerusalem*, 203*f.

⁹OEMING, *Eroberung Jerusalems*, 411.

¹⁰Vgl. WUS 268 (2331); Für M. DAHOOD, *Psalms I.1-50*, Garden City NY 1973, 259, gilt, daß "ugar. *šnr* evidently denotes 'pipe, shaft'"; dennoch schließt er sich zuvor E.L. SUKENIK, *JPOS* 8, 1928, 126 an, um *šinnor* als "the trident with which God strikes the sea and creates its breakers" zu verstehen.

her, das mit dem akkadischen *zannaru* und dem protohattischen *zinar* zu verbinden sei¹¹, um so für *šinnōr* die Bedeutung "Ziegenfellpauke" zu finden, bestätigt diesen Eindruck. Daß *šinnōr* als ein "Primärnomen" zu betrachten sei (HAL 971), ist mit Recht als "Verlegenheitsangabe" charakterisiert worden¹².

Für das Lexem *millō'* habe ich im Anschluß an W.M. MÜLLER eine Interpretation mit Hilfe des ägyptischen Lexems *m3rw* versucht¹³, dessen Bedeutung gerade in jüngerer Zeit erneut diskutiert und wohl zutreffend als Architekturensemble mit besonderem Bezug auf den Wohnbereich der Königin beschrieben worden ist¹⁴. Die Übernahme des in biblischer Tradition später nicht mehr erkannten Fremdworts ist anscheinend von einer charakteristischen morphologischen Transformation begleitet, als der zweite Basiskonsonant geminiert erscheint, wie dies auch bei anderen Fremdwortbildungen im AT beobachtet werden kann¹⁵.

Auf der gleichen Schiene wie der Transfer des Architekturterminus *millō'* scheint mir nun auch eine Übertragung des Ausdrucks *šinnōr* aus ägyptischem Sprachbereich möglich zu sein. Es bietet sich hier die Wortfügung *ḏ3j n jtrw* an, die seit dem Mittleren Reich in verbaler und nominaler Verwendung belegt (Wb V, 512,11 mit Belegstellen) und noch im Koptischen, speziell im unterägyptischen Dialekt des Bohairischen, in der Bildung ⲠⲚⲓⲛⲟⲢ erhalten ist¹⁶. Die Wortverbindung meint zunächst das "Überqueren eines Flusses", mit einer Fähre, freilich auch zu Fuß durch eine "Furt", wird dann übertragen für die für die Begehungsmöglichkeit im Sinne der "Furt" selbst sowie die Kanalisierung d.h. die Kontrollierbarkeit eines Wasserlaufs gebraucht¹⁷. Der Ausdruck *ḏ3j n jtrw* kann damit auch

¹¹Vgl. M. DIETRICH - O. LORETZ, Zur ugaritischen Lexikographie (I), BiOr 23, 1966, 132. Zur Kritik vgl. u.a. SCHÄFER - LICHTENBERGER, David und Jerusalem, 203* mit 214*, Anm. 114.116. Zum PN *šnr* in Ugarit vgl. zuletzt HAL 972f; zum ON *šnr* HAL 973 mit Hinweis auf M. HELTZER, The Rural Community in Ancient Ugarit, Wiesbaden 1976, 72, wonach es sich um den Namen eines ugaritischen Dorfes handeln soll. Ebenfalls ohne klare Signifikanz für die Bedeutungsfrage ist das mögliche Vorkommen des Wortes *šnr* (als PN?) in einer punischen Inschrift, vgl. G. GARBINI, Su una nuova iscrizione punica da Ibiza, Revista di studi fenici 18/1, 1990, 33-35.

¹²J.P. FLOSS, David und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2 Sam 5,6-9 literaturwissenschaftlich betrachtet, ATS 30, St. Ottilien 1987, 22, Anm. 54.

¹³Vgl. M. GÖRG, "Maru" und "Millo", in: Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 20, 1976, 29f.

¹⁴Vgl. dazu L. MANNICHE, The Maru built by Amenophis III. Its Significance and possible Location, in: L'Égyptologie en 1979: Axes prioritaires de recherches, Vol II, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 595, Paris 1982, 271-273. M. GÖRG, Millo, in: NBL II, 1995 (im Druck).

¹⁵Vgl. u.a. auch die Beobachtungen von H. SEEBASS, Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung, Gütersloh 1978, 117, Anm. 19.

¹⁶Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 51.

¹⁷Zur Vielseitigkeit im übertragenen Sprachgebrauch von *ḏ3j* vgl. Wb V, 513-515.

zur Bezeichnung einer künstlichen Wasserleitung, einer Schleuse, eines Aquädukts o.ä. verwendet werden.

Um den Prozeß des lautlichen Transfers des Ausdrucks $\underline{d}3j n jtrw$ zum hebräischen šinnōr zu erläutern, sollen die Einzelelemente der ursprünglichen Wortfügung nacheinander behandelt und diskutiert werden:

Längst bekannt ist die Tatsache, daß das hebräische Lexem š "Schiff" ein Lehnwort aus dem ägyptischen $\underline{d}3j$ ist¹⁸. Das Nomen (vgl. u.a. Wb V.515,6) geht dabei auf das Partizip $\underline{d}3jw$ zurück und entspricht koptischem ⲉⲟⲓ "Schiff" (was "wohl transitiv als 'der jemand Übersetzende aufzufassen ist'¹⁹). Auch für das Nomen ist übertragener Sprachgebrauch belegt, so daß mit $\underline{d}3j > \text{š}$ an jede Art der Bewältigung eines natürlichen Wasserlaufs gedacht sein kann. Die ägyptische Genetivpartikel n leitet zum Nomen $jtrw$ über, dessen Nachleben im Koptischen und speziell auch im Hebräischen ebenfalls gut bekannt ist. Das Nomen $jtrw$ "Flußlauf, Kanal" hat trotz Beibehaltung des Dentals in den Schreibungen bis in griechisch-römische Zeit²⁰ das t in der Aussprache früh verloren, so daß das Wort u.a. als $y\cdot\text{ōr}$ "Fluß" ins Hebräische des AT eingedrungen ist und hier, mit dem Artikel determiniert, den Nil als "den Fluß" sowie die Nilarme bezeichnen kann²¹. Im Demotischen ist das Wort dann als jr, j' ²² und im Koptischen als ⲉⲓⲟⲟⲡ erhalten²³. Der in der hebräischen Fassung šinnōr nicht mehr greifbare Anlaut des Wortes $y\cdot\text{ōr}$ ist allem Anschein nach mit der Geminierung des n kompensiert worden.

Nach diesen Erwägungen zur Etymologie, die šinnōr vom ägyptischen Ausdruck $\underline{d}3j n jtrw$ her zu verstehen und damit neben millō ein in seiner lexikalischen Gestalt vergleichbares Nomen als weiteres Lehnwort zu identifizieren suchen, ist es an der Zeit, den beiden Belegstellen 2Sam 5,8 und Ps 42,8 erneut die Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, um hier anzufragen, ob sich unser Erklärungsweg auch für die Beurteilung des Kontextes als brauchbar erweisen könnte.

Da die Frage nach der Bedeutung von šinnōr in Ps 42,8 weniger strittig ist, kann dieser

¹⁸Zum Stand der Forschung vgl. die Informationen bei H.P. MÜLLER, ThWAT VI, 987.

¹⁹Vgl. E. EDEL, Altägyptische Grammatik, AnOr 34/39, Rom 1955/1964, 101 (§230). Vgl. auch WESTENDORF, Handwörterbuch, 415, anders 571, wo offenbar mit einer Druckfehlerkorrektur (š statt šw) eine Entlehnung aus dem Hebräischen ins Bohairische vertreten wird.

²⁰Vgl. die Beobachtungen zur Schreibentwicklung von $jtrw$ "Fluß" im Vergleich mit $jtrw$ "Meile" bei A. SCHLOTT-SCHWAB, Die Ausmasse Ägyptens nach altägyptischen Texten, ÄAT 3, Wiesbaden 1981, 111f-117.

²¹Vgl. hierzu M. GÖRG, Art. Nil, in NBL II, 10. Lieferung (im Druck).

²²Vgl. W. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 49f.

²³Vgl. WESTENDORF, Handwörterbuch, 51, mit weiteren Derivaten.

Text hier vorrangig behandelt werden. Wir schließen uns hier der von W. RICHTER vorge-
schlagenen Auffassung der Satzsequenz an²⁴:

42,8a <i>thwm-'l-thwm qr'</i>	>Urflut< zu >Urflut< ruft,
<i>l=qwl šnwry=k</i>	zum Ton deiner > Wasserwege<:
8b <i>kl-mšbry=k w=gly=k</i>	all deine Brecher und Wogen
<i>'ly 'brw</i>	über mich gingen sie hin

Die Textkritik nimmt zuweilen an der Setzung der enklitischen Personalpronomina Anstoß, freilich ohne Anhalt an der Textüberlieferung oder den Versionen. So möchte etwa A. WEISER das Suffix von *šinnōrāēkā* emendieren: "Flut ruft der Flut in 'ihrer' Sturzbäche Rauschen"²⁵. Noch weiter geht O. PLÖGER, wenn er übersetzt: "Flut auf Flut antwortet dem Brausen ihrer (statt "deiner") Bäche; alle ihere (!) Brecher und ihere (!) Wogen gehen über mich hinweg"²⁶. Schließlich ist der ganze Vers gar als Glosse aufgefaßt worden²⁷. Stattdessen muß es bei der tradierten Textfassung bleiben, da nur sie m.E. geeignet ist, dem angesprochenen Sachverhalt und zugleich dem Bekenntnis gerecht zu werden. Zur Wiedergabe von 8a paßt auch nicht die Ergänzung eines Objekts ("es"): "Eine Flut ruft es der anderen zu beim Tosen deiner Wildbäche"²⁸, da der objektlose Gebrauch des Verbums formal von Bedeutung ist. Die Basis *QR'* ist vielmehr in Korrelation zum Nomen *qōl* zu sehen.

Mit Recht hat T.K. THORDARSON, der die Wiedergabe

"Deep roars unto Deep
At the rush of thy cataracts
All thy breakers and waves
Come crushing over me."²⁹

wählt, eine mythologische Dimension beobachtet, die allerdings deutlicher aufscheint, wenn man einerseits das doppelt akzentuierte *thwm* als Umschreibung der chaotischen Wassermacht versteht und andererseits den suffigierten Plural von *šinnōr* als Hinweis auf die göttliche Leitung der Wasserwege ansieht. Nach dem Eindruck des Psalmbeters, der die geographischen Besonderheiten der Jordanquellen zum Vorstellungshorizont gestaltet³⁰,

²⁴Vgl. W. RICHTER, *Biblia Hebraica transcripta*, 11. Psalmen, ATS 33/11, St. Ottilien 1993, 42.

²⁵A. WEISER, *Die Psalmen*, ATD 14/15, Göttingen 1963, 234, merkt dazu an, MT "deiner" sei "den folgenden Suffixen angeglichen".

²⁶So ein handschriftlicher Kommentar PLÖGERS zum Psalmenfaszikel der BHK 1930.

²⁷Vgl. etwa L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, II, Namurci 1977, 9.

²⁸Vgl. etwa H.-J. KRAUS, *Psalmen*, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 1972, 316.

²⁹T.K. THORDARSON, *The Mythic Dimension. Hermeneutic Remarks on the Language of the Psalter*, VT XXIV, 1974 (212-220), 216.

³⁰Vgl. u.a. E. ZENGER, in: F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen*. Psalm 1-50, NEB 29, Würzburg 1993, 270.

bemächtigt sich das ursprünglich ausgegrenzte, aber immer wieder potentiell angriffslustige Chaos der von Gott eingerichteten Wasserwege, d.h. der Schleusen des Himmels, um sich so über dem Beter zu entladen. Wahrscheinlich ist auch angemessener, in der Syntax von 8b (x + Suffixkonjugation) die Erfahrung der herabstürzenden Wassermassen als bereits geschehenen Einbruch des Chaos über dem Beter ausgedrückt zu sehen. Unsere Deutung des Nomens *šinnōr* kann hier immerhin die Unterscheidung zwischen der Chaosmächten und der göttlichen Direktive ins Licht setzen. Gerade darin, daß die Chaosmächte die Oberhand über die lebensfördernden Wege Gottes zu behalten scheinen, zeigt sich die besondere Ohnmacht und Angewiesenheit des Beters.

Ungleich schwieriger ist nach wie vor die exakte Erschließung von 2Sam 5,8, da hier der Kontext nach wie vor besondere Rätsel aufgibt. Bereits die Satzabgrenzung bereitet erhebliche Schwierigkeiten:

Gegenüber RICHTERs Differenzierung, die 8b *kl mkh YBS=y* von 8c *w=yg' b=šnwr w='t h=pšhym w='t h='wrym* mit *šn'w npš DWD* abtrennt³¹, will W. GROSS den Satz 8b mit einem pendieren-den Subjekt (8bP) zum folgenden Versteil bis *DWD* ausdehnen³², während J.P. FLOSS statt mit einem pendierenden Subjekt vielmehr mit einem unvollständigen Satz (ohne Prädikat) rechnen³³. Ohne entsprechende Auffassung von 8c hat sich zuletzt OEMING für eine Pendenskonstruktion erst mit Beginn bei *w='t h=pšhym* ausgesprochen³⁴. Unter dem Vorbehalt der Existenz überzeugenderer Kriterien scheint mir doch ein Weg gangbar, der mit zwei aufeinanderfolgenden Pendenskonstruktionen rechnet:

Pendenskonstruktion 1: 8bP *kl-mkh YBSY*
 b *w=yg' b=šnwr*

Pendenskonstruktion 2: cP *w='t-h=pšhym w='t-h='wrym*
 c *šn'w npš DWD*

Zwischen beiden Sätzen gibt es einen Zusammenhang, den OEMING wohl mit Recht im Anschluß an G. DALMAN und H. GRESSMANN herausgestellt hat³⁵. Dieser Konnex ist durch eine metaphorische Verwendung des Ausdrucks *šinnōr* konstituiert, der u.a. nach

³¹W. RICHTER, *Biblia Hebraica transcripta* 5. 1 und 2 Samuel, ATS 33/5, St. Ottilien 1991, 366f.

³²Vgl. W. GROSS, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I*, ATS 27, St. Ottilien 1987, 107.

³³FLOSS, *David und Jerusalem*, 25f.

³⁴OEMING, *Eroberung Jerusalems*, 414.

³⁵Vgl. die Hinweise bei OEMING, *Eroberung Jerusalems*, 412 mit Anm. 37.

OEMINGs Interpretation und auch nach unserer Etymologie einen *Wasserweg* kennzeichnet, der allem Anschein nach zur Umschreibung der männlichen Genitalien, speziell der Harnröhre dient. In Beachtung der möglichen Pendenskonstruktion kann man die von OEMING vorgeschlagene Übersetzung leicht modifizieren:

"Jeder, der einen Jebusiter schlägt,
er soll der >Wasserröhre< Gewalt antun",

um hier zugleich eine Anspielung auf die "Verstümmelung oder Kastration" der Vorbewohner Jerusalems zu erkennen, die ihrerseits folgerichtig zu David in einem Spannungsverhältnis stehen. OEMING möchte nun die Konsonantenfolge *šn'w* in 8c im Anschluß an MT als passives Partizip erklären: "sie sind die Gehafteten der Seele Davids"³⁶. Deutet man *šn'w* aber als 3.P.Pl. der Suffixkonjugation, legt sich folgende Wiedergabe nahe:

"Was die Lahmen und Blinden betrifft,
sie hassen die 'Seele' Davids"³⁷.

Der jetzige, vielleicht nicht ursprüngliche Textzusammenhang stellt eine Beziehung zwischen der Verletzung der Jebusiter und der Behinderung eines Bevölkerungsteils her. Die "Lahmen", die nur hier, im Unterschied zur Abfolge in 6d und 8e, vor den "Blinden" genannt werden, symbolisieren die Geschlagenen, denen keine Zukunft in der Stadt beschied sein soll. Unabhängig von den noch offenen Fragen des Textes kann damit dem Ausdruck *šinnōr* eine metaphorische Sinnggebung zugestanden werden, die mit der hier vertretenen Etymologie in keiner Weise konkurrieren muß, vielmehr auf der Linie der übertragenen Verwendbarkeit liegt.

Schließlich soll noch darauf hingewiesen werden, daß die Kombination der Basis *NG'* mit der Präposition *b* und einem die Genitalien betreffenden Lexem in Gen 32,26 eine auffällige Parallele hat, wenn man daran festhält, daß es im Grundtext um einen "Angriff auf Jakobs Geschlecht und damit auf seine Fruchtbarkeit" geht³⁸. Ob über diese formale Beziehung hinaus in Gen 32 eine bewußte Kontraposition gegenüber der möglichen Ausgrenzungspraxis Davids greifbar ist, muß späteren Erwägungen vorbehalten bleiben.

³⁶Vgl. OEMING, Eroberung Jerusalems, 414.

³⁷Die Annahme einer 2. Pendenskonstruktion erübrigt sich allerdings, wenn man *šn'w* in *šn'h* emendiert und somit ein vorangestelltes Objekt mit dem Subjekt *npš* DWd annimmt: "Und die Lahmen und Blinden haßte die Seele Davids". Zu dieser Möglichkeit vgl. u.a. auch OEMING, Eroberung Jerusalems, 414, Anm. 45, der sie für "sachlich identisch" mit der von ihm präferierten Pendenskonstruktion hält.

³⁸Vgl. dazu P. WEIMAR, "O Israel, Erstling im Morgengrauenkampf" (Nelly Sachs). Zu Funktion und Theologie der Gotteskampfepisode Gen 32,23-33*, MThZ 40, 1989 (79-113), 93f.

Ein weiterer Beleg für einen mittellassyrischen Eponymen

Manfred Görg - München

Unter den bekannten mittellassyrischen Eponymen kommt einem Zeitgenossen des mittellassyrischen Herrschers Tukulti-Ninurta I. (1243-1207 bzw. 1233-1197 v. Chr.) besonderes Interesse zu. Es handelt sich um *Ušur-namkūr-šarri*, dessen Name in Texten mehrerer assyrischer Städte auftaucht, v. a. von Assur oder dem benachbarten Kar-Tukulti-Ninurta. Als Eponym wird der Mann erstmals behandelt von E. WEIDNER, der auf Assur 11017g (Photo Assur 2049/50) verweist, außerdem auf einen Brief des Eponymen (Assur 11017v; Photo Assur 2049/50)¹. Etwas später trägt WEIDNER freilich nach, daß der Beamte auch in KAH II, 56,3 genannt sei, und zwar als *bel pāhete* ("Statthalter") von Kar-Tukulti-Ninurta². Die Dokumentation der mittellassyrischen Eponyme von Cl. SAPORETTI nennt vier sichere Belege, darunter auch den (noch unveröffentlichten Nachweis aus Assur 11017g)³. Die Studie zur mittellassyrischen Chronologie und Geschichte von H. FREYDANK macht u. a. auf die Fundgruppe Assur 13058 aufmerksam, in welcher Material als Restbestand wohl eines speziellen Archivs der Name des *Ušur-namkūr-šarri* eine besondere Rolle spielt⁴. Über den Titel eines *bel pāhete* hinaus kommt dem Beamten auch der Titel eines *ša reš šarri* zu (VAT 18017)⁵.

Die Fundgruppe Assur 13058 läßt nach FREYDANK erkennen, daß der Beamte "immer auch in Assur gewirkt zu haben" scheint⁶. Unter dem von L. JAKOB-ROST publizierten keramischen Fundmaterial aus Assur in den Staatlichen Museen von Berlin⁷ befinden sich

¹E. WEIDNER, Studien zur Zeitgeschichte Tukulti-Ninurtas I., AfO 13, 1939-41 (109-124), 114.

²E. WEIDNER, Die assyrischen Eponymen, AfO 13, 1939-41 (308-318), 318.

³Cl. SAPORETTI, Gli eponimi medio-assiri, Bibliotheca Mesopotamica 9, Malibu 1979, 122.

⁴H. FREYDANK, Beiträge zur mittellassyrischen Chronologie und Geschichte, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 21, Berlin 1991, 52.

⁵Vgl. SAPORETTI, Gli eponimi, 122.

⁶FREYDANK, Beiträge, 52.

⁷Vgl. L. JAKOB-ROST, Inschriften auf kleineren Tongefäßen aus Assur und Kar-Tukulti-Ninurta, Forschungen und Berichte 31, Berlin 1991, 55-65.

auch zwei Scherben aus Assur, die jeweils die Namensschreibung PAP.NIG.MA[N = *Ušur-namkūr-šarfri* aufweisen⁸. Die Edition notiert eine "Konzentration der Scherben im nördlichen Stadtareal in der Nähe der Tempel und Paläste"⁹.

Zu den bekannten Fragmenten auf kleineren Tongefäßen möchte ich hier einen weiteren Beleg hinzufügen, der als Oberflächenfund von Assur in Privatbesitz befindlich ist (Abb. 1)¹⁰.

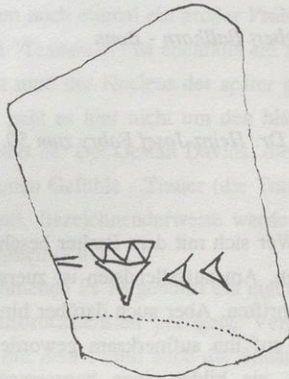


Abb.1

Es handelt sich um eine Scherbe eines Gefäßes mit angearbeiteter Standfläche. Der Ton ist gelblichgrau, mittelgroß und unglasiert. Drehspuren sind erkennbar. Die Höhe beträgt maximal 6,8 cm, die Breite maximal 4 cm; die Scherbstärke beträgt unten 1,7 cm, in der Mitte 1 cm und oben 0,7 cm. Der Schriftbestand umfaßt eine einzeilige und an der Standfläche umlaufende Stempelung mit dem angehenden Eponymennamen:

PA]P.NIG.MAN

Leider fehlen weitere Hinweise auf Filiation, Titulatur usw. Die Schreibung des Namens sowie die Art des Textträgers entspricht dem Material, das von JAKOB-ROST publiziert worden ist. An der Identität des Genannten mit dem vorgestellten Zeitgenossen Tukulti-Ninurtas I. kann mithin kein Zweifel sein.

⁸JAKOB-ROST, *Inschriften*, 58f bzw. 61 (Nr. 27 und 28: VA Ass 4475 und 4476).

⁹JAKOB-ROST, *Inschriften*, 55.

¹⁰Den Besitzern danke ich herzlich für die Publikationserlaubnis.

"Um deines Knechtes David willen" (Ps 132,10) Die Gestalt Davids im Psalter

Egbert Ballhorn - Bonn

Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry zum 50. Geburtstag ! מזל טוב !

An David kommt niemand vorbei. Wer sich mit dem Psalter beschäftigt, muß sich mit der Rolle des Königs David beschäftigen. Am auffallendsten ist zuerst das Auftauchen seines Namens in den (sekundären) Überschriften. Aber auch darüber hinaus begegnet sein Name innerhalb einiger Psalmen. Einmal auf ihn aufmerksam geworden, kommt man um die Person Davids nicht mehr herum, sie bildet einen hervorragenden exegetischen und hermeneutischen Schlüssel zum Psalter. Dabei geht es in erster Linie nicht so sehr um den historischen König David, sondern um das *Davidsbild*, das die verschiedenen Zeiten sich von ihm geschaffen haben und das man am Psalter und um den Psalter herum ablesen kann. Aber hier ist noch einmal zu korrigieren: es gibt nicht nur *ein* bestimmtes *Davidsbild*, sondern unterschiedliche Akzentuierungen dieser Person, so daß man sagen kann, daß sie im Endstadium zu einer Chiffre wird, die mit einem ganz bestimmten Inhalt gefüllt ist, der mit der Gestalt des historischen Königs David nicht mehr viel zu tun hat.

Die Davidisierung des Psalters ist nicht nur innerbiblisch von Bedeutung. Diese Tendenz wird auch darüber hinaus fortgeführt, so zum Beispiel in den Schriften von Qumran oder auch im Neuen Testament. Damit ist das *Davidsbild* nicht nur ein hermeneutischer Schlüssel zum Psalter, sondern stellt auch einen wichtigen Strang gesamtbiblischer Theologie dar.

Hier soll nun versucht werden, dieses *Davidsbild* vom Blickwinkel des Gesamtpsalters her in groben Strichen nachzuzeichnen, jedoch beginnend mit einem knappen Blick auf die anderen Quellen der Davidsüberlieferung.

1. Das Davidsbild der Samuelbücher

Die "erste" Quelle für die Person Davids sind die beiden Samuelbücher. Hier tritt David gleich zu Beginn als Musiker auf¹. Die erste Funktion, die er nach den Samuelbüchern bei Saul hat und mit der er an die Öffentlichkeit tritt, ist die des "Harfenspielers" (1 Sam 16,14-23)². Zusätzlich noch werden ausdrücklich Lieder von ihm zitiert: die Totenklagen über Saul und Jonatan (2 Sam 1,17-27) sowie über Abner (2 Sam 3,33f.)³. Auch gegen Ende seines Lebens wird ihm noch einmal ein großer Psalm wörtlich in den Mund gelegt (2 Sam 22 = Ps 18), und sein "Testament" ist ebenfalls ein psalmähnliches Lied (2 Sam 23,1-7). In dieser Liedertätigkeit muß der Nucleus der später gezogenen Verbindung von David und Psalter liegen. Jedoch geht es hier nicht um den historischen David, sondern darum, welches Bild Davids intendiert ist. Die Gestalt Davids, die uns hier entgegenleuchtet, ist die des Dichters, der seine eigenen Gefühle - Trauer (die Totenklagen) und Freude (2 Sam 22) - in Lieder umzusetzen weiß. Bezeichnenderweise werden all diese Stücke neben anderen vom ChrGW nicht übernommen (s.u.).

Dem in 2 Sam 22 aufgenommenen Ps 18 gebührt ein eigener Augenmerk, denn es ist die in den Samuelbüchern am ausdrücklichsten gezogene Verbindung zum Psalmenbuch. Die einfügende Redaktion⁴ hat mit dem Psalm auch die Situationsangabe "als ihn der Herr aus der Gewalt all seiner Feinde und aus der Hand/Gewalt Sauls errettet hatte" (v. 1) übernommen. Trotz der impliziten Spannung zwischen vorstehendem, allgemeinem מִיד שְׁאוּל und anhängendem, speziellem und chronologiegebundenem כָּל-אֵיבֵרָיו ist in dieser Kombination der Überschrift der Psalm ein Rückblick auf das gesamte Leben Davids. "Ja, er liefert den theologischen Kommentar zur Davidsgeschichte. Im Sinne dieses Psalm soll die Davidsgeschichte gelesen und gehört werden. Das ist die Meinung des Endverfassers"⁵.

In dieser Hinsicht ist die Eigenperspektive des Nachtrags am Ende der Samuelbücher in der Tendenz eine durchaus andere als die der Samuelbücher selber. "The psalm thus elaborates

¹ Vgl. Mays, David 146. Dieser Aufsatz folgt dem Duktus von Mays, will aber seine Aussagen teilweise präzisieren.

² Vgl. hierzu Am 6,5 (spät-nachexil.), eine Stelle im Prophetencorpus und außerhalb der Geschichtsbücher, die David mit den Lexemen שִׁיר und נָבַל in Verbindung bringt.

³ Von einem "Psalmensingen" Davids bei der Übertragung der Lade ist nicht die Rede (2 Sam 6,5); eher wird hier an ein ekstatisches Element zu denken sein (vgl. Stolz, ZBK 214).

⁴ Mit Hossfeld/Zenger, Psalmen 121 ist es die dtr Redaktion, der gleichzeitig die Davidisierung des Psalmes in seinen Versen 1.21-25.51 und die Einstellung in 2 Sam 22 zu verdanken ist. - "Das 'Lied Davids' ist jetzt Hagiographie zur Auferbauung der Gemeinde und in dieser Funktion wird es auch in das deuteronomistische Geschichtswerk 2Sam 22 eingestellt." Hossfeld, Wandel 187.

⁵ Hertzberg, ATD 319.

and reinforces positive assessments of David already indicated in the prose, but it omits the narrative's frank description of his darker side"⁶. So muß man von einer "idealized characterization"⁷ sprechen, die im Sinne der Bearbeitung die Schlußperspektive der Samuelbücher neu und anders bestimmen wollte⁸.

Mit dieser Situierung an das Ende der Davidbiographie ist gleichzeitig eine Hermeneutik für die Leseweise des Psalters gegeben: Dort ist Ps 18 einer der ersten, der in seiner Überschrift einen Hinweis auf eine biographische Situation Davids gibt. Und gerade dies ist nach der Chronologie der Samuelbücher die letzte Situation aus Davids Leben, die in eine solche Überschrift übernommen wird. Genetisch gesehen sind natürlich die Überschriften sekundär in die bereits bestehende Anordnung der Psalmen (zumindest des ersten Davidspsalters) eingefügt wurden. Textpragmatisch ist damit jedoch auch ein hermeneutisches Prinzip für die Lesart der weiteren Psalmen mit Davidsangaben in der Überschrift und der übrigen Davidpsalmen gesetzt: auch die folgenden Situationen der Bedrängnis sind von der endgültigen Überwindung her zu lesen. Auch bei den zukünftigen Klagepsalmen weiß man schon um das siegreiche Ende, komme es nun am Ende des einzelnen Psalmes vor oder nicht. So steht der einzelne Psalm nie isoliert da, sondern immer vor dem Gesamthintergrund des Lebens Davids und seines letztendlich geglückten und gerechtfertigten Lebens. Diese Grundstruktur macht nur ausdrücklich, was immer schon dem Gebet der Psalmen immanent ist: bei jedem Davidsgebet steht dem Israeliten die gesamte Davidsgeschichte vor Augen⁹. Ohne dieses Wissen würde der Beter sich in den Einzelsituationen der Psalmen verlaufen und könnte sich nie auf die Davidsverheißung berufen. Hier ist bereits im Beten der Einzelsalmen eine Perspektivenöffnung und gewissermaßen eine *mixtio temporum* im Sinne eines Aufscheinens der verheißenen Zukunft im Vertrauen auf die (bei David) von Gott her geschenkte Glückung der Vergangenheit gegeben.

Aus diesem Grunde ist Ps 18 in 2 Sam 22 eine solch wichtige Klammer zwischen Davidsgestalt und Psalter (und dies schon auf innerbiblischer Ebene!). Der Psalm gibt rückblickend eine Interpretationshilfe für Davids Leben und gerade auch für seine Kämpfe und Bedrängnisse. Ps 18,51 verlängert diese geschichtliche Erfahrung auch als Credo in die Zu-

⁶ Watts, Psalm 108.

⁷ Ebd. 109.

⁸ Vgl. Veijola, *Dynastie*, hier bes. 141.

⁹ Zu Ps 18,51: "Der anonyme königliche Beter wird mit David identifiziert. Im Bezug zum Gesamtpsalme und im Verein mit V 1 wird der Psalm reindividualisiert und biographisch eingebunden: David ist der ideale König und Heilige, der im Lied sein Testament und Vermächtnis mitteilt. Der 'fromme Nachbar' soll erbaut werden." Hossfeld, *Wandel* 186.

kunft hinein. Damit sind die Zeitstrukturen Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft in der Symbolgestalt Davids grundsätzlich zusammengefaßt.

In dieser Funktion der Anwendung von (allgemeinen) Psalmen auf konkrete (Davids-) Situationen hat Ps 18 dieselbe Bedeutung wie die davidsbezogenen Biographieangaben in einigen Psalmen. Dieser in einen Prosatext eingesetzte Psalm ist gewissermaßen das Umkehrstück zu den prosaischen Situationsüberschriften, die in die Poesiegattung "Psalmen" eingesetzt wurden (s.u.). Beide Verbindungsformen ergänzen sich gegenseitig und haben die Aufgabe, das Leben Davids (vorzüglich nach den Samuelbüchern) mit den Psalmen so eng wie möglich zu verzahnen.

2. Das chronistische Davidsbild

Den Chronikbüchern ist eigentümlich, daß David als der makellose Held erscheint. Alles wird vermieden, was einen Schatten auf das Davidsbild werfen könnte. David ist der idealtypische König, der praktisch ohne Vorgeschichte fertig als König auf der Bühne erscheint (1 Chr 10,13f.; 11,1-3); später wird er als Vorbild hingestellt (2 Chr 7,17). Die Affären und Intrigen auf dem Weg zum Königtum werden von Chr ausgelassen. Die Chronikbücher schweigen über seinen Ehebruch mit Batseba; diese taucht nur in 1 Chr 3,5 als Mutter von Davidssöhnen auf. Oder die Erwähnung der Verfehlungsmöglichkeit in 2 Sam 7,14 wird in 1 Chr 17,13 gestrichen. Das verschiebt die Akzente deutlich¹⁰. Dafür wird die Rolle Davids als des Tempelbauers stark betont. Er kann zwar den Tempel selbst nicht erbauen, aber tut alles, um den Bau vorzubereiten und den Kult im Tempel im vorhinein vorzubereiten und zu veranlassen. Entsprechend wird auch die Natanverheißung zeitgemäß abgewandelt, indem an die Stelle der Dynastieverheißung nur noch Salomo als sein Sohn und Nachfolger angekündigt wird und stattdessen als Kernpunkt folgt, daß Salomo den Tempel bauen soll.

Merkwürdig ist, daß David nicht selbst als Verfasser von Psalmen oder Liedern erscheint. Die entsprechenden Stellen in den Samuelbüchern werden nicht übernommen. Dies mag auch daran liegen, daß mit der fehlenden Vorgeschichte Davids auch seine Sängertätigkeit am Hofe Sauls wegfällt. Jedenfalls fehlt hier ein Aspekt, der für die spätere Verbindung des Psalmenbuches mit der Davidsgestalt entscheidend war. Ausgeglichen wird dieses Manko durch die wichtige Rolle, die der Chronist David bei der Einrichtung der Tempelmusik zumißt. Hier verfaßt David jedoch keine persönlichen Lieder (wie in 1/2 Sam für Saul

¹⁰ Zum schwierigen Punkt der Volkszählung, die David durchführen läßt (1 Chr 21), s. jetzt Wright, Innocence.

etc.), sondern steht im Hintergrund der Tempelmusik. Der Akzent der musikalischen Davidsgestalt ist vom persönlichen Erlebnis und der daraus folgenden Dichtung zu einem stärker kultorientierten Dichten verschoben, das von David nur veranlaßt, aber nicht in erster Linie selbst betrieben wird.

Ein Aspekt des Lebens Davids, der in der Chronik völlig zu kurz kommt, ist das Bild vom bedrängten David. Deshalb ist es auch charakteristisch, daß bei der Verwendung von Psalmenzitataten in 1/2 Chr Klagepsalmen nicht berücksichtigt werden. Entsprechend der chr Theologie und ihrer Idealisierung hat David keine Leidenssituationen durchmachen müssen, die ihn in der Rolle des persönlich Verfolgten sahen. Der chr David ist eine ganz eigene Gestalt, die sich deutlich von anderen Konzeptionen abhebt.

3. Die Davidsfunktion im Psalter

Die Davidisierung des Psalters ist kein einmaliger Redaktionsvorgang, der mit einem Male abgeschlossen wäre, sondern ein sehr vielschichtiger Prozeß, der innerhalb des Psalters und auch außerhalb zu beobachten ist.

Die ausdrückliche Erwähnung Davids im Psalter geschieht nach Mays¹¹ auf drei Weisen: einmal in den Überschriften לַדָּוִד, wobei das ל wohl primär einmal als *lamed auctoris* zu interpretieren ist, dann in denjenigen Psalmenüberschriften, die zusätzlich noch eine ganz bestimmte Situation im Leben Davids angeben und schließlich auch in den Psalmencorpora selbst¹². Allerdings ist es pragmatisch so, daß diejenigen Psalmen, die nur den Namen "David" ohne Situationsangabe in der Überschrift enthalten, von den Psalmen mit ebensolchen Situationsangaben (umgekehrt zur historischen Richtung der Erweiterung!) sekundär ihren Charakter erhalten¹³, insofern der Beter auch dort nun eigenständig Davidssituationen den Inhalten der Psalmen zuordnet. Deshalb werden hier diese Davidspsalmen unter denjenigen mit der Situationsangabe mitbehandelt.

¹¹ Mays, David, hier 151.

¹² Zur Bedeutung der Davidsgestalt im Psalter vgl. Becker, Wege 99-111 und Zenger, Psalmenauslegung 407-409.

¹³ Vgl. Mays, David 152: "they are now interpreted in the context of the longer titles which point to David's story".

a) Die Psalmenüberschriften mit Situationsangaben aus dem Leben Davids

Eine Reihe von Psalmen benennt in der Überschrift ausdrücklich eine Situation aus dem Leben Davids. Die Situationsangaben sind gegenüber der bloßen Davidszuordnung genetisch sekundär, was man daran sieht, daß die Davidspsalmen den Kernpunkt der Sammlungen des Psalters ausmachen und als solche schon zusammengestellt worden sind, während die Situationsangaben in ihrer Reihenfolge keine Chronologie Davids bilden, sondern sich an der Reihenfolge der vorgegebenen Psalmen orientieren¹⁴. Überdies zeigt sich ihr Zusatzcharakter dadurch, daß sie sich an den Davidsnamen ergänzend anhängen¹⁵. Dennoch bilden sie einen Interpretationsrahmen des abgeschlossenen Psalters und sind bei der Exegese mit zu berücksichtigen¹⁶.

Zu den Überschriften vgl. die entsprechenden Listen bei Millard¹⁷ und Wilson¹⁸.

מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו Ps 3,1

שגיון לדוד אשר-שר ליהוה על-דברי-כוש בן-ימיני Ps 7,1

למנצח לעבד יהוה לדוד אשר דבר ליהוה את-דברי השירה הזאת
ביום הציל-יהוה אותו מכף כל-איביו ומיד שאול Ps 18,1

מזמור שיר-חנכת הבית לדוד Ps 30,1

לדוד בשגותו את-טעמו לפני אבימלך ויגרשוהו וילך Ps 34,1

למנצח מזמור לדוד בבוא-אליו נתן הנביא כאשר-בא אל-בת-שבוע Ps 51,1

למנצח משכיל לדוד בבוא דואג האדמי ויגד לשאול
ויאמר לו בא דוד אל-בית אחימלך Ps 52,1

למנצח בנגיות משכיל לדוד בבוא הזיפים ויאמרו לשאול
הלא דוד מסתתר עמנו Ps 54,1

¹⁴ Vgl. dazu: "Es liegt daher nahe, daß die midraschartigen Überschriften in dieser Psalmgruppe [Ps 54-64] nicht mit der Gesamtkomposition dieses Teils des Psalters in Zusammenhang stehen", Millard, Komposition 123.

