

heft

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 77

München 1995

✓ 210

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

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

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 77

München 1995

Herausgeber: Prof. Dr. Martin Götz, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Christian u. Verag K. Uhlir, Götting

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

INHALT

Seite

NOTIZEN

H.M. Barstadt /		
B. Becking:	Does the Stele from Tel-Dan refer to a Deity Dod ?	5
M. Görg:	Die Basis <i>DLG</i> und ihre Herkunft	13
Th. Hirth:	Überlegungen zu den Serafim	17
J. Kügler:	Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΓΑΝΩ in Lk 2	20
R. Lehmann /		
M. Reichel:	DOD und ASIMA in Tell Dan	29
M. Mulzer:	Hebräische Tora in aramäischer Schrift? Zu §11 des Aristeasbriefes	32
W. Schwendemann:	Recht - Grundrecht - Menschenwürde. Eine Untersuchung von Ex 21,2-11 im Rahmen theologischer Anthropologie	34

ABHANDLUNGEN

R.G. Lehmann:	Vom Hebraicum zum Aramaicum. Überlegungen zur Didaktik des Biblisch-Aramäischen im Kontext des Reichsaramäischen	41
Th. Lescow:	Die Komposition der Bücher Nahum und Habakuk	59
P. Riede:	David und der Floh. Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern	86

DOES THE STELE FROM TEL-DAN REFER TO A DEITY DÔD ?

Hans M. Barstad, Oslo & Bob Becking, Utrecht

1. Introduction

The excavation of a fragment A of an Aramaic stele in Tel Dan¹ has provoked an interesting discussion on the interpretation of the lexeme *bytdwd* in line 9 of the inscription.² Three suggestions with regard to the meaning of this word have been made so far:

(1) The editors of the inscription supposed that ...*k.bytdwd* stands in parallelism to *mlk.yšr'l*, 'king of Israel', in the preceding line and thus should be interpreted as a reference to the Davidic dynasty.³ This suggestion has been taken over by some scholars.⁴

(2) CRYER offered the possibility that *bytdwd* could be construed as a toponym and refer to an otherwise unknown Aramaic-Northern Israelite city state.⁵

(3) KNAUF, DE PURY & RÖMER suggested to interpret *bytdwd* as **baytDôd*, 'temple of Dôd' suggesting that Dod was worshipped by the Aramaic inhabitants of Dan in the ninth century BCE.⁶

The publication of two other fragments of the inscription⁷ does not shed new light on this point. The fragment B1 and B2, however, underscore the Aramaic character of the language of the inscription by giving two instances of the noun ܒܪ, 'son' (B2:3'⁴) and by the use of the Aramaic verb ܓܘܪ, 'to cut' (B1:1').

Our contribution to the discussion does not aim at an overall interpretation of the inscription. It is confined to one observation regarding the third interpretation mentioned above. This view presumes the actual veneration of a deity Dôd in ancient Palestine. In our opinion this veneration can not be proved or made plausible.

2. The noun ܕܘܕ in Hebrew and cognate languages

In the Hebrew Bible the noun ܕܘܕ means 'Beloved', 'Love', 'Uncle' (father's brother). The

1 BIRAN & NAVEH 1993.

2 See e.g. LEMCHE & THOMPSON 1994; BECKING 1995.

3 BIRAN & NAVEH 1993:93.

4 Most recently by TROPPER 1993:402; BEN ZVI 1994; RENDSBURG 1995.

5 CRYER 1994.

6 KNAUF, DE PURY & RÖMER 1994:60-69; see also LEMCHE & THOMPSON 1994:12-15; P. DAVIES 1994.

7 BIRAN & NAVEH 1995.

etymology of the word is problematic.¹ The connection to the name David has become rickety.² It has been assumed that Dod serves in the Hebrew Bible as an epithet for Yahweh.³

In Akkadian the word *dādu(m)*, ‘Beloved’, ‘Darling’, used of family members, kings, and deities (*CAD D*, 149) is attested. A distinction should be made between the assumed Mesopotamian deities Dada, Dadu, Dadudu, on the one hand, and the kinship term **dād*, ‘paternal uncle’, used as a theophoric element in personal names.⁴ The names of the former group can probably all be related to the god Adad or Hadad.⁵ The use of *Dadu* as theophoric element in anthroponyms, on the other hand, is a case in point of the deification of dead kin, also evidenced by the use of Father and Brother as theophoric elements.⁶

3. Was *Dôd* venerated in Ancient Palestine?

Deities by the names of Dad and Dadat, reconstructed from onomastic evidence, are known from pre-classical North Arabic inscriptions from around the middle of the last millennium BCE.⁷ The element *dd* also appears in epigraphic Aramaic⁸, and Palmyrene onomastics.⁹ In Ugaritic we do not find *dd* as an element in theophoric names.¹⁰ However, divine appellatives constructed with forms from the root YDD are known, e.g. *mddb'l*, ‘Beloved of Baal’.¹¹ We note that in addition to the *dd*-names in ancient Arabic mentioned, pre-Islamic central Arabia also knew a major deity by the name of Wadd, ‘Love’. In ancient South Arabian religion Wadd was the official name for the popular moon god.¹²

Is the circumstantial, though ambiguous evidence strong enough to allege the veneration of a deity *Dôd* in ancient Palestine? In the next sections textual evidence from Palestine will be discussed which have been interpreted as referring to a deity *Dôd*.

3.1. *Mesha stele*:12

In the discussion of *dwd* some weight has been put on the expression אראל יודד occurring in the Mesha-inscription (*KAI* 181:12). It has been assumed that the word must have something

1 SANMARTIN-ASCASO 1977:153; *HALAT*³, 206.

2 STAMM 1960:166-169.

3 E.g. VAN ZIJL 1960:190.

4 HUFFMON 1965: 181-182; GELB 1980:17.574.

5 Cf. EBELING 1938.

6 DI VITO 1993:89-93, 254-256, 264-265.

7 HÖFNER 1965:432; 1970:369.371.

8 HERR 1978:16 no. 13.

9 STARK 1971:14.83.

10 GRÖNDAHL 1967:122.

11 GRÖNDAHL 1967:143.

6 12 HÖFNER 1965:476-477, 549-550.

to do with a deity (*KAI* II, 175); it has even been speculated that the word served as an epithet for Yahweh.¹ It is important to be aware of the fact that this understanding is based purely on guesswork. The immediate context is formed by the phrase *וַאֲשַׁב מִשָּׁם אֶת אֲרִיאֵל לְדָוִד*, ‘I brought back Ariel/the fire-hearth of his *dwd*’. The interpretation ‘(paternal) uncle’ as well as the interpretation ‘beloved’ has been proposed.² The interpretation is complicated by the word *אֲרִיאֵל*, which could be construed as a personal name, ‘Ariel’, and as a noun, ‘fire hearth’. From the context it becomes clear that *אֲרִיאֵל* most probably refers to a cultic item since it could be “hailed before Chemosh in Kerioth” (*KAI* 181:12-13). Its specific function, however, remains unclear. Even in case *אֲרִיאֵל* should be construed as a fire-hearth dedicated to a deity *דָּוִד* does not have to refer to a deity, since it could also mean ‘his beloved’, being an epithet for a deity, or ‘his uncle’, referring to the uncle of the king of Israel who erected the fire-hearth in Atharoth. In view of these uncertainties Jackson’s claim must be repeated that “after one hundred years of study directed at the MI [= Mesha Inscription], it is safe to say that an exact understanding of these words is still a mystery”.³ In other words: the Mesha inscription does not provide us with clear evidence on the veneration of Dôd in the Transjordan area.⁴

3.2. *Amos 8:14*

In Amos 8:13-14 an oracle of woe is directed to those who swear by:

“The Ashima of Samaria,
and say:
‘By the life of your god, Dan,
and by the life of the *derek* of Beersheba”

The final clause in this swearing formula *כַּדֶּרֶךְ בְּאֶרְשֶׁבֶט*, “As the way of Beersheba lives” (RSV), has caused problems to the interpreters ever since antiquity.⁵ The main problem with this text concerns the rendering of *דֶּרֶךְ* with ‘way’, ‘road’. Even if *דֶּרֶךְ* may be translated also with ‘manner’ or ‘custom’, both the use of the verb ‘to swear’ + *וּמִי*, as well as the context, indicates strongly that we have a reference to some kind of deity in this text.

In the world of the Bible, roads—and more especially those used for pilgrimages—could acquire such status that they shared in the sphere of the gods. That is why many scholars still adhere to the view that in Am 8:14 the swearing is to the ‘pilgrimage to Beer-sheba’.⁶ They

1 VAN ZIJL 1960:190.

2 JACKSON 1989:112; SMELIK 1992:65.

3 JACKSON 1989:112.

4 See also MATTINGLY 1989; LEMAIRE 1994:142-145.

5 BARSTAD 1984:191-201; OLYAN 1991:121-127.

6 PAUL 1991:272.

sometimes compare the text with the Muslim practice of swearing by the pilgrimage route to Mecca. This custom, however, represents something quite different, and must be viewed within the broader context of Muslim swearing usage in general, where it is only attested in much later times. Also the occurrence of 'way' as a possible divine element in Akkadian (Šurpu V-VI:191: "the road, daughter of the great gods", *ḫar-ra-nu* DUMU.SAL DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ) concerns a different matter and must be viewed within the broader context of deification of objects which we may sometimes find in Mesopotamian religion. Even if such a usage is also attested at Elephantine, it is hardly relevant in relation to Am 8:14.¹

Scholarly discussion has come up with quite a number of different solutions to the problem of דרך in Am 8:14. Since 'way', 'road', or 'manner' appear not to provide us with satisfactory readings of דרך in Am 8:14, many scholars have emended the text to read another word. This, too, has turned out to be a problematic venture. One of the most common emendations has been to read דרך instead of דרך.² Yet there seems to be no need for changing the text here. The crux can hardly be solved on the basis of textual criticism. The context clearly demands that the reference is to some kind of deity. This was noted already by the Greek translator and is reflected in the ὁ θεός of the Old Greek. Though the other deities mentioned in Am 8:14 cannot be discussed in depth here, it is important to stress that the goddess Ashima is not so problematic as some scholars seem to believe.³ A goddess Ashima is now also attested in an Aramaic text as a part of a Göttertriade.⁴ There is sufficient evidence, then, to make the claim that Hebrew דרך may be connected with some kind of a deity. It appears from a survey of the occurrences of דרך in MT that we find also other texts where דרך apparently cannot be translated with the traditional 'way', 'road', 'manner'.⁵ Many scholars see a connection between these texts and the possibility that דרך in Hebrew, as in Ugaritic, can also mean 'dominion', 'might', 'power'. Also in Phoenician the word דרך occurs in the meaning 'dominion'.⁶ Relations with the Ugaritic epithet for Anat, *b'lt mlk b'lt drkt b'lt šmm rmm*, 'the Lady of Royalty, the Lady of Power, the Lady of Heavens on high'⁷ and with the much later Hellenistic legend of Derceto and her daughter Semiramis⁸ can not be discussed here.

All these observations imply that, although we are in general hardly allowed to say anything very definite about the mysterious דרך of Am 8:14, the phrase in this text does not refer to the veneration of a deity Dôd.

1 OLYAN 1991:127 n. 4.

2 OLYAN 1991:121-135.

3 BARSTAD 1984:157-181.

4 BEYER & LIVINGSTONE 1987:287-88.

5 E.g. HALAT³, 223.

6 CROSS 1979:43-44.

7 RS 24.252 lines 6-7; PARDEE 1988:101; see also KAI 15.

8 See BARSTAD 1984:196-197.

3.3. *Theophoric element in Personal Names*

Names in the Bible which may be composed with דוד as one of the elements! are problematic. In 2 Chron. 20:37 there appears the name דדוהו. In commentaries the reading דודיהו has become common.² That this reading is not so simple may be seen from the complex text history of this name, where such different forms as דודיהו; דודיהו; דודיהו; דדוהו; דדוהו; דדוהו; דדוהו; דדוהו; דדוהו are witnessed.³ Therefore, we are hardly able to say anything about the meaning of this name at all.

A seal in the Israel museum, of unknown provenance, has been thought to contain the name דדוהו.⁴ This reading, however, too is uncertain and most probably the name should be read עדיהו, i.e. the popular personal name Adayahu found in the Bible and also on a seal from Beth-Shemesh⁵ and on an Arad ostracoon (58:1).

Of interest, also, is the epigraphic Hebrew name דדוהו on a seal from Tel Jemmeh. The name is difficult to interpret: it might contain the name of a Hurrian deity *ddms*, could be seen as a Philistine personal name or as an Judahite one containing the element *ddy*. This name, too, may be read differently and can hardly be used decisively in any way⁶ and does not supply with convincing evidence concerning the veneration of Dôd as a deity.

LEMICHE & THOMPSON construed the name of the Philistine city אשדוד, 'Ashdod', as containing the element *dwd*.⁷ From a methodological point of view—and their paper is mainly on methodological weakness in the writing of historical maximalists—it should be noted that they unfortunately do not supply the reader with a full analysis of the name אשדוד which implies that their view is not open for debate since we do not know how to construe the name in its entirety.

Yet even if דוד should appear in theophoric names which might be read as 'Friend/Beloved of Yahweh', or 'Yahweh is a friend', or anything similar, this does not imply that the word necessarily must function as a divine epithet. It is methodologically unsound to classify all word elements appearing in 'theophoric' names as epithets of deities. Since names are constructed as sentences, different 'ordinary' words may be used in theophoric names. Not all predicates are automatically 'epithets'. From the above we may conclude that even if the occurrence of דוד/דד in names appears to have been widespread in the ancient Near East, there is little evidence to support the existence of a deity Dod.

1 SANMARTIN-ASCASO 1977:160.

2 Mostly following NOTH 1928:240; MYERS 1965:114.

3 NORIN 1986:182 n. 61.

4 G. DAVIES 1991:330.

5 HESTRIN & DAYAGI-MENDELS 1979 no. 56.

6 TIGAY 1986:76; LAYTON 1990:178.

7 LEMICHE & THOMPSON 1994:13.

3.4. *Dôd as a Metaphor for God*

The noun דוד does occur as an epithet or a metaphor for God in the 'Song of the Vineyard' (Isa. 5:1-7)¹ and in Israelite personal names as דודי (1 Kgs. 27:4); דודו (Judg. 10:1; 2 Sam. 23:9,24; 1 Chron. 11:12,26).² In this connection the Song of Songs should be mentioned. In the tradition of allegorical interpretation starting with the Targum, the word דוד, 'beloved', occurring various times in the Song of Songs has been interpreted as designation of God and later of Christ Jesus. It is interesting to see—from a methodological point of view—that Lemche & Thompson refer to this allegorical tradition as an argument in favour of their view and that they only make mention of the Anchor Bible commentary of Marvin Pope. A few remarks on other interpretation of the noun דוד in the Song of Songs therefore should be made here. Whereas it was earlier assumed by some scholars³ that the references to דוד in Song of Songs were to a vegetation and fertility god, consensus today quite correctly regards these texts as erotic poetry. The word דוד is used in this text to refer to the darling lover par excellence. This usage is close to Ugaritic *dd*, and no mythology should be read into this text. The term does not refer to Yahweh or any other god.

The fact that דוד has been used as a metaphor for God in ancient Palestine does not imply that a deity *Dôd* has been venerated. This can be illustrated by mentioning some other metaphors for the divine known from the Old Testament. The fact that YHWH is metaphorically compared with a 'stone' or a 'shepherd' does not imply that deities by the name of אבן, 'Eben', or רעהו, 'Ro'eh', were venerated in ancient Israel.

4. *Conclusions*

The analysis of the material known to us has shown that there is no evidence in Iron Age texts from Palestine and from the Old Testament supporting the existence or worship of a deity דוד. The word *dwd* may have been used as an appellative or epithet of deities in ancient Israel, including Yahweh, but the evidence is far from conclusive.

With regard to the Aramaic stele from Tel Dan, it should be concluded that the interpretation offered by KNAUF, DE PURY & RÖMER⁴ is far from convincing. On the other hand, the view that ביהודי does refer to the Davidic Dynasty provokes a comparable number of uncertainties, as has been shown by LEMCHE & THOMPSON.⁵ Therefore, we suggest to leave the lexeme under discussion untranslated for the time being; i.e. until new evidence shows up.

¹ KORPEL 1988.

² NOTH 1928:149-150.

³ AHLSTRÖM 1959:163-173.

⁴ KNAUF, DE PURY & RÖMER 1994:60-69.

⁵ LEMCHE & THOMPSON 1994.

Bibliography:

- G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (Lund 1959)
- H.M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos* (VTS 34; Leiden 1984)
- B. BECKING, 'Het "Huis van David" in een pre-exilische inscriptie uit Tel Dan', *NedTT* 49 (1995), 108-123
- E. BEN ZVI, 'On the Reading 'bytdwd' in the Aramaic Stele from Tel Dan', *JSOT* 64 (1994), 25-32
- K. BEYER & A. LIVINGSTONE, 'Die neuesten aramäischen Inschriften aus Taima', *ZDMG* 137 (1987), 285-296
- A. BIRAN & J. NAVEH, 'An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan', *IEJ* 43 (1993), 81-98
- A. BIRAN & J. NAVEH, 'The Tel Dan Inscription: A New Fragment', *IEJ* 45 (1995), 1-18
- F.M. CROSS, 'A Recently Published Phoenician Inscription of the Persian Period from Byblos', *IEJ* 29 (1979), 40-44
- F.H. CRYER, 'On the recently discovered "House of David" inscription', *SJOT* 8 (1994), 3-19
- G.I. DAVIES, *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance* (Cambridge 1991)
- P.R. DAVIES, 'Bytdwd and swkt dwyd: a Comparison', *JSOT* 64 (1994), 23-24
- E. EBELING, 'Dada, Dadu, Dâdudu', *RLA* 2 (1938), 97-98
- I.J. GELB, *Computer-Aided Analysis of Amorite* (AS 21; Chicago 1980)
- F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (StP 1; Rome 1967)
- L.G. HERR, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Inscriptions* (HSM 18; Missoula 1978)
- R. HESTRIN & M. DAYAGI-MENDELS, *Inscribed Seals. First Temple Period Hebrew, Ammonite, Moabite Phoenician and Aramaic* (Jerusalem 1979)
- M. HÖFNER, 'Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit', *Wörterbuch der Mythologie* 1/1 (Stuttgart 1965), 407-481
- M. HÖFNER, 'Die vorislamischen Religionen Arabiens', in: H. Gese e.a., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Stuttgart 1970), 233-402
- H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study* (Baltimore 1965)
- K.P. JACKSON, 'The Language of the Mesha Inscription', in: A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (Atlanta 1989), 96-130
- M.C.A. KORPEL, 'The Literary Genre of the Song of the Vineyard (Isa. 5:1-7)', in: W. van der Meer & J.C. de Moor (eds.) *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT SS 74; Sheffield 1988), 119-155.
- E.A. KNAUF, A. DE PURY & TH. RÖMER, '*BaytDawîd ou *BaytDôd? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan', *BN* 72 (1994), 60-69
- S.C. LAYTON, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible* (HSM 47; Atlanta 1990)
- A. LEMAIRE, 'Déesses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000 - 500 av. n.è.)', in: W. Dietrich & M. Klopfenstein (Her.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139;

- Freiburg/Göttingen 1994), 127-158
- N.P. LEMCHE & TH.L. THOMPSON, 'Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology', *JSOT* 64 (1994), 3-22
- G.L. MATTINGLY, 'Moabite Religion', in: A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (Atlanta 1989), 211-238
- J.M. MYERS, *II Chronicles* (AB 13; Garden City 1965)
- S. NORIN, *Sein Name allein ist hoch: Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte* (ConB OTS 24; Malmö 1986)
- M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart 1928)
- S.M. OLYAN, 'The Oaths in Amos 8,14', in: G.A. Anderson & S.M. Olyan (eds.) *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOT SS 125; Sheffield 1991), 121-149
- D. PARDEE, *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne (1961)* (RSO IV; Paris 1988)
- S. PAUL, *Amos: A Commentary on the Book of Amos* (Minneapolis 1991)
- G.A. RENDSBURG, 'On the Writing ביהרוך in the Aramaic Inscription from Tel Dan', *IEJ* 45 (1995), 22-25
- J. SANMARTIN-ASCASO, 'הוד', *TWAT* 2 (1977), 152-167
- K.A.D. SMELIK, *Converting the Past: Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (OTS 28; Leiden 1992)
- J.J. STAMM, 'Der Name des Königs David', *Congress Volume Oxford 1959* (VTSup 7; Leiden 1960), 165-183
- J.J. STARK, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions* (Oxford 1971)
- J.H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSM 31; Atlanta 1986)
- J. TROPPER, 'Eine altaramäische Steleninschrift aus Dan', *UF* 25 (1993) [1995], 395-406
- R.A. DI VITO, *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God* (StPsm 16; Rome 1993)
- A.H. VAN ZIJL, *The Moabites* (Leiden 1960)

Die Basis *DLG* und ihre Herkunft

Manfred Görg - München

Die Verbbasis *DLG* ist im kanonischen AT lediglich viermal belegt, und zwar einmal im Grundstamm, Zef 1,9, und dreimal im Doppelungstamm, Jes 35,6 2Sam 22,30 = Ps 18,30 HL 2,8. Zu den letztgenannten Belegen gesellt sich noch Sir 36,31. Die Bedeutungsfrage kann für alle diese Fälle weitgehend gleichsinnig aus dem Kontext beantwortet werden und unterliegt keinem vernünftigen Zweifel: es ist jeweils an ein "Springen" zu denken¹. Auch das Spektrum der Belege des Verbums im Mittelhebräischen und Jüdisch-Aramäischen ist semantisch eindeutig. Diese Befundlage ist seinerzeit von H. DONNER mit wünschenswerter Klarheit herausgestellt worden².