¹⁵ Vgl. Seybold, Psalmen 37.

¹⁶ Zenger, Psalmenauslegung 407: "Bei kanonischer Auslegung sind die Psalmenüberschriften als Deutehorizont mitzulesen".

¹⁷ Millard, Komposition 259-262.

¹⁸ Wilson, Editing 170f.

Ps 56,1 למנצח על־יונת אלם רחקים לדוד מכתם באחו אתו פלשתים בגת

Ps 57,1 למנצח אל־תשחת לדוד מכתם בברחו מפני־שאול במערה

Ps 59,1 למנצח אל־תשחת לדוד מכתם בשלח שאול וישמרו את־הבית להמיתו

Ps 60,1 למנצח על־שושן עדות מכתם לדוד ללמד בהצותו את ארם נהרים
ואת־ארם צובה וישב יואב ויך את־אדום בגיא־מלה שנים עשר אלף

Ps 63,1 מזמור לדוד בהיותו במדבר יהודה

Ps 142,1 משכיל לדוד בהיותו במערה תפלה

Die entsprechenden deutschen Übersetzungen der Überschriften lauten:

Ps 3,1: Ein Psalm Davids, als er vor seinem Sohn Abschalom floh (vgl. 2 Sam 15f.).

Ps 7,1: Ein Klagegedicht Davids, das er dem Herrn sang wegen des Benjaminiters Kusch (vgl. 2 Sam 18,21).

Ps 18,1: Für den Chorleiter. Vom Knecht des Herrn, von David, der dem Herrn die Worte dieses Liedes sang an dem Tag, als ihn der Herr aus der Gewalt all seiner Feinde und aus der Hand Sauls errettet hatte.

Ps 30,1: Ein Psalm. Ein Lied zur Tempelweihe. Von David (vgl. 1 Chr 21; zwar ist dies keine Situationsangabe aus dem Leben Davids¹⁹, jedoch wirkt die Parallelität der Überschriftenteile in der Endgestalt des Textes so).

Ps 34,1: Von David, als er sich vor Abimelech wahnsinnig stellte und dieser fortging und er ging (vgl. 1 Sam 21,11-16, jedoch mit Achisch statt Abimelech²⁰).

Ps 51,1: Für den Chorleiter. Ein Psalm Davids, als der Prophet Natan zu ihm kam, nachdem sich David mit Batseba vergangen hatte (vgl. 2 Sam 12).

Ps 52,1: Für den Chorleiter. Ein Weisheitslied Davids, als der Edomiter Doeg zu Saul kam und ihm meldete: David ist in das Haus des Ahimelech gegangen (vgl. 1 Sam 22,9, keine wörtlichen Zitate).

Ps 54,1: Für den Chorleiter. Mit Saitenspiel. Ein Weisheitslied Davids, als die Sifiter kamen und Saul meldeten: David hält sich bei uns verborgen (vgl. 1 Sam 23,19 - wörtliche Zitate: הלוא דוד מסתתר עמנו; vgl. 1 Sam 26,1).

Ps 56,1: Für den Chorleiter. Nach der Weise 'Stumme Taube der Ferne'. Ein Lied Davids. Aus der Zeit, als die Philister ihn in Gat ergriffen (vgl. 1 Sam 21,11ff; 27,1ff.).

¹⁹ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 187.

²⁰ Ebd. 213.

Ps 57,1: Für den Chormeister. Nach der Weise 'Zerstöre nicht'. Ein Lied Davids, als er vor Saul in die Höhle floh (vgl. 1 Sam 24,1).

Ps 59,1: Für den Chormeister. Nach der Weise 'Zerstöre nicht'. Ein Lied Davids, als Saul hinschickte und man das Haus bewachte, um ihn zu töten (vgl. 1 Sam 19,11; teilweise wörtliche Anspielungen: שְׁלַח שְׁאוּל בֵּית שֹׁמֵר לְהַמִּיתוֹ, teilweise deutliche Unterschiede in Ausdruck).

Ps 60,1: Für den Chormeister. Nach der Weise 'Lilie des Zeugnisses'. Ein Lied Davids zum Lehren, als er mit den Aramäern Mesopotamiens und den Aramäern von Zoba kämpfte und als Joab umkehrte und die Edomiter im Salztal schlug, zwölftausend Mann (vgl. 2 Sam 8,13; jedoch schlägt dort David die Edomiter, und zwar 18000 statt 12000 Mann; vgl. 10,13).

Ps 63,1: Ein Psalm Davids, als er in der Wüste Juda war (vgl. 1 Sam 23,14; 24,2; hier jeweils das Stichwort מַדְבָּר, allerdings taucht das Wort Juda nicht auf).

Ps 142,1: Ein Weisheitslied Davids, als er in der Höhle war. Ein Gebet (vgl. Ps 57; 1 Sam 22,1; 24,4).

Insgesamt fällt an allen diesen Psalmen auf, daß sie Klagelieder des einzelnen sind, Ausnahme sind nur Ps 18; 30; 34. Dem entspricht, daß die Situationen aus dem Leben Davids, die in den biographischen Angaben auftauchen, fast alle keine Glanzpunkte seines Lebens sind. Es ist der bedrängte David, der hier das Bild prägt. Das geht sogar so weit, daß David ein Bußlied in den Mund gelegt wird (Ps 51).

Das hier gezeigte Davidsbild hat einen eigenen Charakter. David hat nichts typisch Königliches an sich. Man muß schon die Davidsgeschichte kennen, um die Hinweise der Überschriften zuordnen zu können. Deswegen haben diese Überschriften eindeutig referentiellen Charakter und sind nicht selbständig. Was jedoch an Situationen ausgewählt wird, sind gerade diejenigen, in denen David in Bedrängnis ist. Dazu steht das Davidsbild der Samuelbücher - keinesfalls das von 1/2 Chr! - in Korrespondenz. Nicht nur, daß die Anspielungen sich fast alle auf die Davidsgeschichten der Samuelbücher beziehen, auch inhaltlich paßt das daraus abzuleitende Davidsbild zu dem dieser Bücher: David ist derjenige, der seinen Empfindungen in der jeweiligen Situation durch ein Lied Ausdruck zu verleihen weiß. Ebenso wird allerdings dem vorherrschenden Duktus der ersten beiden Psalmensbücher Rechnung getragen, indem vornehmlich Situationen der Bedrängnis aus dem Davidsleben ausgewählt werden.

David ist hier an keiner Stelle der *König*, die an ihn ergangene Verheißung wird nicht betont²¹. Er ist vielmehr derjenige in Bedrängnis und lädt zur Identifizierung ein. Zwar steht die ganze Davidsgeschichte im Hintergrund, aber gerade die Vielzahl der Notsituationen will den Trost geben, daß selbst und gerade dort mit dem Beistand Gottes zu rechnen ist. Die Vita Davids bürgt dafür. Gerade über die Bedrängnis wird David zur Identifikationsfigur für die bedrängten Israeliten. Jeder einzelne kann sich in der Person des angefochtenen wiedererkennen. So geht es erst einmal um die Identifikation des einzelnen, dann aber weitet sich auch der Blick; in Ps 60 ist eine Davidsüberschrift einer Volksklage (bis auf die Gottesrede fast ausschließlich in der 1. Pers. Pl.) beigegeben worden, so daß David hierdurch zum Sprecher für das ganze Volk wird.

Auf diese Weise geben die Davidsituationen auch ein Beispiel, wie die anderen Davidpsalmen mit dessen Leben in Verbindung zu bringen sind²². Der Davidstitel ist gewissermaßen ein "Anwendungsparadigma" für die Psalmen, denn auf diese Weise wird die Lücke zwischen der offenen Metaphernsprache der Psalmen und den konkreten Situationen des eigenen Lebens paradigmatisch geschlossen. Insofern beinhaltet die Davidsverbindung der Psalmen zwei zusammenhängende Aspekte: einmal die Verbindung von Situationen der Vita Davids mit bestimmten, größtenteils vorgefertigten Psalmen, und dann die Identifikation des Beters mit diesen Situationen und Psalmen über die Davidsgestalt (gerade hier treffen die vielfältigen Notbeschreibungen die eigene bedrängte Situation des Beters)²³.

Es ist ein Paradox, daß gerade über die Bindung von "allgemeinen" Psalmen an ganz bestimmte Situationen aus dem Leben Davids diese Psalmen auf das jeweils unterschiedliche und individuelle Leben der vielen Beter adaptibel werden. Die Davidisierung gibt ein Beispiel für die Anwendung auf die jeweils konkrete Situation. "As David, so every man!"²⁴.

Bemerkenswert ist auch, daß die Situationen aus dem Leben Davids nicht in "historischer" Reihenfolge im Psalmenbuch vorkommen; das liegt natürlich an deren sekundärem Charakter. Aber das hat auch Auswirkungen auf die "Lesart" der Psalmen. Hier geht es

²¹ Eine gewisse Ausnahme stellen nur Ps 18; 36 dar, die ihn mit dem königlichen Titel עֶבֶר יְהוָה bezeichnen, aber in anderer Reihenfolge als in den Psalmencorpora (und sich dadurch von ihnen absetzend), nämlich vor dem Davidsnamen; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 121.

²² Das ist gut an den Psalmen 3 und 7 zu erkennen, die Eckpsalmen einer Komposition paradigmatischer Notsituationen sind (Hossfeld/Zenger, Psalmen 56). Von dort her färbt ihr Charakter auch auf die von ihnen umschlossenen Psalmen ab.

²³ Zur Bedeutung der Davidsperson für den Umgang mit dem Psalter vgl. Sheppard, Theology 147-149. Er differenziert jedoch nicht zwischen unterschiedlichen Davidsbildern und interpretiert fast ausschließlich den David der Psalmenüberschriften.

²⁴ Wilson, Editing 173.

nicht darum, aus den Psalmen eine zweite Biographie Davids zu rekonstruieren. Die Psalmen behalten ihre gewachsene Eigenstruktur, aber an ihnen machen sich die Einzelloziationen fest. Entsprechend dieser übergeordneten Struktur findet sich in der Abfolge der Überschriften nicht der sonst den Psalter strukturierende Duktus "von der Klage zum Lob", was daran liegt, daß die biographischen Angaben sich wohl nicht einer einzigen planenden Redaktion verdanken²⁵ - dazu sind sie teilweise zu widersprüchlich bzw. uneinheitlich (vgl. Ps 57 und 142) - und deswegen in ihrer Gesamtheit keine übergeordnete, einheitliche kompositionelle Funktion im Gesamtpsalter haben²⁶. Aber gerade die fehlende "ordentliche Reihenfolge" verstärkt noch einmal die mit dem Davidsbild implizit gegebene Zeit- und Geschichtsaussage: Es geht nicht um ein einfaches, quasi chronologisches Schema der Abfolge "Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft"; die verschiedenen Zeiten treffen sich in der Person Davids, und damit ist auch in der gegenwärtigen Unheilssituation des Beters ein Ausblick auf impliziertes Heil gegeben.

b) Das Vorkommen des Davidsnamens in den Psalmencorpora

Auf andere Weise wird der Davidsname im Psalter dort verwendet, wo er ausdrücklich im Corpus der Psalmen erwähnt wird. Dies ist nicht allzu häufig der Fall: Ps 18,51; 78,70; 89,4.21.36.50; 122,5; 132,1.10.11.17; 144,10. Oft kommt diesen Psalmen von ihren Redaktionen her eine zentrale Stellung innerhalb ihrer Umgebung zu.

Ps 18 hat verschiedene Wachstumsphasen durchlaufen. Eine der letzten war eine dtr Redaktion, die das Danklied in den vv. 1.21-25.51 bearbeitet und davidisiert hat²⁷. Mit dieser Einfügung wird David zum Paradigma des gerecht Handelnden (darin liegt ein Widerspruch zum Davidpsalm 51, der auf unterschiedliche - widersprüchliche - Redaktionen verweist!). Der Psalm ist insofern "total davidisiert", als der Bogen von v.1 bis hin zum letzten v. 51 reicht. Auch inhaltlich ist damit eine Entwicklung mitgegeben: von einer konkreten Situation im Leben Davids aus geht es über die Erfahrungen Davids bis hinein in kommende Zukunftszeiten²⁸ mit der Erwähnung des מַשִׁיחַ. Im Hintergrund steht hier für den Beter die Davidsverheißung mit der Dynastiezusage. In diesem Zusammenhang geht es nicht um die menschliche Seite Davids, um seine Bedrängnisse, sondern hier wird

²⁵ Vgl. Wilson, Editing 142.

²⁶ Innerhalb der fünf Bücher oder von Einzelabschnitten kann das anders aussehen (vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 56). Auch bei den Davidpsalmen des Buches II scheint ein bestimmtes Schema zugrundezuliegen; insbesondere bei den Psalmen 57-59.60.

²⁷ Hossfeld/Zenger, Psalmen 121.

²⁸ Ebd. 126.

er zum Typus des Gerechten, zum Träger und Garanten der göttlichen Verheißung, die sich in der Vergangenheit zeigte und für die Zukunft gilt.

Ps 78 ist mehr eine Paränese als ein rein darstellender Geschichtspsaln. Er geht die ganze Geschichte Israels durch und kann darin nur eine Geschichte des Abfalls entdecken. Dem entspricht auf der anderen Seite jedoch das immer wieder neu sich zuwendende Handeln Gottes zu seinem Volk. In diesem Geschichtsverständnis hat auch David seinen Platz. Dies ist jedoch am interessantesten: auf David führt die ganze Geschichte Israels zu (dieses Geschichtsverständnis geht also über den Exodus als Gipfel hinaus²⁹); die Erwählung Davids ist die Klimax des Heilshandelns Gottes (vv. 70-72). Am Ende steht das Geführtwerden des Volkes durch David. Von einem Abfall in dieser Zeit ist hier nicht mehr die Rede. Es kann durchaus sein, daß eschatologische Erwartung im Hintergrund steht, die sich an den Heilsereignissen der Vergangenheit festmacht. Auch wenn die Geschichte hier zwar ein negatives Urteil als eine Geschichte des Abfalls erhält, David steht als Gipfelpunkt der Verheißung da. Er selbst ist sowohl der von Gott Erwählte, als auch derjenige, der sich im eigenen Handeln an Israel als recht erweist³⁰.

Ps 89 beschließt das Buch III des Psalters und hat deswegen von seiner Stellung her ganz besonderes Gewicht. Es ist ein "Klagelied über die Verwerfung des Hauses David"³¹, geschrieben in äußerster Bedrängnis. Es ist von Anfang bis Ende ein Davidspsalm in dem Sinne, daß in ihm die Davidsverheißung ständig thematisiert wird, verbunden mit der Vorstellung des Bundes (vv. 4.29.35.40). In der Situation, in der der Psalm geschrieben wurde, klaffen geschichtliche Wirklichkeit Israels und geglaubte Verheißung auf das Schmerzlichste auseinander. Die Gegenwart wird als heil-los erfahren; aber von den Verheißungen der Vergangenheit will man auf keinen Fall ablassen. Immer wieder wird an Gott selbst die Frage nach der Treue zu seiner Verheißung gestellt (v. 50). Aber am Bund mit David wird mit aller Zähigkeit festgehalten (v. 4; vgl. vv. 36f.); ja, die Aussage wird sogar noch verstärkt, indem von einem Schwur Gottes gesprochen wird. Die Verheißung ist unbedingt. Das Davidsbild dieses Psalmes ist deutlich: trotz der unerträglichen Gegenwart bleibt David der Idealkönig, an dem Gott sein Handeln auch für die Zukunft festgelegt hat. Mit David ist das Heilshandeln Gottes untrennbar verknüpft; wenn es eine Zukunft für Israel geben kann, dann nur in der Davidsverheißung.

²⁹ Vgl. Kraus, Psalmen 711f: " Während die kanonische Darstellung der Heilsgeschichte mit dem Einzug in das Land endigt, wird in Ps 78 die Erwählung des Zion und die Erwählung Davids zum grundlegenden Heilshandeln Jahwes hinzugerechnet. Hier ist deutlich zu erkennen, daß der Psalmsänger in der Überlieferung des Zion verwurzelt ist".

³⁰ Darin zeigt David eine Nähe zum chr Davidsbild. Vgl. Deissler, Psalmen 303.

³¹ So EÜ.

Der nächste Psalm, der das Davidsthema ausdrücklich in seinem Corpus enthält, Ps 132, ist nach Klaus Seybold in seiner Endstufe ein ausdrückliches Produkt der Zionsredaktion, die den Wallfahrtspsalter Ps 120-134 zusammengestellt und redigiert hat³², wenn auch die Wurzeln in "Ritualtexten des Jerusalemer Tempels" zu suchen sind³³. Wegen der starken redaktionellen Arbeit daran und dem massiven Vorkommen des Davids- und Zionsstoffes bildet Ps 132 das "Hauptstück für die Zionsredaktion"³⁴. Der Psalm "'spielt' geradezu in der Zeit, da David einen Residenzort für Jahwe suchte"³⁵. Aber selbst wenn man die bei diesem Psalm etwas problematische Analyse Seybolds so nicht teilt, bleibt die Gesamtgestalt des Psalmes bedeutsam. Auch hier ist David der Träger und Garant der Verheißung; sein Tun gipfelt in der Vorbereitung des Tempelbaus. So ist hier eine Verbindung zu sehen: "Jahwe hat Zion erwählt" und "Jahwe hat David und seine Dynastie erwählt"³⁶. Die Zusage ist von Gottes Seite her unkündbar, allerdings wird eingeräumt, daß die Söhne Davids - nicht David selbst - von diesem Bund abweichen können (v. 12).

Derselben Zionsredaktion wie Ps 132 ist auch Ps 122,5b zuzuordnen. Der nachklappende erklärende Versteil 5b spitzt die Aussage noch einmal auf das Haus David zu³⁷, was wohl auch dazu führte, der Überschrift später sekundär noch ein לְרוּך (an)zuhängen und diesen Psalm ausdrücklich zum Davidspsalm zu machen. Durch die "Throne" (כְּסֵאוֹת, v. 5) ist ein Stichwortbezug zu Ps 132,12 gegeben, dem ausdrücklichen Davidspsalm³⁸ im Wallfahrtspsalter. Auf diese Weise wird ein individueller Wallfahrtspsalm durch theologische Einschübe aufgewertet und einer neuen Zeit angepaßt³⁹. So wird auch der Gerichtsaspekt mit der verheißenen Dauer der Davidsdynastie in Verbindung gebracht und damit theologisch umgemodelt und ihm mit v. 4 eine torafremde Wallfahrtsmotivation an die Seite gestellt.

Der letzte Psalm, der eine Erwähnung des Davidsnamens enthält, ist Ps 144. Die Erwähnung des Davidsnamens scheint einem erweiterten Gottesepitheton gleichzukommen "der du rettetest David, deinen Knecht". Auch hier ist das Handeln an David Garantie für

³² Seybold, Wallfahrtspsalmen 32.

³³ Ebd. 44.

³⁴ Ebd. 66.

³⁵ Ebd. 31.

³⁶ Vgl. Kraus, Psalmen 1057.

³⁷ Seybold a. a. O. 88.

³⁸ Bezüglich seines Inhaltes, nicht seiner Überschrift! Hier spricht nicht David selbst, es wird von ihm gesprochen.

³⁹ Seybold a. a. O. 25.

weiteres Heilshandeln Gottes. Mit dem Siegesversprechen für den König ist ein Bogen zu jenem ersten Psalm mit einer Davidserwähnung im Corpus gespannt (Ps 18,51).

Allen diesen Psalmen, die durch die ausdrückliche Erwähnung Davids im Corpus ausgezeichnet sind, ist trotz der Tatsache, daß sie unterschiedlichen Schichten und Redaktionen zuzuordnen sind, ein ähnliches Davidsbild gemeinsam: Wenn auf David zurückgegriffen wird, dann ist er nicht der geschichtlich Handelnde, schon gar nicht der sich Verfehlende. Von keiner Situation der Not und Bedrängnis ist die Rede, eher ist mit Ps 144,10 daran zu denken, daß dem König David so etwas wie eine Rettungsgarantie gegeben ist. Was in diesen Psalmen von David erwähnenswert ist, das ist ausschließlich die Dynastieverheißung durch Natan (2 Sam 7⁴⁰). Daran knüpfen sich Hoffnungen zur Errettung aus bedrängter Gegenwart und für die Zukunft an. Alles kann in Israel schlecht, und das ganze Volk kann abgefallen sein, aber Gott läßt von seiner Verheißung an David nicht ab - so lautet das Credo, das hinter diesen Aussagen steht. David ist der einzige feste Haftpunkt in der Geschichte Israels, aus dem man auch Heil für die Zukunft ableiten kann. Deswegen ist gerade diese feststehende Vergangenheitsaussage textpragmatisch eine *Zukunfts aussage*, ein Wort der Hoffnung auf Gottes auch zukünftiges Heilshandeln und insofern ein eschatologisches Wort.

Daß bei diesen Psalmen mit der Davidsnennung in den Psalmencorpora gerade auf die Dynastieverheißung angespielt wird, wird auch dadurch deutlich, daß sie alle für David den Titel יהוה עבד enthalten⁴¹; einzige Ausnahme ist Ps 122, der jedoch redaktionell auf Ps 132 hingeordnet ist. Die Erwähnung dieses Davidstitels ist kein Zufall. Denn gerade in der Verheißung an David in 2 Sam 7 erscheint dieser Titel als Gottesrede (vv. 5.8)⁴². Auch Salomo betet Israel das Sich-Berufen auf die Erwählung Davids, des Knechtes Gottes, vor, wenn er in der Weisheitsbitte (1 Kön 3,6) und beim Tempelweihgebet (1 Kön 8,24-26) den Davidstitel "Knecht des Herrn" gebraucht. Dieser Titel ist also mit dem Erwählungshandeln Gottes an David verknüpft⁴³; seine Verwendung in den entsprechenden Psalmen bedeutet deswegen noch einmal eine Verstärkung der Aussage⁴⁴.

⁴⁰ Die unterschiedliche Ausformung der Davidsverheißung deutet jedoch auf unterschiedliche Hände hin, die diese Verheißung aufnehmen: während in Ps 89 die Verheißung eine unbedingte ist (vv. 35-38), so ist diese Verheißung in Ps 132,12 an die Bedingung des Rechtverhaltens der Davidssöhne geknüpft.

⁴¹ Vgl die Aufzählung bei Hossfeld/Zenger, Psalmen 121: Ps 18,1; 78,70; 89,4.21; 132,10; 144,10. Dem müßte allerdings noch die Überschrift von Ps 36 hinzugefügt werden: Ps 36,1.

⁴² Ebenso in der Parallelstelle 1 Chr 17,4.7. Vgl. auch 1 Kön 14,8.

⁴³ Es gehört zum orientalischen Höflichkeitszeremoniell, sich einer höhergestellten Persönlichkeit (dem König) gegenüber als deren "Knecht" zu bezeichnen (vgl. z. B. 1 Sam 17,32.34; 22,15; 27,5; 2 Sam 9,6); jedoch hat der Davidstitel "Knecht des Herrn" noch einmal eine davon herausgehobene Bedeutung, insbesondere auch deswegen, weil er in der Gottesrede selbst erscheint und damit ein von Gott verliehener Titel ist. Diese Bezeichnung färbt dann natürlich aus dem Kontext auf die anderen Knechtserwähnungen ab: In der Überschrift von Ps 18 steht der Titel "Knecht des Herrn" in der Spitzenstellung noch vor dem

Das hier gezeigt Davidsbild ist eigentlich kein Bild, sondern eine Chiffre. Während der David der biographischen Angaben in den Überschriften als Individuum in den verschiedensten Situationen seines Lebens, noch dazu in Bedrängnis und Sünde, dargestellt wird, so ist das Rekurrieren auf David in den Psalmencorpora von einem ganz anderen Gesichtspunkt bestimmt: die historische, individuelle Person David wird fast gleichgültig, sie wird nur noch zu einer Chiffre für die Verheißung Gottes. Nicht mehr David ist hier der Handlungsträger, sondern Gott selbst. Insofern geht es hier auch gar nicht um individuelle Identifizierung des Beters mit dem Vorgestellten, sondern um einen Heils- und Haftpunkt der Geschichte, an dem man sich festhalten und auf den man sich Gott gegenüber, der seiner eigenen Verheißung treu ist, berufen kann. Beide Davidsbilder - der Mensch David in den verschiedenen Situationen der Bedrängnis und der David der Dynastieverheißung, die fast schon mythische Figur der Vergangenheit - sind fast nicht zur Deckung zu bringen, so unterschiedlich sind sie. Dennoch machen sich beide an der einen historischen Person der Vergangenheit fest. Ein besseres Beispiel dafür, wie total unterschiedlich mit Tradition umgegangen werden kann, läßt sich kaum finden. Und beide Bilder treffen sich im Psalter und finden in ihm ihre exemplarischen Orte!

Auch von der Rezeption her sind beide Davidsbilder für unterschiedliche Rezipienten gedacht: der David der Psalmenüberschriften mit ihren Situationsangaben ist das ideale Vorbild für den einzelnen, der sich in seiner eigenen Situation mit David und dessen Psalm identifiziert. Dagegen ist der David der Verheißung der Haftpunkt in der Geschichte des Volkes Israel⁴⁵. An der Davidsverheißung hält sich das Volk fest, auch in Notzeiten. So kann formelhaft gesagt werden: In seinen Einzelschicksalen ist David Identifikationsfigur für den einzelnen, als Person der Verheißung ist er Typus für das Heilshandeln Gottes an seinem Volk.

In dieser Typisierung hat Ps 60 eine interessante und verknüpfende Funktion: Hier ist eine Davidssituation als Überschrift über eine Klage des Volkes gestellt worden. Alle anderen Psalmen dieser Art sind sonst (meist: Klage-) Psalmen des einzelnen. In Ps 60 jedoch ist ein "Wir" das Subjekt. Mit der entsprechenden Überschrift wird David nun zum Sprecher für das Volk. Das Anliegen des Volkes bündelt sich in der Gestalt des Proto-Typen David.

Auch in Ps 144,10 als dem vorletzten Psalm mit David in der Überschrift und dem letzten Davidspsalm mit der Davidserwähnung im Corpus scheint - auf anderer Ebene - insofern

Davidsnamen. Und der Beter des folgenden Psalms 19 (nach der Überschrift ist es David!) bezeichnet sich in vv. 12.14 ebenfalls als "dein (= des Herrn) Knecht".

⁴⁴ Gleichzeitig wird David dadurch in die Reihe der anderen Knechte Gottes eingestellt: Abraham, Jakob, Mose. Vgl. den Midrasch zu Ps 18 (Braude, Midrash I 231f)..

⁴⁵ Vgl. die Parallelisierung in 1 Kön 8,66: "... das Gute, das der Herr an David, seinem Knecht, und an Israel, seinem Volk, getan hatte" - לְדָוִד עַבְדּוֹ - לְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ.

eine Verbindung zwischen dem David in Bedrängnis und dem endlich-siegreichen David versucht zu werden, als hinter der Errettung des Knechtes Gottes, David, immer auch die Situation überwundener Not aufscheint. Und die Errettung aus der Not wird dann ja auch im folgenden Psalm, dem letzten Davidspsalm im Psalter, als Antwort auf dieses Handeln Gottes besungen. Überdies schließt Ps 144 damit einen Bogen zum ersten Psalm mit einer biographischen Notiz in der Überschrift, Ps 18, der in vv. 30-51 auch von der Überwindung der Feinde spricht⁴⁶.

Im Sinne dieser Ergebnisse muß die Feststellung Mays'⁴⁷, der nur den individuellen David der Psalmenüberschriften als "pattern of experience" dem David der Psalmentexte als messianisch-futurische Gestalt gegenüberstellt, insofern präzisiert werden, als in Überschrift und Corpora der Psalmen verschiedene Gegensatzpaare zusammentreffen: David als Individuum und als Typos, David im Leiden und in der Rechtfertigung, der historische David und der David der Zukunft, David als Identifikationsfigur des einzelnen und des Volkes.

Diese Vielzahl und Vielfalt der Davidsbilder innerhalb des Psalters ist hochbedeutsam. Sie ist nicht nur ein Aufweis, wie innerbiblisch anhand der einen Gestalt des Königs David Theologie getrieben wird, sondern bietet selbst auch noch einmal ein großes Potential von Entwicklungsmöglichkeiten, an das nachfolgende Traditionsstränge angeknüpft haben: die Qumran-Essener, die Rabbinen⁴⁸, nicht zuletzt das Neue Testament und die Alte Kirche. Gerade im christlichen Horizont ist bedeutsam, daß diese Theologie des Psalters eine Möglichkeit bietet, in der Verbindung der beiden unterschiedlichen Davidsbilder die Konzepte von Leiden und Messianität zusammenzubringen. So ist es vor diesem Hintergrund kein Zufall, wenn im Neuen Testament (neben dem Dtn) die Psalmen und Deuterocesaja, die dieses Verbindungskonzept gemeinsam haben, die am häufigsten zitierten Schriften der Bibel sind.

Literaturverzeichnis

J. Becker, Wege der Psalmenexegese (SBS 78, 1975).

W.G. Braude, The Midrash on Psalms (Yale Judaica Series 13/1.2, New Haven 1959).

B.S. Childs, Psalm Titles and Midrashic Exegesis (JSOT 16, 1971, 137-150).

⁴⁶ Der Davidsbezug wird in diesem Psalm natürlich erst durch die dtr rahmende Redaktion hergestellt, die in Überschrift und letzten Vers den Davidsnamen einbringt; s. Hossfeld/Zenger, Psalmen 121.

⁴⁷ Mays, David 152f.

⁴⁸ Vgl. dazu Preuß, Psalmenüberschriften; Childs, Psalm Titles.

- A. Deissler, Die Psalmen, 1964 = 1989.
- H.W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9, 1969).
- F.-L. Hossfeld, Der Wandel des Beters in Ps 18 (FS H. Groß, Freude an der Weisung des Herrn, SBB 13, 1986, 171-190).
- F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB, 1993).
- H.-J. Kraus, Psalmen (BK XV/1.2, 51978).
- J.L. Mays, The David of the Psalms (Int 40, 1986, 143-155).
- M. Millard, Die Komposition des Psalters, Diss. Heidelberg 1992.
- H.D. Preuß, Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch (ZAW 71, 1959, 44-54).
- K. Seybold, Die Psalmen: Eine Einführung, 21991.
- Ders, Die Wallfahrtspsalmen (BThSt 3, 1978).
- G.T. Sheppard, Theology and the Book of Psalms (Int 46, 1992, 143-155).
- F. Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK 9, 1981).
- T. Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehungsgeschichte seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, AASF B, Helsinki 1975.
- J.W. Watts, Psalm and Story (JSOT Suppl. 139, 1992).
- G.H. Wilson, The Editing of the Hebrew Psalter (SBL, Diss Ser 76, 1985).
- J.W. Wright, The Innocence of David in 1 Chronicles 21 (JSOT 60, 1993, 87-105).
- E. Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? (FS N. Füglistler, Ein Gott, eine Offenbarung, 1991, 397-413).

Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b) Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte

Heike Baranzke - Jena / Hedwig Lamberty-Zielinski - Bonn

Heinz-Josef Fabry zum 50. Geburtstag gewidmet

"Wenn nämlich der Mensch mit seiner Handarbeit oder mit Hilfe der Technik die Erde bebaut, damit sie Frucht bringe und eine würdige Wohnstätte für die gesamte menschliche Familie werde, ... dann führt er den schon am Anfang der Zeiten kundgemachten Auftrag Gottes aus, sich die Erde untertan zu machen und die Schöpfung zu vollenden, und entfaltet er sich selbst ..." Mit Verweis auf Gen 1,28b ermuntert die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" (Nr. 57; Dezember 1965) die Gläubigen zur handwerklichen und technischen Weltgestaltung. Ein Jahr später (Dezember 1966) beschuldigt der amerikanische Mediävist *Lynn White, Jr.* die jüdisch-christliche Religion, durch eben jenen biblischen Schöpfungsauftrag die Naturzerstörung, die just zu dieser Zeit in ein breiteres Bewußtsein getreten war, verursacht zu haben.¹ *White* hatte sich wohl kaum vorgestellt, daß er mit diesem Vorwurf den Startschuß für die nun einsetzende "Ökotheologie" gegeben hatte. Sein vielzitiertester Aufsatz wurde unzählige Male wiederabgedruckt und löste - in Deutschland durch *Carl Amery* und *Eugen Drewermann*² verstärkt - international eine Flut von Stellungnahmen und Neuinterpretationen zum Schöpfungswerk des sechsten Tages aus.

Der heftige Protest gegen *Whites* Bibelinterpretation nötigte diesen schließlich zu der Klarstellung, daß, wenn sich historisch gesehen die lateinische Christenheit im allgemeinen der Natur gegenüber arrogant verhalten habe, dies nicht bedeute, daß die Bibel, wenn sie mit den Augen eines Lesers des 20. Jahrhunderts gelesen würde, notwendig dieselbe Haltung

¹ *L. White, Jr.*: The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: *Science* 155, 10. 3. 1967, 1203-1207. Es handelt sich um den Abdruck eines am 26. 12. 1966 vor der *American Association for the Advancement of Science* in Washington gehaltenen Vortrags. In gekürzter Übersetzung in: *M. Lohmann* (Hg.): *Gefährdete Zukunft* (München 1970) 20-29.

² *C. Amery*: *Das Ende der Vorsehung* (Hamburg 1972). *E. Drewermann*: *Der tödliche Fortschritt* (Regensburg 6. Aufl. 1990; 1. Aufl. 1981). Deutsche Theologen zitieren oft jene oder andere - z.B. *Denis Meadows* - Multiplikatoren der These *Whites* anstelle seiner selbst.

hervorbringen müsse.³ Diese Äußerung verschiebt die bis heute anhaltende Diskussion um das im *dominium terrae* zum Ausdruck kommende Naturverhältnis auf die Wirkungsgeschichte.

Viele Theologen verhielten sich zu den Thesen der Christentumskritiker zustimmend oder empört ablehnend. Nie aber wurde deren heuristische Fruchtbarkeit in der Theologie gewürdigt. Diesen Blickwinkel versucht die vorliegende Studie einzunehmen, insbesondere unter dem Aspekt der Geschichte, die *Lynn White* mit dem *dominium* in der Theologie gemacht hat. Im folgenden werden daher die Ergebnisse der deutschen und angelsächsischen theologischen Arbeiten zur Wirkungsgeschichte des *dominium terrae* vorgestellt, die alle auf die Schuldzuweisung *Whites* reagieren und somit zur Wirkungsgeschichte *Whites* in der Theologie gehören. Ferner soll ein Überblick über eine Reihe deutschsprachiger Genesiskommentare der letzten 150 Jahre sowie über die Gegenwartsexegese den Stimmungsumschwung in der *dominium*-Interpretation dokumentieren, der auch die zeitgenössische Exegese in die Wirkungsgeschichte von Gen 1,28b einreicht und so exemplarisch die Historizität von Textauslegungen illustriert.

I. Die Wirkungsgeschichte *Lynn Whites* in der *dominium terrae*-Forschung

White hatte in seinem mittlerweile legendären Aufsatz die biblischen Schöpfungstexte, darunter vor allem Gen 1,26-28 beschuldigt, im Mittelalter ihre volle Wirkung als Motor der Wissenschafts- und Technikentwicklung im lateinischen Westen entfaltet zu haben. Die Ingredienzien der verhängnisvollen jüdisch-christlichen Schöpfungslehre würden gebildet von einer im Fortschrittsglauben mündenden linearen Zeitvorstellung, der Entsakralisierung der Natur, der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie der durch den Herrschaftsauftrag Gottes legitimierten Naturplünderung. Dies alles habe zu einer gefühllosen, arroganten und ausbeuterischen Haltung des abendländischen Menschen gegenüber der Natur geführt. Da die ökologische Krise offensichtlich religiös bedingt sei, sei sie auch nur religiös zu lösen, sei es durch die Verabschiedung der jüdisch-christlichen Religion zugunsten einer neuen, eher animistischen, sei es durch die Relecture der alten. Der "Kirchenmann" (1206) *White* scheint schon 1967 die letztgenannte Möglichkeit zu bevorzugen, da er seinen Artikel mit dem Vorschlag beendet, die im Christentum verborgen geblie-

³ *L. White, Jr.*: Continuing the Conversation. In: I.G. Barbour (Hg.): *Western Man and Environmental Ethics* (Mass. 1973) 55-64.61.

Als Reaktion auf die exegetische Protestwelle ist es in Deutschland dann *Amery*, der in einem Nachwort auf die Wirkungs- und Erfolgsgeschichte des *dominium terrae* verweist und bestreitet, je eine Bibel-Exegese beabsichtigt zu haben. *C. Amery*: Die ökologische Chance. Das Ende der Vorsehung. Natur als Politik. Mit einem Nachwort von 1985 (München 1985) 376.

bene Geschwisterlichkeit aller Geschöpfe dadurch zu stärken, daß *Franz von Assisi* zum Patron der Naturschützer erhoben werde. Genau das tat Papst *Johannes Paul II.* am 13. November 1979.⁴ Im folgenden soll ausschließlich am Beispiel der wirkungsgeschichtlichen Analysen zum *dominium terrae* gezeigt werden, wie sich die Theologen zu *Lynn Whites* Vorwürfen verhalten haben.

Viele Exegeten nahmen die Herausforderung *Whites* an und unterzogen Gen 1 einer neuen Interpretation, und zwar erstmals sensibilisiert für das Naturverhältnis des Menschen, das den Theologen bis dahin allzu unproblematisch gewesen war. Dies zeigt sich auch in dem Aufsatz "Man and Nature" (1972) des englischen Alttestamentlers *James Barr*⁵, der zu den frühen Exegeten gehört, die den Menschen als "steward" Gottes auf der Erde verstehen und als erste die Herrschaftsverben als friedliche Herrschaft über die Tiere und als Ackerbaukultur gegenüber der Erde interpretieren.⁶ Diese Auslegung verbreitete sich auch in der deutschen Exegese sehr rasch, wie noch gezeigt werden wird (II.d). *Barr* verfolgt die *Whitesche* These, die Anlaß seines Aufsatzes war, in ihrer Genese bis in die angelsächsische Literatur der 30er Jahre zurück. Ein Kausalzusammenhang zwischen den Bibeltexten und der westlichen Wissenschaftsentwicklung erscheint ihm jedoch sehr unwahrscheinlich (18).