Das Problem ist die Etymologie. Auch hier hat DONNER bereits die Schwierigkeiten benannt, die sich dem Versuch entgegenstellen, eine innersemitische Ableitung zu finden oder wenigstens eine Zusammenstellung mit verwandten Wurzeln vorzunehmen. So könne die Bezeugung einer Basis *DRG* v.a. mit der Bedeutung "aufsteigen" u.ä. in jüngeren semitischen Dialekten auch eine Existenz dieser Basis im Bibel-Hebräischen nahelegen, die sich von *DLG* nur durch den mittleren Radikal unterscheidet. Dazu notiert DONNER, daß die Wurzel *DRG* von *DLG* "so lange streng getrennt zu halten" sei, "bis der Lautwechsel oder Lautwandel $r > l$ (oder umgekehrt) erklärt und mit Beispielen belegt ist". Eine Diskussion theoretisch denkbarer Wege (Lautwechsel, Lautwandel, Augmentierung, Lautmetaphorische Variation) führt DONNER zur nüchternen Einschätzung, daß die beiden Wurzeln "als zusammengehörig nicht zu erweisen" seien.

Etwas zuversichtlicher urteilt H. IRSIGLER über die Nachbarschaft beider Basen³. Im Blick auf das nach ihm im Althebräischen verankerte Nomen *mdrgh* "Felsensteige (Bergter-

¹Vgl. u.a. HAL 213 (gegenüber KBL 210) und jetzt GESENIUS¹⁸, 250.

²H. DONNER, Die Schwellenhüpfen: Beobachtungen zu Zephanja 1,8f, JSS 15, 1970, 42-55, besonders 45-49.

³H. IRSIGLER, Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches, ATS 3, St. Ottilien 1977, 43-45.

rasse)" (Ez 38,20 Hl 2,14) und einen phonologisch vertretbaren Zusammenhang stellt sich ihm die Basis *DLG* als "eine primär inneralthebräische und hier ziemlich singuläre Form einer Wurzelvariation dar". Für hebr. *DLG* sei gegenüber *DRG* "eine Bedeutungs differenzierung grundsätzlich möglich", sie sei sogar "um so mehr wahrscheinlich, als *DLG* neben dem nur spärlich greifbaren *DRG* als Wurzel im Bibelhebräischen über einen großen Zeitraum hin gut etabliert" sei.

Angesichts dieser noch immer offenen Frage nach einer in allen Punkten überzeugenden Etymologie für *DLG* scheint es geraten, den Blick nach weiteren Erklärungsmöglichkeiten offen zu halten. Der mit einem besonderen Interessenfeld des Autors dieser Zeilen wohl vertraute Leser der BN wird schon ahnen, wohin der Hase läuft. Es sei wie in zahlreichen Fällen sonst angenommen, daß man sich bei einer etymologischen Rückfrage zu Lexemen im AT nicht ausschließlich auf semitische Basen einlassen muß, sondern u.a. auch den Blick auf ägyptisches Sprachgut richten darf.

Das Ägyptische kennt ein Nomen mit den Schreibvarianten *d3g*, *d3ng* und *dng*, das schon im Alten Reich für den "Zwerg" belegt ist (Wb V, 470,5-7)⁴. Da die Schreibung des mittleren Radikals zwischen *3* und *n* schwankt bzw. beide Zeichen kombiniert werden, hat bereits E. EDEL für die Lautung **dlg* plädiert⁵. Die Lesung *dlg* wird überdies gestützt durch die Schreibung *dnrng* für ein Namenselement im Neuen Reich⁶. Dabei ist die Zeichenkombination *nr* mit der Lautung *l* wie auch die sonstigen Schreibeigentümlichkeiten der sogenannten "Gruppenschreibung" kein zwingendes Indiz dafür, daß ein Fremdwort im Ägyptischen vorliegen müsse.

So ist auch die im Ägyptischen Wörterbuch s.v. *dng* (Wb V.470) notierte Frage einer Verwandtschaft des Nomens mit dem amharischen *dēnk* "Zwerg" wohl zu bejahen, ohne damit auch eine Ableitung aus einem innerafrikanischen Dialektes für endgültig gesichert zu

⁴Vgl. dazu G. PIEKE, Der Zwerg in Flachbild des Alten Reiches, unv. Magisterarbeit am Institut für Ägyptologie der Universität München, 1994, 43. Ich danke der Autorin herzlich für die Erlaubnis zur Einsichtnahme in das Manuskript.

⁵E. EDEL, Altägyptische Grammatik, Rom 1955/1964, 58 (§ 130.4).

⁶Vgl. EDEL, Altägyptische Grammatik, 58 mit Hinweis auf H. RANKE, Die ägyptischen Personennamen, Glückstadt 1935, 400, 14. Vgl. auch PIEKE, Zwerg, 43.

halten⁷. Trotzdem bleibt es wahrscheinlich, daß das Wort innerafrikanischen Ursprungs und sehr früh als "Kulturwort" ins Ägyptische gewandert ist⁸. Dazu könnte eben der Umstand stimmen, daß die Ägypter mit ihren Expeditionen in das Innere Afrikas auch Bekanntschaft mit den dortigen Zwergvölkern gemacht haben. Mit **dlg* scheint der Ägypter den wohlproportionierten Angehörigen dieser Zwergvölker gemeint zu haben, während er den mißgestalteten Kleinwüchsigen mit *nmj* bezeichnet haben wird⁹. Ob diese terminologische Scheidung im Ägyptischen durchgehalten worden ist, sei allerdings dahingestellt.

Die spezielle Bedeutung des "Zwerges" in Ägypten liegt nun darin, daß mit ihm wie selbstverständlich die Vorstellung eines "Tanzzwerges" verbunden ist. Dieser Aspekt geht besonders aus dem Königsbrief des kindlichen Pharaos Pepi II. an den Gaufürsten Herchuf von Elephantine aus dem Alten Reich hervor, wonach sich auch dieser König einen Zwerg für seinen Hof holen ließ, der "das Herz des Königs...erfreuen" sollte (Urk I, 128f)¹⁰. Diese Zwerge sind nicht nur zur puren Unterhaltung aufgetreten, sondern waren als "Gottestänzer" angesehen, die schon nach den ältesten Totentexten den Weg zum anderen Leben eröffnen konnten. Nach Pyr 1189 stellt sich der König als ein solcher Zwerg vor, der "das Herz des Gottes vor seinem großen Thron erfreut", um so den Zugang zum ewigen Leben zu gewinnen¹¹. Zu Herchuf schreibt E. BRUNNER-TRAUT: "Gemessen an der Sorgfalt des Zwergentransportes, dem Aufwand für seine Reise und an der überschäumenden Freude des kindlichen Königs waren diese Zwerg-Gottesmänner aufs höchste geschätzt; begreiflicherweise, wenn man einerseits bedenkt, wie unwahrscheinlich es war einen Pygmäen in Nubien zu erhandeln und heil ins Delta zu bringen, andererseits das Vergnügen ermißt, das ein solcher koboldhafter, flinkbeiniger Urwaldjäger mit seinen Sprüngen auslöst"¹². Vielleicht ist auch diese Szenerie doch nicht völlig ohne Bezug auf den sakral-kultischen Hintergrund zu

⁷Vgl. jedoch W. VYICHL, *Annales d'Éthiopie* 2, Addis Abeba 1957, 248f. PIEKE, *Zwerg*, 44 Anm.8 weist außerdem auf einen entsprechenden Eintrag E.A.W. BUDGEs auf einem noch unpublizierten Zettel des Altägyptischen Wörterbuchs Berlin hin.

⁸Vgl. auch K.J. SEYFRIED, *Zwerg*, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI, 1986 (1432-1435), 1434.

⁹Vgl. W.R. DAWSON, *Pygmies and Dwarfs in Ancient Egypt*, *JEA* 24, 1938, 185-189. S. MORENZ, *Ptah-Hephaistos, der Zwerg. Beobachtungen zur Frage der interpretatio Graeca in der ägyptischen Religion*, in: *Fs. für F. ZUCKER*, Berlin 1954, 275-290, hier zitiert nach Ders., *Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Köln-Wien 1975 (496-509), 503.

¹⁰Vgl. dazu u.a. DAWSON, *Pygmies*, 185-189.

¹¹Zum Kontext vgl. K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, V. Band, Spruch 507-582 (§§ 1102-1565), Hamburg 1962, 80-85.

¹²E. BRUNNER-TRAUT, *Gottestanz, -tänzer*, in: *Lexikon der Ägyptologie* II, 1977, 823.

verstehen, den die Pyramidentexte anzeigen¹³: in der Pose, aber auch angesichts des tanzenden Zwerges konnte der König auf "offene Türen" im umfassenden Sinn hoffen. Der Hof tänzer als "Gottestänzer" ist der Türöffner schlechthin. "Gottestänzer" behalten auch im Tempelkult Ägyptens offenbar bis in die Spätzeit ihre Funktion¹⁴. Hier dürfte auch dem Kult des zwerghaften und tanzenden Gottes Bes zum Zweck der Abwehr böser Kräfte eine besondere Relevanz zufallen¹⁵.

Vielleicht läßt sich in dieser Spur auch eine neue Deutung für die "Schwellenhüpfer" bei Zef 1,8f finden: sie wären eventuell als "tanzende Türhüter" zu verstehen, sozusagen augenfälliges Kennzeichen für einen Fremdeinfluß, den der Prophet ausdrücklich ablehnt (vgl. V.8). Dazu mehr an anderer Stelle. Für unseren Zusammenhang mag die Feststellung genügen, daß das hebr. Verbbasis *DLG* als denominiertes Derivat von dem (hamito-semitischen?) Wort *dlg* "Zwerg" verstanden werden kann.

Zum etymologischen Problem sei noch ein Nachtrag erlaubt. Das AT kennt offenbar kein Wort für den Zwerg. Dennoch ist u.a. in HAL 1030 ein späthebr. Wort *qālūṭ* "Zwerg" neben arab. *qulāt* "Knirps" zitiert, wobei eine Derivation von der Basis *QLṬ* angenommen wird. Dazu wird die aram. Bildung *q'liṭā'* (Esr 10,23 Neh 8,7 10,11) versuchsweise u.a. mit "Zwerg" wiedergegeben. E. KÖNIG gibt das Ptz.pass. *qālūṭ* Lev 22,23 mit "zwerghaftig" wieder¹⁶. An der vermuteten Basismorphemgruppe *QLṬ* fällt auf, daß sie in umgekehrter Folge lautlich der Konsonantensequenz des ägypt. *dlg* entspricht, so als sei dabei eine eigenwillige Übernahme des Fremdworts vorgenommen worden. Hier hätte man gerade die Lautentsprechungen gewählt, die sonst bei Fremdwortrezeptionen aus dem Ägyptischen gut vertretbar sind: hebr. *q* für ägypt. *g* bzw. hebr. *ṭ* für ägypt. *d*. Der Fall muß nicht purer Zufall sein.