Die erste wirkungsgeschichtliche, d.h. historische Perspektive auf Gen 1,28b wurde von dem amerikanischen Theologen *David Kenneth Jobling*⁷ (1972) eingenommen. Die akribische Studie wertet die gesamte jüdische, christliche und gnostische Literatur der Zeit von 200 v. Chr. bis zum Konzil von Nicäa aus. *Jobling* begann seine bis heute unveröffentlichte, und doch vielzitierte Dissertation über die Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Herrschaftstexte ursprünglich gerade unberührt von der Naturproblematik (11f.) und der sog. "Lynn White-Debatte"⁸, wurde aber speziell in ihrem Kontext unerwarteterweise bekannt. *Joblings* Interesse galt vor allem der durch die Alttestamentler *Brevard Childs* und *James*

⁴ Vgl. *Johannes Paulus PP. II: Inter Sanctos*. In: Acta Apostolicae Sedis 71, 1979, 1509f.

⁵ *J. Barr: Man and Nature - The Ecological Controversy and the Old Testament*. In: Bulletin of the John Rylands University Library 55, 1972, 9-32.

⁶ *Barr* war nicht der erste, der eine despotische Auffassung von Herrschaft durch die Stewardship-Interpretation ersetzte. Letztere war spätestens seit 1970 quer durch alle Konfessionen und sogar schon über die theologische Disziplin hinaus verbreitet. Vgl. dazu *J. B. Callcott: Genesis Revisited: Murian Musings on the Lynn White, Jr. Debate*. In: Environmental History Review, 1990, 65-90.87 Anm. 10. Dazu sowie zur Interpretation der Herrschaftsverben im *dominium* s.u. II.d).

⁷ *D.K. Jobling: "And have Dominion ..."* The Interpretation of Old Testament Texts Concerning Man's Rule over the Creation (Genesis 1,26.28; 9,1-2; Psalm 8,7-9) from 200 B.C. to the Time of the Council of Nicea (unveröffentl. Diss. am Union Theological Seminary in the City of New York 1972), sowie *ders.:* "And Have Dominion ..." The Interpretation of Genesis 1,28 in Philo Judaeus. In: Journal for the Study of Judaism VIII, 1977, 50-82.

⁸ Im angelsächsischen Bereich bereits ein stehender Ausdruck, der schon Aufsatztitel und Zwischenüberschriften zielt. Vgl. z.B. *J. Kay: Concepts of Nature in the Hebrew Bible*. In: Environmental Ethics 10, 1988, 309-327.310; *J.B. Callcott* 1990, s.o. Anm. 6.

Barr angestoßenen Renaissance der Geschichte der Exegese, die er am Beispiel der alttestamentlichen Herrschaftstexte nachvollziehen wollte. Gerade an *Joblings* Arbeit zeigt sich daher, daß spätestens seit Beginn der 70er Jahre der Hinweis auf *Whites* Aufsatz für all diejenigen obligatorisch geworden war, die sich entweder mit Gen 1 oder mit dem Mensch-Natur-Verhältnis in theologischem Kontext befaßten.⁹

In Deutschland war es der Alttestamentler *Gerhard Liedke*, der sich 1972 als erster wenigstens in einigen Thesen der Wirkungsgeschichte des *dominium terrae* annahm, da bis dahin "zu diesem Thema keine Monographie o.ä."¹⁰ existierte. *Liedke* versteht seinen Beitrag dezidiert als "Präzisierung" der These *Whites* (39 Anm. 10), der er nahezu ungeschmälert zustimmt. Die Umweltkrise ist für *Liedke* Ausdruck einer religiösen Krise, die er dadurch überwinden will, daß er die Theologie an den eschatologischen Visionen von Röm 8 und Jes 11 orientiert (55), um sie so zu einem kooperativen Umgang mit der Natur zu ermutigen (64).

In dieser frühen Schrift vernimmt *Liedke* noch den brutalen Klang der Herrschaftsverben im priesterschriftlichen Schöpfungshymnus Gen 1. Dort will er die Ambivalenz der menschlichen Herrschaft durch Rückbindung an die in Gen 1,26 ausgesagte und in Christus eschatologisch aufscheinende Gottebenbildlichkeit in ein "Modell des sorgsam Herrschens" (45) überführen. In seiner späteren, einem weiten Leserkreis bekanntgewordenen "Ökologischen Theologie"¹¹ entschärft *Liedke* die Herrschaftsverben zum "Rechtswirken" (136) eines machtvollen, aber gerechten Königs. Das *dominium* wird unter dem Einfluß jener sich rasch verbreitenden exegetischen Revision, die sich durch eine Sensibilisierung für die Umweltproblematik auszeichnet, zur Konfliktregel für die problemreiche Beziehung zwischen Mensch und Natur.¹²

Erst 1979 erscheint eine weitere wirkungsgeschichtliche Studie zur Genesis, und zwar von dem Kirchenhistoriker *Udo Krolzik*. Schon der Titel seiner Magisterarbeit "Umweltkrise - Folge des Christentums?"¹³ verrät den Anstoß des Themas durch *Lynn White* und *Carl*

⁹ Die Historikerin *E. Whitney* (*Lynn White*, Ecotheology, and History. In: *Environmental Ethics* 15, 1993, 151-169) bemerkt, daß Umwelt als theologisches Thema in den USA meist als Antwort auf *White* erscheine.

¹⁰ *G. Liedke*: Von der Ausbeutung zur Kooperation. In: *E.U. v. Weizsäcker* (Hg.): *Humanökologie und Umweltschutz* (München 1972) 36-65.40 Anm.12.

¹¹ *G. Liedke*: *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie* (Stuttgart 4. Aufl. 1984, 1. Aufl. 1979).

¹² *Liedke* 1984, 134. *Liedke* rezipiert im "Bauch des Fisches" sowohl *Udo Krolziks* Studie (s.u. Anm. 13) als auch *O.H. Steck*: *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (Göttingen 1975).

¹³ *U. Krolzik*: *Umweltkrise - Folge des Christentums?* (Stuttgart, Berlin 1979a) 71. Vgl. auch seine Zusammenfassungen: *ders.*, "Machet Euch die Erde untertan...!" und das christliche Arbeitsethos. In: *K.M. Meyer-Abich* (Hg.): *Frieden mit der Natur* (Freiburg/Br. 1979b) 174-195; *ders.*, *Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28*. In: *G. Altner* (Hg.): *Ökologische Theologie* (Stuttgart 1989) 149-163.

Amery. In der Untersuchung des Verhältnisses vom *dominium* zu jenem "Wirklichkeitsverständnis, in dessen Folge die Umweltkrise entstand" (42), baut *Krolzik* auf der Studie *Joblings* und den Thesen *Liedkes* auf. Unter dem Einfluß der Exegese *O.H. Stecks* widerspricht er der von *Liedke* in seinen Thesen unterstellten Ambivalenz des *dominium*. Die *Whitesche* These modifiziert *Krolzik* bei grundsätzlicher Übereinstimmung dahingehend, daß die seit der industriellen Revolution anzusetzende Umweltkrise "nicht eigentlich Folge des Christentums, sondern der Säkularisierung und der mit ihr verbundenen Selbstbezogenheit des Menschen" (84) sei, obwohl das wissenschaftlich-technische Weltverständnis des lateinischen Abendlandes ein legitimes Kind der mittelalterlichen Kirche und Theologie sei (48). Auch *Krolzik* interpretiert die Umweltkrise als religiöse Krise, jedoch anders als *White*, als Abkehr vom wahren christlichen Glauben. Während bei *White* die christlichen Werte im säkularen Kontext ungebrochen perpetuiert werden, werden diese in den Augen *Krolziks* in eben jenem Kontext korrumpiert und erst dadurch krisenträchtig. Während *White* die Abkehr vom der Natur transzendenten christlichen Gott fordert, ist für *Krolzik* eben diese Abkehr, die sich in einem innergeschichtlichen Selbstvervollkommnungsstreben des neuzeitlichen Menschen äußere, der Sündenfall, der die Störung des Naturverhältnisses bewirkt.

Auch die 1986 erschienene kleine Studie zum Naturverhältnis der frühen Christen von *Peter Stockmeier*¹⁴ kommt unabhängig von *Krolzik* und *Jobling* zu dem Schluß, daß das *dominium* nur dort für die Naturzerstörung haftbar gemacht werden könne, wo es aus der theozentrischen Ausrichtung herausgelöst worden sei. Dies aber entspreche nicht mehr der christlichen Überlieferung.

Jeremy Cohens Untersuchung der "Karriere eines Bibeltexes"¹⁵ (1989) von der Antike bis zur Reformation ist gleichfalls nicht unberührt von *Whites* These. Auf *Cohens* Anfrage teilte *White* noch 1982 brieflich mit, daß er seiner These von der Schuld der jüdisch-christlichen Religion an der Naturzerstörung weiterhin anhängen (2 Anm. 2). Der merklich verärgerte *Cohen* läßt gleich zu Beginn seiner langjährigen Studie keinen Zweifel daran, daß man die ökologisch orientierte These *Whites* zu den Akten legen könne. Die Recherche, die u.a. nahezu alle Anspielungen auf Gen 1,28 in Mischna, Tosefta, Talmudim, Midrashim und Targumim berücksichtigt (81), habe ergeben, daß selten, wenn überhaupt, vormoderne Juden und Christen diesen Vers als eine Erlaubnis für die eigennützige Ausbeutung der Umwelt aufgefaßt hätten. Obwohl die meisten Genesis-Leser beiläufig unterstellt hätten, daß Gott die physische Welt zum Wohle der Menschen gemacht habe, habe Gen 1,28b

¹⁴ *P. Stockmeier*: Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung. In: Münchner Theol. Zeitschrift 37, 1986, 149-161.

¹⁵ *J. Cohen*: "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It". The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text (Ithaca, London 1989). *Cohen* rezipiert *Joblings* Arbeiten.

relativ wenig Interesse an dem Sachverhalt einer Herrschaft über Natur hervorgerufen (5). Die Funktionen des Textes seien von Umweltfragen völlig verschieden (2f.15.314 u.ö.). Mit *Cohen* endet der chronologische Überblick über die theologischen Studien zur Wirkungsgeschichte des *dominium terrae*. Sie erfassen die Zeit von 200 v.Chr. bis zur Reformation. Für die Rolle von Gen 1,28b in der Neuzeit besteht noch Forschungsbedarf. Es folgt nun eine Skizze der bisher vorliegenden Untersuchungsergebnisse.

II. Die Wirkungsgeschichte des *dominium terrae*

a) Antike und Mittelalter

Der nachfolgende Überblick über den Stand der wirkungsgeschichtlichen Forschung beschränkt sich auf das *dominium terrae*, auch wenn die Forschungsarbeiten darüber hinausgehen, da sich der naturethische Vorwurf an die jüdisch-christliche Religion wesentlich auf das in Gen 1 zum Ausdruck kommende Weltverhältnis des Menschen bezieht.

Die antike und mittelalterliche jüdische und christliche Exegese arbeitet themenzentriert und weniger, wie in der historisch-kritischen Exegese üblich, textimmanent. Gen 1,28b wird daher in der vorneuzeitlichen Textauslegung äußerst selten auf das vegetarische Speisegebot Gen 1,29f. bezogen und selbst der Vermehrungssegens Gen 1,28a wird kaum einmal mit dem Herrschaftsteil Gen 1,28b gemeinsam behandelt.¹⁶ Desweiteren ist bemerkenswert, daß bis zum 4. Jahrhundert n.Chr. die Herrschaft über die Natur zwar unabhängig von der Gottebenbildlichkeit,¹⁷ aber nahezu standardmäßig in Verbindung mit Ps 8 diskutiert wird. Dabei nimmt der Psalm einerseits dem *dominium* der Genesis den an die normative Bedingung der Gottebenbildlichkeit rückgebundenen Charakter, indem er es zu einer unverlierbaren Eigenschaft aller Menschen macht (Ps 8,6-9), andererseits aber kontrastiert er das *dominium* mit der Schwäche und Bedeutungslosigkeit des Menschen (Ps 8,3.5).¹⁸ Hinsichtlich der These *Whites* ist wichtig festzuhalten, daß Gen 1,28 dabei seinen dynamischen, kulturell-weltverändernden Impuls verliert und zu einem anthropologischen Text der frühen Kirche wird, der das *dominium* allen Menschen als Wesenseigenschaft zuspricht. Unter dem Einfluß einer allegorisierenden Exegese und dem Tugendideal des stoischen Weisen wird

¹⁶ *Jobling* 1972, 41; 1977, 51; *Cohen* 268f.

¹⁷ *Jobling* 1972, 47.101-103.

¹⁸ A.a.O. 47f.98; 1977, 51 Anm. 3; *Krolzik* 1979a, 74. Bis heute wird Gen 1,26-28 oft durch Ps 8 kommentiert und interpretiert, obwohl das traditionsgeschichtliche Verhältnis zwischen den beiden Texten noch kontrovers diskutiert wird.

dieses *dominium* als "Beherrschung seines Ichs", ja als "eine Wende nach innen"¹⁹ aufgefaßt, die weltverändernde Aktivitäten eher hemmt als fördert.²⁰ Insofern ist es nicht verwunderlich, daß in der frühen Auslegung der Herrschaftstexte mit Ausnahme der alttestamentlichen Weisheit und einigen jüdischen Apokryphen Vorstellungen von Sorge und Verantwortlichkeit für die Schöpfung recht selten anklingen.²¹ Trotz einer grundsätzlich positiven Haltung zur Kultur²² schweigt sich die Mehrheit der Exegeten über die in der Antike heiß diskutierten Kulturentstehungstheorien aus²³ und neigt eher zu heilsgeschichtlichen Betrachtungen.

Gemeinsamer ungebrochener Hintergrund aller jüdischen und christlichen Exegeten für die Interpretation von Gen 1,28b seit der Antike ist die Überzeugung, daß Gott alles in der Welt für den Menschen bereitet hat. Dieser Glaube spiegelt die Assimilation eines kosmologischen Prinzips der Stoa, nach dem alles Niedrigere um des Höheren willen existiert. Das *dominium* wurde in der Antike unter einer stoisch beeinflussten Exegese geradezu zum Äquivalent dieser anthropozentrischen Teleologie,²⁴ die bestenfalls manchmal durch widerständige Erfahrungen eingeschränkt wird und z.B. bei *Philo* oder *Origenes* - vielleicht in der Tradition *Theophrasts*²⁵ - dazu führen, zwischen von Natur aus Wildem/Nicht-Zähmbarem und Zahmem/Kultivierbarem zu unterscheiden, so daß die Herrschaft des Menschen auf den Bereich der kultivierten Pflanzen und domestizierten Tiere begrenzt gesehen wird. Oft jedoch werden auch die wilden und giftigen Tiere als Erprobung des Mutes, des Glaubens oder - in allegorisierender Exegese²⁶ - als Kampf gegen die körperlichen Triebe, Leidenschaften oder Dämonen in den Dienst des Menschen gestellt. Bei letzterer ist das Tugendideal des stoischen Weisen von Bedeutung, wie es sich auch Jak 3,7 niederschlägt.²⁷ Die christlichen Exegeten brechen schließlich sogar mit der naturphilosophischen Ordnung

¹⁹ *Stockmeier* 154f.

²⁰ *Jobling* 1972, Kap. 3; 1977, 51; *Liedke* 1972, 47f.; *Krolzik* 1979a, 75; 1979b, 186.

²¹ *Jobling* 1972, 235.306.

²² A.a.O. 256; 1977, 74f.

²³ *Jobling* 1972, 247f.; 1977, 75.

²⁴ A.a.O. 1972, 57.; 1977, 52f.; *Krolzik* 1979b, 185; 1989, 152.

²⁵ *Jobling* 1972, 242-248.284-289; 1977, 77-79.

²⁶ Vgl. z.B. *Jobling* 1972, 156f.; *Stockmeier* 154f.; *Cohen* 227f.

²⁷ Vgl. *Jobling* 1972, 135. *Krolzik* (1979a, 72) folgt *Jobling*, *Liedke* (1984, 64) folgt *Krolzik* (1979a, 72). *Liedke* (1972, 46) sieht das *dominium terrae* dagegen an keiner Stelle im NT "expressis verbis" behandelt. Wahrscheinlich sucht *Liedke* jedoch nach einem neutestamentlichen *dominium*-Verständnis im Sinne eines Weltverhältnisses. Dies wird im NT tatsächlich nicht ausgedrückt.

Cohen (223 Anm. 5) findet gegen *Jobling* (1972) eine Anspielung auf Gen 1,28b in Jak 3,7 nicht überzeugend. Nirgends nehme das NT auf das *dominium terrae* Bezug. Er nennt jedoch leider keine Gründe, die seine Kritik an *Jobling* zu stützen.

der griechischen Antike, indem sie auch noch die Gestirne dem Menschen zur Kontemplation, zur Zeitbestimmung und zur Navigation unterstellen.²⁸ Diese alles Geschaffene umfassende Herrschaft des Menschen wird jedoch durch zweierlei begrenzt: Erstens durch ein statisches Naturverständnis, nach dem die Natur vollständig ist und keinen Raum für innovative Technik bietet. Denn die damals angewandten Techniken waren nach den antiken Kulturentstehungstheorien bereits in der Urzeit, nicht in der Gegenwart erfunden worden. Außerdem wurden sie nicht als Tätigkeiten angesehen, die der Mensch *gegen* die ihm vorgegebene Naturordnung erzwingen könne oder gar müsse, wie bereits die Unterteilung der organischen Welt in von Natur aus Zahmes und Wildes illustriert. Zweitens findet die irdische Herrschaft des Menschen ihre Grenze durch die alles umfassende Herrschaft Gottes, als dessen Verwalter oder Abgeordneter der Mensch gesehen wurde.²⁹ Die Unterordnung menschlicher Herrschaft galt jedoch vor allem der Wahrung der göttlichen Souveränität. Daß "diese Welt" nicht der bevorzugte Gegenstand der Sorge für die frühen Christen war³⁰, wird durch "das Schweigen der großen Mehrheit der Exegeten über die meisten Tätigkeiten, durch die der Mensch die Erde untertan machen"³¹ soll, belegt. Dieses Schweigen ist für *Jobling* das Bemerkenswerteste der ganzen frühchristlichen Exegese. Aber auch rabbinische Midraschim geben kaum präzise Auskunft über die Bedeutung und Art der Herrschaft³², mit der Ausnahme, daß gerade die Rabbinen oft den Verzehr von Tieren aus der Herrschaft über diese explizit ausklammern.³³ Eine starke rabbinische Tradition begrenzt die Herrschaft sogar auf alttestamentliche Helden und Heilige,³⁴ was wohl auf das Zusammenspiel der rabbinischen Überzeugung, daß der Sündenfall die menschliche Natur unwiderruflich verändert habe, mit dem bereits erwähnten stoischen Tugendideal zurückgeführt werden muß. Die hellenistische (Sir 17,2; Weish 10,1f.) und zwischentestamentliche Literatur hatte demgegenüber die Folgen des Sündenfalls eher heruntergespielt.³⁵

²⁸ *Jobling* (1977, 59 Anm. 54) nennt u.a.: *Theophil von Antiochien*, Ad Autolycum I 4; *Justin*, Apologie II 5; *Ps.-Clementinen*, Homilien III 36.

²⁹ *Cohen* 72f.; *Jobling* 1972, 97-101; 1977, 56f.

³⁰ *Cohen* 221f.232f.

³¹ *Jobling* 1972, 248, Übersetzung H.B.

³² *Cohen* 76f.121.

³³ *Jobling* 1972, 244 Anm. 48; zu *Philo* vgl. *Jobling* 1977, 76 Anm. 138; *Cohen* 100. Im Christentum scheinen diese Skrupel in bezug auf das Schlachten von Tieren weniger ausgeprägt zu sein. *Jobling* nennt als klarste, eher seltene christliche Zurückweisung des Verzehrs von Tieren ein anonymes Fragment aus dem 4. Jh. "In verba, faciamus" MPG 44, 264 D; vgl. auch *Cohen* 204, wo *Petrus Abelard* darüber sinniert, ob auch im Paradies bereits Fleisch gegessen wurde.

³⁴ *Jobling* 1972, 148.

³⁵ *Cohen* 101; vgl. auch *Jobling* 1972, 169.

Neben der anthropozentrischen Teleologie³⁶ wurde die gleichfalls stoische Überzeugung von der ontologischen Überlegenheit des Menschen (Sprache, Vernunft, Religion, aufrechter Gang etc.) zur Interpretation des *dominium* herangezogen, ja damit identifiziert, wozu die Herrschaftstexte des AT durchaus offen waren³⁷. Unter der Wechselwirkung dieser beiden Ideen wird Gottebenbildlichkeit als menschliche Teilhabe an Gottes Vernunftnatur gedeutet.³⁸ Dies impliziert, daß der Mensch als vernünftiges Wesen über die unvernünftigen in einem geordneten Universum herrscht und daß um der Ordnung des Kosmos und der Überlegenheit des Menschen willen Tiere keine Vernunft besitzen können.³⁹

Jobling, *Krolzik*, *Stockmeier* und *Cohen* sind sich nach ihren Recherchen darin einig, daß das *dominium terrae* für die antiken und mittelalterlichen Exegeten relativ uninteressant war. Wenn es überhaupt beachtet wurde, dann diente es eher im Kampf gegen die gnostische und platonische Abwertung der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt bzw. gegen den stoischen Pantheismus apologetischen Zwecken.⁴⁰ *Cohen* widmet sich in seiner Studie daher überwiegend der ersten Hälfte des Verses, dem Fortpflanzungssegen, der im Judentum schon früh aufgrund des Bundescharakters von Gen 1,28 sogar zu einer Fortpflanzungspflicht erwachsener jüdischer Männer wurde und sich entsprechend gesetzlich niedergeschlagen hat.⁴¹ Das *dominium* hingegen wurde - wenn überhaupt - dann vor allem in anthropologischen Kontexten beachtet, seltener aber kulturell oder technisch ausgelegt. Die wenigen Ausnahmen fungieren nach *Cohen*⁴² eher als Bestätigung dieser Regel, denn als Bestätigung des *Whiteschen* Vorwurfs, das *dominium* habe die ausbeuterische Wissenschaft und Technik des Abendlandes verursacht. Als eine jener "Ausnahmen" aus der Antike⁴³ sticht vor allem eine Äußerung des griechischen Apologeten *Aristides* vom Anfang des 2. Jahrhunderts hervor.

³⁶ *Jobling* 1972, 54-96.

³⁷ A.a.O. 64; *Krolzik* 1979b, 185.

³⁸ *Stockmeier* (156) zitiert *Augustinus*, De Genesi ad litteram III 20: "Darunter sollen wir verstehen, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, womit er sich vor den vernunftlosen Lebewesen auszeichnet." Vgl. auch *Jobling* 1972, 51; *Cohen* 259f. zu *Beda Venerabilis*, In principium Genesis I 852ff.

³⁹ *Jobling* 1972, 87f.

⁴⁰ *Jobling* 1972, 61.227.248; *Krolzik* 1979a, 77; 1979b, 187f.; 1989, 152f.; *Stockmeier* 151; *Cohen* 221f.243.268f.309f.

⁴¹ Vgl. besonders *Cohen* Kap. 3.

⁴² A.a.O. 187.

⁴³ Belege für technische Auslegung vgl. vor allem *Jobling* 1972, Kap. 6; 1977, 74f.; *Krolzik* 1979b, 183.

"Wird sie (die Erde) doch 'von den Menschen mißhandelt und dienstbar gemacht', wird aufgegraben, 'durchwühlt', und durchfurcht, und nimmt den kotigen Unflat von Menschen, wilden und zahmen Tieren auf."⁴⁴

Doch diese in ihrer Härte singuläre Äußerung muß wohl aus ihrem apologetischen Kontext, nämlich als Polemik gegen die stoische Sakralisierung der Natur verstanden werden.⁴⁵ Gleichfalls singulär, aber unerklärlich scheint hingegen die *dominium*-Paraphrase aus dem Genesiskommentar des Gaon der babylonischen Akademie in Sura, *Saadya ben Joseph* (gest. 942) zu sein:

"The word 'they shall rule' includes the entire range of devices with which man rules over the animals: over some with fetters and bridles, over some with ropes and reins, over some with enclosures and chains, over some with weapons of the hunt, over some with cages and towers, and so on - until he (God) instructed him (man) concerning everything. And the word 'the fish' includes the stratagems for catching fish from the bottom of the sea and the rivers, the preparation of the permitted species in cooking utensils and their consumption, the extraction of pearls from the shells, and the use of the appropriate portions of skin and bones ... And he added the word 'of the sea' to include man's subjugation of the water as well; ... And thus he dams rivers to transfer water from one side to the other, and he uses it to power the mills. ... And his word 'and the birds' corresponds to the various snares for hunting birds which fly in the sky, the process of taming some in order to hunt others, the preparation from them of foods for his sustenance and potions for medicines and the like. And he added 'of the sky' to include the ability of man to understand the heavenly sphere and its composition ... and to prepare the various instruments for measuring the hours and their components. And with the word 'the cattle' he gave him the authority to lead and the power to make use of them all, to eat the flesh of those fit for consumption through various means of cooking and in the different forms of food, to heal from that which is medicinal, to ride on those suited for riding like mules, and to know all their diets, that is, how to feed them. And the words 'the whole earth' hint at the talent for building houses, ... for plowing the land, for sowing diverse seeds, for planting vegetation, for extracting gold, silver, iron, and copper from the mines, ... And I have been brief and have not brought scriptural evidence for each one of these. And the word 'and all the creeping things' he hinted at the understanding which he gave man to confine bees in hives to make honey for him and deposit it in a tree."⁴⁶

Saadya ist so begeistert von den kulturellen und technischen Möglichkeiten des Menschen, die Gott nach seiner Ansicht im *dominium terrae* eröffnet hat, daß er kaum ein Ende findet, diese aufzuzählen. Um der Kürze willen habe er auf die biblischen Belege all dieser Tätigkeiten verzichtet, sagt der Vorsteher der Akademie. Sprachlos über den Fund konzediert *Cohen*, *Saadya* habe in dem ursprünglichen Segensspruch, dessen erste Hälfte, den Fruchtbarkeitssegen, er als erster völlig ignoriere, genau jene Mentalität demonstriert, die moderne Schriftsteller als ökologisch unsensibel und zerstörerisch verworfen hätten.⁴⁷

⁴⁴ Apologie 4,3 zit. n. *Stockmeier* 159.

⁴⁵ So *Jobling* 1972, 231; *Stockmeier* 159.

⁴⁶ Gekürzt zit. n. *Cohen* 184f.

⁴⁷ *Cohen* 186. *Cohen* (186 Anm. 61) nennt als spätere jüdische Vertreter einer technischen Auslegung von Gen 1,28b noch den spanischen Rabbiner *Moses ben Nahman* (gest. 1270), sowie den italienischen Rabbiner *Obadiah ben Jacob Sformo* (gest. ca. 1550).

Doch soweit man diesem Zitat entnehmen kann, bleibt *Saadya* unseres Erachtens hinsichtlich des Naturverständnisses in dem für Antike und Mittelalter üblichen Rahmen. Zwar zählt er so extensiv wie sonst kaum jemand vor ihm⁴⁸ die kulturell-technischen Möglichkeiten der Naturnutzung auf, doch scheinen die Möglichkeiten dieser Nutzung von Anbeginn an in der Schöpfung Gottes bereitgestellt. Das Naturbild bleibt bei *Saadya* statisch, das *dominium* wird durch die altbekannte Idee der anthropozentrischen Teleologie interpretiert. Die Öffnung der Natur auf menschliche Veränderung hin, ihre Ergänzung und Vervollkommnung durch menschliche Kultur, geschieht gerade nicht im Gefolge des *dominium terrae*, sondern durch einen Bibelfers, der heutzutage gerne als Korrektur der vermeintlich in Gen 1 ausgedrückten Ausbeuterhaltung zitiert wird, nämlich Gen 2,15: "Jahwe Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und bewahre." Auf der Grundlage dieses Bibeltextes entwickelte das abendländische Mönchtum ein Arbeitsethos, das durch seinen eschatologischen Bezug ein dynamisches, Veränderung zulassendes Naturbild voraussetzte.⁴⁹ Zwar schätzten Juden und Christen die Arbeit, auch die Handarbeit, von jeher positiv ein, doch war es vor allem *Augustinus*, der zu einer positiven Bewertung der Arbeit durch ihre Trennung vom Sündenfall auf der Basis von Gen 2,15 kam. *Augustinus* schreibt:

"Was sollte er bebauen oder was sollte er behüten? Hat der Herr vielleicht gewollt, daß der erste Mensch Ackerbau betreibe? Ist es zu glauben, daß er ihn noch vor dem Sündenfall zur Arbeit verdammt hat? So müßten wir allerdings denken, sähen wir nicht, mit welch großer seelischer Freude Menschen Ackerbau betreiben, so daß es eine bittere Strafe für sie bedeutet, wenn sie davon zu andrem abgerufen werden. Was immer also der Ackerbau an Genüssen bieten mag, damals waren sie jedenfalls noch um so höher, als sich noch nichts an Widrigkeit zeigte, weder von Seiten der Erde, noch vom Himmel. So gab es keinerlei quälende Arbeit, sondern nur einen sich immer ermunternden Willen, weil das, was Gott erschaffen hatte, mit der Beihilfe des menschlichen Wirkens fröhlicher noch und ergiebiger gedieh, auf daß der Schöpfer um so reichlicher zu loben war."⁵⁰

Durch die schon im Paradies geschenkte Arbeit, die Freude machen und sinnvoll sein sollte, sollte der Mensch als Mitarbeiter Gottes (cooperator Dei) bei der Vollendung der unvollkommen geschaffenen Natur mitwirken. Durch den Bezug zur Schöpfungsordnung (Gen 2,15) gewann die Arbeit eine paradiesische Würde, durch den Bezug zur Vollendung

⁴⁸ *Krolzik* (1979a, 76; 1979b, 186f.) macht auf Civ. Dei 22,24 aufmerksam, wo *Augustinus* ausführlich eine lange Liste technischer Errungenschaften lobt. Diese kulturellen Fähigkeiten bezieht er auf die gottgegebene Vernunft, die auch nach dem Fall nicht gänzlich verloren ist. Unter dem Einfluß der *dominium*-Tradition finden sich auch die altbekanntesten Ideen der ontologischen Überlegenheit des Menschen sowie der anthropozentrischen Teleologie wieder. Vgl. auch Anm. 43.

⁴⁹ Zum folgenden *Krolzik*, 1979a, 61-70; 1979b, 175-182.

⁵⁰ *De Genesi ad litteram VIII 8,15* zit.n. *Aurelius Augustinus*: Über den Wortlaut der Genesis II. (Paderborn 1964) 56. Zur der griechischen Antike entgegengesetzten positiven Haltung gegenüber der Arbeit vgl. *Jobling* 1972, 128f.

der Schöpfung wurde sie eschatologisch bedeutsam. Das Benediktinische "ora et labora"⁵¹ bewirkte im Westen eine Gleichstellung von Gebet und Arbeit, die das östliche Mönchtum nie entwickelt hat. Im 12. Jahrhundert belebten die Zisterzienser mit der Benediktinischen Regel auch das mönchische Arbeitsethos, welches in den Zünften weitergetragen wurde.

Das mönchische Arbeitsethos und sein mit ihm verbundenes Naturverständnis verbreitete sich mit den sozialen Umbrüchen des 12. und 13. Jahrhunderts vor allem in den Städten. Zu dieser Verbreitung trug wahrscheinlich auch eine in ganz Europa schnell rezipierte Schrift des Regularkanonikers *Hugo von St. Victor* (gest. 1141) bei, das *Didascalicon* (vor 1130).⁵² Mit diesem Lehrschreiben, das ein eschatologisches Arbeitsverständnis mit einer seit der Antike schlummernden *dominium*-Interpretation verband, kehren wir zur Wirkungsgeschichte von Gen 1,28b zurück.

Seit der Antike hatte es einige wenige Auslegungen zu Gen 1,28b gegeben, die den Verlust der Herrschaft des Menschen durch den Sündenfall behaupteten.⁵³ Öfter wurde hingegen eine Verschlechterung des Zustandes der Natur durch die Ursünde des Menschen behauptet, um meist nur die Verantwortlichkeit des Menschen für den eigenen und den Zustand der Welt, nämlich unter dämonische Fremdherrschaft gefallen zu sein, zu schildern, wie es z.B. auch Röm 8,19ff. anklingt. Die Chance zur Wiedergewinnung des verlorenen *dominium* wurde im Rahmen des statischen Naturverständnisses der Antike entweder in der bereits erwähnten tugendhaften Lebensführung der Selbstbeherrschung erblickt, oder man sah es im Leben der Rechtschaffenen und Heiligen vergangener Zeiten aufscheinen, oder aber sie wurde - äußerst selten⁵⁴ - am Ende der Zeiten, ins Eschaton verlegt, wo Gott es war, der das *dominium* wiederherstellte. Nun aber, im 12. Jahrhundert, bereitet *Hugo von St. Victor* den Boden für die Wiederherstellung der durch den Sündenfall korrumpierten menschlichen Vernunft und damit des *dominium*, indem er die Mechanik den drei Künsten der Philosophie, nämlich Theorie/Physik, Ethik/Praxis und Logik, einreihet. *Hugo* hebt damit nicht nur den klassischen Gegensatz von Mechanik und Naturwissenschaften auf, er vollzieht auch wissentlich einen Bruch mit der Tradition, indem er fordert, "daß *alle* menschlichen Handlungen - also auch die Mechanik - dem Werk der Wiederherstellung dienen sollen. Die Mechanik ist hierzu in der Lage, weil für *Hugo* 'die sichtbare Welt diese Maschine

⁵¹ *Benedikt von Nursia*, Die Benediktusregel, Kap. 48.

⁵² Zum folgenden vgl. *Krolzik*, 1979a, 70-80; 1979b, 190f.

⁵³ Vgl. *Jobling* 1972, 169, der die Apokalypse des Mose 24,4 nennt. Vgl. auch *Liedke* 1984, 63-70, der im wesentlichen *Krolzik* 1979a referiert.

⁵⁴ *Jobling* 1972, 215.226.

(machina) ... ist, die wir mit unseren körperlichen Augen sehen".⁵⁵ Diese Spur, auf der ein christliches Arbeitsethos im Zusammenspiel mit einer eschatologischen dominium-terrae-Interpretation und der Aufhebung des Verständnisses von der Vollständigkeit der Natur im 14. Jahrhundert die technische Verwandlung der Welt nicht nur "förderten", sondern "sogar forderten"⁵⁶, führt nach Krolzik entweder direkt oder vermittelt durch das *Speculum Vincents von Beauvais* (gest. 1264) zur Wiedergewinnung des paradiesischen *dominium* durch Technik und Wissenschaften bei *Francis Bacon* (1561-1626).⁵⁷ Doch schon längst hatte der Mensch die Vollendung der Natur ohne Mitwirkung Gottes in seine alleinige Hand genommen und damit sein Naturverhältnis aus dem jüdisch-christlichen Begründungszusammenhang herausgelöst.⁵⁸ Aus dem *cooperator Dei* war der *homo creator* geworden.

Mittlerweile relativierte die amerikanische Historikerin *Elspeth Whitney* jedoch *Hugos* Rolle, indem sie nachwies, daß sich unter den frühesten Schriften, die die technischen Künste in die Wissenschaften einschließen, islamisch-arabische Wissenschaftsabhandlungen befinden, so daß zu vermuten sei, daß der mechanisch-technische *Impetus* einer nicht-westlichen, nicht-christlichen Quelle entspringe. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts schloß jedenfalls die große Mehrheit mittelalterlicher Denker die mechanischen Künste in die anerkannten Künste und Wissenschaften ein und hatte damit begonnen, eine philosophische Rechtfertigung der Technik zu entwerfen.⁵⁹

Gründliche Untersuchungen der Bedeutungszusammenhänge des *dominium* in der Neuzeit stehen noch aus. Erwähnung finden soll nur noch, daß *Martin Luther* mit dem durch Christus erneuerten *dominium terrae* zwar den Menschen wieder - wie *Augustinus* - als *cooperator Dei* verstand, diese Weltherrschaft aber "auf den Bereich des Politisch-Gesellschaftlichen"⁶⁰ einschränkte, so daß er für das Naturverhältnis irrelevant bleibt.

⁵⁵ Krolzik (1979a, 79) zitiert hier aus *Hugos* Schrift *De arca Noe morali IV, 6 [PL 176, 672]*. In der Interpretation des *Didascalicon* folgt Krolzik *J. Taylor: The Didascalicon of Hugh of St. Victor. (New York, London 1961)*.

⁵⁶ Krolzik 1979a, 80 und 1979b, 191.

⁵⁷ A. a. O. 79.; vgl. auch *Liedke* 1972, 49f. *H.J. Münk* (Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums? In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 28, 1987, 133-206.195 Anm. 288) weist darauf hin, daß die Technik für *Hugo* nur eine begrenzte Zielsetzung hatte und die Situation im Mittelalter "praktisch nicht wesentlich verändert".

⁵⁸ Krolzik 1979a, 80-84; 1979b, 191-195; 1989, 156; *Liedke* 1972, 51. "..., daß dieses neue Programm der Naturbeherrschung sich nicht auf die biblischen Schöpfungstexte stützen kann", sondern einen "Bruch mit der mittelalterlichen Tradition" voraussetzt, meint auch *Münk* (174), der zwar keine Geschichte des *dominium*, aber eine Geschichte des Naturverhältnisses (148-197) vorlegt. *Münk* rezipiert außer *Krolzik* keine *dominium*-Aufarbeitungen, setzt sich aber ausführlich mit *White*, *Amery* und *Drewermann* auseinander.

⁵⁹ *Whitney*, 163 und Anm. 45.

⁶⁰ Vgl. *Liedke* 1972, 48f.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß alle historischen Studien zum *dominium terrae* ein Verursachungsverhältnis zwischen Theologie und abendländischer Wissenschafts- und Technikentwicklung nicht bestätigen können. Doch auch wenn kein Kausalnexus vorliegt, ist noch nichts darüber gesagt, auf welche Weise Theologie und Kirche den Werdeprozeß wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung begleitet haben. Die tief im Christentum verwurzelte anthropozentrische Teleologie läßt jenseits des Galilei-Syndroms vermuten, daß die "heute unübersehbaren Spätfolgen ... der modernen Wissenschaftsentwicklung dadurch verschärft" wurden, "daß sie sich mit einer im guten Gewissen betriebenen christlich legitimierbaren Naturnutzung verbanden."⁶¹ Die Beobachtung einer kontinuierlich - wenn auch nicht dominant - vorhandenen technischen Auslegung des *dominium* legt die Vermutung auch seiner Legitimationsfunktion für die Technikentwicklung des Abendlandes nahe.