¹³Vgl. auch K. BOSSE-GRIFFITH, A Beset Amulet from the Amarna Period, JEA 63, 1977 (98-169), 105: "This dwarf, possibly a pygmy, is not, of course, a god or a godling himself, but he might have impersonated a god in his dance".

¹⁴Vgl. E. BRUNNER-TRAUT, Tanz, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1986 (215-231), 220 mit Hinweis auf W. SPIEGELBERG, Das Grab eines Großen und seines Zwerges aus der Zeit des Nektanebes, ZÄS 64, 1929 (76-83), 79ff.

¹⁵Vgl. u.a. BRUNNER-TRAUT, Tanz, 225.

¹⁶E. KÖNIG, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1922, 409.

Überlegungen zu den Serafim

Thomas Hirth - Berlin

Die Stellen für das Vorkommen des Nomens שֵׂרָפִים sind hinlänglich bekannt.¹ Unbestritten ist der Zusammenhang mit dem entsprechenden Verb שָׂרַף = brennen, verbrennen.² Immer wieder neu aber wird die Frage nach dem Verhältnis der offensichtlich dämonisch zu verstehenden שֵׂרָפִים genannten Wüstenschlangen, der „ehernen Schlange“ und den Serafim von Jes.6 gestellt. Dabei gilt das besondere Interesse der letztgenannten Stelle. Hier ergeben sich u.a. zwei Probleme:

1) Wenn, wie immer wieder festgestellt wird, die Schilderung in Jes.6 den salomonischen Tempel von Jerusalem zum realen Hintergrund hat, dann ist auf Grund seiner reichen Ausschmückung mit Kerubengestalten zu fragen, wieso Jesaja hier von Serafen redet. Gebraucht er nur ein anderes Wort für die Keruben? Das ist kaum anzunehmen. Es würde eine gegenseitige Identifizierung beider Gestalten bedeuten, die sonst nirgends belegt und wegen ihrer unterschiedlichen Gestalt nicht anzunehmen ist³, und schließlich stehen in den späteren Texten Keruben und Serafen als Engelklassen nebeneinander.⁴ Es muß sich also um eigenständige Wesen handeln, deren Bedeutung und Funktion näher zu erklären sind.

2) Die am ehesten mit Jes.6 zu vergleichende Szene ist die Himmelsschau des Micha ben Jimla in 1.Kön.22. Dort kommen die B'ne Elohim als göttlicher Hofstaat vor. Gehören die Serafen zu diesen? Warum sollten dann aber an einer einzigen Stelle die ja sehr oft vorkommenden Gottessöhne Serafen genannt werden? Das wäre nur funktional zu begründen.

Zu einer deutlich von der Funktion bestimmten Erklärung der Serafen ist Keel gelangt.⁵ Er stellt die Serafen in Zusammenhang mit der aus Ägypten als Schutzgottheit bekannten Uräusschlange (Kobra). Sie tötet mit ihrem brennenden Biß die Feinde der Götter und des Königs.⁶ Sofern der Uräus mit Flügeln vorkommt, haben diese eine zusätzliche beschützende und beschattende Funktion.⁷ Durch den in Israel und Juda vorhandenen ägyptischen Einfluß war das Uräusymbol auch dort gut bekannt. Es kommt in der besonderen ikonographischen Form des vierflügeligen Uräus vor. Im Zusammenhang mit dem Aufkommen der assyrischen Großmacht erfolgte eine von den Schutzbedürfnissen der Menschen getragene verstärkte Orientierung auf Ägypten, die sich in den vielen Uräen auf den privaten Siegeln des 8.Jh. niederschlug.⁸ Jesaja nun nahm diese Vorstellung bewußt auf, um sie zugleich so umzudeuten, daß Jahwe als der Mächtige erkannt wird, der keines Schutzes bedarf und so allein Schutz gewähren kann: Die Serafen befinden sich über Jahwe. Scheinbar schützend breiten sie ihre Flügel aus. Tatsächlich aber gebrauchen sie diese nur zum Fliegen, während sie sich mit den übrigen Flügeln vor der übergroßen Macht Jahwes bedecken.⁹

¹ Nu 21,6-8; Dt 8,15; Jes.6,2.6; 14,29; 30,6.

² KBL 1267.

³ H. Wildberger (BK z. St. S.247) lehnt darum einen Zusammenhang von Keruben und Serafen kategorisch ab. Vgl. auch M. Görg, Die Funktion der Serafen bei Jesaja, BN 5(1978), 33.

⁴ Hen 61,10; 71,6.

⁵ O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977, 70-115.

⁶ Ebd., 84.

⁷ Ebd., 91.

⁸ Ebd., 108-110.

⁹ Ebd., 113.

Überzeugend an dieser Deutung ist u.a. der Versuch, die Serafen aus einer konkreten historischen Situation heraus zu verstehen. Zweierlei scheint dabei aber zu wenig Berücksichtigung zu finden, nämlich die Funktion der Serafen im Text von Jes.6 und das Alter dieses Textes. Gerade wenn Jes.6,1-13 als ein „Spiegelbild“ aufzufassen ist, „in dem die Überlebenden der Katastrophe ihre eigene Gegenwart und den in ihr enthaltenen Aufruf ... erkennen sollen“¹⁰, rückt die Funktion der Serafen im *Text* wieder stärker in den Vordergrund.

Die Funktion des Jes.6.6 auftretenden Serafen ist es, dem Propheten die Sünde auszubrennen, so daß dieser zu seinem Dienst bereit sein kann. Dies scheint der entscheidende Vorgang im ersten Teil der Vision (V.1-7) zu sein, und darum muß die Überlegung von hier ausgehen. Der Seraf ist demnach ein „Verbrenner“, nomen est omen. Dem entspricht das zugrundeliegende transitive Verb, wonach Seraf „eine Größe bezeichnet, die etwas versengt.“¹¹ Das schließt dann aber aus, in den Serafen wegen des sonst noch vorkommenden Donners und Rauches personifizierte Blitze zu sehen.¹²

Zum Serafen als „Verbrenner“ gehört nun unzweifelhaft die Tradition von Nu.21: Mit brennenden Schlangen reagiert Jahwe auf die Sünde des Volkes, und durch den Blick auf eine eherne Schlange kann der einzelne in dieser Not gerettet werden. In der Vision von Jes.6 wird das Geschehen der Entsündigung eines einzelnen Menschen mit der Tradition von der ehernen Schlange und damit der Entsündigung des Volkes zusammengebracht. Das ist zur Zeit des Propheten Jesaja vorstellbar, denn die Berufungsvision wäre ja vor der Kultreform Hiskias anzunehmen, die dann den Nechuschtan entfernte. Die Zuordnung von Nu.21 zu P läßt aber ebenso an eine spätere Zeit denken.

Weiter ist der enge Zusammenhang von Jes.6 und 1.Kön.22 unverkennbar: Der Prophet blickt in die himmlische Ratsversammlung, hört etwas von dem dortigen Geschehen und erlebt, wie einer der Versammelten einen besonderen Auftrag erhält. Allerdings sind auch deutliche Unterschiede erkennbar: Nach 1.Kön.22,19 ist das „gesamte Himmelsheer“ um Jahwes Thron versammelt, während das in Jes.6 nicht so deutlich ist.¹³ Gravierender ist die Differenz in Bezug auf den Beauftragten. In 1.Kön.22 wird einer aus dem Himmelsheer zum Lügengeist für König Ahab, in Jes.6 ist es der Prophet, der gesandt wird. So wird man in Bezug auf 1.Kön.22 und Jes.6 wohl von Verbindungen, nicht aber von literarischer Abhängigkeit sprechen können.

Der Blick auf 1.Kön.22 weist aber noch in eine andere Richtung: Einer aus dem gesamten versammelten Himmelsheer wird in der besonderen Situation zum „Lügengeist“, wobei seine Bezeichnung als *רִיחַ שָׁקֶר* sicher daherrührt, daß er als *רִיחַ* der Propheten betören will.¹⁴ Könnte man nicht dementsprechend annehmen, daß auch in Jes.6 eigentlich der

¹⁰ O. Kaiser, Jesaja 1-12 (ATD⁵), 123.

¹¹ U. Rütterswörden, ThWbAT VII, 887.

¹² J. Day, Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the identity of the seraphim in Isaiah VI, VT XXIX, 143-151.

¹³ Keel, Jahwevisionen, 114f., schließt hauptsächlich aus dem *אֵלֵי־יְהוָה* auf nur zwei Serafen. Die Wendung in 1.Kön.22,20 *יְהוָה אִמַּר בְּכֹה יְהוָה בְּכֹה יְהוָה* zeigt aber, daß dies nicht zwingend ist.

¹⁴ Die Determination ergibt sich aus dem besonderen Vorgang.

himmlische Hofstaat versammelt ist, daß aber von der Aufgabe des einen Wesens her, nämlich die Sünde wegzubrennen, die Gesamtheit eine besondere Bezeichnung erhält? Das ist umso mehr anzunehmen, je weiter man sich Jes.6 vom 8.Jh. entfernt denken muß. Der Uräus träte dann allerdings in den Hintergrund, was angesichts einer späten Ansetzung von Jes.6 auch nicht verwunderlich wäre. Jedoch ist der geschilderte Vorgang auch zur Zeit Jesajas denkbar. Unter der Voraussetzung, daß wir im Rahmen seiner Denkschrift die Berufungsvision des Propheten vor uns haben, hätte der Prophet dann seine Erfahrung mit der Majestät Gottes mit dem Begriff שרף verbunden. Das erfahrene „Brennen“ assoziiert die Schlangen und die damit verbundenen Vorstellungen.¹⁵ So ist der Seraf im Prinzip als geflügelte Schlange vorzustellen. Die Vision verursacht aber, daß das Bild fließend wird, denn wenn dann einer der Seraphen mit der Zunge eine glühende Kohle ergreift, ist eindeutig an eine menschenähnliche Gestalt gedacht. Zu Recht plädiert daher Rütterswörden dafür, daß die Aussage über das Aussehen der Seraphen „offengehalten“ werden müsse.¹⁶

Festzuhalten bleibt, daß die Serafen in Jes.6 zweifellos mit den anderen Verwendungen des Wortes zusammenhängen und von der Grundbedeutung des Verbs שרף = brennen her zu verstehen sind. Andererseits handelt es sich hier ebenso deutlich um eine im AT eigentümliche Bildung, der die LXX insofern Rechnung trägt, als sie nur an dieser Stelle mit σερᾶφιν übersetzt. Je nachdem, wie man sich in Sachen „Denkschrift“ entscheidet, geht diese Bildung auf Jesaja oder die dtr. Schule zurück. Nimmt man die archäologischen Belege bei Keel ernst, dann spricht sehr viel für die Zeit des Propheten.

¹⁵ Dazu gehört auch der Nechuschtan, ein „zunächst akzeptiertes, dann ... ein im Zuge einer fehlgeleiteten Emanzipation des Serafenkultes der Kritik der Jahwetreuen ausgesetztes Symbol.“ (Görg, a.a.O., 36)

¹⁶ A.a.O., 888.

Die Windeln Jesu als Zeichen

Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΤΑΝΟΩ in Lk 2

von Joachim Kügler, Bonn

- *Ottmar Fuchs zum Fünfzigsten!* -

Die lukanische Geburtserzählung mag durch die alljährliche Verwendung in der liturgischen und sonstigen Feier des Weihnachtsfestes unseren Ohren so vertraut sein, daß kaum mehr eine Einzelnotiz Aufmerksamkeit oder gar Unverständnis hervorzurufen vermag. Dabei enthält der oft nur scheinbar vertraute Text eine Fülle von Informationen, die alles andere als selbstverständlich erscheinen. Zu diesen gehört sicherlich die Erwähnung des Umstands, daß das Jesuskind von seiner Mutter Maria in Windeln gewickelt wird. Dies wird durch die zweimalige Setzung sogar besonders betont.

Zunächst ist es der Erzähler, der die entsprechende Information gibt.

Lk 2,7: καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρῶτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλιεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ,

Später wird sie in der Rede des Engels an die Hirten wiederholt.

Lk 2,12: καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ.

Allein diese Wiederholung läßt darauf schließen, daß dem unscheinbaren Stück Stoff eine besondere Bedeutung zukommt. Darüber hinaus wird das gewickelte und in einer Krippe liegende Kind auch noch als Zeichen, ΣΗΜΕΙΟΝ, bezeichnet. Mit diesem Begriff, den Lukas recht sparsam verwendet, verbindet sich bei ihm in der Regel eine theologische Qualität, die mit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch zu tun hat:

- Jesus ist als Person ein göttliches Zeichen, dem widersprochen wird. So lautet das prophetische Zeugnis, das der gerechte Simeon vor Jesu Mutter ablegt (2,34).

- Das Zeichen vom Himmel, das in 11,16 gefordert wird, soll offensichtlich die göttliche Legitimität Jesu belegen. In Auseinandersetzung mit dieser Forderung wird Jesus selbst wieder als personales Zeichen charakterisiert. Er ist für Israel, was Jona für Ninive war (11,29 f).
- In 21,7.11.25 werden endzeitliche Zeichen angekündigt, die darauf schließen lassen werden, daß Gott der Geschichte ein Ende setzt.
- Die Erwartung des Herodes richtet sich auf ein wunderhaftes Zeichen Jesu (23,8) und entspricht damit in banalisierter Form der Forderung in 11,16.

Wie dieser kurze Überblick deutlich macht, ist der lukanische Wortgebrauch gewiß nicht ganz einheitlich, aber es geht doch stets um eine theologisch gefüllte Verwendung des Lexems, die ein kommunikatives Handeln Gottes impliziert, welches auf die Menschen als Adressaten zielt. Das kann als durchgängige semantische Linie gelten.

Eine entsprechende Semantik ist folglich auch für Lk 2,11 anzusetzen, wo diese sich noch dadurch besonders nahelegt, daß der himmlische Bote als Sprecher ohnehin auf Gott als eigentlichen Sender schließen läßt.

Die Frage ist nun freilich, was das von Gott gegebene Zeichen in diesem Falle zu bedeuten hat.

Am nächsten läge es sicher, hier vor allem ein Erkennungszeichen zu sehen, das den Hirten helfen soll, das betreffende Kind zu finden. Ein solches Zeichen würde der Erzähllogik dienen und wäre von daher gut zu begründen. Allerdings müßte man dann die Zeichenqualität vor allem der Krippe (Lk 2,7.12.16) zuweisen, welche als Liegestatt eines Neugeborenen eine auffällige Besonderheit darstellt. Dem gegenüber ist das Wickeln in Windeln wohl als der normale Umgang mit einem neugeborenen Kind anzusetzen und stellt von daher kein Unterscheidungskriterium dar. Gewickelt zu sein kann also gerade kein Zeichen im Sinne von "Erkennungszeichen" sein; das träfe ausschließlich auf das Liegen in einer Krippe zu. Freilich kann sich der Zeichenbegriff kaum ausschließlich auf die Krippe beziehen, da das Wickeln und das Liegen in einer Krippe bei Lukas an zwei von drei Stellen zusammen erwähnt werden und so ein recht fest gefügtes Paar von Merkmalen bilden.

Es legt sich deshalb nahe, die Zeichenqualität der Windeln in semantischer Kongruenz zu jener der Krippe näher zu bestimmen.

Dazu hat sich HENGEL schon 1973 in seinem entsprechenden Beitrag zum ThWNT geäußert.¹ Er machte deutlich, daß ΦΑΤΝΗ, in der Regel einfach "Krippe, Futter-

¹ HENGEL, Martin, ΦΑΤΝΗ, ThWNT IX, Stuttgart: Kohlhammer 1973, 51-57.

trog" bedeutet und an sich keinen spezifisch religiösen Sinn besitzt. Ein solcher entsteht erst durch den Konnotationsraum, den die lukianische Erzählung schafft.² Dieser Konnotationsraum erstreckt sich einmal in Richtung auf die zeitgenössische Herrscherideologie und zum zweiten in Richtung auf jüdische Erwartungen eines messianischen Königs.

Die hellenistisch-römische Herrscherideologie wird präsent gemacht durch die Verknüpfung der Jesusgeschichte mit der Weltgeschichte, welche mit der Erwähnung des Augustus und des Zensus (2,1-3) erreicht wird. Damit ist die Kulisse einer politischen Theologie errichtet, die in der Antike unter dem Schlagwort der PAX ROMANA bekannt und mit entsprechenden Vorstellungen von der Göttlichkeit der Herrscher verbunden war.³

Der Zensus stellt außerdem eine Verbindung zur jüdischen Königstradition her, indem er an die frevlerische Volkszählung Davids (2 Sam 24; 1 Chr 21) erinnert. In diese Richtung weisen auch andere Elemente der Erzählung.

Das Kind liegt in einer Krippe, also nicht im üblichen Wohnbereich der Menschen, sondern an einem außergewöhnlichen Ort im Bereich der Tiere. Schon dies, mehr aber noch die Erwähnung der Hirten mit ihren Herden und der Stadt Betlehem legen "davidische" Assoziationen nahe. David, der Prototyp eines Hirten Israels, stammte aus Betlehem (1 Sam 16,1.4) und wurde von Samuel von den Herden weg zur Königssalbung berufen.

1 Sam 16,11 (LXX): καὶ εἶπεν Σαμουὴλ πρὸς Ἰεσσαὶ ἐκλελοίπασιν τὰ παιδάρια;
καὶ εἶπεν ἔτι ὁ μικρὸς ἰδοὺ ποιμαίνει ἐν τῷ ποιμνίῳ.

Die Krippe ist also Teil einer Szenerie, die deutlich darauf angelegt ist, messianische Konnotationen zu erzeugen. So kann das Kind in der Krippe den Hirten (und mit ihnen den Lesenden) zum Zeichen dafür werden, daß die Geburt Jesu messianische Qualität hat. Gleichzeitig stellt das Neugeborene im Futtertrog die hoheitsvollen Vorstellungen, die zeitgenössisch mit der Geburt einer messianischen Gestalt verbunden werden konnten, radikal in Frage. *"Der Herrscher, den die Geburts-geschichte schildert, liegt in einem Futtertrog bei Betlehem. Seine Macht ist die Gewaltlosigkeit des Kindes. Auch dies ist politische Theologie, wenngleich, gemessen an deren römischer und zelotischer Ausprägung, zugleich deren Konterkarierung."*⁴

2 Zur lukianischen Verwendung vgl. HENGEL 1973, 55 f.

3 Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte - synoptisch gelesen, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1995, 51.

4 MERKLEIN 1995, 51. Vgl. auch HENGEL 1973, 56.

Bei Lukas stellt die Krippe also ein durchaus ambivalentes Zeichen dar. Einerseits ist sie Teil einer Szenerie, die auf Jesus als davidischer Messias hinweist, andererseits bringt sie einen deutlichen Kontrast zu den (im Hellenismus wie in Teilen des Judentums) gängigen Vorstellungen von der hoheitlichen Würde eines göttlichen Weltenherrschers zum Ausdruck. Ähnliches ist nun auch für die Windeln Jesu zu vermuten.

Diese Vermutung wird gestützt durch die *Weisheit Salomos*, einen hellenistisch-jüdischen Text, der dem Lukasevangelium zeitlich und kulturell nahesteht.⁵ In Weish 7,4 werden die Windeln (ΣΠΑΡΓΑΝΟΙ) als Zeichen der durch und durch menschlichen Abkunft des Königs erwähnt und dabei vorausgesetzt, daß das Gewickeltwerden eben nichts Außergewöhnliches, sondern etwas völlig Gebräuchliches darstellt.⁶ Der ganze Abschnitt Weish 7,1-6, der den Rahmen für diese Aussage bildet, muß als groß angelegte Polemik gegen die hellenistische Königsideologie, mit ihrer Rede von der göttlichen Abkunft und wunderbaren Geburt des Herrschers gelesen werden. Während in der hellenistischen Umwelt die Machthaber mit dem Anspruch auftreten, Söhne (eines) Gottes zu sein, wird hier die königliche Würde und damit auch dieses besondere Prädikat einer ganz anderen Gruppe von Menschen zugesprochen. Nicht die Herrschenden sind es, die zu Gott in einem Vater-Sohn-Verhältnis stehen, sondern jeder jüdische Gesetzestreue. Das wird in der Schmähere der Frevler (Weish 2,12 ff) eindeutig zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es über den Gerechten, er rühme sich Kind des Herrn, ΠΑΙΣ ΚΥΡΙΟΥ zu sein (2,13). Daß ΠΑΙΣ dabei tatsächlich Kindschaft und nicht ein bloßes Dienstverhältnis meint, macht V. 16 klar, wo über den Gerechten gesagt wird, er rühme sich, daß Gott sein Vater sei. Außerdem wird in 2,18 eindeutig von ΥΙΟΣ ΘΕΟΥ gesprochen. Auch Formulierungen wie in Weish 5,16 machen deutlich, daß den Gerechten die Würde eines Königs zugesprochen wird. Sie werden mit der Königswürde belohnt (λήμψονται τὸ βασιλείου τῆς εὐπρεπέας) und erhalten von Gott das Königsdiadem unvergänglicher Schönheit (καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου).

5 Zum historischen und kulturellen Kontext des Weisheitsbuches vgl. jetzt: SCHROER, Silvia, Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit, in: W. Dietrich / M.A. Klopfenstein, (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 543-558.

6 Daß die Verweigerung des Wickelns in Windeln in Ez 16,4 (LXX: καὶ σπαργάνους οὐκ ἐσπαργανώθη) zu einem Zeichen des Liebesentzugs werden kann, setzt die Selbstverständlichkeit dieser Form der elterlichen Fürsorge voraus.