Es folgt nun ein Überblick über einige deutschsprachige Genesiskommentare in ca. 150 Jahren sowie über den im wesentlichen deutschsprachigen Diskussionsstand zu Gen 1,28b. Angesichts der Aktualität des Themas kann in diesem Rahmen kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Dennoch hoffen die Autorinnen, eine Entwicklungslinie wenigstens anzudeuten und so einen weiteren Baustein zur Wirkungsgeschichte des *dominium terrae* beizusteuern.

b) Genesiskommentare

Der Überblick über die christliche Kommentarliteratur zu Gen 1,28b beginnt mit der Arbeit von *Friedrich Tuch*, der zu dem Vers lediglich die Wortbedeutung von *rādāh* als - etymologisch aus *rad* hergeleitet - "den Fuss auf etwas setzen, treten", schließlich aber als "beherrschen" vermerkt und mit *kābaš* gleichsetzt. Die Herrschaft wird inhaltlich nur negativ durch Ausschluß vom "Genuss animalischer Speise" (Gen 1,29f.) konkretisiert. In Gen 1 liegt also eine "ideale Eintracht der Geschöpfe" vor, die - wie Jes 11 zeige - "nur erst mit dem Messias" wiederkehre. Der Mensch, durch dessen Erschaffung "die nach Bewusstsein ringende Schöpfung ihre Vollendung" erreicht, wird schon bei *Tuch* unter Hinweis auf den Koran als "Gottes Statthalter auf Erden" bezeichnet - ein Titel, der in der späteren Ökotheologie einen enormen Aufschwung erleben wird.⁶² *Carl Friedrich Keil* beschränkt sich darauf, festzustellen, daß mit dem Menschen "das Schöpfungswerk seinen

⁶¹ So *Wolf Lepenies*: Europa als geistige Lebensform. In: Die Zeit Nr. 44, v. 22. 10. 1989, Extra, 42ff. zit. n. *Groh/Groh*: Weltbild und Naturaneignung (Frankfurt a. M. 1991) 16. Zum stimulierenden und legitimierenden Einfluß des christlichen Schöpfungsglaubens auf Wissenschaft und Technik vgl. auch die Untersuchung von *C.B. Kaiser*: The Early Christian Belief in Creation: Background for the Origins and Assessment of Modern Western Science. In: Horizons in Biblical Theology 9/2, 1987, 1-30.

⁶² *F. Tuch*: Kommentar über die Genesis (Halle 1838) 30-33.

Gipfel erreicht"⁶³ und diesem durch den Segensspruch Gen 1,28 über die Vermehrung hinaus auch noch die Macht über Erde und Tiere erteilt werde, die jedoch die Schlachtung der Tiere zur Nahrung (Gen 1,29) nicht einschlieÙe. Die gegenseitige Tötung der Lebewesen sei "keine in der Schöpfung begründete göttliche Ordnung ..., sondern erst durch den Sündenfall mit dem Tode in die Welt gekommen und durch den Fluch der Sünde zu einer Naturordnung geworden" (29). Ähnlich sieht das *Franz Delitzsch*. Mit der Übersetzung "bezwinget" (die Fische des Meeres usw.) macht er zwar deutlich, daß eine "wirre Disharmonie" im "Schöpfungsganzen" entstehen würde, wenn "die Mannigfaltigkeit von Wesen nicht unter den heilsamen Zwang" der Menschheit getan wäre. Aber Gen 1,29f. macht "den Frieden zum Grundgesetz der geschaffenen Welt". Jetzt zwar ist entgegen dem "erklärten Schöpferwillen" "alles Lebendige ... in einem beständigen Kriege"⁶⁴; doch das ist eine Folge des Sündenfalls. Für *August Dillmann* ist schon wie zuvor für seinen Vorgänger *August Knobel* der Mensch in Gen 1,28 mit einem zweifachen Segen ausgestattet. Er hat "nicht bloß die Kraft sich zu vermehren und die Erde zu füllen, wie die Thiere v. 22, sondern auch die Kraft, sich die Erde selbst und alle lebenden Wesen derselben zu unterwerfen, wie ein Herr mit Eigenthumsrecht ... darüber zu schalten und sie seinen Zwecken dienstbar zu machen"⁶⁵. Doch beschränkten die Verse 29f. "das den Menschen zuerkannte Herrscherrecht" und gewannen - von der Freigabe fleischlicher Nahrung in Gen 9,2ff. her gesehen - "eine über die bloße Nahrungsanweisung weit hinausgehende Bedeutung: sie geben das göttliche Grundgesetz für das Leben der geschaffenen Wesen ... eine Charakteristik des Urstandes ..., eines Standes des Friedens" (39).

H. Holzinger bezweifelt hingegen die Ursprünglichkeit von Gen 1,29f. und 9,2f., da man sonst fragen müsse: "Was hat dann aber die Herrschaft über die Tiere in v. 26-28 zu bedeuten? Das wird in diesem Fall ein ganz gegenstandsloser Begriff."⁶⁶ Schon zuvor hatte

⁶³ *C.F. Keil*: Genesis und Exodus (Leipzig 1861) 26. Wird so von *E. Schrader*: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Gen. Cap. I-XI (Zürich 1863) 25 ohne weitere Information zum *dominium terrae* wiederholt.

⁶⁴ *F. Delitzsch*: Commentar über die Genesis (Leipzig 3. Aufl. 1860) 123-126.

⁶⁵ *A. Dillmann*: Die Genesis. Nach Dr. August Knobel, neu bearbeitet von Dr. August Dillmann, KeH 11 (Leipzig 3. Aufl. 1875) 38. Die beiden *Knobelschen* Auflagen datieren von 1852 und 2. verbesserte Auflage 1860. *Knobel* betont zwar die hohe Würde des gottebenbildlichen Menschen, doch "Eigenthumsrecht" und Zweckdienlichkeit sind *Dillmanns* eigene Hinzufügungen.

⁶⁶ *H. Holzinger*: Genesis, KHC (Freiburg i.B., Leipzig, Tübingen 1898) 14. Diese Frage hatte wohl zuvor schon *R. Kraetzschmar* (1896) gestellt (vgl. *W.H. Schmidt*: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift [Neukirchen-Vluyn 1964] 152 Anm. 3). Das Verhältnis der vv. 26b,28b zu 29f. diente bis *O.H. Stecks* Priesterschriftmonographie (1975) oft zu ihrer literarkritischen oder überlieferungsgeschichtlichen (z.B. *Gunkel*, *Schmidt*, *Westermann*) Scheidung. Seit *Stecks* Aufweis von Gen 1 als einer planvollen Einheit, die mitten in die ökotheologische Diskussion traf, dient Gen 1,29f. seitdem als Hinweis, wenn nicht Beweis für die pazifistische Bedeutung der Herrschaftsverben; näheres dazu vgl. u. II d).

Julius Wellhausen in seinen *Prolegomena* Gen 1 in kulturkritischer Gegenüberstellung zur Paradieserzählung Gen 2/3 nahezu cartesianisch paraphrasiert. Er sieht im *dominium* von Gen 1 die dem Menschen "von Anfang an gestellte Aufgabe, zu herrschen über die ganze Erde: Herrschaft und Wissen bedeutet gleichviel, bedeutet Civilisation. Dort (scil. Gen 2/3) ist ihm die Natur ein geweihtes Mysterium, hier ist sie ihm Sache, Object: er steht ihr nicht mehr befangen, sondern frei und überlegen gegenüber. ... Was man als Vorzüge von Gen. 1 gegen Gen. 2. 3 anzuführen pflegt, das sind sicher Anzeichen eines Fortschrittes der äusseren Cultur."⁶⁷

In den Kommentaren zum Ende des letzten Jahrhunderts wird Gen 1,28b immer wieder auf die Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26), die Segenszusage (Gen 1,28a) und die vegetarische Nahrungsanordnung (Gen 1,29f.) bezogen. Dennoch gehen nicht alle Genesis-Untersuchungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts näher auf Gen 1,28b ein,⁶⁸ und auch für die Kommentarliteratur aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind in diesem Schriftkontext meist die Interpretationen der Gottebenbildlichkeit (mit der Beschreibung von *šəlēm* und *d'emūt*) in Verbindung mit der pluralen Formulierung "wir wollen machen" (*na 'ašəh*, Gen 1,26) vorrangiges Anliegen. Die Herrschaft des Menschen über das ihm Anvertraute wird in der Regel als Folge⁶⁹, nicht Inhalt⁷⁰ der Gottebenbildlichkeit charakterisiert. Selten einmal wird die Herrschaft ansatzweise konkretisiert, wie bei *Otto Procksch*⁷¹, der aus der in Gen 1,26b ausgesagten "Herrscherstellung ... gegenüber den Tieren" herausliest, daß der Mensch "nicht nur an den Besitz, sondern an das *Leben* der Tiere ein Recht hat, während sein Leben sakrosankt ist." Meist aber schweigen die Exegeten sich über den Inhalt des *dominium* aus.⁷² Allerdings befähigt die Gottebenbildlichkeit den Menschen, als "Krone der Schöpfung" über die Tiere als "unvernünftige Geschöpfe"⁷³ zu herrschen, da allein der Mensch im Besitz "überragender Geisteskräfte"⁷⁴ ist. *Gerhard von Rad*⁷⁵ und *Hermann*

⁶⁷ *J. Wellhausen*: Prolegomena zur Geschichte Israels I (Berlin 2. Aufl. 1883) 323f.

⁶⁸ So z.B. nicht *Schrader* 1863 und *Hermann Gunkel*: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen 1895).

⁶⁹ So z.B. von *Keil* 1861, 28; *Dillmann* 1875, 35; *Delitzsch* 1860, 122; *ders.*: Neuer Commentar über die Genesis (Leipzig 1887) 65; *H.L. Strack*: Die Genesis (München 2. Aufl. 1905) 3. *E. König*: Die Genesis (Gütersloh 1919) 158f. u.a.m.

⁷⁰ So sieht es *Holzinger* 1898, 12.

⁷¹ *O. Procksch*: Die Genesis, KAT (Leipzig 1913) 432.

⁷² So z.B. *Eduard König*: Die Genesis (Gütersloh 1919).

⁷³ *Paul Heinisch*: Das Buch Genesis (Bonn 1930) 101.

⁷⁴ *Friedrich Nötscher*: Genesis, Echter Bibel (Würzburg 1955) 25. Ähnlich zuvor schon *Tuch* 1838, 31; *Dillmann* 1875, 36; *Strack* 1905, 3.

⁷⁵ *Gerhard von Rad*: Das erste Buch Mose, Genesis, ATD 2-4, (5. Aufl. 1958) 46.

Gunkel qualifizieren die Herrschaftsverben *rādāh* und *kābaš* als "starke Ausdrücke"⁷⁶, die die Würde des Menschen als Vertreter Gottes auf Erden unterstreichen. Wie diese Herrschaft auszufüllen ist, beschreiben auch sie nicht, jedoch lassen die Übersetzungen von *rādāh* mit "treten, trampeln" und von *kābaš* mit "niedertreten" bzw. "untertreten" nicht gerade auf einen sorgsamem Umgang mit der Erde und den Geschöpfen schließen. Obwohl von *Rad* weder der erste noch der einzige ist, der die Herrschaftsverben so drastisch übersetzt, erfüllt er für die neuere Exegese diese Belegfunktion.

Der Verantwortungsaspekt der Herrschaft wird von *Hellmuth Frey*⁷⁷ expliziert. Die vom Menschen nicht eroberte, sondern gegebene "Herrscherpflicht" ist "zugleich Verantwortlichkeit vor Gott, Verantwortlichkeit für die ganze Schöpfung, die dem Menschen anvertraut wurde zur Beherrschung, zum Aufdrücken seines Siegels, zur Aufprägung des Stempels seines Geistes. Der Mensch - Herr und darum Schicksal der Tiere, der Erde und der ganzen Schöpfung. Der ganze Kulturtrieb des Menschen - ein Teilhaben an Gottes verantwortungsvollem, gestaltendem und formendem Herrscher-Tun." Ähnlich klingt die *dominium*-Paraphrase bei *Walter Zimmerli*. In der an die Gottebenbildlichkeit rückgebundenen Herrschaft zeigt sich ein "Stück Glanz des göttlichen Herrentums", das den Menschen "überleuchtet". Gott als "König der Welt" gewährt dem Menschen durch dessen "Mitregentschaft" Gemeinschaft. Die Herrschaft ist somit ein definitiver Auftrag, dem der Mensch sich nicht entziehen darf. Gott erwartet "vom Menschen Herrentaten" als "Ansporn ... für kulturermüdete Zeiten, die all das, was Menschen unternommen, nur mehr im zweideutigen Licht der Verfehlung sehen und es aufgeben wollen." "Alles auch noch so gebrochene Ausüben des Herrenrechtes über die Schöpfung ist Erinnerung an die uranfängliche Gottebenbildlichkeit des Menschen."⁷⁸

Auch *Claus Westermann* ordnet in seinem ausführlichen Genesiskommentar die sachlich gleichbedeutenden Verben *rādāh* und *kābaš* "in den Zusammenhang gewaltsamen Unterwerfens oder Beherrschens".⁷⁹ Jedoch schließe v. 29 das Töten von Tieren zur Nahrung aus. Er zieht mit Verweis auf Gen 1,16 eine "uneigentliche" Herrschaft in Erwägung, ohne diese jedoch zu erklären. Zwar habe der Mensch "gegenüber dem Tier die unbedingt beherrschende Stellung" (213), in der vielleicht die Erinnerung an die vorzeitliche Tod-

⁷⁶ *Hermann Gunkel*: Genesis, HAT (Göttingen 1901) 104. So zuvor auch schon *Delitzsch* 1887, 66: "Die Ermächtigung und Berufung zur Beherrschung der Erdwelt bedient sich so starker Ausdrücke wie *kabas proculcare* und *radah subigere*, weil diese Beherrschung Energie der Kraft und Kunst der Weisheit fordert."

⁷⁷ *H. Frey*: Das Buch der Anfänge. Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose (Stuttgart 7. Aufl. 1964) 19.

⁷⁸ *W. Zimmerli*: 1. Mose 1-11, ZBK (Zürich 3. Aufl. 1967) 78-80.

⁷⁹ *C. Westermann*: Genesis 1-11, BK I/1 (Neukirchen 1974) 222; die Lieferungen für die Kap. Gen 1,1-2,4a erschienen bereits in den Jahren 1966-68.

feindschaft des Tieres nachklinge, doch dies sei "auf keinen Fall ... im Sinn der Ausbeutung" gemeint. "Der Mensch würde seine 'königliche' Stellung (worauf das הָרָר weist) im Bereich des Lebendigen geradezu verlieren", wenn nicht seine Herrschaft "für die Tiere positiv gemeint" (219f.) sei im Sinne eines "mehr als bloßes 'Vegetieren'". Ein "personales Element" schwingt mit, wie im Bild des "guten Hirten" (Joh 10,3), mit dem auch ein König in seiner Regierungstätigkeit verglichen werde.

Erstmals in einem deutschsprachigen Kommentar erwähnt *Josef Scharbert*⁸⁰ das "ökologische Gleichgewicht" im Zusammenhang mit Gen 1,28b, indem er darauf hinweist, daß für die Priesterschrift die heutige Umweltproblematik noch kein Thema war. Aufgrund der Segenszusage hat der Mensch die Aufgabe, die Schöpfung Gottes auf Erden so weiterzuführen, wie es seiner Gottebenbildlichkeit entspricht. Dazu gehört "die Einsicht, mit den eigenen Trieben und mit der anvertrauten Schöpfung sorgsam und vernunftgemäß umzugehen". Der Segen darf nicht in Fluch verwandelt werden.

In dem jüngsten Kommentar (1992) erkennt *Lothar Ruppert*⁸¹ als Beweggrund Gottes für die Erschaffung des Menschen, daß der Mensch über die Tiere herrschen solle. In seinem früheren Kommentar⁸² (1976) sprach er noch von der "Herrschaft über die unvernünftigen Geschöpfe". Später (1992) greift *Ruppert* wie seine Vorgänger auf die altorientalische Königsideologie zurück und bezeichnet den Menschen als "König der unter ihm stehenden Schöpfung". Obwohl bei *rādāh* nun auch "ein gewisses fürsorgliches Element wie 'geleiten' und 'führen'" mitschwingt, darf dennoch "dieses königliche Herrschen nicht entleert werden" (86f.). "Den Menschen ist nicht nur die Hege und Pflege der Tiere, sondern auch und vor allem die In-Dienst-Nahme ..., ihre Zähmung ..., ihr Einsatz als Arbeitstiere aufgetragen, was ohne einen gewissen Zwang undenkbar ist" (87). *Ruppert* betont jedoch, daß es in Gen 1 noch nicht um eine für die Tiere mit Schrecken verbundene Herrschaft des Menschen gehe; dies sei in der nachsintflutlichen Ordnung (Gen 9,2f.) eher der Fall.

Wie in der Exegese der Antike und des Mittelalters überwiegt auch in den Kommentaren des 19. und 20. Jahrhunderts ein anthropologisches Interesse an der "Krone der Schöpfung" und somit an dem klassischen Topos der Gottebenbildlichkeit Gen 1,26. Der altbekannte Gedanke von der ontologischen Überlegenheit des Menschen spricht auch aus vielen dieser Kommentare. Oft wird das *dominium* an die Gottebenbildlichkeit rückgebunden - ein tief in der exegetischen Tradition verankertes Element. Die Exegeten beschränken sich meist auf wenige Äußerungen über das "Wie" der Herrschaft, das bis in die 60er Jahre hinein als hart

⁸⁰ *J. Scharbert*: Genesis 1-11, NEB (Würzburg 1983) 46.

⁸¹ *L. Ruppert*: Genesis, I, Gen 1,1-11,26 (Würzburg 1992).

⁸² *L. Ruppert*: Das Buch Genesis, I, Kap. 1-25,18, Geistliche Schriftlesung VI/1 (Leipzig 1976) 39.

(Wellhausen, Frey, von Rad, Gunkel) oder sogar uneingeschränkt (Delitzsch, Dillmann, Holzinger, Procksch) aufgefaßt wird. Die harsche Semantik der Herrschaftsverben wird dabei stets ihrer Etymologie entnommen. Der Inhalt des *dominium* wird hingegen höchstens negativ durch den in Gen 1,29f. implizit zum Ausdruck kommenden Ausschluß fleischlicher Nahrung qualifiziert und bleibt ansonsten unkonkret. Darin äußert sich eine anthropologische Engführung und - was dasselbe ist - ein theologisches Desinteresse an der Welt und an seinen Mitgeschöpfen, zu denen der Mensch in Gen 1,28b eigentlich in Beziehung gesetzt werden soll, wenngleich mit Gen 1,29f. - sofern diese Verse nicht literarkritisch oder überlieferungsgeschichtlich ausgesondert werden sollen - stets der ursprünglich gemeinte Pazifismus von Gen 1 betont wird, der erst durch den Sündenfall in das Naturgesetz vom Fressen und Gefressenwerden korrumpiert wird.⁸³ Dennoch fällt die Phantasielosigkeit in bezug auf das *dominium* besonders im Vergleich mit der Gottebenbildlichkeitsaussage des Menschen auf, die der Bibeltext selbst ebensowenig konkretisiert wie die Herrschaft des Menschen. Doch im Gegensatz zum *dominium* füllt die exegetische Literatur zur Gottebenbildlichkeit mit ihrem Interpretationsreichtum ganze Bibliotheken.⁸⁴ Wie zu erwarten, entdecken erst die Kommentare der letzten 25 Jahre den Fürsorgeaspekt im *dominium* als Reaktion auf die naturzerstörende Wirkung der technischen Weltgestaltung. Doch die theologische Tradition läßt auch hier das Lob der Würde und Macht des Menschen noch dominieren.

c) Technische Auslegungen von Gen 1,28b

Doch hin und wieder konkretisieren einige Exegeten das *dominium* als einen wissenschaftlich und technisch verstandenen Kulturauftrag, so wie noch das Vatikanum II in der eingangs zitierten Textpassage. Als besonders krasses Standardbeispiel wird in der ökotheologischen Diskussion gerne der jüdische Genesiskommentar *Benno Jacobs* angeführt, der 1934 zum *dominium terrae* schrieb:

„Mit diesem einen Worte, das Ps 115,16 widerönt, ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von

⁸³ Zur "Weltlosigkeit" der protestantischen systematischen Theologie des 19. Jh.s vgl. *U. Hasler*: Beherrschte Natur (Bern, Frankfurt a.M. 1982) und *F. Gregory*: Nature Lost? (Cambridge, Mass. - London 1992).

⁸⁴ Vgl. dazu die Überblicke über die jüngste Zeit von *G.A. Jónsson*: The Image of God (Lund 1988); *W. Groß*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts. In: *N. el-Khoury/H. Crouzel/R. Reinhardt* (Hg.): Lebendige Überlieferung (FS *H.-J. Vogt*) (Beirut, Ostfildern 1992) 118-135.

Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u. dgl., als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden.⁸⁵

Eine gleichfalls technische Interpretation von Gen 1,28b liegt auch bei den Alttestamentlern *Ludwig Köhler*, *Hans Walter Wolff*, *Oswald Loretz*, *Jean Daniélou*, aber auch noch bei *Claus Westermann* vor.⁸⁶ Obwohl diese Auslegung des *dominium* sich - wie gezeigt - seit der Antike durchgehend nachweisen läßt, war sie im Rahmen der biblischen Exegese eher selten. In der systematischen Theologie hingegen scheint die wissenschaftlich-technische Applikation von Gen 1,28b breiter vertreten zu sein.⁸⁷ Ein diese Interpretationsweise zumindest verstärkender Einfluß dürfte wohl in den Säkularisierungstheologien zu suchen sein, die sich um die Einholung der wissenschaftlich-technischen Welt unter dem Druck ihrer Erfolge in die Theologie bemühen.⁸⁸ So will *Loretz*⁸⁹ auf keinen Fall "den Menschen das Recht der Machtausübung im Sinne der wissenschaftlich-technischen Erkenntnis abgesprochen" wissen und verweist wie *Westermann*⁹⁰ auf die apologetischen Kämpfe der Kirche mit den Naturwissenschaften in der Neuzeit, die sich in den betrachteten Genesiskommentaren oft spiegeln.

In den Säkularisierungstheologien finden sich dann - vor der Wahrnehmung der Umweltkrise natürlich mit positiver Wertung - genau jene Thesen formuliert, die *Lynn White* und *Carl Amery* kurze Zeit später der Theologie zu Last legen. Daraus folgt, daß, wenn man den Christentumskritikern in bezug auf die Theologiegeschichte im allgemeinen und auf die des *dominium* im besonderen eine zu einfache Darstellung der Zusammenhänge und eine

⁸⁵ Zit. n. *N. Lohfink*: "Macht Euch die Erde untertan"? In: *Orientierung* 38, 1974, 138.

⁸⁶ *H. W. Wolff*: *Anthropologie des Alten Testaments* (1974, 240) zitiert zustimmend eine technische Paraphrase des *dominium* aus *L. Köhler*: *Der hebräische Mensch* (1953) 112f. Vgl. auch *O. Loretz*: *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen* (München 1967) 72f. *Cohen* (16) zitiert aus der englischen Übersetzung des Genesiskommentars von *J. Daniélou* (*In the Beginning ...: Genesis I-III*, Baltimore, Md. 1965, 40): "nothing is more biblical than the technical". *C. Westermann*: *Bebauen und Bewahren*. In: *Aichelin/Liedke*: *Naturwissenschaft und Theologie* (Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1975) 212f.

⁸⁷ Vgl. *Krolzik* 1979a, 108 Anm. 195; *Liedke* 1984, 69f.

⁸⁸ Es wurde schon oft darauf hingewiesen - zuerst vermutlich in der *White*-Entgegnung von *L. W. Moncrief* (*The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*. In: *Science* 170, 30. 10. 1970, 508-512), ferner auch z. B. *Barr* (13-17) und ausführlich in *Münk* (180-189) - daß der Ursprung der dem wissenschaftlich-technischen *dominium*-Verständnis zugrundeliegenden Säkularisierungsthese in der These zur Kapitalismusgenese *Max Webers* zu suchen ist. Die Säkularisierungsthese wurde dann von *Friedrich Gogarten* (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart 1953) zur Säkularisierungstheologie ausgebaut und wanderte in z. T. weitverbreitete Monographien. Für die USA und Deutschland ist zu nennen: *Harvey Cox*: *The Secular City* (1963), dt. *Stadt ohne Gott* (1966), auf den sich auch *Amery* (1972) bezieht. Für den deutschsprachigen Raum weiterhin *Johann Baptist Metz*: *Zur Theologie der Welt* (1968). Dort auch weitere Literatur.

⁸⁹ 1967, 73.

⁹⁰ *C. Westermann*: *Genesis 1-11*, EdF (Darmstadt 2. Aufl. 1976) 21f.

Überschätzung des Einflusses der Religion vorwirft⁹¹, dann dieser Vorwurf auch für die Vertreter der Säkularisierungstheologien gelten muß, die darüber hinaus durch die technischen Interpretationen des Verses die wissenschaftlichen und technischen Aktivitäten ihrer Zeit legitimierten, ohne die damit verbundene Naturnutzung in den Blick zu bekommen.

d) Das *dominium terrae* in der Exegese seit Lynn White

Insofern hat die Säkularisierungstheologie ein neues Stück Auslegungsgeschichte des *dominium* geschrieben, und die durch die Zeitumstände bedingte kritische Reaktion darauf hat sowohl die theologische Besinnung auf die Wirkungsgeschichte des *dominium* als auch seine erneute Auslegung angestoßen (s.o. I). Denn das *dominium* erfährt mit Beginn der ökotheologischen Diskussion eine exegetische Aufmerksamkeit, derer es sich in seiner bisher untersuchten Geschichte nie erfreuen durfte. Unter dem Eindruck der Vorwürfe an den Bibeltext, die wissenschaftlich-technische Naturnutzung motiviert zu haben, formierte sich relativ rasch ein theologischer Konsens über eine ausschließlich positive, vor Gott verantwortete Verwaltung der Welt, die von einem schrankenlosen "Eigentumsrecht" (Dillmann) des Menschen nichts mehr wissen wollte. "Das sog. *dominium terrae* ..., dessen zu negative Interpretation ... bis mindestens zu G. v. Rad reicht"⁹², wurde nun verantwortungsethisch als Statthalterschaft, Stellvertretung eines fürsorglichen Schöpfers, Stewardship gedeutet. Aus dem "Eigentümer" war der "Hausmeister" geworden, und dies mit einer Plötzlichkeit, über die sich der Philosoph und White-Kritiker John Passmore bereits 1974 nur wundern konnte.⁹³ Während der letzten 25 Jahre diskutieren umweltethisch sensibilisierte Exegeten das *dominium terrae* im Spannungsfeld "despotism" versus "stewardship"⁹⁴. In dieser Diskussion lassen sich grob drei Argumentationstypen unterscheiden, die anhand ihrer Hauptvertreter skizziert werden sollen.

Die erste Argumentationsfigur setzt in traditioneller Weise bei der Gottebenbildlichkeit an, die auf dem Hintergrund der altorientalischen Königsideologie den gottebenbildlichen Menschen für die Mitgeschöpfe zu einem "herrscherlichen Gegenüber"⁹⁵ macht. Die Herrschaftsverben werden von ihren Grundbedeutungen her als Ausdruck für eine "massive

⁹¹ so zuletzt noch Whitney 155.167.

⁹² H.D. Preuss: Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie. In: Theol. Zeitschr. 39, 1983, 79.

⁹³ J. Passmore: Man's Responsibility for Nature (Surrey 1974) 9.29. S.o. Anm. 6.

⁹⁴ Kay 1989, 222.

⁹⁵ Steck 1975, 156 Anm. 648; ders.: Welt und Umwelt (Stuttgart 1978) 79.

Willensverwirklichung⁹⁶ gedeutet, die vom Gen 1 - Kontext, d.h. vor allem von Gen 1,29f., sekundär manchmal bis zur Bedeutungslosigkeit abgeschwächt, zumindest aber positiv umgedeutet werden.⁹⁷

Jüngster Vertreter dieses Auslegungstyps ist *Bernd Janowski*⁹⁸. Aus *Stecks* und *Zengers* Strukturierung von Gen 1 in Lebensräume und Lebewesen macht er "Bereiche der Wirklichkeit" und eine "Totalität von Lebewesen", um auf dem Hintergrund der akkadisch-assyrischen Königsideologie *rādāh* als "universale Ordnungsfunktion des Menschen" und das "Bild Gottes" als Sachwalter für das *Ganze der natürlichen Schöpfungswelt* zu verstehen. *Noah* zeige exemplarisch, daß die Zielbestimmung der menschlichen Herrschaft die "Lebenserhaltung der gefährdeten Tierwelt" und die "tätige Verantwortung für das Ganze der natürlichen Schöpfungswelt" sei.

Während diese "Stewardship"-Version der *dominium*-Interpretation an der Massivität und Ambivalenz der Herrschaftsverben aus ihrer Grundbedeutung heraus festhält und den Verantwortungsaspekt durch die Rückbindung an die meist königsideologisch verstandene Gottebenbildlichkeit einführt, entwickelt *James Barr*⁹⁹ als Antwort auf *Lynn Whites* Vorwürfe erstmals eine *eindeutig* "sanfte" Auslegung der Herrschaftsverben verbunden mit einer expliziten Relativierung der Gottebenbildlichkeit. Sein Hinweis auf das vegetarische Speisegebot (Gen 1,29f.) und seine nachsintflutliche Kontrastierung durch Gen 9,2f. diente u.a. schon bei *Dillmann* als Zeichen für einen pazifistischen Kontext der Herrschaftsauffassung. Traditionell aber wurde der Textzusammenhang, wenn man ihn - wie im Falle von Gen 1,29f. und 9,2f. - nicht literarkritisch aussondern wollte, nur als Korrektiv für die eigentliche Bedeutung der Verben angesehen. *Barr* aber, der zehn Jahre zuvor den "Wurzelwahn" seiner Zunft angeprangert hatte, setzt sich von der harten, etymologisch begründeten Deutungstradition der Verben ab und leitet aus dem direkten Textumfeld der Verben ihre Bedeutung für Gen 1 her. Im Falle von *rādāh* plädiert er für einen neutralen Sinn von Herrschaft, der erst durch Zusatzbestimmungen oder Kontexte qualifiziert werde.

⁹⁶ *Steck* 1978, 79; 1975, 136 Anm. 553: "*radah* gehört traditionsgeschichtlich mit der Qualifikation der Gottebenbildlichkeit zusammen ... und bezeichnet auf jeden Fall eine massive Durchsetzung eines Willens"; vgl. auch a.a.O. 152. *W.H. Schmidt* erwähnt die Verben lediglich in Form ihrer massiven Übersetzungen (*kāḥaš* "unterwerfen", 147; *rādāh* "niedertreten", 147 Anm. 3), ohne sonst weiter auf sie einzugehen. Auch *H. Schüngel-Straumann* (Macht euch die Erde untertan? In: *Katechet. Blätter* 101/5, 1976, 319-332) läßt die durch die "zwei außerordentlich harten Verben" ausgedrückte "despotische Macht über die Natur" (323f.) durch die Gottebenbildlichkeit und Gen 1,29f. eingegrenzt sein.

⁹⁷ *Steck* 1975, 152; 1978, 78f.; *H.-J. Zobel*: Art. *rādāh*. In: *ThWAT* VII, 1990, 351-358.357; vgl. o. Anm. 66.

⁹⁸ *B. Janowski*: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von הָרָרָה. In: *G. Braulik u.a.* (Hg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS Norbert Lohfink) (Freiburg i.B., Basel, Wien 1993) 183-198.190f.

⁹⁹ *Man and Nature*, 1972.

Der Kontext von Gen 1 (Segen v. 28a; vegetarische Nahrungsanweisung v. 29f.; Gesamtbilligung v. 31) rücke das *rādāh*-Verhältnis zu den Tieren in die Nähe von Jes 11 und der altorientalischen Vorstellung eines Hirten-Königs und qualifiziere es als paradiesischen Entwurf eines Tierfriedens. Das *kābaš*-Verhältnis zur Erde habe schon eher den Beiklang physischer Gewalt, die jedoch gegenüber dem Objekt Erde keinen Sinn mache. Eher sei hier an die Stillung der Grundbedürfnisse von Besiedelung und Ackerbau zu denken, was auch mit Gen 2,15 korrespondieren würde (22f.).

In Deutschland ist es der Alttestamentler *Norbert Lohfink*, der 1974 unabhängig von *Barr* die Herrschaftsverben pazifiziert. Er relativiert die Gottebenbildlichkeit zu einem Traditionselement und will "Gen 1,28 am besten möglichst undramatisch übersetzen" mit "Nehmt sie (d.h. die Erde) in Besitz." Den Herrscher über die Tiere versteht er unter Rückgriff auf das akkadische *redû* als denjenigen, "der die Tiere regieren soll, ... auf die Weide führt, ... indem er sie domestiziert"¹⁰⁰. *Lohfink* insistiert darauf, daß Gen 1,29 "zeigt, daß die Herrschaft der Menschen über die Tiere auf jeden Fall als etwas ganz paradiesisch-Friedliches gemeint war"¹⁰¹, worauf auch das Fehlen einer Erfüllungsnotiz für die angestrebte Herrschaftsform hinweise. *Barrs* und *Lohfinks* Gute-Hirte-Herrschaft findet weite Verbreitung.¹⁰²

In der ersten alttestamentlichen Monographie zum "Dominium Terrae"¹⁰³ setzt sich *Udo Rütterswörden* zwar kritisch von *Barr*, *Koch*, und *Lohfink* ab, entwickelt aber eine eigene Beweisführung für die friedliche Bedeutung der Herrschaftsverben. Er identifiziert in Gen 1,28b und 9,2 eine aus dem Völkerrecht entlehnte Herrschaftsanalogie auf dem Hintergrund der persischen Königsideologie. "Auf die Tierwelt werden Begriffe angewendet, die sich für die Menschenwelt finden." (114) Zwar ließen die Sprachuntersuchungen eine

¹⁰⁰*Lohfink* 1974, 137-142.139.

¹⁰¹*Lohfink*: Die Priesterschrift und die Geschichte. In: VTS 29, 1978, 189-225.220.

¹⁰²Es sind vor allem *K. Koch* (Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! In: [FS *H.J. Kraus*] Wenn nicht jetzt, wann dann? [Neukirchen-Vluyn 1983] 23-36) und *Lohfink*, die in Deutschland stark rezipiert werden und so für die Verbreitung der sanften Herrschaftsinterpretation sorgen. Diese Interpretationen werden in der einen oder anderen Vermittlung vertreten von: *Preuss* 1983; *E. Zenger*: Gottes Bogen in den Wolken (Stuttgart 1983); *Ders.*: Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. In: *W. Breuning u.a.* (Hg.): Damit die Erde menschlich bleibt (Freiburg i.B. 1985); *S.P. Bratton*: Christian Ecotheology and the Old Testament. In: *Environmental Ethics* 6, 1984, 195-209; *J. Jeremias*: Die Verwendung des Themas Schöpfung im Alten Testament. In: *H.C. Knuth/W. Lohff* (Hg.): Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung (Hannover 2. Aufl. 1987, 1. Aufl. 1985); *G. Liedke*: "Tier-Ethik" - Biblische Perspektiven. In: *Zeitschr. f. Evang. Ethik* 29, 1985, 160-173; *K. Heinen*: "Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28). In: *Ders./u.a.* (Hg.): Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung (Limburg 1986); *O. Keel*: Vernachlässigte Aspekte biblischer Schöpfungstheologie. In: *Katechet. Blätter* 111, 3/1986, 168-178; *O.H. Steck*: *Dominium Terrae*. In: *Stolz* (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt (Zürich 1988) sowie bei *H. Baranzke*: Ökologie - Natur - Schöpfung. In: *Stimmen der Zeit* 209, 1991, 695-706), die sich direkt und nur auf *Barr* bezieht.

¹⁰³*U. Rütterswörden*: *Dominium Terrae* (Berlin, New York 1993).

"gewalthafte Herrschaft im Sinne des Tretens" (126) vermuten, doch sowohl Gen 1,29f. (vgl. 118) als vor allem die tolerante Politik der Perser mit den von ihnen eroberten Völkern mache eine Interpretation des *dominium* als einer "Rechts- und Friedensherrschaft des Menschen über die Natur" (126) wahrscheinlich. Dennoch empfehle sich der königsideologische Hintergrund des *dominium* "nicht für öko-ethische Vereinnahmungen" (130). Gegen solche Stewardship-Varianten regt sich neuerdings wieder stärker der Widerspruch. Unter Aufnahme der zuvor gelieferten Argumente rücken einige Exegeten nun wieder stärker die despotische Seite der ambivalenten Königsideologie von Gen 1 ans Licht und bilden daher gewissermaßen das symmetrische Gegenstück zum ersten Argumentationsmodell, indem sie dem zweiten widersprechen. So verleiht *Manfred Görg* dem Menschen in einer "ambivalenten Wirklichkeit" die Rolle eines "aggressiv-militanten Schützers oder auch ... fürsorglichen Chaosbändigers" und versteht den "priesterschriftlichen Herrschaftsauftrag" als eine "gottebenbildliche Kompetenz zum Schützen und zum Schlagen", mit der man nicht "zu einem qualifizierten Tierschutzpostulat"¹⁰⁴ gelangen könne. Eine Zwischenposition sehr eigener Prägung nimmt der evangelische Alttestamentler *Jürgen Ebach* ein, der zwar der Kontrastierung von idealer Schöpfungsordnung und nachsintflutlicher Realerfahrung zustimmt, jedoch der "Pazifizierung" von Gen 1,28b widerspricht: "wie wenn die Hirtenmetapher in der Königsideologie nicht auf Gewalt verwies."¹⁰⁵ Gerade das gewaltbehaftete *dominium* von Gen 1,28b entlarve von Gen 9 her den vorgeschichtlichen Entwurf Gen 1 als Traum. "Doch schützt dieser Traum die Sicht von Gen 9 vor der gänzlichen Preisgabe der Utopie an die gegebenen Verhältnisse."¹⁰⁶ Da gerade in den Augen der Menschen der nachsintflutlichen Realität, also auch für uns, der "Ursprung das Ziel bleibt" (47), ist für *Ebach* der Traum von Gen 1 kein illusorischer, kein verzichtbarer Traum. Es ist für ihn der Traum vom Primat des Menschen, der ein "Leben ohne Blutvergießen" (44) lebt, vom Menschen, der nicht schrankenlos verfügt. Im Anschluß an *Ebach* bezeichnet *Christoph Uehlinger* die Pazifizierungsversuche von Gen 1,28b als bukolische Wunschphantasien und hält "eine Schöpfungstheologie, die auch heute noch einseitig bei *dominium terrae* und (traditionsgeschichtlich aus der Königsideologie abgeleitetem) Verantwortungsparadigma

¹⁰⁴ *M. Görg*: Alles hast Du gelegt unter seine Füße. In: *E. Haag/F.L. Hossfeld* (Hg.): Freude an der Weisung des Herrn (FS *H. Groß*) (Stuttgart 1986) 125-148.146f.