Sohn Gottes ist also gemäß der *Weisheit Salomos* der gerechte Weise, und zwar aufgrund seiner Gerechtigkeit und eben nicht dadurch, daß er als König auf besondere Weise zur Welt käme. Der hellenistische Herrscherkult kann deshalb (und aufgrund des jüdischen Monotheismus) nur als bizarre menschliche Verirrung angesehen und verurteilt werden (Weish 14,12-21).

Durch die kritische Bezugnahme auf die hellenistische Königsideologie konstituiert das Weisheitsbuch einen wichtigen Konnotationsraum. Dieser generiert für die Windeln eine weitere Bedeutungsebene: Das Stückchen Stoff stellt nämlich ein nicht unwichtiges Element in der Topik der Herrscherverherrlichung dar, welche durch die Tradition der *altägyptischen Königshymnen* geprägt wird. In diesen Hymnen wird häufig betont, daß der Pharao schon von Mutterleib an zum König erwählt war und von allem Anfang an dieses Amt auch ausgeübt habe. Die zentrale Aussage dieser Vorstellung besteht darin, Würde und Heilsbedeutung des Königsamtes an den Beginn der physischen Existenz des jeweiligen Amtsinhabers zurückzuprojizieren. Als Beispiel für diese Perspektive kann ein Königshymnus des Mittleren Reiches dienen. Sesostri I. (20. Jahrhundert v.Chr.) sagt von sich selbst:

*"Ich bin ein König seinem Wesen nach, /.../
ich habe schon als Säugling erobert,
ich war machtvoll im Ei,
ich regierte schon als Junge,
er setzte mich ein zum Herrn der beiden Länder,
als ich noch ein unbeschnittenes Kind war. /.../
Er hat mich bestimmt, im Palast zu sein, schon als Embryo,
bevor ich noch aus den Schenkeln meiner Mutter hervorgekommen war".⁷*

Diese retrospektive Formulierung seines göttlich-königlichen Wesens ordnet den betreffenden Amtsinhaber als Gesamtperson in die theologisch gefüllte und für die ägyptische Religion entscheidende Rolle des Pharao ein und hat insofern natürlich auch ganz klar die Funktion, Herrschaft zu legitimieren. Diese Vorstellung wird in zahlreichen Varianten auch im Neuen Reich und in der Spätzeit tradiert und überlebt selbst den historischen Bruch der makedonischen Eroberung. Die ptolemäischen Könige übernehmen für die pharaonische Seite ihres Königtums viele altägyptische Traditionen, so daß die Vorstellung vom Königtum von Mutterleib an auch in ihren Hymnen anzutreffen ist. Zur Topik dieses Aussagekomplexes gehört nun aber auch,

⁷ Zum Text vgl. BEYERLIN, Walter (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 54.

daß über den König gesagt wird, er habe schon "auf den Windeln" sein Amt ausgeübt, indem er Fremdländer erobert, die beiden Länder Ägyptens vereint oder sonstige Leistungen gemäß der königlichen Rollenerwartung vollbracht habe. Ein Beispiel aus hellenistischer Zeit findet sich auf der berühmten *Mendes-Stele*. Dabei handelt es sich um einen Gedenkstein, den Ptolemaios II. Philadelphos (285/282-246 v.Chr.) im Tempel von Mendes aufstellen ließ und der sich heute im Nationalmuseum von Kairo (CG 22181) befindet.⁸ Ptolemaios II., welcher zuvor unter anderem als "der wirkliche Sohn" des Bockes von Mendes bezeichnet wurde, wird vom Text gepriesen als

*Herrscher, Sohn eines Herrschers, geboren von einer Herrscherin,
dem das Amt eines Herrschers der beiden Länder schon überwiesen wurde,
als er noch im Mutterleibe war und als er noch nicht geboren war.
Er hat schon erobert auf der Windel,
und er hat schon geherrscht an den Brüsten.⁹*

Hier wird die Hilflosigkeitsemantik der Windel durch die Kontrastierung mit der Eroberer-Qualität des Herrschers kontrastiert und aufgehoben. In der Koppelung mit einem Aspekt königlicher Machtausübung wird zwar die Windel nicht selbst zu einem Herrschersymbol, trägt aber auf ihre Weise zur Steigerung der königlichen Qualifizierung des Neugeborenen bei.

Bekanntlich übernahmen die griechischen Herrscher Ägyptens viele Elemente alt-ägyptischer Königstradition für die ideologische Ausgestaltung ihrer Herrschaft. Das mag in diesem Falle dadurch besonders erleichtert worden sein, daß die Vorstellung besonderer Aktivität eines göttlichen Kindes in Windeln auch in griechischer Tradition präsent war.

Der *Homerische Hymnus an den Gott Hermes*, der vermutlich im 6. Jahrhundert v.Chr. entstanden ist,¹⁰ bezieht jedenfalls einen großen Teil seiner burlesken Dynamik aus dem Kontrast zwischen dem Säuglingsalter des göttlichen Kindes und seinen (räuberischen) Großtaten. Hermes zeigt gerade darin sein Wesen als Gott, daß er, obgleich noch in Windeln, schon seine nächtlichen Streifzüge unternehmen und dem Apoll fünfzig Rinder stehlen kann, nachdem er tagsüber die Leier erfunden hat. Die

⁸ Bild und hieroglyphischer Text bei BRUGSCH, Heinrich; Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum. Altägyptische Inschriften IV, Leipzig: Hinrichs 1884, 629-631.

⁹ In der Übersetzung folge ich ROEDER, Günther, Die ägyptische Götterwelt, Zürich: Artemis 1959, 178.

¹⁰ Zu Text und Einleitung vgl. MUTH, Robert, Die Götterburlesken in der griechischen Literatur, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1992, 50-66.

mehrmals erwähnten Windeln kennzeichnen ihn als neugeborenes Kind und stehen in einem Heiterkeit erregenden Widerspruch zu seiner Aktivität. Als Apoll den kindlichen Dieb vor dem Göttervater Zeus anklagt, macht dieser sich angesichts des Knäbleins über den Kläger lustig. Hermes nutzt dies geschickt aus, als er seine Verteidigungsrede hält, und fordert Zeus abschließend auf, ein Helfer der Jungen zu sein.

*Sprachs und blinzelt dazu, der Schimmernde von der Kyllene,
hielt dabei seine Windel im Arm und warf sie nicht von sich.
Zeus aber lachte schallend heraus beim Anblick des Kindes,
das voll übler Gedanken so trefflich und findig daherlog wegen der Kühe.*

Ein Bezug zum Königtum liegt hier ganz sicher nicht vor und doch ist hier ein Gedanke zu finden, der in analoger Weise in den ägyptischen Königshymnen zu finden war, nämlich die Vorstellung, daß besondere Aktivität eines Kindes in Windeln ein Zeichen der göttlichen Qualität des betreffenden Kindes ist.

Solche und ähnliche Vorstellungen, wie sie in der hellenistischen Welt kursieren, bilden den Kommunikationshorizont für Weish 7. Sie geben ein spezifisches Echo, wenn betont wird, daß der König ein sterblicher Mensch ist wie alle anderen auch.

- Er stammt nicht von Göttern oder Halbgöttern ab, sondern von Adam (7,1);
- er wird im Mutterleib nicht zum König, sondern zu Fleisch geformt und verdankt seine Existenz dem Samen des Mannes und dem Blut der Frau (7,2).
- Kein göttlicher Hauch gibt ihm Leben, sondern er atmet die gleiche Luft wie alle; er erteilt keine Befehle wie ein Gottkönig, sondern weint wie ein Kind (7,3).
- Er regiert nicht auf den Windeln, sondern wird in diesen Windeln in Sorge aufgezogen (7,4: ἐν σπαργάνοις ἀνετρέφην καὶ φροντίσειν).
- Und nach dieser wiederholten Betonung des normal Menschlichen wird in V.5 dann kategorisch festgestellt: **Kein König** trat anders ins Dasein.

Eine radikalere Absage an die im Hellenismus gängige Herrscherideologie ist wohl in kaum einem antiken Text zu finden.

Wie in den angeführten hellenistisch-ägyptischen und griechischen Beispielen ist die Windel Zeichen des neugeborenen, auf Hilfe angewiesenen Kindes, allerdings wird ganz dezidiert darauf verzichtet, dieses Zeichen durch irgendwelche Aktivitäten zu kontrastieren, die üblicher Weise dem erwachsenen König bzw. Gott zugewiesen werden. Der König in Windeln ist ein menschliches Kind wie andere auch. Das sagt der weise König Salomo, der als fiktiver Sprecher des Weisheitsbuches anzusetzen ist, nicht nur für sich, sondern generell für alle Könige. Dadurch, daß die Hilflosig-

keitssemantik dort nicht aufgehoben wird, wo dies zeitgenössisch zu erwarten wäre, geschieht ein Durchbrechen des Paradigmas der Königeologien und das Bild der Windel gewinnt geradezu eine entmythologisierende Dynamik. Es demontiert die göttliche Aura, mit denen sich die hellenistischen Könige und römischen Kaiser programmatisch umgaben.

Kehren wir nach diesem religionsgeschichtlichen Ausflug zum *Lukasevangelium* zurück. Die Frage, die sich sofort stellt, ist die, ob auch bei Lukas mit der Erwähnung des Wickelns in Windeln eine entmythologisierende Tendenz verbunden sei, welche die göttliche Geburt des königlichen Kindes Jesus in Frage stellen würde. Diese Frage kann ohne weiteres mit einem klaren Nein beantwortet werden.

Vor allem in der Verkündigungsszene (Lk 1,26-38) ist das Interesse des Evangelisten, den göttlichen Ursprung Jesu unter Ausschluß menschlicher Vaterschaft zu betonen, klar zu erkennen. Zwar zielt die Erzählung nicht etwa auf eine biologische Beschreibung der Entstehung Jesu, sondern "*will vielmehr die Bedeutung Jesu als des eschatologischen messianischen Herrschers erschließen, der 'Sohn des Höchsten' heißt und dessen Herrschaft kein Ende hat*",¹¹ aber dies geschieht eben dadurch, daß die Vaterschaft des Josef recht eindeutig bestritten wird (Lk 1,34). Es ist deshalb auszuschließen, daß Lukas mit der Erwähnung der Windeln eine Infragestellung der Geistzeugung Jesu intendiert haben könnte. Hierin setzt er sich klar von Weish 7,4 ab. Zwar ist auch bei Lukas das Wickeln in Windeln ein Zeichen für die menschliche Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit des Neugeborenen, aber er verläßt das Paradigma der Herrscherideologie und geht zwischen der Ideologiekritik des Weisheitsbuches und der hellenistischen Herrscher verherrlichung einen dritten, seinen eigenen Weg.

Setzt er sich von der *Weisheit Salomos* dadurch ab, daß er die kulturell gegebene Semantik der Windel nicht zur Infragestellung des göttlichen Ursprungs des Kindes benutzt, so gerät er auch nicht auf die Bahn der gängigen Herrscherideologie. An keiner Stelle wird die Hilflosigkeitssemantik der Windeln durch irgendwelche beeindruckenden Herrscheraktivitäten aufgehoben. Bei ihm bleibt es dabei: Der gewickelte Säugling Jesus ist ein hilfloses Menschenkind, das auf die liebende Fürsorge seiner Mutter - Josef spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle - angewiesen ist. Die echte Menschlichkeit, zu der die Hilflosigkeit des Kindes ebenso gehört wie die Erniedrigung des Gekreuzigten, wird nicht durch irgendwelche Hoheits-Topoi überspielt. Um die messianische Qualität des Neugeborenen als Sohn Gottes

11 MERKLEIN 1995, 47.

trotzdem deutlich werden zu lassen, bedarf es schon eines himmlischen Boten, der als autorisierter Interpret das deutet, was bei Lukas menschlicher Hermeneutik nicht mehr zugänglich ist, daß nämlich das hilflose und unscheinbare Wickelkind im Futtertrog Retter, Messias und Herr ist (Lk 2,11: ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἐστὶν Χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ.).

Das betonte Wickeln des Kindes in Windeln ist also in Entsprechung zur Bedeutung der Krippe als Element eines christologischen Programms zu lesen, das sich einerseits auf politische Heilserwartungen bezieht und Jesus als die von Gott gegebene Erfüllung solcher Erwartungen charakterisiert, andererseits aber deutlich machen will, daß dieser Weltenherrscher eben nicht einfach im Schema hellenistisch-römischer oder zelotischer Herrscherkonzepte zu fassen ist. Durch den Bezug auf die gängigen politischen Heilskonzepte macht Lukas zwar klar, daß er entschieden an der politisch-gesellschaftlichen Dimension des Heils, das Jesus bringt, festhält, aber für Lukas liegt das eigentliche kritische Potential der christologischen Qualität Jesu nicht mehr darin, daß nun Jesus - und nicht der römische Kaiser oder eine sonstige Person oder Personengruppe - die messianische Rolle ausfüllt. Ganz offensichtlich bewegt sich der lukanische Christus jenseits von Erfüllung oder Kritik dieser Konzepte. Die zeitgenössischen messianisch-königlichen Denkmuster werden von Lukas deshalb zwar als verfügbares Beschreibungsmaterial benutzt, müssen aber aufgebrochen werden. Um es in postmodernem Jargon zu sagen: Mit den alten Mustern muß so gespielt werden, daß im erzeugten *patchwork* der entscheidende Riß entsteht, der das Neue ahnen läßt und deutlich machen kann:

In Jesus ist ein Kyrios *sui generis* zur Welt gekommen.

DOD und ASIMA in Tell Dan

Reinhard G. Lehmann, Mainz / Marcus Reichel, Grolsheim

Der im Juli 1993 entdeckte und kurz darauf von BIRAN und NAVEH veröffentlichte Tell Dan-Text¹ war vor allem deshalb sofort aufsehenerregend, weil er die bislang älteste Erwähnung des Namens David außerhalb des Alten Testaments zu enthalten schien. Die Herausgeber lasen Zeile 9 *k.bytdwd.wʾšm[... ...the Kin]g of the House of David. And I put ...* Obwohl es nicht gänzlich unmöglich ist, einen geschichtlichen Rahmen zu konstruieren, in dem die davidische Dynastie in einer aramäischen Eroberungsstele im Norden Israels ihren Platz hat² oder daß ein aramäischer König oder Vasallenkönig³ die Herrscherdynastie des Nordreichs fälschlich als *BaytDawīd* bezeichnet,⁴ so bietet der Text hierfür doch keinen konkreten Anhaltspunkt. Zudem haben KNAUF / de PURY / RÖMER gezeigt, daß dieses Verständnis der Zeile 9 mit einigen Problemen belastet ist.⁵ Das Vorkommen von *Yiśrāʾil* (z. 8 und *12) zusammen mit *BaytDawīd* in einem Text sei ein historischer Anachronismus, vielmehr würden *Yiśrāʾil* mit *BaytUmrī* und *BaytDawīd* mit *Yahūdā* zusammengehören.⁶ Es sei daher besser *BaytDōd* zu lesen und das Kaf am Zeilenbeginn zu *...wa-ʾassu|k* zu ergänzen. Die Verfasser übersetzen: "Je versai des libations sur/dans le BaytDōd. J'érigai (l'objet portant cette inscription) ...".

Ergänzend ist zu beobachten, daß bei sonst konsequentem und sogar überschüssigem Gebrauch gerade einzig das in Frage stehende *bytdwd* keinen

¹ Avraham BIRAN / Joseph NAVEH, An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan: *IEJ* 43 (1993) 81-98.

² So, mit sehr optimistischer Textergänzung, É. PUECH, La stèle araméenne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et la maison de David: *RB* 101 (1994) 215-241.

³ *mlky mein König* z.6 scheint auf einen Vasallenstatus des Errichters der Stele hinzudeuten. Da er aber zugleich z. 2-4 die Legitimität seiner Herrschaft und damit seine Souveränität zu behaupten scheint, sollte mindestens erwogen werden, ob mit *mlky* nicht ebensovot Hadad z. 5 gemeint sein könnte (so auch CRYER 18f.). Die Frage nach der Ergänzung des /y/ am Anfang von z. 6 sollte dann freilich besser offenbleiben.

⁴ Ein ähnlicher Fall liegt beim schwarzen Obelisk Salmanassars III. vor, wo Jehu als Sohn Omris bezeichnet wird (*Ja-ú-a mār ʾHju-um-ri-i*; *ANEP*², 351-355).

⁵ E.A.KNAUF / A. de PURY / Th.RÖMER, *BaytDawīd ou *BaytDōd?: *BN* 72 (1994) 60-69.

⁶ Ähnlich F.H.CRYER, On the recently-discovered "House of David" Inscription: *SJOT* 8 (1994) 3-19.17f., der auch die Möglichkeit eines Personennamens 'Bet-dawd' ausschließt, da Namenbildungen mit *byt* nordwestsemitisch nur als 'Bethel' belegt sind (13).

Worttrenner hat,⁷ somit als enger zusammengehörig und möglicherweise eher als ein Gottese epitheton oder eventuell Heiligtum, denn als ein Dynastie-name anzusehen ist.

KNAUF selbst stützt seine Lesung *BaytDōd* neben der Erwähnung einer Gottheit oder eines Kultobjekts *dwd* in der Meschastele⁸ auf eine verbreitete Konjektur zu Am 8₁₄. Nach einer schon von WINCKLER 1897 vorgeschlagenen und seitdem vielfach akzeptierten Konjektur⁹ sei hier für *drk* (*dārāk*) aber *ddk* (*dōd^ekā*) zu lesen und dieser *dōd* als Schutzgottheit der Heiligen Stätte zu verstehen. Unterstützt wird der Vorschlag durch LXX, die an der Stelle καὶ ζῆν ὁ θεός σου, Βησαβει überliefert und so hier tatsächlich wie im Parallelismus eine Gottheit voraussetzt, wenn auch nicht mit Namen nennt. Nach WUTZ läge hier sogar innerhalb der LXX eine Verschreibung aus θεῖος σου *dein Onkel* vor, was als ein Mißverständnis des hebräischen *dōd^ekā* zu werten wäre.¹⁰

Auch hinter *ʔašmat šōm^erōn* (traditionell als *Schuld Samarias* übersetzt) ist in Am 8₁₄ nach verbreiteter Auffassung eine Gottheit Eshem oder Ashima zu vermuten¹¹, die in 2 K 17₃₀, in einigen ägyptisch-aramäischen Personennamen¹², als *ʔšmbyt^l* in der Tempelsteuerliste aus Elephantine (möglicherweise ein Kultobjekt)¹³ und in wenigen ugaritischen Texten belegt ist.¹⁴ Mit der theologischen Uminterpretation der weiblichen Gottheit *ʔšm(t) šmrwn* vermittelte der jungen Wortprägung *ʔašmā* zu *ʔašmat šōm^erōn* in Am 8₁₄ mußte auch *ddk b^r-šb^e* als Gottesbezeichnung fallen, was um so leichter fiel, als der Austausch von /d/ und /r/ in jedem Stadium der althebräischen oder aramäischen Schrift graphisch leicht möglich war.

⁷ Auch der Constructus hat den Worttrenner, z. 4.7.8, ein eventuell 'überschüssiger', wenn auch nicht gänzlich ungewöhnlicher Gebrauch liegt z. 10 in der suffigierten Form *ʔrq.hm* vor. Verzicht auf Worttrenner in Constructusannexionen bei sonst konsequenter Setzung liegt aber vor z.B. in Deir Alla 1₂ *l{b^f}m.br^er*.

⁸ Z. 12 *w²šb mšm ʔt ʔr^ll dwdh w²{s|}hbh l^{pn}y kmš hq^{ry}t* "und ich brachte von dort den Altar ihres DWD und ich schleppte ihn vor Kamoš in Qerejoth." (KAJ II², 169), nach A.J.BJØRNDALÉN, *Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja*, Berlin 1986, 260 dürfte es sich bei *dwdh* eher um eine Gottesbezeichnung als um einen Gottesnamen handeln. BEESTON, Meshah and Ataroth: *JRAS* 1985, 143-148.147 übersetzt *ʔr^ll dwdh* noch allgemeiner mit "the Prophet of its city-god".

⁹ Hugo WINCKLER, *Altorientalische Forschungen I*, Leipzig 1897, 194f "man lese also : חי ורדך בחיבתך ('beim leben deines Gottes, Dan,) beim leben deines genius, Be'er-seba'".

¹⁰ F. WUTZ, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, Stuttgart 1933, 31.

¹¹ Bezalel PORTEN, *Archives from Elephantine*, Berkeley 1968, 175f.

¹² Aufgelistet bei PORTEN 332f, cf. Albert VINCENT, *La Religion des Judéo-Arameéns d'Elephantine*, Paris 1937, 663ff.

¹³ AP 22 z. 124 = TAD C3.15 z. 127.

¹⁴ RS 24.643, CTA 5,iii₂₄; die Wurzel *ʔm* ferner in RS 24.252 und RS 18.137 (diskutiert bei WANSBROUGH 109, s.u.).

Wenn daher Am 8₁₄ in einem vormasoretischen Substratum zu lesen ist
die schwören bei Ashima von Samaria
und sprechen: so wahr dein Gott lebt, Dan
und: so wahr dein Dod lebt, Beerscheba,

wenn also Ashima, ein Gott von Dan und ein Dod von Beerscheba gemeinsam in einem Text genannt werden, dann liegt es nahe, im letzten Wort von Zeile 9 des Tell Dan-Texts (*wʔšm*) nicht eine Verbform, sondern ebenfalls die Gottheit Ashima zusammen mit Dod erwähnt zu finden. In Anknüpfung an den Vorschlag von KNAUF/de PURY/RÖMER ist dann zu lesen:

... und ich groß Libation] aus für/über BaytDod und Ashim ...