¹⁰⁵ *J. Ebach*: Bild Gottes und Schrecken der Tiere. In: *Ders.*: Ursprung und Ziel (Neukirchen-Vluyn 1986) 16-47.31 Anm. 92.

¹⁰⁶ *Ebach* 44; während *Ebach* die "Utopie" auf ein gewaltloses Zusammenleben aller Lebewesen bezieht, beschränkt *S. Wagner* (Art. *kāḇaš*. In: ThWAT IV, 1984, 54-60.56) diese auf den zwischenmenschlichen Bereich und hält gleichzeitig an der gewaltbehafteten massiven Konnotation von *kāḇaš* fest (58f.).

ansetzt", für illusorisch. Es bedürfe stattdessen einer "eindeutig nicht-anthropozentrischen Perspektive"¹⁰⁷.

Jenseits der Kontroverse "Despotismus" versus "Stewardship" - deren Pole sich bei genauerem Hinsehen lediglich als Akzentverschiebungen entpuppen - beginnt längst die Suche nach dem dritten Weg. Denn der Deutungsstreit nimmt das Mensch-Natur-Verhältnis nur unter einer Herrschaftsperspektive wahr, sei diese nun despotisch oder treuhänderisch. Unter einigen anderen ist es *Uehlinger*, der seine *dominium*-Kritik mit dem Hinweis beendet: "SBT aber bedeutet nichts anderes als: 'einhalten'." (69) Dies lenkt den Blick in eine andere Richtung.

Das *dominium* wurde - wie wir sahen - in seiner Auslegungsgeschichte bestenfalls mit wissenschaftlich-technischen Kulturaktivitäten gefüllt. Neben der Ausblendung der Natur, für die sowohl die Auseinandersetzungen mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft als auch die tief im Christentum verwurzelte Anthropozentrik verantwortlich sind, ist es vielleicht auch ein einseitig aktivistischer Kulturbegriff, der die *dominium*-Interpretatoren bis heute bestimmt und zu einer Legitimierung des industriellen Fortschrittes verführte. *Uehlinger* ruft in Erinnerung, daß auch der Sabbat zur Schöpfungswoche und das "Einhalten" zur "Kultur" Gottes gehört. Ob die Theologen wohl den "cooperator Dei" nach Gottes Vorbild "einhalten" lassen können, um betrachtend Abstand vom - oft manipulativen - Tun zu nehmen? Ein um diese Dimension erweiterter Kulturbegriff könnte den "Kulturauftrag" Gen 1,28b um inhaltliche Füllungen bereichern, die in der Antike unter dem Einfluß des stoischen Tugendideals und einer allegorisierend-ethischen Exegese einmal die nächstliegenden waren. Verbunden mit der Anthropozentrismuskritik der Gegenwart sind hier Schätze zu heben.

III. Lynn White, das *dominium terrae* und die Ökotheologie

Lynn White, Jr. hat in der Theologie Geschichte gemacht, und zwar in einem doppelten Sinn. Erstens ist er der meistzitierte Autor im Rahmen der ökotheologischen Diskussion¹⁰⁸, die er zweitens im wesentlichen selbst angestoßen hat. Obgleich seine Thesen schon sehr

¹⁰⁷ C. *Uehlinger*: Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? In: *Bibel und Liturgie* 64, 1991, 59-74.65.

¹⁰⁸ Es existieren zum Thema *Lynn White* und die Ökotheologie bereits eigene Arbeiten wie die von *Whitney* (1993) oder von *Duitsman, M.A.*: *Ecology and theology. Christian responses to Lynn White, Jr.*, eine unveröffentlichte Magisterarbeit, auf die *J. Kay* (*Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible*. In: *Annals of the Association of American Geographers* 79, 1989, 214-232) hinweist. Auch die vorliegende Arbeit gehört ja wohl in diesen Rahmen.

früh als historisch nicht haltbar abgewiesen wurden,¹⁰⁹ - die wirkungsgeschichtliche Forschung zum *dominium* erweist *Whites* Thesen als nicht zutreffend - reagierten viele Theologen heftig, sowohl zustimmend als auch ablehnend, auf seine Vorwürfe. Hatte es bis 1972 nicht einmal das Stichwort "*dominium terrae*" in theologischen Lexika gegeben,¹¹⁰ so gibt es 1993 sogar eine alttestamentliche Monographie, die sich seiner Untersuchung widmet.¹¹¹ "The Greening of Religion"¹¹² beginnt mit *Lynn White*. Amüsiert und erfreut über die Flut des plötzlich einsetzenden theologischen Engagements für die Natur bezeichnet *White* sich zehn Jahre nach seinem legendären Artikel als "Begründer der Ökotheologie".¹¹³ Es ist fraglich, ob man ihm den Titel wird streitig machen können. Denn durch seine durch die Säkularisierungstheologien beeinflussten Vorwürfe hat er das Nachdenken über die Umweltkrise in einer Weise in die Theologie eingebracht, die ihren Vertretern ein Distanznehmen von der Umweltproblematik, indem man sie als ein rein wissenschaftlich-technisches Problem betrachtet, nicht mehr erlaubten. Wenn auch die UN-Umweltkonferenz in Stockholm (1972), die "Grenzen des Wachstums" (1972) und die Ölkrise (1973) die theologische Diskussion nachhaltig beeinflussten, unter dem Vorwurf *Lynn Whites* und seiner Nachfolger wurde das problematische Naturverhältnis zu einem genuin theologischen Problem, zu einer "Krise des christlichen Glaubens"¹¹⁴. Diese Krise hat die Exegese, die Kirchengeschichte

¹⁰⁹Angefangen von der Entgegnung des Historikers *Moncrief* (1970), der die weite Akzeptanz von *Whites* "simplistic explanation" (509) eher auf einem Spleen als auf Tatsachen gegründet sieht, bis hin zu *Whitney* (1993).

¹¹⁰*Liedke* 1972, 40 Anm. 12.

¹¹¹*Rüterswörden* 1993, der am Ende seines Buches erneut die *Wirkungsgeschichte* des kompositionellen Endtextes für die Herausbildung der Naturwissenschaften und der Umweltproblematik verantwortlich macht. Man sieht: die *Whitesche* These ist in der Theologie unausrottbar! *Whites* These von der Religionsabhängigkeit des Naturverhältnisses diene in bezug auf konfessionelle Verschiedenheiten sogar einer soziologischen Studie. Vgl. *C.M. Hand/K.D. van Liere*: Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern. In: *Social Forces* 63, 2. 12. 1984, 555-570.

¹¹²*R.F. Nash*: *The Rights of Nature* (Madison, Wisconsin 1989) Kap. 4.

¹¹³*L. White, Jr.*: A remark from *Lynn White, Jr.* In: *The CoEvolution Quarterly*, Winter 1977/78, 108. Seine vollständige Bemerkung lautet: "As the inadvertent founder, it would seem, of the Theology of Ecology, I confess amusement at the speed with which the Churches have abandoned the old scion of Man's Dominion over Nature for the equally Biblical position of Man's Trusteeship of Nature. Since the Churches remain, despite some competition, the chief forges for hammering out values, this is important. I feel that before too long, however, they will find themselves going on to the third legitimately Biblical position, that Man is part of a democracy of all God's creatures, organic and inorganic, each praising his Maker according to the law of its being." *Whitney* (158) vermerkt, daß *Whites* Artikel zwischen 1967 und 1993 in über 200 Büchern vermerkt und diskutiert wurde. Seine Thesen seien in der Umweltdebatte so gegenwärtig, daß man sie schon als "Umwelt-Folklore" bezeichnen könne.

¹¹⁴*G. Altner*: *Schöpfung am Abgrund* (Neukirchen-Vluyn 1974) 11.

und die systematische Theologie um einen fast vergessenen Reflexionsgegenstand bereichert - um das Nachdenken über das Schöpfungsverhältnis des Menschen und Gottes.¹¹⁵

Zusammenfassung (abstract):

Im Jahr 1967 veröffentlichte die Zeitschrift "Science" einen Artikel des amerikanischen Mediävisten *Lynn White, Jr.*, worin dieser die jüdisch-christliche Religion beschuldigte, insbesondere auf der Basis der Interpretation von Gen 1,26-28 die Umweltkrise verursacht zu haben. *White* löste damit blitzartig und bis heute anhaltend eine Flut von theologischen Reaktionen aus.

Die vorliegende Arbeit zeichnet die Spur *Whites* in der Theologie nach, und zwar am Beispiel der *dominium terrae*-Forschung, die er eigentlich erst veranlaßt hat. Dazu werden zunächst die historischen Arbeiten zur Auslegungsgeschichte des *dominium terrae* (I) und ihre Ergebnisse (II.a) vorgestellt. Die Auslegungsgeschichte wird in einer Reihe deutschsprachiger Genesiskommentare der letzten 150 Jahre (II.b) und in der vor allem deutschsprachigen Gegenwartsexegese (II.c; II.d) weiterverfolgt.

Literaturverzeichnis

- Aurelius Augustinus*: Über den Wortlaut der Genesis. Bd. II. Übersetzt von *Carl Johann Perl* (Paderborn 1964).
- Altner, Günter*: Schöpfung am Abgrund (Neukirchen-Vluyn 1974).
- Amery, Carl*: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972).
- Baranzke, Heike*: Ökologie - Natur - Schöpfung. Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik. In: *Stimmen der Zeit* 209, 1991, 695-706.
- Barr, James*: Man and Nature - The Ecological Controversy and the Old Testament. In: *Bulletin of the John Rylands University Library* 55, 1972, 9-32.
- Bratton, Susan Power*: Christian Ecotheology and the Old Testament. In: *Environmental Ethics* 6, 1984, 195-209.
- Callicott, J. Baird*: Genesis Revisited: Murian Musings on the Lynn White, Jr. Debate. In: *Environmental History Review*, 1990, 65-90.
- Cohen, Jeremy*: "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It". The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text (Ithaca, London 1989).
- Cox, Harvey*: The Secular City (New York 1963), dt. Stadt ohne Gott (Stuttgart 1966).
- Delitzsch, Franz*: Kommentar über die Genesis (Leipzig 3. Aufl. 1860).
- Ders.*: Neuer Kommentar über die Genesis (Leipzig 1887).
- Dillmann, August*: Die Genesis, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch 11 (Leipzig 3. Aufl. 1875).
- Drewermann, Eugen*: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums (Regensburg 6. Aufl. 1990; 1. Aufl. 1981).
- Ebach, Jürgen*: Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte. In: *Ders.*: Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit (Neukirchen-Vluyn 1986) 16-47.

¹¹⁵Dem Kulturwissenschaftlichen Institut Essen, insbesondere den Bibliothekarinnen Frau Gesine Worm und Frau Brigitte Blockhaus danken wir für die sehr hilfsbereiten und hilfreichen Literaturdienste.

- Frey, Hellmuth*: Das Buch der Anfänge. Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose (Stuttgart 7. Aufl. 1964).
- Gogarten, Friedrich*: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem (Stuttgart 1953).
- Görg, Manfred*: Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28. In: Freude an der Weisung des Herrn (FS *Heinrich Groß*) (Stuttgart 1986) 125-148.
- Gregory, Frederick*: Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century (Cambridge, Mass. - London 1992).
- Groh, Ruth/Groh, Dieter*: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur (Frankfurt a.M. 1991).
- Groß, Walter*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. In: Theol. Quartalschrift 161, 1981, 244-264.
- Ders.*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts. In: *Nabil el-Khoury/Henri Crouzel/Rudolf Reinhardt* (Hg.): Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung (FS *Hermann-Josef Vogt*) (Beirut, Ostfildern 1992) 118-135.
- Gunkel, Hermann*: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen 1895).
- Ders.*: Genesis, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament (Göttingen 1901).
- Hand, Carl M./van Liere, Kent D.*: Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern. In: Social Forces 63, 2. 12. 1984, 555-570.
- Hasler, Ueli*: Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann) (Bern, Frankfurt a.M. 1982).
- Heinen, Karl*: "Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28). Sinn und Wirkungsgeschichte eines biblischen Wortes. In: *Heinen, K./Bellebaum, A.* (Hg.): Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung (Limburg 1986) 130-141.
- Heinisch, Paul*: Das Buch Genesis (Bonn 1930).
- Holzinger, H.*: Genesis, Kurzer Handkommentar zum Alten Testament (Freiburg i.B., Leipzig, Tübingen 1898).
- Janowski, Bernd*: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von EDY. In: *G. Braulik/W. Groß/S. McEvenue* (Hg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. (FS *Norbert Lohfink*) (Freiburg, Basel, Wien 1993) 183-198.
- Jeremias, Jörg*: Die Verwendung des Themas Schöpfung im Alten Testament. In: *Hans Christian Knuth/Wenzel Lohff* (Hg.): Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung (Hannover 2. Aufl. 1987) 101-151.
- Jobling, David Kenneth*: "And have Dominion ..." The Interpretation of Old Testament Texts Concerning Man's Rule over the Creation (Genesis 1,26,28; 9,1-2; Psalm 8,7-9) from 200 B.C. to the Time of the Council of Nicea (unveröffentl. Diss. am Union Theological Seminary in the City of New York 1972).
- Ders.*: "And Have Dominion ..." The Interpretation of Genesis 1,28 in Philo Judaeus. In: J. for the Study of Judaism VIII, 1977, 50-82.
- Jónsson, A. Gunnlaugur*: The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research (Lund 1988).
- Kaiser, Christopher B.*: The Early Christian Belief in Creation: Background for the Origins and Assessment of Modern Western Science. In: Horizons in Biblical Theology 9/2, 1987, 1-30.
- Kay, Jeanne*: Concepts of Nature in the Hebrew Bible. In: Environmental Ethics 10, 1988, 309-327.
- Dies.*: Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible. In: Annals of the Association of American Geographers 79, 1989, 214-232.
- Keel, Othmar*: Vernachlässigte Aspekte biblischer Schöpfungstheologie. In: Katechet. Blätter 111. Jg., 3/1986, 168-178.

- Keil, Carl Friedrich*: Genesis und Exodus (Leipzig 1861).
- Knobel, August*: Die Genesis (Leipzig 1852, 2. verb. Aufl. 1860).
- Koch, Klaus*: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben. Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Genesis 1. In: Wenn nicht jetzt, wann dann? (FS *H.J. Kraus*) (Neukirchen-Vluyn 1983) 23-36.
- König, Eduard*: Die Genesis (Gütersloh 1919).
- Krolzik, Udo*: Umweltkrise - Folge des Christentum? (Stuttgart, Berlin 1979a).
- Ders.*: "Machet Euch die Erde untertan...!" und das christliche Arbeitsethos. In: *Klaus M. Meyer-Abich* (Hg.): Frieden mit der Natur (Freiburg/Br. 1979b) 174-195.
- Ders.*: Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28. In: *Günter Altner* (Hg.): Ökologische Theologie (Stuttgart 1989) 149-163.
- Liedke, Gerhard*: Von der Ausbeutung zur Kooperation. In: *Ernst U. v. Weizsäcker* (Hg.): Humanökologie und Umweltschutz (München 1972) 36-65.
- Ders.*: Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart 4. Aufl. 1984).
- Ders.*: "Tier-Ethik" - Biblische Perspektiven. In: Zeitschr. f. Evang. Ethik 29, 1985, 160-173. Wiederabgedruckt in: *Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke/Uwe Gießmer* (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel (Neukirchen-Vluyn 1992) 199-213.
- Lohfink, Norbert*: "Macht Euch die Erde untertan"? In: Orientierung 38, 1974, 137-142.
- Ders.*: Unsere großen Wörter (Freiburg i.B. 1977).
- Ders.*: Die Priesterschrift und die Geschichte. In: VTS 29, 1978, 189-225.
- Loretz, Oswald*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967).
- Metz, Johann Baptist*: Zur Theologie der Welt (Mainz 1968).
- Moncrief, Lewis W.*: The Cultural Basis for Our Environmental Crisis. Judeo-Christian tradition is only one of many cultural factors contributing to the environmental crisis. In: Science 170, 30. 10. 1970, 508-512.
- Münk, Hans J.*: Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik. In: Jb. f. Christl. Sozialwissenschaft 28, 1987, 133-206.
- Nash, Roderick Frazier*: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics (Madison, Wisconsin 1989).
- Nötscher, Friedrich*: Genesis. Echter Bibel (Würzburg 1955).
- Papst Johannes Paul II.*: Inter Sanctos. In: Acta Apostolicae Sedis 71, 1979, 1509f.
- Passmore, John*: Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions (Surrey 1974).
- Preuss, Horst Dietrich*: Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problembereich Ökologie. In: Theol. Zeitschr. 39, 1983, 68-101.
- Procksch, Otto*: Die Genesis, Kommentar zum Alten Testament (Leipzig 1913).
- Rad, Gerhard von*: Das erste Buch Mose, Genesis Kap. 1,1-11,29, Altes Testament Deutsch (5. Aufl. 1958).
- Ruppert, Lothar*: Das Buch Genesis I, Kap. 1-25,18, Geistliche Schriftlesung VI/1 (Leipzig 1976).
- Ders.*: Genesis (Würzburg 1992).
- Rüterswörden, Udo*: Dominium Terrae. Studium zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (Berlin, New York 1993) BZAW 215.
- Scharbert, Josef*: Genesis 1-11, Die Neue Echter Bibel (Würzburg 1983).
- Schmidt, Werner H.*: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (Neukirchen-Vluyn 1964).
- Schrader, Eberhard*: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Gen. Cap. I-XI (Zürich 1863).

- Schüngel-Straumann, Helen*: Macht euch die Erde untertan? In: Katechet. Blätter 101/5, 1976, 319-332.
- Steck, Odil Hannes*: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Göttingen 1975).
- Ders.*: Welt und Umwelt (Stuttgart 1978).
- Ders.*: Dominium Terrae. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Genesis 1. In: *Fritz Stolz* (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt (Zürich 1988) 89-105.
- Stockmeier, Peter*: Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. In: Münchner Theol. Zeitschr. 37, 1986, 149-161.
- Strack, Hermann L.*: Die Genesis (München 1905).
- Taylor, Jerome*: The Didascalicon of Hugh of St. Victor (New York and London 1961).
- Tuch, Friedrich*: Kommentar über die Genesis (Halle 1838).
- Uehlinger, Christoph*: Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung. In: Bibel und Liturgie 64, 1991, 59-74.
- Wagner, S.*: Art. קַבָּשׁ *kāḇaš*. In: ThWAT IV, 1984, 53-60.
- Westermann, Claus*: Genesis 1-11. Biblischer Kommentar I/1 (Neukirchen-Vluyn 1974).
- Ders.*: Genesis 1-11 (Darmstadt 2. Aufl. 1976).
- Ders.*: Bebauen und Bewahren. In: *Hellmut Aichelin/Gerhard Liedke* (Hg.): Naturwissenschaft und Theologie (Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1975) 203-213.
- White Jr., Lynn*: The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: Science 155, 10. 3. 1967, 1203-1207. In gekürzter Übersetzung als: Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise. In: *Michael Lohmann* (Hg.): Gefährdete Zukunft (München 1970) 20-29.
- Ders.*: Continuing the Conversation. In: *I.G. Barbour* (Hg.), Western Man and Environmental Ethics (Mass. 1973) 55-64.
- Ders.*: A remark from Lynn White, Jr. In: The CoEvolution Quarterly, Winter 1977/78, 108.
- Whitney, Elspeth*: Lynn White, Ecotheology, and History. In: Environmental Ethics 15, 1993, 151-169.
- Wolff, Hans Walter*: Anthropologie des Alten Testaments (München 2. Aufl. 1974).
- Zenger, Erich*: Gottes Bogen in den Wolken (Stuttgart 1983).
- Ders.*: Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. Einige Anstöße der sogenannten Priesterschrift. In: *W. Breuning/H. Heinz* (Hg.): Damit die Erde menschlich bleibt (Freiburg i.Br. 1985).
- Zimmerli, Walter*: 1. Mose 1-11. Zürcher Bibel Kommentar (Zürich 3. Aufl. 1967).
- Zobel, H.-J.*: Art. רָדָה *rādāh*. In: ThWAT VII, 1990, 351-358.

Der Infinitivus absolutus als Imperativ - ein redaktionskritisches Kriterium?

Ulrich Dahmen - Bonn

Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry zum 50. Geburtstag!

1. Einleitung

Der Inf.abs. an Stellen, an denen man eigentlich syntaktisch den Imp. (Sing. oder Pl.) erwarten würde, wird in redaktionsgeschichtlichen Analysen der neueren Zeit als ein Argument neben anderen für die Spätdatierung eines Textes oder einer Fortschreibung ins Feld geführt¹, als solches zumindest für die dtn-dtr Literatur generalisiert² und somit quasi zum Kriterium erhoben. Aber wie stark ist die Gewichtigkeit eines solchen Arguments tatsächlich? Ist diese syntaktische Erscheinung ein Phänomen *ausschließlich* jüngerer Literaturwerke und -bereiche? Soll die Titelfrage eindeutig beantwortet werden, ist ein exklusives Auftauchen der entsprechenden Belege erst ab einer bestimmten (späten) Literaturphase zu fordern; andernfalls ist das Phänomen als redaktionskritisches Kriterium für die Spätzeit unbrauchbar resp. nur noch bedingt brauchbar, und die Zeitspanne der möglichen redaktionskritischen Zuordnung der entsprechenden Stellen vergrößert sich, da der Zeitpunkt des Aufkommens des Phänomens nach vorn (früher) zu verschieben ist.

2. Befund

Die gängigen Grammatiken³ konstatieren nur die Möglichkeit einer solchen Konstruktion, können sie aber weder exakt in die hebräische Sprachgeschichte noch exakt in die

¹ Vgl. nur *F.-L. Hossfeld*, Dekalog, 247 mit Anm. 131; *H.-J. Fabry*, Noch ein Dekalog, 83 mit Anm. 32.

² Vgl. nur *F.-L. Hossfeld*, Dekalog, 247: "Der Infinitivus absolutus zu Beginn von Gesetzen bzw. Gesetzesabschnitten ist im dtn/dtr Schrifttum üblich". Diese Aussage steht aber für den Ersatz sowohl des Imp. wie des Jussivs als auch für *figura etymologica*.

³ Vgl. nur *GKa* § 113bb; *BLe* § 36h'; *R. Meyer*, *HGr* § 103,3b; *P. Joüon/T. Muraoka*, *HGr* § 123u.

literarhistorische Entwicklung einordnen. Macht man sich einmal die Mühe, alle Belege für Inf.abs. anstelle des Imp. im AT aufzulisten, dann ergibt sich sowohl eine interessante Verteilung der Formen auf die at.lichen Literaturbereiche als auch eine signifikante Häufung bei bestimmten Verben. Die folgenden Tabellen geben einen instruktiven Überblick ⁴:

Tabelle 1: Belegstellen für Inf.abs. anstelle des Imp. im AT

Ex	13,3	זכר	zkr	Dtn	25,17	זכר	zkr	Jer	17,19	הלך	hlk
	20,8	זכר	zkr		27,1	שמר	šmr		19,1	הלך	hlk
Lev	2,6	פתח	ptt		31,26	לקח	lqh		28,13	הלך	hlk
Num	4,2	נשא	ns [°]	Jos	1,13	זכר	zkr		32,14	לקח	lqh
	4,22	נשא	ns [°]	2 Sam	24,12	הלך	hlk		34,2	הלך	hlk
	6,23	אמר	*mr	2 Kön	3,16	עשה	*šh		35,2	הלך	hlk
	25,17	צרר	šrr		5,10	הלך	hlk		35,13	הלך	hlk
Dtn	1,16	שמע	šm [°]	Jes	14,31	נמג	nmg		39,16	הלך	hlk
	5,12	שמר	šmr		38,5	הלך	hlk	Ez	24,5	לקח	lqh
	14,21	מכר	mkr	Jer	2,2	הלך	hlk	Nah	2,2	נצר	nsr
	16,1	שמר	šmr		3,12	הלך	hlk	Sach	6,10	לקח	lqh
	24,9	זכר	zkr		13,1	הלך	hlk				

Tabelle 2: Alphabetische Liste der bei Inf.abs. anstelle des Imp. benutzten Verben

אמר	*mr	(1mal)	נצר	nsr	(1mal)
הלך	hlk	(13mal)	עשה	*šh	(1mal)
זכר	zkr	(5mal)	פתח	ptt	(1mal)
לקח	lqh	(4mal)	צרר	šrr	(1mal)
מכר	mkr	(1mal)	שמע	šm [°]	(1mal)
נמג	nmg	(1mal)	שמר	šmr	(3mal)
נשא	ns [°]	(2mal)			

⁴ Nach Durchsicht von Wörterbuch und Konkordanz müßte die folgende Tabelle alle Vorkommen des Phänomens enthalten (ein möglicherweise übersehener Beleg wird das im Folgenden Erarbeitete nicht nachhaltig verschieben).

Nicht berücksichtigt sind die Belege für figura etymologica (Inf.abs. + *jizqol* [Gebot]), für Verstärkung eines Imp. durch nachfolgenden Inf.abs. (z. B. Jes 6,9b), für Inf.abs. anstelle eines Jussivs (an manchen Stellen ist rein formal auch ein [evtl. plene geschriebener] Imp. möglich; vgl. Num 15,35; Dtn 15,2; 2 Kön 11,15 [dazu C. Levin, Sturz der Königin Atalja, 21 Anm. 16; E. Würthwein, Könige, 345]; Ez 23,46; Neh 7,3) sowie die textlich unsicheren Stellen Ez 21,31; Ps 142,5.

35 Belege bei 13 Verben sind - statistisch gesehen - im Blick sowohl auf das ganze AT als auch auf die Gesamtzahl der Inf.abs.-Belege im AT als auch auf die Zahl der betroffenen Verben recht wenig. Dies bereits schränkt die Tragfähigkeit entsprechender Argumentationen nicht unerheblich ein⁵. Dennoch zeigen die Übersichten eine zumindest beachtenswerte Verteilung, die als erster Standplatz auf schwankendem Untergrund ein Weiterfragen gerechtfertigt erscheinen läßt: Auf der Basis der at.lichen Literaturbereiche ist eine Häufung der Belege in der gesetzlichen (ca. 10mal) und in der prophetischen Literatur (inklusive der Prophetenerzählungen in 2 Sam und 2 Kön insgesamt 19mal) zu notieren⁶; auf der Basis gängiger redaktionskritischer Zuweisungen ist eine große Verbreitung dieser Form im dtn/dtr Bereich und in der vorexilischen (!) Prophetie zu konstatieren, wobei Dtn (8mal) und Jer (11mal) noch einmal hervorragen, während sie im P-Bereich (inkl. Ez) eher selten zu finden ist. Der Sprecher ist in der weit überwiegenden Zahl der Stellen - wenn auch manchmal nur gebrochen in der Vermittlung durch andere - JHWH; nur an 6 Stellen läßt sich eindeutig ein anderer Sprecher erkennen (Mose: Ex 13,3; Dtn 1,16; 27,1; 31,26; Josua: Jos 1,13; Elischa: 2 Kön 5,10). Dieser Befund und die Bedeutung der als Ausnahmen erkannten Personen lassen eine ganz besondere Wichtigkeit resp. Autorität der Reden, in denen das Phänomen begegnet, erschließen⁷.

3. Textanalysen

Nach diesen allgemeinen Beobachtungen ist nun für jede einzelne Stelle ihr literarhistorischer Ort zu präzisieren. Da ausführliche literar- und redaktionskritische Einzelanalysen der Stellen (und ihrer Kontexte) hier natürlich nicht geleistet werden können, wird es sich im Folgenden nur um eine tour d'horizon des gegenwärtigen Forschungsstandes handeln, die aber trotzdem in die Lage versetzt, gangbare Schneisen durch das Dickicht zu schlagen, Entwicklungslinien aufzuzeigen, aber auch bleibende Problemfälle zu benennen, die (nicht nur allein) die Tragfähigkeit des möglichen redaktionskritischen Kriteriums in die Schwebe bringen. Im Sinne der Ausgangsfrage und im Anschluß an die einleitenden Bemerkungen soll als literarhistorische "Spätzeit" des AT - recht grob festgesetzt - die exilisch-nachexilische Zeit gelten, also die Literaturphase, die mit P^G und den (spät-)dtr Fortschreibungen nach DtrH beginnt; und damit ist man bereits mitten in der Diskussion um die im Hintergrund stehenden Modelle zur Entstehung des Pentateuch, des Dtn und des DtrGW (für mehr

⁵ Vgl. grundsätzlich zu Möglichkeiten und Problemen statistischer Methoden in der biblischen Exegese S. Deck, Wortstatistik, passim.

⁶ Vgl. auch B.K. Waltke/M. O'Connor, Syntax, 593 (Nr. 35.5.1).

⁷ Dem stehen die vielen Belege in Einleitungen von Redeaufträgen an die Propheten nicht entgegen; vgl. nur Am 3,8! Vgl. auch B.K. Waltke/M. O'Connor, Syntax, 593 (Nr. 35.5.1).

als die Hälfte aller Belege), die hier (fort) zu führen nicht der Ort ist ⁸; und die Hypothesen zur Genese von Jes und Jer, vor allem was den Umfang der auf den Propheten selbst zurückgehenden Grundschrift(en) angeht, sind auch nicht wesentlich weniger umstritten.

Textliche Grundlage der folgenden Ausführungen ist der MT; die Textkritik wird bewußt ausgeklammert, aber durchaus als notwendige Aufgabe weiterer Arbeit erkannt ⁹.

Ex 13,3: Die redaktionsgeschichtliche Ansetzung von 13,1-16 schwankt zwischen protodtn ¹⁰ und (post-)dtr. Letztere Meinung ergibt sich aus der unstreitigen Tatsache, daß die vv. 1-16 nicht aus einem Guß sind, sondern die vv. 4-10 erst nachträglich mit einer auf sie hin formulierten Einleitung (v. 3) in den Kontext der vv. 1f.11-16 gekommen sind ¹¹. "Das läuft darauf hinaus, in 13,3 den spätesten Teil eines u.U. mehrfach geschichteten dtr Abschnitts zu sehen" ¹². Sprachlich und thematisch ist der Abschnitt ebenfalls als dtr zu beurteilen und setzt womöglich schon P^s voraus ¹³.

Ex 20,8; Dtn 5,12: Die beiden Dekalog-Belege können gemeinsam behandelt werden. Die syntaktische Konstruktion ist in beiden Sätzen (Ex 20,8; Dtn 5,12a) identisch, die Wahl des Verbums (Ex 20,8 זכר; Dtn 5,12 שמר) im synoptischen Vergleich der einzige, aber bedeutende, wohl inhaltlich motivierte Unterschied ¹⁴. Auf die immer noch/wieder aktuellen Probleme der Dekalogexegese kann hier nicht annähernd eingegangen werden. Die Rekonstruktion eines "Urdekaloges" als Grundlage beider Fassungen dürfte in der neuesten Forschung "vom Tisch" sein ¹⁵; die Frage nach der Priorität einer (welcher?) der beiden Dekalogfassungen ist noch lange nicht entschieden; und "die alte Streitfrage, welcher Anfang des Sabbatgebotes älter sei, der von Ex 20 oder der von Dtn 5, ist für sich allein

⁸ Zum Verhältnis von Einzeltextanalysen und Modellen bzw. umfassenden Theoriebildungen hat *W. Groß*, *Wolkensäule*, 142 in ganz wenigen Sätzen Wesentliches gesagt.

⁹ Als Anregung sei nur auf die Differenzen bei den Pentateuch-Belegen im Samaritanus verwiesen, der allein in Ex 20,8; Dtn 5,12 (Dekalog!) und Dtn 16,1 mit dem Inf.abs. des MT übereinstimmt (aber in Ex 20,8 - wie Dtn 5,12 - das Verb שמר hat!).

¹⁰ Vgl. nur *N. Lohfink*, Hauptgebot, 121-124; *J.G. Plöger*, Deuteronomium, 71-77; *M. Caloz*, Exode, passim.

¹¹ Vgl. nur *J. Halbe*, Passa-Massot, 159; auch schon *N. Lohfink*, Hauptgebot, 116f. Anm. 9.

¹² *F.-L. Hossfeld*, Dekalog, 41 Anm. 91.

¹³ Vgl. *M. Noth*, Exodus, 72.79; *J. Scharbert*, Exodus, 56; *W. Fuß*, Pentateuchredaktion, 289f.; *P. Weimar*, Berufung, 322 mit Anm. 12 und 13; *E. Blum*, Komposition der Vätergeschichte, 374f.; *F. Kohata*, Jahwist, 274f.

¹⁴ Auf die weiteren Differenzen in den beiden Fassungen des Sabbatgebots (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15) muß hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu ausführlich *F.-L. Hossfeld*, Dekalog, 33-57 (vgl. ebd. 40-42 zur Bedeutung der Differenz bei den Verben); *Ders.*, Synoptischer Vergleich, 92-97.

¹⁵ Vgl. nur *F.-L. Hossfeld*, Dekalog, passim (Lit.); *Ders.*, Synoptischer Vergleich, passim (Lit.); *W.H. Schmidt*, Zehn Gebote, 27 (Lit.); *R.G. Kratz*, Dekalog, 232 (Lit.).

betrachtet kaum sicher zu entscheiden" ¹⁶. Mit Blick auf die Sabbat-Thematik und ihre Implikationen wird man den früheren Beleg in exilischer, d.h. dtr Zeit ansetzen müssen ¹⁷, von dem der jüngere dann abhängig ist. Beide Stellen sind also durchaus als Belege aus der Spätzeit anzusehen ¹⁸.

Lev 2,6 gehört mit den vv. 5.7 zu Erweiterungen in 2. Sing. - formal Unterfälle mit Detailvorschriften - innerhalb der parallel aufgebauten Speisopfervorschriften 2,1-3.4.8-10 (in 3. Pers.) ¹⁹. Ihr Kontext, die Opfergesetze Lev 1-3 (resp. 1-5 bzw. 1-7), in dem sich Kap. 2 nochmals formal und inhaltlich abhebt, bildet einen Bestandteil der in Ex 25 beginnenden kultischen Anweisungen im Großkontext der Sinaitheophanie (Ex 19-Num 10,10) und gehört zu priesterlichen Schichten des Pentateuch im weitesten Sinn. Unabhängig von der Frage, ob die Kultgesetze einer noch selbständigen Priesterschrift oder erst einem bereits zusammengesetzten Pentateuch zugewachsen sind ²⁰, darf Lev 2,6 als Text aus der Spätzeit gelten; allerdings mit der einschränkenden Unsicherheit, daß Ritualtexte durchaus recht alte Kultpraxis widerspiegeln können.

Num 4,2.22 sind die als Inf.abs vokalisiert Verbformen defektiv geschrieben ²¹. Beide Verse spezifizieren - fast wortgleich - die Musterung der Leviten aus Num 3 bezüglich der Sippen des Stammes Levi nach des Stammvaters unmittelbaren Söhnen Gerschon und Kehat - letzere exklusive Aaron und seiner Söhne, der Priester; die Engführung auf Merari in v. 29 ist ganz anders formuliert und konstruiert. Beide Stellen gehören zu den priesterlichen Schichten des Pentateuch und damit, unabhängig davon, inwieweit man hier sekundäres Gut vermuten will, in die Spätzeit ²².

Num 6,23 gehört nach einhelliger Forschungsmeinung zu den "aus verhältnismäßig später Zeit" ²³ stammenden Rahmenversen zum aaronitischen Segen. Diese redaktionsgeschichtliche Spätattribution berührt in keiner Weise das aufgrund der archäologischen Funde im

¹⁶ *F.-L. Hossfeld*, Synoptischer Vergleich, 94.

¹⁷ Vgl. dagegen *R.G. Kratz*, Dekalog, 237; vgl. auch *W.H. Schmidt*, Zehn Gebote, 89-91.

¹⁸ Aus meiner Sympathie für die Thesen *F.-L. Hossfelds*, Dekalog, passim; *Ders.*, Synoptischer Vergleich, passim, daß das Sabbatgebot in Dtn 5 spät-dtr Provenienz ist und in Ex 20 durch R^P modifiziert übernommen wurde, will ich an dieser Stelle gar keinen Hehl machen.

¹⁹ Vgl. *R. Rendtorff*, Leviticus, 83; *K. Elliger*, Leviticus, 41f.

²⁰ Vgl. zu den verschiedenen Positionen nur *K. Elliger*, Leviticus, 10f.; *M. Noth*, Leviticus, 2-7.10; *R. Rendtorff*, Leviticus, 1-7; auch *E. Gerstenberger*, Leviticus, 4f.20f.36. Vgl. auch noch *E. Blum*, Komposition des Pentateuch, 313f.

²¹ Vgl. die Überlegungen bei *D. Kellermann*, Priesterschrift, 49 zu den Inf.abs.-Formen.

²² Vgl. nur *M. Noth*, Numeri, 30f.39-41; *J. Scharbert*, Numeri, 13.19.22f.; besonders ausführlich auch *D. Kellermann*, Priesterschrift, 49f.59-62 (v. 2 P^G; v. 22 dazu sekundär).

²³ *M. Noth*, Numeri, 42. Konkret gemeint sind damit Nachträge zur Sinai-Gesetzgebung im Stil der P-Erzählung. Vgl. auch *K. Seybold*, Aaronitischer Segen, 54.

Hinnomtal (2 Silberamulette) vielleicht traditionsgeschichtlich höhere Alter (zumindest von Vorformen)²⁴ des eigentlichen Segensspruchs vv. 24-26.

Num 25,17: Num 25,16-18 verknüpft den Abfall Israels in Schittim (vv. 1-5 [alt?]; vv. 6-13 [spät]) mit den Midianitern, um zu dem im Buch Num zu den Nachträgen gehörenden Kap. 31 (Midianiterkrieg) überzuleiten, greift in v. 18b inhaltlich aber auch auf die vv. 14f., den späten Zuwachs zu den vv. 6-13, zurück und ist damit ein sehr junges, wohl nach-priesterliches Element im Pentateuch²⁵.

Dtn 1,16 gehört zu einem Kontext (1,9-18), dessen Zugehörigkeit zur dtr Grundschrift in Dtn 1-3 umstritten ist; seine Charakterisierung als "thematische Erweiterung"²⁶ oder "künstlich verzögernder Exkurs"²⁷ zeigt die literarkritische Unsicherheit²⁸. Ähnlich diskutiert wird das traditionsgeschichtliche, womöglich sogar literarische Verhältnis zu Ex 18 und Num 11²⁹; die Rückführung der vv. 16f. auf 16,18f. (dtn) darf als gesichert gelten. Der Kontext vv. 9-18 ist gegliedert durch Redeeinleitungen und die adverbelle Zeitbestimmung בַּעַתָּה הַהוּא (vv. 9.16.18), so daß sich vor v. 16 eine inhaltliche, möglicherweise sogar literarische Zäsur ergibt. Für die redaktionsgeschichtliche Verortung von v. 16 bedeutet dies das Umfeld von/nach DtrH; er steht eher noch an der Grenze zur spät-dtr Zeit.

Dtn 14,21: Ein ursprünglicher Zusammenhang mit den vv. 3(4)-20 - "alte, vom Dtn schon übernommene Priesterbelehrung"³⁰ - kann nicht postuliert werden; ebensowenig scheint eine literarkritische Scheidung wegen des Numeruswechsels oder wegen der syntaktisch nicht so festen Einbindung des entscheidenden Passus אוּמַכְר לְנִכְרִי³¹ innerhalb von

²⁴ Vgl. dazu *H.N. Rösel*, Aaronitischer Segen, passim (Lit.!), bes. 30 mit Anm. 1 und 2; auch *J. Scharbert*, Numeri, 32 und bereits *M. Noth*, Numeri, 53 und *D. Kellermann*, Priesterschrift, 95-98. Mit diesen Funden wäre die Annahme von *K. Seybold*, Aaronitischer Segen, 67: "jüngeres Kunstprodukt aus den Kreisen der Jerusalemer Tempelpriesterschaft" falsifiziert; aber aufgrund archäologischer, paläographischer und orthographischer Beobachtungen sowie eines Schriftvergleichs plädiert *J. Renz*, Inschriften, 389-392 nachdrücklich für eine exilisch-nachexilische Datierung der Amulette von Ketef Hinnom.

²⁵ Vgl. *M. Noth*, Numeri, 170f.173; *J. Scharbert*, Numeri, 103-105; auch für *E. Blum*, Komposition des Pentateuch, 114 Anm. 55 bilden die vv. 16-18 einen "jüngeren Zuwachs in der priesterlichen Komposition".

²⁶ *L. Perliitt*, Deuteronomium, 31; vgl. ebd. 58-61.

²⁷ *N. Lohfink*, Darstellungskunst, 123 Anm. 1; vgl. *G. Braulik*, Deuteronomium, 24.

²⁸ Deutlicher für die literarische Sekundarität plädiert *J.G. Plöger*, Deuteronomium, 28-31.

²⁹ Vgl. nur *J.G. Plöger*, Deuteronomium, 31-35; *L. Perliitt*, Deuteronomium, 58-77.

³⁰ *G. Braulik*, Deuteronomium, 107. Dagegen hält *A.D.H. Mayes*, Deuteronomy, 237 die Liste für dtr Einschub.

³¹ Vgl. *C. Bultmann*, Der Fremde, 96. So fehlt die Anrede in 2. Pers. (Sing.) des Kontextes und die ausdrückliche Nennung des Akk.-Obj. - vgl. dagegen הַהוּא נִכְרִי im selben Versteil.

v. 21aa sinnvoll oder notwendig³². Vielmehr sprechen die Überleitungsfunktion des v. 21aa von den pl. vv. 4-20 zum sing. v. 21aß, der chiasmische Aufbau der Alternativmöglichkeiten im sing. Teil von v. 21aa (Injunktiv + Inf.abs.) und die Parallelsetzung der beiden jeweils eine Transaktion von Gütern mit dem Ergebnis des rechtmäßigen Besitzes bezeichnenden Verben נתן und מכר³³ für eine einzige gestaltende Hand. Redaktionsgeschichtlich ist diese jedoch nicht als "ein später Zusatz"³⁴, sondern aus inhaltlichen, sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Gründen als dtn zu qualifizieren³⁵.

Dtn 16,1: Durch die enge Verknüpfung von Mazzot- und Paschafest in 16,1-8 war die Frage nach dem ursprünglichen der beiden Feste lange umstritten; in der neuesten Forschung scheint sich ein gut begründeter Konsens zugunsten einer primären Mazzotgesetzgebung herauszukristallisieren³⁶, die die vv. 1aa.b*.3*.4a.(8) umfaßt³⁷, zu der dann auch der einleitende Inf.abs. gehört. Mit Rücksicht auf das zentralisierte Paschafest wird man für die vorgängige Mazzotgesetzgebung möglicherweise sogar vor-dtn Herkunft annehmen können, mit Sicherheit aber nicht in die nach-dtn Zeit hinuntergehen dürfen.

Dtn 24,9; 25,17: In syntaktisch (fast) gleicher Konstruktion³⁸ (זכור את אשר-עשה) (זכור ... בדרך בצאתכם ממצרים) wird auf Ereignisse der Wüstenwanderung angespielt, die in Ex 17,8 (?) und Num 12 beschrieben sind. Diese Bezugstexte können den terminus ante quem non für die beiden Dtn-Stellen festlegen helfen: Ex 17,8 ist Teil einer alten Tradition (J/JE)³⁹ über Israels ersten Zusammenstoß mit Amalek, und auch die erzählenden Mirjam-Traditionen (Ex 15,20f.; Num 12; vgl. 20,1) dürfen am ehesten zu JE gehören⁴⁰. Der

³² Vgl. mit ausführlicher Argumentation L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 373-378; C. Bultmann, Der Fremde, 84-86.96.

³³ Vgl. E. Lipiński, מכר, 875; zu den semantischen Differenzierungen beider Termini vgl. bes. C. Bultmann, Der Fremde, 89.

³⁴ So H.-J. Fabry, לַבֵּי, 170.

³⁵ Vgl. dazu ausführlich C. Bultmann, Der Fremde, 84-102, bes. 86-93; auch L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, 376f. und A.D.H. Mayes, Deuteronomy, 237.243.

³⁶ Vgl. nur E. Otto, Mazzotfest, 178-182; Ders., פֶּסַח, 674-676; J. Halbe, Passa-Massot, passim; Ders., Erwägungen, passim; E. Reuter, Kultzentralisation, 166-171; auch G. Braulik, Leidensgedächtnisfeier, 342 Anm. 23; 345 Anm. 34 und 38.

³⁷ So übereinstimmend E. Otto, פֶּסַח, 675; E. Reuter, Kultzentralisation, 170 Anm. 54.

³⁸ Einzig Subj. und Obj. des Verbs עשה stehen in umgekehrter Folge.

³⁹ Vgl. nur M. Noth, Exodus, 113; J. Scharbert, Exodus, 73; E. Zenger, Israel, 76-84.

⁴⁰ Mit Blick vor allem auf die ältere Forschung dürfte diese Ansetzung der "kleinste gemeinsame Nenner" sein; die Ursprünge der Mirjam-Tradition werden sowohl bei J als auch bei E gesehen: vgl. B. Baentsch, Numeri, 510-514.566 (Num 12 E; Num 20,1b E); G.B. Gray, Numbers, 97-99.120-128.260 (Num 12 JE, Mirjam aus der E-Tradition; Num 20,1b E); M. Noth, Numeri, 83.128; P.J. Budd, Numbers, 132-139.217.219 (Num 12 besteht aus zwei von J verarbeiteten Traditionen; Num 20,1b J); J. Scharbert, Numeri, 51f.79 (in Num 12 verarbeitet JE eine J- und eine E-Tradition; Num 20,1b J). Aber es gibt auch

Bezug auf außer-dtn Texte setzt gleichzeitig eine schon bestehende Verbindung von Dtn und Tetrateuch voraus. Zusammen mit 23,5 klammern und gliedern die Auszugsformeln in 24,9; 25,17 den Abschnitt 23,1-25,19, wobei 25,19 seinerseits auf 12,9 (DtrH - ein weiterer terminus a quo) zurückzielt und so den Rahmen um das ganze dtn Gesetz absteckt⁴¹. Schließlich weisen Bezüge im Kontext von 24,9 (vgl. v. 8) auf priesterliche Texte (Lev 13f.) in noch spätere Zeit. Die syntaktische Konstruktion der Auszugsformel (בצאתכם ממצרים - adverbielle Zeitbestimmung + Inf.cstr. + Subj.-Realisierung durch Suff. 2. Pl.; terminus a quo Ägypten)⁴², die durch das vorangehende בדרך auch die Zeit der Wüstenwanderung umfaßt, ist nur in dtr oder späteren Texten belegt⁴³, so daß sich für Dtn 24,9; 25,17 in der Kumulation der Beobachtungen und Argumente ebenfalls eine Ansetzung in der Spätzeit wahrscheinlich machen läßt.

Dtn 27,1: Das aus verschiedenen Gründen besonders komplizierte Kap. 27 gehört nach der opinio communis der Forschung fast vollständig zu den literarhistorisch jüngsten Teilen des Buches⁴⁴; nur die vv. 9f., die sich auf 26,17-19 zurückbeziehen und gleichzeitig zu Kap. 28 überleiten⁴⁵, gelten als älter und damit als ältestes Gut des Kap. überhaupt. Zuletzt hat *H.-J. Fabry* Dtn 27 einer Gesamtanalyse unterzogen, deren Ergebnis eine dreiphasige Entstehungsgeschichte ist, die erst zu einem extrem späten Datum, nämlich mit R^P, einsetzt⁴⁶, wobei er von den demgegenüber älteren vv. 9f. absieht. "Genau (um) dieses ältere Textgerüst", zu dem die vv. 9f. gehören, geht es *N. Lohfink*⁴⁷: Auch v. 1 soll ihm zugehören und mit Dtn 5,23; 26,17-19; 31,9 "einen kompositionellen Systemzusammenhang" bilden, der "entstehungsgeschichtlich als eine zusammenhängende Schicht" bestimmt wird; literarhistorisch denkt *N. Lohfink* dabei "an eine älteste, vermutlich joshijanische deuteronomistische Schicht"⁴⁸, und damit dürfte nach anderer Diktion DtrH gemeint sein. Zwischen

Stimmen, nach denen Num 12 überhaupt "wohl nicht mehr als vorexilisch gelten" kann (*H. Valentin*, Aaron, 359).

⁴¹ Vgl. *A.D.H. Mayes*, Deuteronomy, 330f.; *G. Braulik*, Deuteronomium, 180f.190.

⁴² Vgl. dazu ausführlich *W. Groß*, Herausführungsformel, passim, bes. 437f.

⁴³ Ex 13,8; Dtn 4,45.46; 23,5; Jos 2,10; 5,4.5; 1 Kön 8,9 (//2 Chr 5,10); Hag 2,5; Ps (81,6); 114,1.

⁴⁴ Vgl. den Forschungsüberblick bei *H.D. Preuß*, Deuteronomium, 149-153 sowie *O. Kaiser*, Einleitung, 124; *Ders.*, Grundriß, 95; *G. Braulik*, Deuteronomium, 8.13.199.

⁴⁵ So zuerst *A. Dillmann*, Deuteronomium, 367 (vgl. 363); in der Folgezeit diverse Komm. bis zu *A.D.H. Mayes*, Deuteronomy, 37.43; *G. Braulik*, Deuteronomium 201.

⁴⁶ Vgl. *H.-J. Fabry*, Noch ein Dekalog: vv. 1-3.11.16-25 Grundschrift (R^P); vv. 5-8.14f.26 erste Erweiterung; vv. 4.12f. zweite Erweiterung.

⁴⁷ Vgl. *N. Lohfink*, Älteste Israels, bes. 31f.37-39 (Zitat 38).

⁴⁸ *N. Lohfink*, Älteste Israels, 30.37.

beiden redaktionsgeschichtlichen Ansätzen (DtrH - RP) liegt eine erhebliche Zeitspanne. Auf jeden Fall ist 27,1 als Beleg für die Spätzeit umstritten geworden.

Dtn 31,26: Die Form ist defektiv geschrieben und als Inf.abs. vokalisiert; wegen der pl. Adressaten (die Leviten) und der eindeutig anderen morphologischen Form des Imp. (קָךְ bzw. וְקָךְ) ist diese masoretische Entscheidung nicht nur sachgemäß, sondern auch notwendig⁴⁹. 31,26 gehört - nach 31,9-13 - zu einer weiteren Schilderung der Verschriftung der Tora und ihrer Übergabe an Autoritäten Israels (31,24-29). Das Verhältnis zu 31,9-13 "wird sich kaum im Sinne von zwei einander chronologisch folgenden Aufträgen verstehen lassen, sondern eher im Sinne von Dubletten"⁵⁰, und zwar wegen der Akzentverschiebungen derart, daß 31,9-13, das redaktionsgeschichtlich im Umfeld von DtrH anzusiedeln ist, die Vorlage bildete⁵¹: "Diese ... Schilderung der Verschriftlichung (in 31,24ff.; U.D.) unterscheidet sich von der bei DtrH durch eine gewisse Umständlichkeit, die Länge und Gewichtigkeit des Textes hervorheben soll. Gleichzeitig wird durch diese Notiz das Ende des Gesetzbuches in Dtn 30 angezeigt"⁵². Dies und die "Vorstellung, daß in der Lade der von JHWH verschriftete Dekalog liegt"⁵³, weist mindestens in spät-dtr Zeit; die pro-levitische "Revision der vorgegebenen Konzeption"⁵⁴ institutioneller Zuständigkeiten, die analog in 10,8f.; 18,1-8*; 27,14 anzutreffen ist, läßt diesen Beleg sogar noch jünger erscheinen, so daß er eindeutig aus der Spätzeit stammt.

Jos 1,13⁵⁵: Jos 1 ist die überarbeitete Überleitung vom Dtn ins Buch Jos resp. ins DtrGW. Vv. 12-18 "zitieren" einerseits Dtn 3,12.13.18-20 (dtr) und zielen andererseits auch auf Num 32, die beide älter sind, so daß Jos 1,13 als spät-dtr zu gelten hat⁵⁶.

⁴⁹ Vgl. dagegen in 31,12 den Imp. Sing. bei pl. Adressaten.

⁵⁰ G. von Rad, Deuteronomium, 136.

⁵¹ Vgl. auch N. Lohfink, Älteste Israels, 28f.39.

⁵² F.-L. Hossfeld/E. Reuter, סִפְרָה, 940. Mit Blick auf das Motiv des Schreibens in 31,22 und die Satzkonstruktion in 31,24 wird man sogar an ein Dtn 1-32 umfassendes Gesetzbuch denken können: das Mose lied bildet den Abschluß des Tora-Buches (vgl. nur G. Braulik, Ausdrücke für "Gesetz", 65f.).

⁵³ F.-L. Hossfeld/E. Reuter, סִפְרָה, 940.

⁵⁴ N. Lohfink, Älteste Israels, 39.

⁵⁵ Der intertextuelle Rückverweis auf Jos 1,13 im ganz späten Mal 3,22 hat den Imp. Pl. זְכַרְךָ.

⁵⁶ Vgl. zu Einzelheiten M. Noth, Josua, 29; M. Görg, Josua, 11.13; V. Fritz, Josua, 26f.30f.

2 Sam 24,12⁵⁷: Kap. 24 gehört zu verschiedenen Supplementa zu 2 Sam, ohne deshalb schon nach-dtr zu sein⁵⁸, verdankt seine jetzige Stellung im Buch aber auf jeden Fall redaktioneller Arbeit. In diesem Kap. sind wohl drei Traditionen zusammengefloßen (vv. 1-10.11-15.16-25), die nachträglich miteinander verknüpft wurden⁵⁹. Übereinstimmend wird festgestellt, daß die Rahmung (vv. 1.3.4a.10) der Tradition von der Volkszählung die Tradition vom Gerichtspropheten Gad (vv. 11-15) vorbereitet und in den Kontext einpaßt⁶⁰. Nicht zu entscheiden ist dagegen das Alter dieser redaktionellen Arbeit⁶¹ sowie das Alter der hier eingebrachten Gad-Tradition selbst.

2 Kön 3,16: 2 Kön 3,4-27 wird in der neuesten Forschung nicht mehr für einheitlich gehalten, allerdings mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen. V. 16 gehört entweder zu Bearbeitungen eines möglicherweise alten Grundtextes, wobei man sich über das Alter dieser Hinzufügung wiederum nicht einig ist - vor 722; vor-dtr; nach-dtr -⁶², oder ist mit der ganzen Erzählung vv. 4-27* erst "sekundär in ein schon vorhandenes dtrG* eingefügt worden"⁶³.

2 Kön 5,10: Daß es sich bei 2 Kön 5 um eine im Grundbestand - und dazu gehört auch v. 10 - alte (vor-dtr) Erzählung handelt, ist in der Forschung unbestritten⁶⁴. Und diese alte Erzählung dürfte sich sogar aus der prophetischen Aufforderung v. 10b herausentwickelt haben⁶⁵.

⁵⁷ Die Parallele in 1 Chr 21,10 hat den Imp. Sing. ׀. Daß der Chr hier eine grammatische Änderung vornimmt, auch sonst bei ihm als "Autor" der Spätzeit das beschriebene Phänomen nicht mehr zu finden ist, könnte eventuell auf einen terminus ante quem resp. post quem non hinweisen. Vgl. auch *B.K. Waltke/M. O'Connor*, Syntax, 593 mit Anm. 50.

⁵⁸ So *M. Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 62 Anm. 3. Für einheitlich und spät (spätexilisch/frühnachexilisch) hält auch *A. Schenker*, Der Mächtige, 35-39 das Kap. 24.

⁵⁹ So *W. Dietrich*, David, 31; vgl. auch *H.J. Stoebe*, Samuelis, 36-38.513-515.524. Dagegen erarbeitet *W. Fuß*, II Samuel 24, passim, bes. 160f. eine Grundschrift (vv. 2.4b.8f.15aα b.17-19*.25), die die erste und dritte Überlieferung umgreift.

⁶⁰ So übereinstimmend *W. Fuß*, II Sam 24, 161; *W. Dietrich*, David, 35f.; *T. Veijola*, Dynastie, 110; *H.J. Stoebe*, Samuelis, 513-515 (vgl. aber ebd. 524).

⁶¹ Vgl. *W. Fuß*, II Sam 24, 163f.: dem E verwandt; *H.J. Stoebe*, Samuelis, 513-515.524 mit Anm. 51: noch sehr früh; *W. Dietrich*, David, 31f.35-37 und *T. Veijola*, Dynastie, 111-117, bes. 112: DtrP. Vor allem die die Gad-Tradition einleitende Wortereignisformel gehört nach den beiden letztgenannten Autoren "zum Kernvokabular von DtrP".

⁶² Vgl. nur *H.C. Schmitt*, Elisa, 32-37; *H. Schweizer*, Elischa, 29f.179; *E. Würthwein*, Könige, 281.285-287; *G. Hentschel*, 2 Könige, 12-15.

⁶³ *H.-J. Stipp*, Elischa, 367; vgl. 470-472; zu seiner Analyse vgl. ebd. 93-153, bes. 118f.147f.

⁶⁴ Vgl. *H.-C. Schmitt*, Elisa, 78-80.173; *M. Rehm*, Könige, 61; *G. Hentschel*, Heilung Naamans, passim; *Ders.*, 2 Könige, 22f.; *E. Würthwein*, Könige, 298-300. Eine ursprüngliche Selbständigkeit der Erzählung resp. ihres Kontextes 2 Kön 5f.* vor ihrer (späten) Einfügung ins DtrGW scheint auch *H.-J. Stipp*, Elischa, 368-370.475 anzunehmen.

⁶⁵ Diesen Hinweis verdanke ich *Norbert Baumgart*, Münster.

Jes 14,31: Jes 14,28-32 gehört zu den umstrittensten Texten des Jes-Buches überhaupt ⁶⁶. Die zeitlichen Ansetzungen schwanken zwischen jesajanischer Autorschaft (zweite Hälfte des 8. Jh.) und hellenistischer Zeit (Ende des 4. Jh.). Es gibt gewichtige "Argumente, die zur Skepsis und Zurückhaltung gegenüber dem Philisterwort warnen, selbst wenn es in Teilen authentisch sein sollte" ⁶⁷, aber als eindeutigen Beleg für die Spätzeit wird man v. 31 nun doch nicht heranziehen dürfen.

Jes 38,5 ⁶⁸ steht innerhalb der aus den bereits dtr überarbeiteten 2 Kön 18-20 übernommenen Jesaja-Erzählungen Jes 36-39. Die Abhängigkeitsrichtung ist in der Forschung unumstritten ⁶⁹; allerdings muß die Übernahme so zeitig geschehen sein, daß an beiden Texten noch unabhängig voneinander weitergearbeitet werden konnte ⁷⁰. Dabei deutet der Wechsel des Imp. (?) שׁוּב aus 2 Kön 20,5 in den Inf.abs. הָלוּךְ in Jes 38,5 - der Wechsel des Verbuns selbst ist inhaltlich veranlaßt - durchaus die Möglichkeit an, Charakteristikum später(er) Sprache zu sein. Andererseits ist die prophetische Beauftragung הָלוּךְ וְאָמַרְתָּ auch in Jer bekannt und dort sowohl vorexilisch als auch dtr belegt (s.u.). Mit Blick auf die dtr Stratigraphie steht Jes 38,5 eher noch an der Grenze zur Spätzeit.

Jer 2,2; 3,12; 13,1; 17,19; 19,1; 28,13; 32,14; 34,2; 35,2; 35,13; 39,16: Kaum eine der insgesamt 11 Stellen ist sicher dtr ⁷¹. Sie gehören als Selbst- oder Fremdb Berichte zum ursprünglichen Korpus, sind aber nie Bestandteil der teils in Prosa, teils in Poesie gefaßten Worte Jeremias, sondern gehören - mit Ausnahme von 32,14 - zur in Prosa gehaltenen Einleitung der Prophetensprüche, die aus Wortereignisformel und dem Befehl (Inf.abs. + *w^e-qatal*) bestehen; der Sprecher ist immer (auch in 32,14) JHWH. Je nach Kontext lassen sich die Befehle gruppieren: הָלוּךְ וְקָרַאתָ (2,2; 3,12), הָלוּךְ וְקִנִּיתָ (13,1; 19,1), הָלוּךְ וְעַמְדָה (17,19), הָלוּךְ וְאָמַרְתָּ (28,13; 34,2; 35,13; 39,16), הָלוּךְ וְדַבַּרְתָּ (35,2). Im einzelnen ist die mögliche Verkündigungsphase der Texte zu erheben: Mit Sicherheit in die Frühzeit von Jeremias Verkündigung, also noch in die joschijanische Zeit - je nach

⁶⁶ Vgl. nur *H. Wildberger*, Jesaja 13-27, 575: "Auf wenige Abschnitte des Jesajabuches ist in dieser Hinsicht (Frage nach der Authentizität; U.D.) so viel Druckerschwärze aufgewendet worden wie auf diesen, ohne daß ein Konsens erreicht worden wäre".

⁶⁷ *S. Deck*, Gerichtsbotschaft, 53. Jesajanische Teile, zu denen auf jeden Fall v. 31 gehört, finden u.a. *H. Wildberger*, Jesaja 13-27, 575-586; *P. Höffken*, Jesaja, 139-141. Mit später (nachexilischer), auch jesajanische Terminologie nachahmender Entstehung rechnen u.a. *O. Kaiser*, Jesaja, 43-48; *W. Dietrich*, Jesaja, 208f.; *R. Kilian*, Jesaja, 107f.

⁶⁸ Die Parallele in 2 Kön 20,5 hat den Imp. Sing. שׁוּב, und 2 Chr 32,24-26 hat die Erzählung massiv gekürzt (der Prophet Jesaja wird gar nicht erwähnt) und trägt für die hier interessierende Fragestellung nichts aus.

⁶⁹ Vgl. nur *O. Kaiser*, Jesaja, 291f.; *R. Kilian*, Jesaja, 202; *P. Höffken*, Jesaja, 241; mit Abstrichen auch *H. Wildberger*, Jesaja 28-39, 1370-1377.

⁷⁰ Vgl. nur *H. Wildberger*, Jesaja 28-39, 1373.

⁷¹ Für einen ersten Überblick ist immer noch *W. Thiel*, Deuteronomistische Redaktion heranzuziehen.

Ansetzung seines Geburtsjahres ⁷² wäre das entweder um 627/26 oder um 610 -, auf jeden Fall aber zu einer bereits vor-dtr Sammlung gehören 2,2 und 3,12 ⁷³. Ebenfalls sicher jeremianisch sind 13,1; 19,1; aber ob die in 13,1ff. beschriebene Zeichenhandlung noch in die Frühzeit oder erst in die Zeit um/nach 598/97 gehört, ist umstritten, während für 19,1 eine Datierung um 598/97 plausibel erscheint ⁷⁴. Zweifelhafter ist die literarhistorische Zuordnung der Sabbatpredigt 17,19ff.; der Text ist deutlich dtr geprägt, die Herausarbeitung eines eventuellen jeremianischen Grundbestandes kaum mehr möglich ⁷⁵. Wenn überhaupt, könnte der Auftrag zur Rede (vv. 19f.*) - vgl. die Unterschiede der Konstruktion in 7,1f.; 22,1; 25,15 D! - noch am ehesten ursprünglich sein. Auch der Fremdbbericht 28,10-13, der als unselbständiger Text den vorangegangenen Selbstbericht (27,2-4.11) voraussetzt ⁷⁶, ist mit Sicherheit noch vor-dtr. Diese Szene gehört in die Zeit vor 587 ⁷⁷. 32,14 ist Bestandteil des "authentische(n) Selbstbericht(s)" ⁷⁸ 32,6b-15, der zeitlich ebenfalls vor 587 anzusetzen ist ⁷⁹. Dagegen dürften die Einleitungen in 34,2; 35,13 - erkennbar an der überladenen Formulierung und der ungewöhnlichen Aufeinanderfolge ihrer Strukturelemente ⁸⁰ - nun tatsächlich zu sekundären, möglicherweise dtr Stücken gehören ⁸¹. 35,2, der einzige Beleg, wo das Verb ךָלַח nicht absolut, sondern mit einer zusätzlichen Ortsbestimmung (... לְאֶרֶץ) steht, ist wieder Bestandteil eines Selbstberichts - die Einleitung v. 1 in 3. Pers. ist sekundär - aus der Zidkija-Zeit vor 587 ⁸². 39,16 schließlich ist Bestandteil des erheblich dtr überarbeiteten, ursprünglich in einen Fremdbbericht gekleideten Prophetenspruchs 39,15-18*; der entscheidende Passus v. 16a α ist aber wohl ursprünglich, wenn auch

⁷² Vgl. dazu den knappen Überblick bei *K. Seybold*, Jeremia, 45-57.

⁷³ Vgl. nur - im einzelnen von den jeweiligen Grundpositionen her differierend - *J. Schreiner*, Jeremia, 18.25f.; *S. Herrmann*, Jeremia (BK), 105f.109-117; *R. Liwak*, Prophet und Geschichte, 151-155; *K. Seybold*, Jeremia, 68-80.

⁷⁴ Vgl. zu diesen Positionen bezüglich 13,1 nur *K. Seybold*; Jeremia, 90; *E. Haag*, Jeremia, 154-157; bezüglich 19,1 nur *K. Seybold*, Jeremia, 141. Dagegen läßt *A. Graupner*, Auftrag, 34f. die zeitliche Einordnung offen.

⁷⁵ Vgl. nur *W. Thiel*, Jeremia 1-25, 203f.

⁷⁶ Vgl. dazu *A. Graupner*, Auftrag, 70f.

⁷⁷ Zu Einzelheiten vgl. *C. Hardmeier*, Prophetie im Streit, 434.437; auch *K. Seybold*, Jeremia, 143.

⁷⁸ *W. Thiel*, Jeremia 26-45, 31.

⁷⁹ Zu Einzelheiten vgl. *C. Hardmeier*, Prophetie im Streit, 273-277; auch *K. Seybold*, Jeremia, 143f.

⁸⁰ Vgl. dazu die Beobachtungen bei *W. Thiel*, Jeremia 26-45, 38.

⁸¹ Vgl. *W. Thiel*, Jeremia 26-45, 38f.47f.; *S. Herrmann*, Jeremia (EdF), 50.59.81; *J. Schreiner*, Jeremia, 200f.205f.; auch *C. Hardmeier*, Prophetie im Streit, 190.368, der allerdings innerhalb von 34,1-7 noch historisch verwertbares Material (aus der Zeit unmittelbar vor 587) findet (ebd. 169-178.368.376).

⁸² Vgl. *W. Thiel*, Jeremia 26-45, 44 (auch zur Herleitung des sekundären v. 1 aus der Kombination von v. 11 mit 2 Kön 24,2); *K. Seybold*, Jeremia, 144; *J. Schreiner*, Jeremia, 204f.

nicht unumstritten⁸³. Die Szene hängt inhaltlich mit 38,7ff. zusammen, und dann dürfte sie - sofern ursprünglich - in die Zeit um 588/86 gehören⁸⁴.

Ez 24,5: Der Inf.abs. in v. 5aa ist der einzige in einer Reihe von Imp. des Bildwortes vv. 3b-5; hier wird die Synonymität von Imp. und Inf.abs. am augenfälligsten. Auch ist dies der einzige Beleg mit nachgestelltem, also an nicht-erster Position im Satz befindlichen Inf.abs. Die wohl ezechielische unbedingte Gerichtsankündigung (vv. 3-5.9.10a) gehört - auch wenn das (durchaus sachgerechte) Datum in v. 1(f.) sekundär aus 2 Kön 25,1 gebildet wurde⁸⁵ - tatsächlich in die Zeit unmittelbar vor 587⁸⁶.

Nah 2,2: Als *qal*-Form einziger eindeutiger Inf.abs. zu Beginn einer Reihe, die mit drei als Imp. vokalisiert *pi*-Formen fortgesetzt wird; auch hier wird (wie in Ez 24,5) die Synonymität von Imp. und Inf.abs. deutlich. V. 2 gehört zum ersten Ninive-Gedicht (vv. 2.4-13), das - wie weitere Prophetenworte gegen Assur - nach 663 (Eroberung Thebens; vgl. 3,8) und vor 612 (Untergang Assurs, der nicht mehr reflektiert wird), also in die Mitte des 7. Jh. zu datieren ist⁸⁷.

Sach 6,10 ist die einzige Stelle, die allein schon vom Befund her - Sacharjas Wirkungszeit ist auf 520/18 anzusetzen - und unabhängig davon, ob der engere Kontext (6,9-15) ein Nachtrag ist, als Beleg aus der Spätzeit gelten kann.

4. Ergebnis und Entwicklungslinien

Der Durchgang durch die Texte, auch wenn es nicht mehr als eine Meinungsumfrage bei der neueren Literatur war, macht recht deutlich, daß das Phänomen Inf.abs. anstelle des Imp. als redaktionskritisches Kriterium für die Spätzeit ohne weiteres nicht mehr haltbar ist, da etwa der Hälfte der Belege das Etikett "aus der Spätzeit" eben nicht angeheftet werden kann. In Zahlen ausgedrückt: Von den 35 Belegen des Phänomens sind 14 (Dtn 14,21; 16,1; 2 Kön 5,10; Jer 2,2; 3,12; 13,1; 17,19; 19,1; 28,13; 32,14; 35,2; 39,16; Ez 24,5; Nah 2,2) sicher vorexilisch, 3 Belege (Dtn 1,16; 27,1[?]; Jes 38,5) stehen an der Grenze

⁸³ Vgl. zur Ursprünglichkeit *W. Thiel*, Jeremia 26-45, 56f.; *A. Graupner*, Auftrag, 126-128; dagegen halten *C. Hardmeier*, Prophetie im Streit, 190-195 und *H.-J. Stipp*, Jeremia im Parteienstreit, 176-181 den ganzen Abschnitt für jünger.

⁸⁴ Vgl. dazu *A. Graupner*, Auftrag, 128, der jedoch für die zeitliche Ansetzung mehrere Möglichkeiten (zwischen 597 und nach der Ermordung Gedaljas) bietet.

⁸⁵ Vgl. dazu ausführlich *E. Kutsch*, Chronologische Daten, 61-63.

⁸⁶ So übereinstimmend *W. Zimmerli*, Ezechiel, 561; *H.F. Fuhs*, Ezechiel, 130f.; *Ders.*, Ez 24, 273. Die Abgrenzung des Grundtextes ist gegenüber der hier vorgelegten jeweils leicht different.

⁸⁷ Vgl. *W. Rudolph*, Nahum, 143f.; *A. Deissler*, Zwölf Propheten, 203f.; *K. Seybold*, Profane Prophetie, 32.54-64; *Ders.*, Nahum, 12f.

zur Spätzeit, und 15 Belege (Ex 13,3; 20,8; Lev 2,6; Num 4,2.22; 6,23; 25,17; Dtn 5,12; 24,9; 25,17; 31,26; Jos 1,13; Jer 34,2; 35,13; Sach 6,10) gehören tatsächlich in die Spätzeit im oben definierten Sinn ⁸⁸.

Dieses Ergebnis läßt sich noch weiter ausdifferenzieren und eine Entwicklungsgeschichte nachzeichnen. Der älteste Beleg (aus der mittleren Königszeit) dürfte 2 Kön 5,10 sein, der einzige "Ausreißer nach oben" ⁸⁹. Ein verstärktes Aufkommen des Phänomens ist ab Mitte des 7. Jh. festzustellen; die spätvorexilische Zeit (ca. 650-587 v.Chr.) ist ein erster literarhistorischer Schwerpunkt, mit einer auffallenden Belegdichte zu Beginn des 6. Jh. In dieser Zeit sind so gut wie ausschließlich Handlungsverben (הלך, לקח, מכר) und die prophetische Literatur betroffen; Ausnahmen sind Dtn 14,21 (gesetzlich); 16,1 (gesetzlich; Verb שמר). Ein weiterer - in mehrere Phasen differenzierbarer - literarhistorischer Schwerpunkt ist dann jedoch die breite Aufnahme der Form im spät-dtr (Ex 13,3; Dtn [1,16]; 5,12; 24,9; 25,17; Jos 1,13; Jer 34,2; 35,13) und P-Bereich (Lev 2,6; Num 4,2.22; 6,23) sowie in der späten Literatur (Ex 20,8; Num 25,17; Dtn [27,1]; 31,26; Sach 6,10) mit ihrer teilweisen "Vermischung von bis dahin deutlich ausgeprägte(n) Sprachpropria" ⁹⁰; diese Zeitspanne reicht von der Exilszeit bis etwa 400 v.Chr. Jetzt tauchen neben Handlungsverben auch Verben der sinnlichen Wahrnehmung und geistigen Bewegung (שמר, שמע, זכר) ⁹¹ auf; die 5 Belege für זכר stammen alle aus der Spätzeit. Jüngster Beleg dürfte Dtn 31,26 sein.

Innerbiblisch ist das Phänomen also ab Mitte des 7. Jh. bis ca. 400 v.Chr. breit belegt; ab Mitte des 4. Jh. findet es sich in der at.lichen Literatur nicht mehr (Koh; Est; Dan; Chr) ⁹². Redaktionsgeschichtlich ist mit der Beobachtung Inf.abs. anstelle des Imp. sehr vorsichtig zu verfahren. So können z.B. die drei unsicheren Belege 2 Sam 24,12; 2 Kön 3,16; Jes 14,31 nicht mit Hinweis eben auf den Inf.abs. als Belege aus der Spätzeit klassifiziert werden. Ähnliches gilt für die Belege von der Grenze zur Spätzeit Dtn 1,16; Jes 38,5; vgl. auch Dtn 27,1. Allerdings lassen es die hier erzielten Ergebnisse gerechtfertigt erscheinen,

⁸⁸ Für 2 Sam 24,12; 2 Kön 3,16; Jes 14,31 bleibt die literarhistorische Einordnung so unsicher resp. differiert zwischen so großen Zeitspannen, daß sie keiner der drei Gruppen zugeordnet werden können und im Folgenden weitgehend unberücksichtigt bleiben.

⁸⁹ Wenn Jes 14,31 authentisch sein sollte, läge damit ein weiterer sehr früher (Ende des 8. Jh.) Beleg vor.

⁹⁰ H.-J. Fabry, Noch ein Dekalog, 83; vgl. ebd. 83-86 und Ders., Spuren, passim.

⁹¹ Vgl. aber den frühen Beleg von שמר in Dtn 1,16.

⁹² S. bereits o. Anm. 57 und den dortigen Hinweis auf B.K. Waltke/M. O'Connor, Syntax, 593 mit Anm. 50. Ich habe mich in diesem Beitrag auf den inner-at.lichen Befund beschränkt. Eine Überprüfung an außerbiblischen Textkorpora (Sir; Qumran) wäre - vor allem wegen möglicher sprachgeschichtlicher Hinweise und Erkenntnisse - wünschenswert. Auch in diesem Zusammenhang ist bereits der Umgang mit der Form im Samaritanus (s.o. Anm. 9) bemerkenswert, die dort nur in Texten von höchster Dignität beibehalten ist (aber in Ex 20,8 ist das Verb ausgetauscht und Dtn 5,12 angeglichen worden!).

diese grammatische Erscheinung an einzelnen Stellen, die sich bereits von mehreren anderen redaktionskritischen Kriterien her sicher als literarhistorisch jung haben einordnen lassen, als *zusätzliche* Beobachtung mit Hinweis auf den jeweiligen Bereich der schwerpunktmäßigen Verteilung mit einzubringen.

5. Hinweise aus der Epigraphik und Ausblick

Die bisher gewonnenen Erkenntnisse werden teilweise durch die Belege aus der hebräischen Epigraphik eindrucksvoll gestützt⁹³. Denn im Korpus der althebräischen Inschriften finden sich 6 sichere Belege für das Phänomen Inf.abs. anstelle des Imp.: Arad Ostraka 1,2; 2,1; 7,2; 8,1; 11,2; 28,2; jeweils mit dem Handlungsverb $\eta\eta n$ *ntn*, da sich bei diesem Verb wegen der Differenz der morphologischen Form zwischen Imp. ($\eta\eta$ bzw. $\eta\eta$), der ebenfalls in den Arad Ostraka mehrfach belegt ist, und Inf. ($\eta\eta$) sich letzterer, obwohl defektiv geschrieben, eindeutig als solcher identifizieren läßt und der imp. Kontext ebenfalls klar ist⁹⁴. Alle diese Ostraka "wurden zusammen in Locus 637, einem Kasemattenraum in der Südmauer, gefunden, in einer Stratum VI zugeordneten Schicht"⁹⁵, und das ist zu Beginn des 6. Jh., näherhin aufgrund der genauen Datierungen in den Ostraka selbst spätestens der 10. Monat der Jahre 598/97⁹⁶; und damit gehen die außerbiblischen Belege parallel mit dem ersten innerbiblischen Schwerpunkt und der Zeit seiner größten Belegdichte (s.o.).

Sprachgeschichtlich ist natürlich von besonderem Interesse, ob es sich bei der Erscheinung Inf.abs. anstelle des Imp. um eine genuine hebräische Eigenprägung handelt - wobei deren Beschränkung auf einen Zeitraum von "nur" 250 Jahren eigener Erörterungen bedarf - oder um ein gesamtsemitisches Phänomen, oder ob das biblische Hebräisch hier dem Einfluß anderer semitischer Sprachen ausgesetzt war. Einige wenige Hinweise zu diesem Bereich sollen zum Abschluß noch gegeben werden.

⁹³ Vgl. zum Folgenden *J. Renz*, Inschriften.

⁹⁴ Aufgrund der Formelhaftigkeit der Wendung und der vermutlich gleichen Schreiberhand hat *J. Renz*, Inschriften, 321.325 in Arad Ostraka 10,2; 14,2 den Inf.abs. statt des Imp. rekonstruiert (vgl. dagegen in Arad Ostraka 3,2; 4,1; 12,1.2.5 mit teilweise verkürzter Formel und von vermutlich anderer Hand die eindeutigen Imp. [$\eta\eta$, $\eta\eta$]).

Vgl. auch ebd. 308 Anm. 7; 321 Anm. 2 die Diskussion, ob an anderen Stellen (z.B. Arad Ostraka 1,4 $\eta\eta$; 10,4 $\eta\eta$; vgl. auch 5,2; 6,2) bei identischer Form nun der Imp. oder der Inf.abs. zu identifizieren sei. Aber aufgrund der defektiven, unvokalisierten Schreibung von starken Verben stößt man hier an Grenzen; eine Eindeutigkeit für einen möglichen Inf.abs. läßt sich nicht erweisen.

⁹⁵ *J. Renz*, Inschriften, 302.

⁹⁶ Vgl. *J. Renz*, Inschriften, 37-40.302-304.

Tatsächlich ist in anderen semitischen Sprachen der Inf.abs. zwar teilweise breit belegt⁹⁷, aber in der konkreten Verwendung als Ersatz für den Imp. nicht sicher nachweisbar. Das mag zum Teil daran liegen, daß im Bibl.-Hebr. das Phänomen so gut wie ausschließlich in gesetzlichen und prophetischen Kontexten resp. in göttlichen Anordnungen belegt ist, diese aber in anderen semitischen Sprachen im Verhältnis nicht so zahlreich sind⁹⁸. Für das Akk. wird ein solcher imp. Gebrauch des Inf. nicht verzeichnet⁹⁹. Innerhalb des Nordwestsemitischen, zu dem auch das Hebräische gehört, ist im Ugar. der Befund eindeutig negativ¹⁰⁰, und auch für das außerhebräische Kanaan. und das Aram. finden sich keinerlei Hinweise¹⁰¹. Damit deutet manches darauf hin, daß es sich beim Inf.abs. anstelle des Imp. im Hebräischen, das innerhalb der kanaan. Sprachgruppe, einem Zweig des Nordwestsemitischen, ohnehin nur die Sprache eines kleinen, fest umrissenen geographischen Raumes ist, um eine Dialekteigenart, möglicherweise sogar um eine lokal begrenzte, konkret Jerusalemer Dialekteigentümlichkeit handeln könnte¹⁰² - die aber auf jeden Fall nur in einem recht engen Zeitrahmen (s.o.) auftaucht. Etwas zu dem Phänomen im Hebräischen Analoges könnte vielleicht in der nur im klassischen Arab. belegten indeklinablen *qaṭāli*-Form vorliegen, die wie der Imp. resp. in imp. Sinn gebraucht wird¹⁰³. Das wäre dann im Südsemitischen (Asarab., Äth.) noch im einzelnen zu überprüfen. Hier eröff-

⁹⁷ Besonders als Verstärkung des finiten Verbs in der fig. etym., aber auch als Ersatz für finite Verbform, Jussiv, Injunktiv oder Ptz. sowie nominal. Dieser Gebrauch des Inf.abs. in Wunschsätzen oder Aufforderungen (also volitiv) ist sicher gemeinsemitisch und sehr alt (vgl. *B.K. Waltke M./O'Connor*, *Syntax*, 593; auch *J. Huesman*, *Finite Uses*, passim), aber hier steht die ganz konkrete Verwendung als Imp.-Ersatz zur Debatte.

⁹⁸ Aber mit dem Codex Hammurapi, dem Codex Eschnunna und dem Mittelassyrischen Gesetz gibt es eine doch recht breite zumindest gesetzliche Grundlage, an der die hier verhandelte Frage im einzelnen zu überprüfen wäre. Andererseits waren aber in den altlichen Gesetzeskorpora im strengen Sinn schon keine Belege zu finden.

⁹⁹ Vgl. *W. von Soden*, *GAG* §§ 81; 149-150; 154; *J. Aro*, *Infinitivkonstruktionen* (mir nicht zugänglich) und dazu *K. Deller*, *Syntax*, passim (dann sind die bei *C. Brockelmann*, *VG I* § 10a; II § 131c verzeichneten Stellen wohl anders zu deuten). S. auch die vorige Anm.

¹⁰⁰ So die Auskunft von *Josef Tropper*, Berlin (gegen *C.H. Gordon*, *Ugaritic Handbook*, 68 [Nr. 9.24]; die Formen der dort genannten Stellen sind wohl Präfixtempora). Bei dieser Gelegenheit bedanke ich mich ganz herzlich bei *Josef Tropper* für die bereitwillige und prompte Hilfestellung im Bereich des Ugar. und den unkomplizierten Gedankenaustausch über die hier verhandelte Fragestellung!

¹⁰¹ Vgl. nur *J. Friedrich/W. Röllig*, *Grammatik*, 267f. (§ 267); *BLA* §§ 26i; 33a-c; 85; *S. Segert*, *Grammatik*, 389-392 (Nr. 6.6.5.).

¹⁰² Dem stehen die Belege aus den Arad-Ostraka nicht entgegen, wenn man davon ausgeht, daß Jerusalemer Beamte (hier Schreiber) in den Festungsstädten eingesetzt wurden; aber 2 Kön 5,10, das, wenn sich die Wahrscheinlichkeit für diese Hypothese verdichtet, man von daher redaktionsgeschichtlich noch einmal sehr genau unter die Lupe nehmen müßte.

Vgl. dazu auch *E.A. Knauf*, *Biblisch-Hebräisch*, passim, bes. 19f.21f.

¹⁰³ Vgl. *W. Wright*, *Grammar* 1, 62 (§ 98 Rem. c). Auch dieser Hinweis hat sich im Gespräch mit *Josef Tropper* ergeben.

net sich im Rahmen der Semitistik, aber auch der at.lichen Forschung noch ein weites Betätigungsfeld.

Literaturverzeichnis

- J. Aro, Die akkadischen Infinitivkonstruktionen, StOr 26, Helsinki 1961.
- B. Baentsch, Exodus - Leviticus - Numeri, GHK I/2, Göttingen 1903.
- H. Bauer/P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments I. Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Formenlehre, Halle 1922.
- H. Bauer/P. Leander, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Halle 1927.
- E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- , Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin 1990.
- G. Braulik, Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium, in: Bibl 51, 1970, 39-66 = Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 11-38.
- , Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. "Volksliturgie" nach dem deuteronomischen Festkalender (Dt 16,1-17), in: ThPh 56, 1981, 335-357 = Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 95-121.
- , Deuteronomium, NEB, Würzburg 1986; 1992.
- C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I. Laut- und Formenlehre, Berlin 1908; II. Syntax, Berlin 1913.
- P.J. Budd, Numbers, WBC 5, Waco 1984.
- C. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff 'ger' und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992.
- M. Caloz, Exode, XIII,3-16 et son rapport au Deutéronome, in: RB 75, 1968, 5-62.
- S. Deck, Die Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung, FzB 67, Würzburg 1991.
- , Wortstatistik - ein immer beliebter werdendes exegetisches Handwerkszeug auf dem (mathematischen) Prüfstand, in: BN 60, 1991, 7-12.
- A. Deissler, Zwölf Propheten, NEB, Würzburg 1981; 1984; 1988.
- K. Deller, Zur Syntax des Infinitivs im Neuassyrischen, in: Or 31, 1962, 225-235.
- W. Dietrich, Jesaja und die Politik, BEvTh 74, München 1976.
- , David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel, BWANT 122, Stuttgart 1992.
- A. Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, KeH XIII, Leipzig 21886.
- C. Dohmen/F.-L. Hossfeld/E. Reuter, רָפָּא *sepær*, in: ThWAT V 929-944.
- K. Elliger, Leviticus, HAT I/4, Tübingen 1966.
- H.-J. Fabry, נָבֵל I *näbel* I, in: ThWAT V 163-170.
- , Spuren des Pentateuchredaktors in Jos 4,21ff. Anmerkungen zur Deuteronomismus-Rezeption, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BiblEthL 68, Leuven 1985, 351-356.
- , Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Deuteronomium 27, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, Festschr. W. Breuning, Düsseldorf 1985, 75-96.

- J. Friedrich/W. Röllig*, Phönizisch-punische Grammatik, AnOr 46, Rom ²1970.
- V. Fritz*, Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen 1994.
- H.F. Fuhs*, Ezechiel 1-24, NEB, Würzburg 1984.
- , Ez 24 - Überlegungen zu Tradition und Redaktion des Ezechielbuches, in: *J. Lust* (Hg.), Ezechiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, BiblEThL 74, Leuven 1986, 266-282.
- W. Fuß*, II Samuel 24, in: ZAW 74, 1962, 145-164.
- , Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Ex 3-17, BZAW 126, Berlin 1972.
- E. Gerstenberger*, Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993.
- W. Gesenius*, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von *E. Kautzsch*, Leipzig ²⁸1909.
- M. Görg*, Josua, NEB, Würzburg 1991.
- C.H. Gordon*, Ugaritic Handbook I. Revised Grammar, Paradigms, AnOr 25, Rom 1947.
- A. Graupner*, Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch, BThSt 15, Neukirchen-Vluyn 1991.
- G.B. Gray*, Numbers, ICC, Edinburgh ²1912.
- W. Groß*, Die Herausformungsformel - Zum Verhältnis von Formel und Syntax, in: ZAW 86, 1974, 425-453.
- , Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen, in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, Festschr. N. Lohfink, Freiburg 1993, 142-165.
- E. Haag*, Das Buch Jeremia I, Geistliche Schriftlesung 5/1, Düsseldorf 1973.
- J. Halbe*, Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1-8, in: ZAW 87, 1975, 147-168.
- , Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes, in: ZAW 87, 1975, 324-346.
- C. Hardmeier*, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40, BZAW 187, Berlin 1990.
- G. Henschel*, Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5), in: Kündler des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, Festschr. J. Schreiner, Würzburg 1982, 11-21.
- , 2 Könige, NEB, Würzburg 1985.
- S. Herrmann*, Jeremia, BK XII, Neukirchen-Vluyn 1986; 1990.
- , Jeremia. Der Prophet und das Buch, EdF 271, Darmstadt 1990.
- P. Höffken*, Das Buch Jesaja. Kapitel 1-39, NSK-AT 18/1, Stuttgart 1993.
- F.-L. Hossfeld*, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Fribourg - Göttingen 1982.
- , Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 73-117.
- J. Huesman*, Finite Uses of the Infinitive Absolute, in: Bibl 37, 1956, 271-295.
- P. Joüoni/T. Muraoka*, A Grammar of Biblical Hebrew, Subsidia Biblica 14, Rom 1991.
- O. Kaiser*, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39, ATD 18, Göttingen 1973.
- , Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ⁵1984.
- , Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1. Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992.
- D. Kellermann*, Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW 120, Berlin 1970.

- R. Kilian, Jesaja II. 13-39, NEB, Würzburg 1994.
- E.A. Knauf, War "Biblisch-Hebräisch" eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur, in: ZAH 3, 1990, 11-23.
- F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, BZAW 166, Berlin 1986.
- R.G. Kratz, Der Dekalog im Exodusbuch, in: VT 44, 1994, 205-238.
- E. Kutsch, Die chronologischen Daten des Ezechielbuches, OBO 62, Fribourg - Göttingen 1985.
- C. Levin, Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr., SBS 105, Stuttgart 1982.
- E. Lipiński, מִכְרַּ mkr, in: ThWAT IV 869-875.
- R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch, BWANT 121, Stuttgart 1987.
- N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11, AnBibl 20, Rom 1963.
- , Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1.9f. und 31,9, in: BN 67, 1993, 26-42.
- R. Meyer, Hebräische Grammatik, Berlin ³1966-1972.
- A.D.H. Mayes, Deuteronomy, NCEB, Grand Rapids - London 1979.
- M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen ³1967.
- , Das Buch Josua, HAT I/7, Tübingen ³1971.
- , Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, Göttingen ⁶1978.
- , Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen ⁴1978.
- , Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen ⁴1982.
- E. Otto, Das Mazzotfest in Gilgal, BWANT 107, Stuttgart 1975.
- , פֶּסַח pāsah, in: ThWAT VI 659-682.
- J.G. Plöger, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, BBB 26, Bonn 1967.
- H.D. Preuß, Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982.
- G. von Rad, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, ATD 8, Göttingen ⁴1983.
- M. Rehm, Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982.
- R. Rendtorff, Leviticus, BK III, Neukirchen-Vluyn 1985; 1990; 1992.
- J. Renz, Die althebräischen Inschriften. Text, Kommentar und zusammenfassende Erörterungen, Diss. Kiel 1992.
- E. Reuter, Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12, BBB 87, Frankfurt 1993.
- H.N. Rösel, Zur Formulierung des aaronitischen Segens auf den Amuletten von Ketef Hinnom, in: BN 35, 1986, 30-36.
- W. Rudolph, Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja, KAT XIII/3, Gütersloh 1975.
- J. Scharbert, Exodus, NEB, Würzburg 1989.
- , Numeri, NEB, Würzburg 1992.
- A. Schenker, Der Mächtige im Schmelzofen. Eine Interpretation von 2 Sam 24, OBO 42, Fribourg - Göttingen 1982.
- W.H. Schmidt mit H. Delkurt und A. Graupner, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993.

- H.-C. Schmitt*, Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.
- J. Schreiner*, Jeremia, NEB, Würzburg 1981; 1984.
- H. Schweizer*, Elischa in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6,8-23; 6,24-7,20, StANT 37, München 1974.
- L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin 1990.
- S. Segert*, Altaramäische Grammatik, Leipzig 1975.
- K. Seybold*, Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22-27, Neukirchen-Vluyn 1977.
- , Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum, SBS 135, Stuttgart 1989.
- , Nahum, Habakuk, Zefanja, ZBK 24/2, Zürich 1991.
- , Der Prophet Jeremia. Leben und Werk, Stuttgart 1993.
- W. von Soden*, Grundriß der akkadischen Grammatik, AnOr 33, Rom 1952; Ergänzungsheft, AnOr 47, Rom 1969.
- H.-J. Stipp*, Elischa - Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7, ATS 24, St. Ottilien 1987.
- , Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert, BBB 82, Frankfurt 1992.
- H.J. Stoebe*, Das zweite Buch Samuels, KAT VIII/2, Gütersloh 1994.
- W. Thiel*, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973.
- , Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.
- H. Valentín*, Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung, OBO 18, Fribourg - Göttingen 1978.
- T. Veijola*, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, AASF B 193, Helsinki 1975.
- B.K. Waltke/M. O'Connor*, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake 1990.
- P. Weimar*, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5, OBO 32, Fribourg - Göttingen 1980.
- H. Wildberger*, Jesaja 13-27, BK X/2, Neukirchen-Vluyn 1978.
- , Jesaja 28-39, BK X/3, Neukirchen-Vluyn 1982.
- W. Wright*, A Grammar of the Arabic Language, Cambridge ³1896-1898.
- E. Würthwein*, Die Bücher der Könige, ATD 11/1, Göttingen ²1985; ATD 11/2, Göttingen 1984.
- E. Zenger*, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge ²1985.
- W. Zimmerli*, Ezechiel 1-24, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn ²1979.

Jakob träumt
Eine Auseinandersetzung mit Erhard Blums methodischem Ansatz am
Beispiel von Gen 28,10-22

Gunther Fleischer - Bonn

Der folgende Beitrag verdankt seine Zugehörigkeit zum Bereich der Methodologie der at.lichen Wissenschaft zunächst einmal seinem Anlaß: der Ehrung von *Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry*, der im Dezember 1994 sein fünfzigstes Lebensjahr vollendet und unter dessen Ägide Verf. sein erstes Proseminar zur Einführung in die Methoden der at.lichen Exegese halten durfte. Ihm sei der Artikel in Dankbarkeit gewidmet.

Die von *Fabry* gelehrt und in einschlägigen Veröffentlichungen¹ beispielhaft durchgeführte historisch-kritische Methode, die ihren Ausgangspunkt nach der Textabgrenzung von der Literarkritik nimmt, ist in mehrfacher Hinsicht durch *Erhard Blum* in Frage gestellt worden², und dies anhand einer Perikope, die wohl als Paradebeispiel für die Durchführung von Literarkritik gelten darf und zugleich einen Großteil ihrer Ausleger, wie *Blum* selbst festhält, zu einem relativ großen Konsens im Ergebnis geführt hat - sowohl hinsichtlich der Notwendigkeit einer Aufteilung der Perikope in zwei parallele Quellschichten als auch deren Bestimmung³. Die Rede ist von Gen 28,10-22, übrigens innerhalb der "Komposition der Vätergeschichte" der einzige exemplarisch analysierte Text⁴.

¹ Vgl. *H.-J. Fabry*, Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Deuteronomium 27: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, Festschr. W. Breuning, Düsseldorf 1985, 75-96; *ders.*, Erst die Erstgeburt, dann der Segen. Eine Nachfrage zu Gen 27,1-45: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Vom Sinai nach Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 51-72.

² Die Auseinandersetzung zielt vor allem auf *E. Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, bes. 7-35 (Seitenangaben im Artikel beziehen sich auf dieses Werk). Die Infragestellung der Literarkritik durch *Blum* betrifft deren Relevanz im Methodenkanon sowie - im Rahmen des Pentateuchs - ihre angebliche Vorgeprägtheit durch die "Vorgaben der Quellenhypothese(n)" (a.a.O. 1).

³ Vgl. *Blum*, a.a.O. 19.

⁴ Dies merkt kritisch bereits *W. Groß*, Rez. zu *Blum*, Komposition: ThQ 165, 1985, 238-240, hier 239 an.

Obwohl *Blums* Vorgehen und Ergebnis bezüglich Gen 28 in Rezensionen öfters in Frage gestellt wurde ⁵, hat eine intensivere Auseinandersetzung mit seinem methodischen Ansatz m.W. noch nicht stattgefunden. Dies scheint mir allerdings nötig, insofern *Blum* selbst mit seinem Leitbegriff 'Komposition' "etwas von methodischer Programmatik" verbindet, "nicht nur weil dieser allein schon als sprachlicher Ausdruck den sachlichen Zusammenhang von synchroner und diachroner Perspektive 'darstellt', sondern weil bei einer 'kompositionellen' Fragestellung auch die diachrone Textanalyse von vornherein auf die Beschreibung strukturierter, intentionaler Sinneinheiten ausgerichtet ist" ⁶. Im Hintergrund der Auslegung von Gen 28 steht also die Einsicht in die Notwendigkeit von Komplementarität und vor allem Interdependenz synchroner und diachroner Fragestellungen ⁷, von welcher *Blum* im Blick auf seine Untersuchungen ankündigt: "... dieses methodische Grundverständnis mag sich ... in der konkreten Auslegung bewähren" ⁸. Genau diese Bewährung gilt es zu überprüfen.

1. Die Analysemethode E. Blums

Dazu soll zunächst versucht werden, *Blums* Vorgehen auf das methodische Gerüst zu reduzieren, das folgende Schritte erkennen läßt:

1. Suche nach Kontextbezügen des zu analysierenden Textes (S. 7-9) ⁹

- a) Verweise des Textes auf den Kontext
- b) Verweise im Kontext auf den Text

Die Verweisdichte der Gruppe a) wird wie ein literarkritisches Argument zu Ausscheidung von Textpartien gewertet.

2. Strukturanalyse (S. 9-19)

- a) Beschreibung der Erzählstruktur des durch 1. erwiesenen ältesten Textbestandes

Kriterium: "Wiederaufnahme", definiert als Wiederholung sprachlicher Ausdrücke, Verwendung von Begriffen desselben Wortfeldes oder

⁵ Vgl. neben der in Anm. 4 genannten Rezension noch diejenigen von *H.-C. Schmitt* (ZAW 97, 1985, 455f.) und *H. Seebaß* (ThRev 81, 1985, 361-364), der die Exzision von Gen 28,13aßb.14aßb für Willkür hält.

⁶ *Blum*, a.a.O. 2

⁷ Vgl. *E. Blum*, Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23-33: DBAT 15, 1980, 2-55, hier 28; *ders.*, Komposition, 2.

⁸ *Blum*, Komposition, 2.

⁹ Dieser Methodenschritt *Blums* sei im Blick auf die üblichen Methodenschritte der historisch-kritischen Methode Kontextualitätskritik genannt.

Gegenstandsbereiches bzw. von semantischen Oppositionspaaren sowie syntaktisch-strukturelle Übereinstimmung

b) Überprüfung des Befundes aus 1. anhand der Ergebnisse von 2.a)

3. Literarkritik (S. 19-25)

4. Gattungskritik (S. 25-34)

2. Auseinandersetzung mit Blums methodischem Ansatz

Anfragen sind zu richten sowohl an die Schrittfolge als auch an die konkrete Durchführung der einzelnen Schritte.

2.1 Zur Kontextualitätskritik

Während die gängige Literarkritik ihren Ausgangspunkt bei der zu untersuchenden Perikope nimmt, die randscharf abgegrenzt wird, um sich zunächst auf sie zu konzentrieren, stellt *Blum* die Einbindung in den Kontext durch Verweise aus dem Text nach außen bzw. aus dem Kontext auf die gewählte Perikope an den Anfang.

Problematisch ist ein solcher Einstieg, insofern er bereits mehrere Vorentscheidungen voraussetzt. Dies gilt zum einen im Blick auf die Definition des Kontextes¹⁰, zum anderen im Blick auf die Textabhängigkeiten, die *Blum* in ihrem Gefälle festlegt. Grundsätzlich sind solche Verweise ambivalent. Sicherlich mag es im Einzelfall eindeutig sein, welcher Text auf welchen voraussetzend verweist. Dies kann aber nicht als die Regel gelten. Zwei Beispiele aus *Blums* Untersuchung machen dies deutlich:

Zu den vv. Gen 28,21b.22 bemerkt er, daß in der eidlichen Selbstverpflichtung Jakobs eine Reihe von ihm zu erfüllender Leistungen in Aussicht gestellt würden. "Üblicherweise sucht man deren erzählerische Entsprechung in Gen 35,1-7, doch wird diese Frage zu diskutieren sein"¹¹. Auffällig ist, daß zwar auf eine Diskussion verwiesen wird, de facto das Verhältnis beider Texte zueinander aber eindeutig unter der Rubrik 'Verweise aus dem Text auf den Kontext' geführt und ausgewertet wird: vv. 21b.22 zählen für *Blum* nicht zur ursprünglichen Überlieferung, wie der Untersuchungsfortgang zeigt¹². Tatsächlich ist aber ohne eigene Voruntersuchung keineswegs eindeutig, ob Gen 28,21b.22 auf Gen 35,1-7 im

¹⁰ Meint "Kontext" nur die Jakobtexte oder auch die Abrahamtexte, das gesamte Buch Genesis oder den ganzen Pentateuch? Vermutlich ist nur die Vätergeschichte gemeint. Aber ist eine solche Eingrenzung zulässig, und worauf stützt sie sich?

¹¹ *Blum*, *Komposition*, 8 mit Verweis auf S. 37f.

¹² Dies zeigt bereits die Überschrift a.a.O. 9: Die Erzählstruktur von Gen 28,11-13aa.16-19.

Sinne einer Erfüllungsnotiz verweist oder ob hier nicht eine Doppelüberlieferung vorliegt. Im zweiten Fall wäre eine überlieferungskritische Vorentscheidung im Sinne einer Ausklammerung von vv. 21b.22, wie *Blum* sie vornimmt, durch nichts gerechtfertigt.

Ähnliches gilt für das Verhältnis der vv. 13b.14a zu Gen 13,14a-16 bzw. von v. 14b zu Gen 12,3b, die *Blum* beide als Verweise aus dem Text auf den Kontext einordnet und entsprechend auswertet (Ausklammerung der entsprechenden Verse aus dem Grundbestand von Gen 28)¹³. Zu dieser Bestimmung des Beziehungsgefälles zwingt aber nichts. Bei erster Näherung - und *Blum* folgend, befinden wir uns innerhalb des ersten Methodenschrittes - ist ebenso eine umgekehrte Bestimmung als Verweis des Kontextes auf Gen 28 möglich, die nach *Blums* eigenen Worten noch nicht auswertbar wäre¹⁴.

Damit erweist sich der erste Methodenschritt *Blums* als ungünstiger Einstieg in die Textanalyse, insofern er entweder eine bereits abgeschlossene Untersuchung der herangezogenen Kontexte und darauf beruhenden Wertungen der Abhängigkeiten voraussetzt, wodurch zusätzlich zu den Unsicherheiten, die die Analyse des Untersuchungstextes mit sich bringt, auch noch die Unsicherheiten der Untersuchungen der Kontexte in die Analyse hineingetragen werden, oder aber - wenn solche Kontextanalysen nicht vorausgesetzt werden - die in dem Methodenschritt gefällten Entscheidungen als willkürlich gelten müssen und der immer bestehenden Gefahr, vorgefertigte Ergebnisse in den Text hineinzutragen, in wesentlich stärkerem Maße als die traditionelle Literarkritik Tür und Tor öffnen.

In die Kritik ist nicht eine grundsätzliche Ablehnung des Methodenschrittes an sich eingeschlossen, insofern die Frage nach Kontextbezügen durchaus wichtige Zusatzbeobachtungen zu literarkritischen Beobachtungen liefern und als Korrektiv wirken kann.

2.2 Zur Strukturanalyse

Blums Beschreibung der Erzählstruktur der durch den ersten Methodenschritt für ihn hypothetisch sich ergebenden ältesten Überlieferungsstufe des Textes schärft ganz sicher den Blick für textimmanente Zusammenhänge. Sie zwingt zu einer synthetischen Wahrnehmung und stellt eine wertvolle Ergänzung der Literarkritik dar, die den Blick gerade auf die Spannungen im Text lenkt.

Problematisch ist, daß *Blum* den im Grunde synchron-deskriptiven Methodenschritt auf der Basis einer vorangehenden diachronen Lesart des Textes durchführt. Sehr viel plausibler wäre es, die Erzählstruktur des Gesamttextes zu beschreiben und alle textinternen Beziehungsgeflechte möglichst vollständig und präzise zu erfassen, um bei allen nachfolgenden

¹³ Vgl. *Blum*, a.a.O. 8.

¹⁴ Vgl. ebd.

"sezierenden" Arbeitsgängen zu wissen, welche Bande zerrissen werden, und zu überprüfen, ob das Trennende oder das Verbindende das größere Gewicht hat. Hier liegt eine Chance, die *Blum* m.E. vertut, insofern er die Beschreibung der Erzählstruktur nur als Gegenprobe für die aus dem ersten Schritt sich ergebenden, diachron ausgerichteten Ergebnisse verwendet und sich u.U. schon den Blick für andere, den Gesamttext erfassende Bezüge verstellt.

Nicht übersehen werden darf aber auch die Schwierigkeit der Krieteriologie des zweiten Methodenschritts. Das einst von *C. Kuhl* eingeführte Kriterium der "Wiederaufnahme" ¹⁵, das als Hinweis auf Einschübe gewertet wurde, wird von *Blum* uninterpretiert, insofern er keine Aussage über das zwischen einem Textteil und seiner Wiederaufnahme stehende Textstück macht, sondern die miteinander verknüpften Teile auf ihre Beziehung bzw. Bedeutung für die Erzählstruktur hin befragt. Dabei wird, wie aus der obigen Übersicht erkennbar, die Wiederaufnahme auf sehr unterschiedliche Phänomene bezogen, ohne Wertungen vorzunehmen. Dies überrascht, denn die Arbeit mit ein und demselben Begriff oder mit Begriff und Opposition dürfte sicherlich größeres Gewicht haben als etwa die Zugehörigkeit zum selben Wortfeld oder eine syntaktisch-strukturelle Übereinstimmung, die im strengen Sinne noch nicht einmal zutrifft: Während מצבה (v. 18) explizit die Funktion des Steins bezeichnet, ist sie durch die lokale Angabe מראשהׁר (v. 11) nur implizit ausgesagt ¹⁶. Kommt dem Kriterium der Wiederaufnahme im *Blum'schen* Sinne aber zumindest eine gewisse Objektivität zu, gilt dies für seine Beschreibung des Spannungsbogens eines Textes nicht mehr, insofern "Steigerung" oder "Klimax" ¹⁷ durchaus subjektive Eindrücke des Textes auf den Leser widerspiegeln und keineswegs so eindeutig sind, wie *Blum* vorgibt, wenn er zum Verhältnis der vv. Gen 28,16.17 schreibt: "Zugleich ist freilich deutlich, daß im erzählerischen Diskurs damit eine S t e i g e r u n g gegenüber der Überraschung in Rede 1 beabsichtigt ist. Völlig verfehlt wäre es jedenfalls, die beiden Reden, wie in der literarkritischen Analyse üblich ist, inhaltlich als Dubletten zu betrachten" ¹⁸. Zuzustimmen ist *Blum* darin, daß vv. 16 und 17 nicht insofern Dubletten sind, als sie genau dasselbe aussagen; aber sie sind es in dem Sinne, daß beide eine Reaktion auf die Erkenntnis der Anwesenheit Gottes am Ort der Nachtruhe beschreiben, die nicht sich steigernd aufeinander folgen, sondern eher sich widersprechend oder gar ausschließend. Denn beide Reaktionen, Überraschung und Erschrecken, sind spontane emotionale Reaktionen: entweder man ist überrascht

¹⁵ Vgl. *C. Kuhl*, Die "Wiederaufnahme", ein literarkritisches Prinzip: ZAW 64, 1952, 1-11.

¹⁶ Gegen *Blum*, a.a.O. 9. Nach einer Einteilung *E. Jennis* (Die hebräischen Präpositionen Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart - Berlin - Köln 1992, 67f.) kann man unterscheiden zwischen einer Lokalisation und einer Realisation.

¹⁷ *Blum*, a.a.O. 14 mit Anm. 22.

¹⁸ Ebd. (Unterstreichung vom Verf.).

oder man erschrickt angesichts einer neuen Erkenntnis¹⁹. Der Umschlag von der Überraschung ins Erschrecken wäre noch erklärbar, wenn der ersten Erkenntnis (Anwesenheit JHWHs) eine neue, bedrohliche Erkenntnis folgte. Dies ist aber nicht der Fall. Denn v. 17 macht hinsichtlich des Erkenntnisinhalts keine qualitativ neue Aussage, sondern umschreibt dasselbe lediglich in anderer Begrifflichkeit, insofern auf andere Verse des Textes bzw. - in der Sprache *Blums* - auf andere "Elemente des Traumbildes" zurückgegriffen wird²⁰. Dies genau macht aber das Wesen einer Dublette aus.

Im übrigen wäre der von *Blum* behauptete Spannungsbogen: Ahnungslosigkeit - neu gewonnene Einsicht (JHWHs Gegenwart) - Konsequenz der Einsicht (Furcht)²¹ nur nachvollziehbar, wenn nicht das Element "Konsequenz" nochmals eine eigene, inhaltlich aber nicht über v. 16 hinausreichende Begründung fände, die geradezu antiklimaktisch verläuft²². Von einer "schrittweisen Erkenntnis"²³ kann eben m.E. gerade nicht die Rede sein. Sie findet im Text keinen Anhalt.

Schließlich und endlich wäre zu bedenken, ob קִיָּקָה im Zusammenhang mit dem Erwachen aus Träumen nicht bereits das Element des Wachwerdens aus Schrecken über den Inhalt des Traumes impliziert. Dafür scheinen mir Belege wie Gen 41,4.7.21; 1 Kön 3,15 und 18,27 zu sprechen. In Ri 16,14-20 ist das Element des erschreckten Aufwachens enthalten, insofern Simson durch einen fingierten Hilfeschrei aus dem Schlaf gerissen wird. Wenn diese Überlegung zur Semantik zuträfe, wäre das Verhältnis von vv. 16 und 17 zueinander als Dublette noch sicherer erwiesen, insofern וַיִּרָא lediglich ein Bedeutungselement aus וַיִּקָּח wiederholen würde.

Damit erweist sich auch der zweite Methodenschritt *Blums* als der Gefahr der Subjektivität ausgeliefert, insofern das Kriterium der Klimax nur schwerlich objektivierbar ist. Bei der konkreten Vorgehensweise *Blums* kommt erschwerend hinzu, daß kontrollierende Gegeninstanzen wie etwa Fragen der Semantik ausgeblendet werden oder inhaltliche Spannungen

¹⁹ Daß die Abfolge im Text nicht ganz so logisch ist, wie *Blum* vorgibt, ist aus seiner einschränkenden Anmerkung ablesbar: "Diese Klimax ist in erster Linie als erzählerisches Gestaltungsmittel zu sehen. Freilich ist die schrittweise Erkenntnis Jakobs auch 'psychologisch' verständlich" (*Blum*, a.a.O. 14 Anm. 22).

Die erste Bemerkung zeigt, daß Wirklichkeit und Erzähltechnik auseinandergelassen. Mit der zweiten Bemerkung wird diese Spannung versucht psychologisierung einzuholen. Gerade aber mit psychologisierung Argumentationen zur Klärung von Textkohärenzen begibt man sich m.E. jedoch auf äußerst dünne Terrain.

²⁰ *Blum*, a.a.O. 14. Im übrigen zeigt sich die Schwierigkeit von *Blums* Bewertung der Abfolge vv. 16.17 darin, daß er S. 14 von "Steigerung" und "Klimax" spricht, auf S. 24 hingegen von einer "Anti-Klimax", was sich gegenseitig ausschließt.

²¹ Vgl. *Blum*, a.a.O. 15.

²² S. Anm. 20.

²³ *Blum*, a.a.O. 14 Anm. 22.

mit dem Argument der Erzähltechnik überspielt werden. Als besonders nivellierend schlägt in diesem Zusammenhang die Wertung der Zugehörigkeit verschiedener Begriffe zum selben Wortfeld als eine Form der Wiederaufnahme zu Buche. Hierhin gehört wohl auch *Blums* großzügiges Übergehen der unterschiedlichen Gottesbezeichnungen, die nicht nur am Ende nicht quellenkritisch ausgewertet, sondern überhaupt erst gar nicht als erklärungsbedürftig wahrgenommen werden²⁴. Dabei hätte die Berücksichtigung der semantischen Differenz durchaus bereits Folgen für die Beschreibung der Erzählstruktur. Denn nur bei Nichtbeachtung der Differenz kann die Abfolge מלאכי אלהים (v. 12) - יהוה (v. 13) ohne weiteres als Klimax aufgefaßt werden²⁵, und nur bei deren Nichtbeachtung kann v. 19, der lediglich v. 17 und nicht v. 16 aufgreift, als befriedigender Schlußpunkt des Gesamttextes, wie ihn *Blum* als ursprünglich bestimmt, aufgefaßt werden. Ohne v. 13 und v. 16 wäre die Erzählstruktur wesentlich plausibler, und es bedürfte dann auch nicht einer solch doch eher willkürlich anmutenden Verszerlegung, wie *Blum* sie für v. 13 vornimmt²⁶.

2.3 Zur Literarkritik

Im Blick auf die Literarkritik richten sich die Gravamina vor allem gegen die Durchführungsweise *Blums*. Dabei steht zweierlei im Blick:

- a) Zum einen führt *Blum* keine eigene Literarkritik durch, sondern er beschränkt sich auf die Beurteilung vorgelegter Arbeiten²⁷.
- b) Zum anderen findet die Literarkritik keine durchgängige Berücksichtigung, sondern sie wird eher willkürlich von Fall zu Fall herangezogen.

Die Behandlung von Gen 28 bestätigt vor allem das erste Gravamen. Statt einer eigenen Literarkritik bietet *Blum* lediglich eine Auseinandersetzung mit vier literarkritischen

²⁴ Vgl. dazu *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin - New York 1990, 25: "Allerdings stellt das Nebeneinander von Gottesname (יהוה) und Gottesbezeichnung (אלהים) als solches weder eine literarkritische 'Spannung' dar, noch bedarf es einer Erklärung oder Rechtfertigung".

Die Schlußwendung steht allerdings in völligem Widerspruch zur Fortsetzung: "Es kann - ohne erkennbaren inhaltlichen Sinn - 'einfach' eine Ausdrucksvariante darstellen; es kann Bedeutungsnuancen zum Ausdruck bringen; es kann natürlich auch aus der Entstehungsgeschichte des Textes resultieren, kann deren Funktion aber nicht fundieren, sondern setzt sie voraus". Gerade weil es so viele Möglichkeiten gibt, ist der Wechsel zwischen JHWH und Gottesbezeichnung zu registrieren und zu erklären!

²⁵ Erwartbar wäre die Abfolge מלאכי יהוה - מלאכי אלהים bzw. יהוה - מלאכי יהוה. Eigentümlicherweise sieht *Blum* an dieser Stelle keine Probleme, argumentiert aber bezüglich v. 21b sehr wohl mit dem spannungsvollen Nebeneinander von Gottesbezeichnung und Gottesnamen im Gesamtgefüge der vv. 20ff. (vgl. Komposition, 91).

²⁶ Vgl. *Blum*, Komposition, 8 sowie Anm. 5 (*Seebaf*).

²⁷ Dies kritisiert bereits *Groß*, a.a.O. 239.

Elementen *Wellhausens*, die sich, wenn man die Wirkungsgeschichte der Argumente in späteren Arbeiten verfolgt, im wesentlichen sogar auf nur zwei Argumente reduzieren: das Gottesnamen-Argument und das Problem des Bezugswortes zu עליו in Gen 28,13²⁸. Allein schon dieser Minimalismus, der im übrigen der Gesamtforschung zu Gen 28 und deren Argumentation nicht gerecht wird, kann mit Sicherheit nicht als Ersatz einer eigenen Literarkritik gelten und ist methodisch unzulänglich. Dies gilt um so mehr, als *Blum Wellhausens* Argumentation nicht wirklich widerlegt, sondern allerhöchstens in die Schwebe bringt.

Richtig ist zwar die Beobachtung, daß innerhalb von Gen 28 אלהים lediglich in den zusammengesetzten Ausdrücken מלאכי אלהים und ברת אלהים vorkommt, von Gott selbst hingegen als JHWH gesprochen wird²⁹. Doch überzeugt der Hinweis, daß מלאכי יהוה (Pl.) at.lich nicht bezeugt und damit für den Verfasser von Gen 28 nicht möglich gewesen sei, keineswegs. Denn die מלאכי אלהים begegnen außer in Gen 28 nur noch in Gen 32,2 (hier allerdings in schlüssigem Zusammenhang mit מחנה אלהים: 32,3!) und 2 Chr 36,16. Dieser Text dürfte aber dem Verfasser von Gen 28,12 noch unbekannt gewesen sein. Die geringe Zahl der Belege läßt nun aber kaum einen sicheren Rückschluß auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Begriffsbildungen zu. Der Hinweis auf *Volz*, ברת אלהים müsse dastehen, weil "der Name Betel erklärt werden soll"³⁰, erklärt nicht, warum der Verfasser nicht ganz auf den Gebrauch des Gottesnamens in dieser Perikope verzichtet.

Bezüglich עליו kann *Blum Wellhausen* lediglich entgegenhalten, daß על נצב auch "stehen auf" bedeuten könne. Damit ist aber noch nicht entschieden, wie es tatsächlich in Gen 28 zu verstehen ist³¹. So einfach kann Literarkritik nicht abgetan werden!

Dabei greift *Blum* andernorts durchaus selbst zu ihr³². Es wird aber deutlich, wie willkürlich - und damit unmethodisch - *Blums* Umgang mit Literarkritik ist, wenn er sie einerseits mit aller Klarheit heranzieht, andererseits jedoch meint: "Jedenfalls muß man - zumal für 'Redetexte' - mit der Möglichkeit eines erheblich weniger engen Ideals innerer Straffheit

²⁸ Bezüglich des Arguments der 'sprachlichen Kennzeichen' weist *Blum* selbst auf die ausgebliebene Resonanz hin (a.a.O. 22), hinsichtlich der "Funktionslosigkeit der Engel" nennt *Blum* keine weiteren Vertreter des Arguments (vgl. a.a.O. 21).

²⁹ Vgl. *Blum*, a.a.O. 20f. Hier wie in vielen anderen Beobachtungen greift er zurück auf *R. Rendtorff*, Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22: ZAW 94, 1982, 511-523, hier 515f.

³⁰ *P. Volz/W. Rudolph*, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert, BZAW 63, Gießen 1933, 76. Auf das Zitat verweist *Blum*, a.a.O. 21.

³¹ Gegen *Blum*, ebd. Im übrigen sei auf die nachfolgende Literarkritik verwiesen.

³² Vgl. *Blum*, Studien, 20ff. zur literarkritischen Trennung von Ex 4,18.19.

und Zielstrebigkeit rechnen, als eine ihren Indizien nachspürende Literarkritik a priori vorzusetzen geneigt sein muß" ³³.

Gerade aber das selektive Heranziehen der Literarkritik läßt fragen, ob man bei *Blums* Vorgehen im strengen Sinne von einer Methode sprechen kann. Es scheint vielmehr so, daß das zugelassene Maß an Literarkritik auf sehr subjektiven Vorentscheidungen beruht, die etwas mit dem eigenen Textverständnis zu tun haben, das zudem kein einheitliches ist (s. den Hinweis auf die "Redetexte").

3. Literarkritik zu Gen 28,10-22

Im folgenden soll eine erneute Literarkritik unternommen werden, die versucht, der von *Blum* beschriebenen Gefahr der Eintragung der Quellentheorie in die Analyse zu entgehen, andererseits aber systematisch Auffälligkeiten wie auch Bezüge zu erfassen ³⁴.

3.1 Abgrenzung

Begonnen werden soll mit der Abgrenzung. Anhaltspunkte für den Erzähleinsatz bieten der Subjektwechsel von Gen 28,6-9 (Esau) zu v. 10 (Jakob) sowie der Wechsel in den Zielangaben (vv. 1-9 Paddan-Aram, v. 10 Haran). Letzterer zeigt, daß 28,10 an 27,43 anknüpft; zugleich wird ein Aufenthalt in Beerscheba vorausgesetzt (Gen 26,23).

Da v. 10 also nicht als Fortsetzung von Gen 28,1-9 gelesen werden kann, ist die Abgrenzung des Textes nach vorne an dieser Stelle gerechtfertigt. Erst mit v. 11 einzusetzen ³⁵ ist

³³ *Blum*, Studien, 23.

³⁴ Die folgende eigene Textanalyse versteht sich nicht als Literaturarbeit. Auf eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur wird bewußt verzichtet, um die Konzentration allein auf die Textbeobachtungen zu lenken und sie der Analyse *Blums* gegenüberzustellen.

Hinweise auf die Literatur zu Gen 28,10-22 bietet *Blum*, Komposition. Für die Zeit nach 1984 ist vor allem hinzuweisen auf die Dissertation von *K. Berge*, *Die Zeit des Jahwisten*. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte, BZAW 186, Berlin - New York 1990, 147-170, deren norwegische Originalfassung allerdings schon aus dem Jahr 1985 stammt. Immerhin konnte sich *Berge* bereits mit *Blum* auseinandersetzen. Allerdings erfolgt die Diskussion nicht unter grundsätzlichen methodischen Gesichtspunkten.

In Ergänzung zu *Blums* knapper, aber damit übersichtlicher Auflistung bisheriger Ergebnisse der Textanalysen von Gen 28 (Komposition, 19f. Anm. 39.40) sei *Berges* Ergebnis angeführt:

J: vv. 10.11aα.13-14a.15a (15b ist unsicher)

E: vv. 11aβγb.12.17.18.(19?).20.21a.22a (die letzten drei Verse unter dem Vorbehalt der Wahrscheinlichkeit)

Zusätze: vv. 14b.21b.22b (vgl. *Berge*, a.a.O. 169).

³⁵ Vgl. z.B. *E. Otto*, Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung: ZAW 88, 1976, 165-190.

im Blick auf den Erzählverlauf, wie er sich in der Endfassung darstellt, nicht angebracht, da v. 11 die Nennung Jakobs voraussetzt sowie sein Unterwegssein³⁶.

Die Abgrenzung nach hinten ist durch den Ortswechsel in Gen 29,1 gegeben. Damit wird die Perikope gerahmt durch zwei Aufbruchnotizen, wovon die erste zu unserer Texteinheit gehört. Sie kann jedoch nicht als absoluter Erzählanfang gelten. Formal wäre eine Einleitung im Stil von Ijob 1,1 oder aber zumindest וַיְהִי zu erwarten. Inhaltlich ist deutlich, daß Gen 28,10-22 zu einem größeren Kontext gehört, dessen expositionelle Teile dem Text vorausliegen: Wer ist Jakob (vgl. Gen 25,19-26)? Weshalb ist er unterwegs (vgl. Gen 27,41-44)? Was will er in Haran (vgl. Gen 27,43)? Auch kann der Text nicht mit v. 22 absolut enden, läßt v. 10 doch die Ankunft in Haran erwarten (vgl. Gen 29f., bes. 29,4). All die genannten Bezüge werden allerdings einzig durch v. 10 erstellt, der damit seine Funktion der Kontextanbindung der Perikope zu erkennen gibt.

3.2 Literarkritik

Die Literarkritik soll Beobachtungen zum Text sammeln. Ihre Kriterien sind Logik, Syntax und Semantik³⁷.

V. 10: das Notwendige hierzu ist im Rahmen der Abgrenzung gesagt worden.

V. 11: Er knüpft insofern an v. 10 an, als das Subjekt des Satzes nicht erneut benannt wird. Die Determination des unbekanntes Ortes fällt auf.

Ebenso die doppelte Übernachtungsnotiz. Die erste enthält ein Übernachtungsverb (לַיָּ), einen Rückbezug auf den Eingangssatz (וַיִּפְגַּע בַּמְּקוֹם) durch die Deixis שָׁם sowie eine Begründung für die Übernachtung an diesem Ort (כִּי-בָא הַשֶּׁמֶשׁ). Damit ist alles Notwendige gesagt und der Satz logisch wie syntaktisch vollständig.

Die zweite Notiz, die eine zusätzliche Handlung einbringt, fällt angesichts der Abfolge שָׁם ... בַּמְּקוֹם in der ersten Notiz durch ihre redundante Betonung des Ortes (מֵאֲבָרֵי בַּמְּקוֹם הַהוּא) auf.

Diese Auffälligkeit wird durch die Beobachtung verstärkt, daß in den übrigen Belegen für לַיָּ (Gen 31,54; 32,14; Ri 18,2; 1 Kön 19,9) kein שָׁכַב folgt. Die Übernachtungsaussage

³⁶ Dies sagt natürlich noch nichts über den Beginn von Vorstufen des jetzigen Textes aus.

³⁷ Literarkritik wird hier also nicht verstanden als die Herausarbeitung von Inkohärenzen, insofern der Begriff "Inkohärenz" bereits eine die Nicht-Zusammengehörigkeit präjudizierende Wertung enthält. Sie ist vielmehr eine Sammlung von Auffälligkeiten, deren Auswertung erst in einem nächsten Schritt (genetische Texthypothese) erfolgt.

schließt das Liegen ein (vgl. außerdem Gen 19,2; 24,23.54; Ri 19,4.20)³⁸. Daher folgt auf לִיג entweder eine Notiz über das Aufwachen oder die Mitteilung eines Gotteswortes.

V. 12 schließt nahtlos an v. 11 an. Ein Bezug zum Steinmotiv ist nicht gegeben.

V. 13: Wie immer man sich entscheidet, bei diesem Vers steht man auf wenig sicherem Grund. Sicher ist nur eines: Von sich aus zwingt in diesem Vers nichts zu einer Binnenschichtung, wenn man von dem syntaktisch nachklappenden ולזרעך absieht. Problematisch ist einzig und allein die Verbindung zu v. 12. Für eine bruchlose Anknüpfung sprechen das Aufgreifen des zweimaligen הנה aus v. 12 sowie die Möglichkeit, על נצב als "stehen auf" zu verstehen (vgl. Am 7,7; 9,1). Irritierend bleibt aber die Konkurrenz zwischen אלהים in v. 12 und JHWH in v. 13, zumal dieser Vers gerade auf die Identität JHWHs hinauswill, wie die Selbstvorstellungsformel zu erkennen gibt.

Im übrigen ist das von *Blum* abgelehnte Argument *Wellhausens*, es müsse eigentlich mit Bezug auf סלם (v. 12) על ראשו heißen, so ganz abwegig nicht, insofern על in Konkurrenz zum vorangehenden ב in v. 11 steht. Reicht על zur Festlegung des Sinnes "oberhalb von", "am oberen Ende" wirklich aus, zumal in v. 11 ראש explizit erscheint? Hinzu kommt, daß zumindest innerhalb des Pentateuch על נצב immer personal ("gegenüberstehen") oder in der Bedeutung "stehen an (z.B. dem Rande eines Flusses)" gebraucht wird. Eher als an Am 7,7 und 9,1 erinnert die Formulierung daher an Gen 18,2!

Zu beachten ist schließlich noch, daß mit שכב an die zweite Übernachtungsnotiz von v. 11 angeknüpft wird.

V. 14 erweitert den Adressatenkreis der Verheißung an Jakob auf die Nachkommenschaft. Innerhalb des Verses klappt wiederum ולזרעך syntaktisch nach.

V. 15 kehrt wieder zur Person Jakobs zurück. Dabei kommt es zu Widersprüchlichkeiten in Blick auf v. 14:

Das "du" aus v. 15 (עמך, תלך etc.) ist ein anderes als dasjenige von v. 14 (וּפְרָצָה); v. 15 meint nur Jakob, v. 14 Jakob samt seiner Nachkommenschaft.

הארץ in v. 14 ist wohl universal zu verstehen, während es in v. 15 das Aufenthaltsland Jakobs meint. Im übrigen korrespondiert הארץ הזאת trotz des semantischen Wechsels mit dem ebenfalls das Aufenthaltsland bezeichnenden עליה שכב אתה אשר אתה in v. 13.

Schließlich wird ונהה nicht zur Beschreibung eines Traumgesichts gebraucht (vv. 12.13), sondern innerhalb einer Rede als Verheißungseinleitung.

V. 16 knüpft an die Selbstvorstellung JHWHs in v. 13 an, nicht an die sich daran anschließende Verheißung. Ohne die Selbstvorstellung, die *Blum* schon vorab aus dem

³⁸ Zu diesen Beobachtungen vgl. auch *Berge*, a.a.O. 150-154, der allerdings in der Bestimmung des Verhältnisses der vv. 11a.11aβγb.12 zu anderen Schlußfolgerungen kommt.

Grundbestand eliminiert, wäre v. 16 unverständlich, insofern die Einleitung von v. 13 die Mitteilung an den Leser enthält, die Selbstvorstellung JHWHs hingegen die von der Erzähllogik her notwendige Mitteilung an Jakob, die ihn zur neuen, in v. 16 mitgeteilten Erkenntnis führt.

Weder werden die **אלהים** noch **מלאכי אלהים** selbst oder der **סלם** erwähnt.

Semantisch fällt schließlich auch auf, daß v. 16 mit **משנתו** nur einen sachlichen, aber keinen wörtlichen Rückbezug zu **ויחלם** (v. 12) herstellt.

V. 17 zentriert die Erkenntnis stärker auf den Ort (**מקום** als Subjekt des Satzes; in v. 16 ist es JHWH) und knüpft mit **אלהים** und **שמים** explizit ausschließlich an v. 12 an. **שער** kann in diesem Zusammenhang als Interpretation von **מגיע השמימה** verstanden werden.

Zur Verhältnisbestimmung von v. 16 und v. 17 s.o.

V. 18 knüpft an v. 11a**פגב** an.

V. 19: Die erste Vershälfte knüpft explizit und ausschließlich an v. 17 an, nicht an v. 16.

V. 19b hingegen überrascht durch die plötzliche Interpretation des **מקום** als **עיר** sowie die Kenntnis des ursprünglichen Stadtnamens.

Vv. 20-22a: V. 20 stellt den Auftakt eines Bedingungssatzes dar, der seine Fortsetzung in v. 21a findet und in den Folgesatz v. (21b) 22a mündet.

Vv. 20f. wiederholen mit Veränderungen und Erweiterungen die Verheißung aus v. 15³⁹, die nun aber zur Bedingung für eine Gelübdeleistung umfunktioniert wird.

V. 22a knüpft an v. 18 (und damit auch an v. 11a**פגב**) an sowie an v. 17. Auffällig ist dabei, daß aus der Ortsbezeichnung **בית אלהים** nun eine Gebäudebezeichnung wird, entsprechend der Funktionsänderung des Mazzebensteins zum Ausgangspunkt (Grundstein?) für ein Bauwerk.

Auffällig ist des weiteren der wechselnde Gebrauch von Gottesbezeichnung und Gottesname, der zu der logisch-syntaktischen Spannung führt, daß die Benennung des Subjekts in Protasis und Apodosis wechselt. Die Formulierung in v. 21b verlangt nach JHWH als Subjekt in v. 20, das aber nicht gegeben ist.

V. 22b irritiert durch den unvermittelten Umschwung in die direkte Gottesanrede.

³⁹ Differenzen sind zu verzeichnen bezüglich der Formulierung der "Wegbeschreibung" (v. 20b ist auf einen konkreten Weg Jakobs gemünzt, v. 15 auf jeden Weg Jakobs) und des "Rückkehrmotivs" (v. 21 spricht von heilvoller Rückkehr zum Vaterhaus, v. 15 von der Rückführung "in dieses Land". Das Versorgungsmotiv (v. 20b: Brot und Kleidung) sowie v. 21b haben in v. 15 keine Entsprechung.

3.3 Genetische Texthypothese

Die bisherigen Beobachtungen aus der Textabgrenzung und der Literarkritik lassen folgende Überlegungen zu:

V. 10 macht einerseits einen kompositionsbedingten Eindruck, läßt sich aber andererseits nicht aufgrund literarkritischer Beobachtungen, soweit sie bislang gesammelt wurden, aus dem Grundbestand aussondern, da der Übergang von v. 10 zu v. 11 problemlos ist. Möglicherweise bieten noch ausstehende Beobachtungen und Erkenntnisse eine Hilfe für die Zuordnung von v. 10.

V. 11: Die doppelte Übernachtungsnotiz ist am plausibelsten diachron zu erklären, insofern v. 11a $\beta\gamma$ b gezielt, aber in Spannung zu v. 11a α zusätzliche Informationen einträgt, die zwar im weiteren Textverlauf eine Rolle spielen (vv. 18.22), aber kein durchgängig bestimmendes Motiv darstellen. Besonders ist in diesem Zusammenhang auf das Fehlen des Steinmotivs in v. 16 hinzuweisen, während v. 17 mit v. 11a $\beta\gamma$ b zwar nicht das Steinmotiv, aber zumindest die starke Betonung des Ortes teilt.

Vv. 12-20: Diese Verse lassen ein eigentümliches Nebeneinander von Spannungen und Verbindungen erkennen. Spannungen waren auszumachen zwischen v. 12 und v. 13, zwischen vv. 13.15 und v. 14 sowie zwischen v. 16 und v. 17.

Als Verbindungslinien lassen sich hingegen erkennen:

v. 12 - v. 17 (אלהים; שמרים)

v. 13 - v. 16 (Gebrauch des Gottesnamens; Zentrierung der Aussagen auf JHWH als Subjekt des Satzes)

v. 13 - v. 11 (שכב)

v. 18 - v. 11b (Steinmotiv in begrifflicher Wiederaufnahme: מראשתי; שרים; אבן)

v. 17 - v. 19 (בית-אל; בית אלהים)

Die Übersicht dürfte zeigen, daß die Vernetzung keine durchgängige ist und nicht zwischen Versen auszumachen ist, die in Spannung zueinander stehen. Vielmehr ergeben sich zwei Stränge:

a) vv. 12.17.19

b) vv. 11a $\beta\gamma$ b.13.15.16.18

Unter dieser Voraussetzung ist es mehr als wahrscheinlich, daß v. 11a α als Einleitung zu v. 12 und der gesamte Erzählfaden - da v. 11a $\beta\gamma$ b v. 11a α voraussetzt - als der ältere gelten kann.

V. 14 fällt aus beiden Textzusammenhängen heraus, ebenso wie die erkennbar nachgetragene Erklärung v. 19b.

Vv. 20-22a knüpfen im Bedingungsteil an v. 13, im Ausführungsteil an v. 18 an, dürften aber kaum ursprüngliche Fortsetzung sein. Zum einen ist der Zusammenhang von v. 18 und v. 20 durch v. 19 unterbrochen; zum anderen wäre die zweifache Funktionsänderung des Steins als von vornherein intendierte ein absolutes Unikum innerhalb des AT. Viel eher ist sie diachron zu erklären (dazu s.u.). Dasselbe gilt für das Aufgreifen einer Verheißung im Rahmen einer Bedingungsformulierung. Schließlich kommt hinzu, daß vv. 20.21a v. 15 mit markanten Änderungen zitieren.

V. 21b: Der Gebrauch des JHWH-Namens steht in Spannung zu v. 20b (nicht nur in semantischer, sondern auch in logischer Hinsicht), aber auch zu v. 22a (בִּיטָח אֱלֹהִים).

V. 22b führt syntaktisch und thematisch ein Eigenleben.

Damit ergibt sich folgende hypothetische Textgenese:

G	E ₁	E ₂	Einzelverse
(10?)			
11aα			
12	11aβγb		
	13		14
	15		
	16		
17	18		
19a			19b
		20	
		21a	
		22a	21b
			22b

Diese Aufteilung läßt nun einen neuen Blick auf v. 10 zu. Die hier vorausgesetzte Identität des Handlungsträgers mit Jakob findet sich explizit erst ab E₁, während G (Grundschrift) anonym bleibt. Da E₁ aber Jakob gleich mehrfach nennt (vv. 16.18) und außerdem seine Flucht zumindest implizit voraussetzt (v. 15 verheißt die Rückkehr in ein Land, das er offensichtlich zu verlassen im Begriff ist), ist v. 10 mit großer Wahrscheinlichkeit dieser Schicht zuzuordnen.

3.4 Auseinandersetzung mit E. Blum

An dieser Stelle, d.h. noch vor jeder Zuordnung des bisherigen Befundes zu einer Pentauchtheorie, soll der Methodengang unterbrochen werden, um seine Ergebnisse den Einwänden *Blums* gegenüberzustellen.

Gegen *Blum* ist festzuhalten, daß keineswegs nur "die Suggestivkraft des als Urdatum unhinterfragt hingenommenen 'Gottesnamen-Kriteriums'" ⁴⁰ im Hintergrund einer Literarkritik von Gen 28 stehen muß und in diesem Fall steht, sondern eine Vielzahl von Einzelbeobachtungen.

Bezüglich des Vorwurfs: "Die Quellenanalysen dieses Textes zeichnen sich nämlich durch ihre ungewöhnliche Treffsicherheit aus, mit der sie die spezifische Struktur unserer Erzählung an fast allen denkbaren Stellen destruieren" ⁴¹ ist einzuwenden:

a) Der Text, dessen Struktur *Blum* untersucht, ist bereits ein Produkt willkürlichen Eingreifens in seinen Bestand durch die völlige Herausnahme der Gottesrede. Der Schnitt zwischen v. 13.1 und 13.2 ist, insofern er allein auf dem Argument des Kontextbezuges und nicht - zumindest zusätzlich - auf textinterner Argumentation beruht, weitaus unverständlicher als die von *Blum* disqualifizierte Trennung zwischen v. 11a und 11b, die schon *Noth*, *Ehrlich* und *Procksch* vornahmen ⁴².

b) Die von *Blum* herausgearbeitete Struktur, die durch Literarkritik angeblich zerschlagen wird, überspielt Spannungen (s.o. die Ausführungen zu vv. 12.13) oder ermangelt gar der Plausibilität (s.o. zu vv. 16.17).

c) Bezüglich der nach *Blum* auf dem Thema "Zufälligkeit" beruhenden Relation zwischen v. 11 und v. 16 ⁴³ gilt, daß sie

nicht "destruiert" wird, sondern lediglich als Ergebnis eines diachronen Vorgangs gesehen wird, wobei die Relation durch die gleichzeitige Ergänzung von v. 11b und v. 16 geradezu betont wird ⁴⁴;

zu modifizieren ist als eine durch zwei sich ergänzende (nicht identische) Aspekte entstehende Relation (Zufälligkeit und Ahnungslosigkeit), die bei einer Zusammengehörigkeit von v. 11a (עַל־פְּנֵי) und v. 17 (אֲרֵי־יָוֵן) ebenso gegeben ist ⁴⁵;

⁴⁰ *Blum*, Komposition, 23.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. *Blum*, a.a.O. 24.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Der von *Blum* (a.a.O. 24) richtig erkannte Zusammenhang zwischen vv. 11.17.19a wird im übrigen durch die Literarkritik bestätigt und nicht "destruiert".

⁴⁵ Zufälligkeit und Erschrecken ergänzen sich ebenso wie Zufälligkeit und Ahnungslosigkeit.

durch ihre Existenz noch nichts über ihre Ursprünglichkeit verrät.

Die letzte Bemerkung spielt auf einen Sachverhalt an, der mir ein Basisproblem bei *Blums* Ansatz zu sein scheint, daß er nämlich die von ihm herausgearbeitete Kompositionsstruktur mit der ältesten Verschriftungsstufe eines Textes identifiziert und jede Frage nach möglichen Vorstufen als methodisch nicht klärbar abblockt⁴⁶. Das Methodendefizit liegt aber m.E. weniger dort, wo *Blum* es ortet, als vielmehr in seiner eigenen Vorgehensweise. Ihm fehlt es an einer wirklichen Methode, die Textbasis herauszuarbeiten, deren Kompositionsstruktur er dann untersucht. Die Kontextualitätskritik, die pauschal Verweise aus dem Text auf den Kontext als Hinweis auf Nichtursprünglichkeit wertet, kann ob ihrer Pauschalität nicht als Methode im eigentlichen Sinne gelten. De facto ersetzt sie aber bei *Blum* die Literarkritik, um dann den von Kontextbezügen befreiten Grundtext als nicht mehr hinterfragbar darzustellen⁴⁷. Mit solcher Vorgehensweise, die nicht vom Gesamttext ausgeht, sondern von einem aufgrund eines einzigen Argumentes gewonnenen Grundtext, und die darüber hinaus nicht auf Vollständigkeit in der Sammlung der Beobachtungen zum Text zielt⁴⁸, kann jede Grundtexthypothese gerechtfertigt werden, zumal das Kontrollprinzip der Analyse der Kompositionsstruktur auf einer sehr dehnbaren Krieriologie (Spannung, Steigerung, Wiederaufnahme im weiten *Blum'schen* Sinne) fußt⁴⁹. Als methodische Alternative zur "klassischen" Literarkritik, die sich zunächst einmal auf den zu untersuchenden Gesamttext bezieht, ihre subjektive Einfärbung erst bei der Auswertung der Beobachtungen, nicht aber schon bei deren Sammlung erhält und auf einer objektiveren Krieriologie beruht, kann *Blums* Verfahren m.E. nicht gesehen werden.

⁴⁶ Vgl. *Blum*, a.a.O. 24f. Anm. 69.

⁴⁷ Besonders deutlich wird dies in *Blums* Zusammenfassung: "Resümierend ist festzuhalten, daß die literarkritische Analyse von Gen 28,10ff keine substantiellen Anhaltspunkte für eine literarkritische Schichtung innerhalb des Erzähltextes 28,11-19(a) (ohne die Gottesrede) erbracht hat" (a.a.O. 24). Was zu erweisen wäre, wird in Klammern als Prämisse vorausgesetzt.

⁴⁸ Vgl. dazu den oben kritisierten, selektiven Umgang *Blums* mit der Literarkritik anderer bzw. das zur lediglich fallweise von ihm herangezogenen Literarkritik Gesagte.

⁴⁹ Damit kann zumindest angesichts der konkreten Methodendurchführung *Blums* Prämisse innerhalb seiner These: "Sofern das methodische Gewicht derartiger Kohärenzbezüge auch nur ansatzweise zugestanden wird, können die Strukturbeobachtungen in Gen 28 nur zu einer ernsten Infragestellung der üblichen Analyse führen" (a.a.O. 20) nicht zugestimmt werden.

3.5 Gattungs- und Motivkritik

Nach der Unterbrechung des Methodengangs soll dieser knapp zu Ende geführt und der Text ausgelegt werden⁵⁰.

Dabei kann zunächst die Arbeit immer noch ohne Heranziehung eines Pentateuchmodells vorangetrieben werden, insofern es zunächst um die Gattungszuweisung geht. Das Ergebnis lautet:

Eine anonyme (d.h. noch nicht an Jakob gebundene) Ortsätiologie (Erklärung des Ortsnamens Bet-El) <G> wurde in eine Kultätiologie umgewandelt (Rückführung des JHWH-Kultes in Bet-EL auf den Erzvater Jakob als Antwort auf eine Verheißungstheophanie) <E₁> und schließlich um ein Gelübde erweitert <E₂>, durch welches die Mazzebe zu einem Tempel umgestaltet wird, dessen Existenz, die beim Leser wohl als in jedem Fall bekannt vorausgesetzt werden darf, ein Beweis für JHWHs Treue (nach dem noch späteren v. 21b sogar für sein Gottsein an sich) ist.

Zur Einordnung der Mazzeben-"Metamorphose" hilft die Motivkritik, insofern sie eindeutig zwei Strömungen erkennen läßt:

die positive oder zumindest selbstverständliche Rede vom Aufstellen von Mazzeben in Gen 31,45; 35,14,20; Ex 24,4;

die Ablehnung von Mazzeben in Hos 10,1f.; Mi 5,12; Dtn 7,5; 16,22; Lev 26,1.

Auf diesem Hintergrund legt sich der Gedanke nahe, daß E₂ in den zweiten Traditionsstrom gehört, der mit Hosea beginnt und vor allem von dtn-dtr Kreisen vertreten wird, auf die dann auch Lev 26,1 zurückgreift⁵¹. Damit wäre eine Datierung frühestens gegen Ende des 8. Jh. v.Chr. möglich.

3.6 Verfasserzuweisung und Auslegung

Der vorliegende Beitrag hat nicht das Leitinteresse, ein neues Pentateuchmodell zu kreieren, noch ein vorgegebenes außer Kraft zu setzen oder ein solches zu bestätigen⁵². Es geht damit auch nicht um eine Auseinandersetzung mit *Blums* Pentateuchmodell, das auf den Vorarbeiten *R. Rendtorffs* basiert, sondern lediglich um die Methode seiner Textanalyse, die

⁵⁰ Die Knappheit rechtfertigt sich dadurch, daß die Abweichungen von *Blum* sich auf die bisher behandelten Methodenschritte, nicht aber auf die Gattungskritik beziehen. Auch sein Pentateuchmodell steht nicht zur Debatte. Dazu wäre eine wesentlich umfangreichere Arbeit erforderlich.

⁵¹ Vgl. *C., Dohmen*, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, Frankfurt²1987, 199.240.

⁵² Allerdings wird das Ergebnis der gängigen Literarkritik (einschließlich *Berge*, s. Anm. 34) mit einer Zuweisung an J und E nicht bestätigt, insofern die erste Erweiterungsschicht, die den JHWH-Namen verwendet, jünger als die Grundschrift sein muß, die die Gottesbezeichnung benutzt.

ihn zu seinem Modell führt. Welche Konsequenzen die Methodenkritik an seinem Modell zeitigt, wäre eigens zu überprüfen. Auf das erste ist lediglich erkennbar, daß Gen 28 die These einer in sich geschlossenen, separaten Jakoberzählung als Ausgangspunkt für den späteren Jakobzyklus⁵³ nicht stützt. Das Eintreten der Person Jakobs in das Bet-El-Geschehen (E₁) gehört in einen größeren Verweiszusammenhang. Dies gilt unabhängig von der Frage, welchem Redaktor oder Verfasser diese größere Komposition zuzuschreiben ist. *Blum* gelangt zum gegenteiligen Ergebnis deshalb, weil er jeden Verweis des Textes auf den Kontext von vornherein als sekundär ausscheidet und damit am Ende - natürlich - einen 'autarken' Jakobtext erhält, wobei Jakob allerdings erstmals in v. 16 genannt wird.

Da die Untersuchung eines einzelnen Textes wie Gen 28 grundsätzlich nicht ausreichen kann, um ein neues Pentateuchmodell zu entwerfen, kann und soll lediglich versucht werden, den Befund in ein vorgegebenes Modell einzuordnen. Hierzu sei die von *E. Zenger* und *F.-L. Hossfeld* vertretene modifizierte Urkundenhypothese gewählt⁵⁴, deren Plausibilität mir bislang noch nicht widerlegt zu sein scheint und der sich auch der zu ehrende Jubilar verpflichtet weiß.

Dennoch sei relativierend zugegeben: Auch wenn sich der obige Befund in jenes Erklärungsmodell integrieren läßt, schließt dies nicht aus, daß er auch auf dem Hintergrund eines anderen Modells auswertbar wäre. Dies wäre aber erst zu erweisen und sei anderen überlassen.

Für die Zuweisung der einzelnen Schichten an Verfasser bzw. Redaktoren ist das Thema zu beachten. Die Konzentration von G, E₁ und E₂ auf Bet-El läßt im Grunde nur eine vorexilische Ansetzung aller drei Schichten zu. Näherhin ist von der Zeit des Nordreichs auszugehen und seines Untergangs, der noch in Texten nachgewirkt haben mag⁵⁵. Terminus ante quem stellt die dt. Theologie dar, die hinter 2 Kön 23,15 steht, welche Bet-El als illegitimen Tempel durch Joschija zerstören läßt⁵⁶.

Berücksichtigt man darüber hinaus das Gefälle in der Sicht, die E₁ und E₂ bezüglich der Mazzeben haben, bleibt unter Voraussetzung des genannten Modells nur die Möglichkeit, E₁ mit J und E₂ mit JE zu verbinden. Diese Lösung ergibt sich allerdings m.E. nicht nur

⁵³ Vgl. dazu *Blum*, Komposition, 461ff.

⁵⁴ Vgl. vor allem *E. Zenger*, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34, Altenberge²1985, 19-21; *F.-L. Hossfeld*, Der Pentateuch: *E. Sitarz* (Hg.), Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments, Stuttgart - Kevelaer 1987, 11-68.

⁵⁵ Zum Jehowisten (JE) vgl. zuletzt *H. Lamberty-Zielinski*, Das "Schilfmeer", BBB 78, Frankfurt a.M. 1993, 99-116.

⁵⁶ Zu 2 Kön 23,15 s. *G. Fleischer*, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren, BBB 74, Frankfurt a.M. 1989, 124 Anm. 27.

aus irgendeinem Zugzwang, den das applizierte Modell diktiert, sondern aus dem Text selbst, wie die Auslegung zu erkennen geben wird.

Vv. 11aα.12.17.19a

Ausgangspunkt ist eine anonyme, aus dem Nordreich stammende Ortsätiologie, die den Namen Bet-El erklärt und am ehesten auf Kultpersonal des Heiligtums zurückgeht.

Vv. 10.11aβγb.13.15.16.18

Gegenüber der Ausgangserzählung steht nun JHWH im Mittelpunkt. Er stellt sich vor als Gott von Anfang an, nämlich als Gott Abrahams; und die Stätte ist ein Ort der Gegenwart JHWHs. Damit ist auch der Kult an jenem Ort ein JHWH-Kult in Absetzung von möglichen Kulten, die früher - vor den Israeliten - an jenem Ort gefeiert wurden. Die Landverheißung spricht ein weiteres Thema an, das zentral für den Jahwisten ist. Im Blick auf die Adressaten des J bedeutet die Landverheißung zweierlei:

- a) Das Land, in dem sie leben, ist nicht ihr Verdienst, sondern JHWHs - auch wieder entziehbare - Gabe.
- b) Daß sie in dem Land leben, beweist zugleich die Mächtigkeit und Treue JHWHs, der zu seinen Verheißungen steht und auch die Macht besitzt, sie durchzusetzen.

Es scheint, daß diese Verse auf den Jahwisten zurückzuführen sind, der die Ortsätiologie aufgegriffen und für seine Theologie fruchtbar gemacht hat:

der Gott, der erscheint (Gattung der Verheißungstheophanie), ist nicht irgendeiner, sondern JHWH;

er erscheint nicht stumm, sondern spricht; damit wird Gen 28 von der Erzählung einer allgemeinen Gotteserfahrung zur Verheißungserneuerung von Gen 12,1;

die Verheißung ergeht nicht an irgendjemanden, sondern an den Stammvater Jakob.

Ihm gegenüber wird die Landverheißung bekräftigt, die an Abraham ergangen ist (Gen 12,1) und die in Num 14,8 vom Volk noch einmal aufgegriffen wird. Werden so Väter- und Volksgeschichte miteinander verbunden, stellt das Mazzebenmotiv, das im Blick auf die Funktion in gewisser Weise mit dem Altarbaumotiv vergleichbar ist, eine Brücke zwischen Urgeschichte (Altar Noachs in Gen 8,20), der Vätergeschichte (vgl. außer Gen 28 die Altäre Abrahams in Sichem [Gen 12,7] und Mamre [Gen 13,8]) und der Volksgeschichte (Ex 24,4: Altar und Mazzeben des Mose) her.

Nimmt man die durch על נצב bestehende Verbindung zwischen Gen 28,13 und 18,2 ernst⁵⁷, so könnte hinter der gewollten Verbindung beider Texte das Interesse stehen, sowohl im Nordreich (Bet-El) als auch im Südreich (Mamre) jeweils einen Kultort auf einen Erzvater zurückzuführen, um so der Einheit des salomonischen Reiches zu dienen und sie theologisch zu begründen.

Vv. 20.21a.22a

Diese Verse scheinen in eine Zeit zu gehören, in der man von Mazzeben positiv nicht mehr sprechen konnte, andererseits aber noch ein Interesse an Bet-El bestand. Diese Situation läßt sich am ehesten mit JE verbinden. Durch die Gegenüberstellung der Absicht Jakobs, ein Haus für JHWH zu errichten, und der geschichtlichen Tatsache, daß Bet-El spätestens seit Hosea zum Götzentempel verkommen war (Kalbskult), läßt JE deutlich werden, daß er den Untergang des Nordreichs auf das Unwesen in Bet-El zurückführt.

Den angesichts des Untergangs des Nordreichs an Gott Zweifelnden hält er aber entgegen, daß JHWH die Seinen schützt (vgl. die Bedingungen der Gelübdeformulierung), denn sonst hätte kein Gotteshaus in Bet-El gestanden. Die konkrete Formulierung der Bedingung ("Brot und Kleid"; "dieser Weg") weist vielleicht auf die Kriegszeiten hin und den Strom der Flüchtlinge, die hoffen, eines Tages in das Nordreich zurückzukehren.

V. 22b

Dieser Vers verankert die Zehntforderung Dtn 14,22 (figura etymologica!) bereits in der Väterzeit und ist wohl als dtr Zusatz zu werten (zum Personenwechsel vgl. noch Dtn 26,10).

Vv. 14.19b.21b

V. 14 verbindet das Nachkommenschaftsmotiv aus Gen 13,16, das Ausbreitungsmotiv aus Gen 13,14 sowie das Segensmotiv Gen 12,3b miteinander, wobei besonders die Verwendung des Verbs פרץ auffällt, die an Jes 54,3 erinnert. Gegen *Berge*⁵⁸ scheint mir gerade diese Verbindung sowie die Verklammerung so vieler Motive auf engstem Raum auf späte redaktionelle Tätigkeit, wahrscheinlich des Pentateuchredaktors hinzuweisen.

⁵⁷ Eine Verbindung zwischen der J-Schicht in Gen 28 und dem J-Anteil von Gen 18 ist auch dadurch gegeben, daß beide eine Vorlage im Interesse des eigenen Gottesbildes bearbeiten und ergänzen. Zu Gen 18 vgl. *F.-L. Hossfeld*, Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, Festschr. W. Breuning, Düsseldorf 1985, 57-74.

⁵⁸ Vgl. *Berge*, a.a.O. 167.258.

Der Hinweis auf Lus entstammt dem Wunsch nach geographischer Präzisierung und vor allem nach Vereinheitlichung im Pentateuch und im DtrGW (vgl. noch Gen 35,6; 48,3; Jos 1,23; 18,13; nur in Jos 16,2 scheinen Bet-El und Lus zwei verschiedene Ortschaften zu sein).

V. 21b stellt die Gottheit JHWHs in den Mittelpunkt und ruft damit gegenüber den sich allein auf v. 15 beziehenden vv. 20.21a.22a den Bezug von v. 15 zu v. 13 (Redeeinleitung, die die Identität JHWHs herausstellt) in Erinnerung. Dies geschieht unter Verwendung eines Teils der Bundesformel in singularischer Formulierung (יְהוָה), die damit an Gen 17,7 erinnert - ein Text, in dessen Einleitung trotz P-Herkunft ebenfalls JHWH steht (17,1). Diese recht enge Parallele läßt an eine priesterliche Hand als Redaktor und damit ebenfalls an den Pentateuchredaktor denken.