Eine letzte Frage stellt sich nach der Identität von *ʔšm*. Schon SILVERMAN hat in einer Analyse der ägyptisch-aramäischen Namen die Elemente *ʔšm* und *ḥrm* als "theophorous elements" von dem "divine element" *bytʔl* abgesetzt.¹⁵ WANSBROUGH¹⁶ hat anschließend, von einigen ugaritischen Vorkommen der Gottheit *Itm* ausgehend, auf die Möglichkeiten von Metonymie und Antonomasie bei Gottesbezeichnungen aufmerksam gemacht, als deren Resultat sich die verdächtige Polysemie der Wurzel *ʔšm* als 'Schuld', theophores Element bzw. Gottesname oder als Kultobjekt zwanglos erklärt. Gleiches dürfte für *dwd* der Konstruktion nach in der Meschastele (Suffigierung!) und nach den Parallelgliedern in Am 8₁₄ (*ʔlhyk*) gelten, ebenso für *bytdwd* in Tell Dan, was hier wiederum das Fehlen des Worttrenners weniger auffällig macht.¹⁷ Schließlich ist sogar die Möglichkeit zu erwähnen, daß auch hier die Reihung *bytdwd.wʔšm* als ein analoger Fall optionaler Nebeneinanderstellung von Götternamen mit und ohne *w*- wie ugaritisch *Ktr wḤss* bzw. *Ktr Ḥss* und also Ausdruck einer Entwicklung "from two distinct units via hendiadys to a single concept"¹⁸ zu sehen ist.

¹⁵ Michael H. SILVERMAN, Aramean name-types in the elephantine documents: *JAOS* 89 (1969) 691-709.

¹⁶ John WANSBROUGH, Antonomasia: the Case for Semitic *ʔTM*, in: M. Mindlin u.a. (Hg.), *Figurative Language in the Ancient Near East*, London 1987, 103-116.

¹⁷ Darüber, wie weit *bytdwd* dabei religionsgeschichtlich neben *bētʔl* (cf. EISSFELDT, *Kleine Schriften* 1, 1962, 206-233.227ff) zu stellen ist, kann aus Mangel an weiteren Belegen nur spekuliert werden, cf auch CRYER 13.17 und Anm. 34.

¹⁸ WANSBROUGH 110.

HEBRÄISCHE TORA IN ARAMÄISCHER SCHRIFT? ZU §11 DES ARISTEASBRIEFES

Martin Mulzer - Bamberg

In §11 des sogenannten Aristeasbriefes¹ versucht der Bibliothekar Demetrios von Phale-ron dem König Ptolemaios II. Philadelphos (285-247 v.Chr.)² zu erklären, warum noch kein Exemplar des jüdischen Gesetzes in die königliche Bibliothek zu Alexandria auf-genommen wurde. Es heißt dort:

χαρκτηροι γαρ ιδιοις κατα την 'Ιουδαιων³ χρωνται, καθαπερ Αιγυπτιοι τη των γραμματων θεσει, καθο και φωνην ιδιαν εχουσιν. υπολαμβανονται Συρια-κη χρηση το δ' ουκ εστιν, αλλ' ετερος τροπος.⁴

"Im Land der Juden werden eigene Buchstabenzeichen verwendet, wie die Ägypter [sie verwenden] in der Setzung⁵ der Buchstaben, darüber hinaus haben sie [= die Judäer] eine eigene Sprache. Man nimmt an, daß sie das Syrische [= das Aramäi-sche⁶] verwenden. Das ist es aber nicht, sondern eine andere Art."

Daraus ist zu entnehmen:

1. Die Schrift der Juden ist wie die ägyptische eine vom Griechischen unterschiedene⁷.
2. Die Sprache der Juden⁸ wird gewöhnlich irrtümlich für Aramäisch gehalten⁹.

¹ Für Edition und Kommentar vgl. PELLETIER 1962. Der Aristeasbrief ist eine literarische Fiktion eines unbekanntes jüdischen Autors in Alexandria etwa um 150-100 v.Chr.; zur zeitlichen Ansetzung vgl. BICKERMAN (1930=1976) 128; und SCHMIDT (1986) 114-143.

² Der Bibliothekar soll aber nach Diogenes Laertius, der Hermippus zitiert, bereits beim Amtsantritt des Königs entlassen worden sein; vgl. BICKERMAN (1930=1976) 110, der diese Nachricht aber nicht für unbedingt zuverlässig hält.

³ Vgl. MEECHAM (1935) 182. Anders bei Eusebius von Caesarea, Praep. Ev. VIII 2,3 (ed. SCHROEDER/DES PLACES: SC 369, 48): *Ιουδαιαν* '(in) Judäa'.

⁴ Vgl. PELLETIER (1962) 106.

⁵ WENDLAND (1900b) 5 A.e, und ZUNTZ (1959) 115 A.1, verweisen auf den periphrastischen Gebrauch von *θεσις*.

⁶ Syrisch ist die Sprache der syrisch-orthodoxen Kirchen, die aus dem aramäischen Dialekt von Edessa erwuchs.

⁷ Der Vergleich mit dem Ägyptischen und Griechischen entspricht der fiktiven Redesituation und läßt offen, ob der Verfasser die althebräische oder die aramäische Schrift meint. Die Charakterisierung der Schrift als *ιδιος* ist auf diesem Hintergrund kein Hinweis auf das Althebräische (geg. DIRINGER [1950] 39) oder auf eine Sonderform des Aramäischen (geg. TRAMONTANO [1931] 106*.123*.14f.)

⁸ Nach dem Kontext liegt es nahe, *φωνη* als geschriebene Sprache zu deuten; geg. TRAMONTANO (1931) 15. Zwar dürfte Hebräisch noch in bestimmten sozialen Schichten und Regionen gesprochen worden sein (vgl. FITZMYER [1970] 528), doch liegt darauf kein Akzent. Schon gar nicht will der Autor dem Hebräischen einen Rang zuschreiben, der ihm real nicht zukam (geg. WENDLAND [1900b] 5; und MEECHAM [1935] 182) oder das jüdische Aramäisch vom Reichs-aramäischen unterscheiden (geg. STRACK/BILLERBECK [1924] 444.448).

⁹ MENDELSSOHN (1897) 2.17f., nimmt eine Textumstellung vor und bezieht die Passage von *υπολαμβανονται* bis *ετερος τροπος* auf die Schrift (vgl. ZUNTZ [1959] 115 u. A.1; dag. WENDLAND [1900a] 4). Der Autor hätte den Wechsel von althebräischer zu aramäischer Schrift wissentlich verschwiegen (MENDELSSOHN, aaO, 18). Für die Textumstellung kann man sich nicht (geg. MENDELSSOHN aaO, 18; ZUNTZ cbd) auf Flavius Josephus berufen, der in seiner Paraphra-

Diese irrgle und sofort korrigierte Ansicht soll wohl der nichtjüdischen Bevölkerung Alexandrias zugeschrieben werden, für die Aramäisch die einzige bekannte Sprache der im Osten angrenzenden Gebiete und damit auch die Sprache der Juden gewesen sei. In Alexandria wird man sich aber wenig Gedanken über die jüdische Sprache gemacht haben, so daß die Erläuterung auf den Verfasser zurückgehen dürfte. Allein aus der Absicht, die Schwierigkeit des Unternehmens der Übersetzung herauszustellen, läßt sie sich kaum ableiten. Wenn eine Erfahrung des Autors zugrundeliegt, so könnte er an biblische Texte in aramäischer Schrift gedacht haben¹⁰, die sich auf den ersten Blick nicht von einem aramäischen Text unterscheiden lassen. Mit aller Vorsicht wird man dann in §11 des Aristeasbriefes einen Reflex der Verwendung der aramäischen Schrift¹¹ für die hebräischen Texte der Tora sehen dürfen¹².

Literatur:

- BICKERMAN, E., Zur Datierung des Pseudo-Aristeas (1930), in: ders., *Studies in Jewish and Christian History*, Bd.1: AGAJU 9, Leiden 1976, 109-136.
- BIRNBAUM, S.A., *The Hebrew Scripts*, Part One: The Text, Leiden 1971.
- DIRINGER, D., *Early Hebrew Script Versus Square Hebrew Script*, in: FS S.A. COOK, London 1950, 35-49.
- FISCHER, J., *Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch*: Atl. Abh. X/2, Münster/W. 1924.
- FITZMYER, J.A., *The Languages in Palestine in the First Century A.D.*: CBQ 32 (1970) 501-531.
- IRSIGLER, H., *Art. Hebräisch*, in: GÖRG, M./LANG, B., *Neues Bibel-Lexikon*, Bd.2 [Lieferung 6], Zürich 1991, Sp.69-81.
- MARCUS, D., *Josephus in Nine Volumes*, Bd.7: Loeb Classical Library, Cambridge 1943, Ndr. 1966.
- MEECHAM, H.G., *The Letter of Aristeas*, Manchester 1935.
- MENDELSSOHN, L., *Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium*, Dorpat 1897.
- NAVEH, J., *Hebrew Texts in Aramaic Script in the Persian Period?*: BASOR 203 (1971) 27-32.
- Ders., *Early History of the Alphabet*, Jerusalem Leiden 1982.
- NAVEH, J./GREENFIELD, J.C., *Hebrew and Aramaic in the Persian Period*, in: *The Cambridge History of Judaism*, Bd.1, Cambridge u.a. 1984, 115-129.
- PELLETIER, A., *Lettre d'Aristée a Philocrate*: *Sources Chrétiennes* 89, Paris 1962.
- SCHMIDT, W., *Zur Fälschung historischer Dokumente bei Pseudo-Aristaios*, Bonn 1986.
- SCHROEDER, G./DES PLACES, É., *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres VIII-IX-X*: *Sources Chrétiennes* 369, Paris 1991.
- STRACK, H.L./BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd.2, München 1924.
- TRAMONTANO, R., *La lettera di Aristeo a Filocrate*, Napoli 1931.
- WENDLAND, P., *Aristeae ad Philocratem Epistula*, Leipzig 1900a.
- Ders., *Der Aristeasbrief*, in: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd.2, Tübingen 1900b, Ndr. Darmstadt 1994, 1-31.
- ZUNTZ, G., *Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah*: JSS 4 (1959) 109-126.

se des Aristeasbriefes in den Ant.Jud. den Vergleich mit dem Aramäischen auf Schrift und Sprache ausdehnt (XII,15: *δοκει μεν γαρ είναι τη ιδιοτητι των Συρων έμπερης ο χαρακτηρ αυτων και φωνη ομοιαν αυτους άπεχειν, ιδιοτροπον δε αυτην είναι συμβεβηκεν*; Text nach MARCUS [1966] 8.10).

¹⁰ Diese setzt Flavius Josephus voraus (s.o. A.9).

¹¹ Einer Vorstufe der späteren Quadratschrift; vgl. FISCHER (1924) 115; und PELLETIER (1962) 106 A.2.

¹² Als älteste Textzeugnisse dafür gelten einige Qumran-Handschriften vom Ende des 3.Jh. v.Chr.; vgl. NAVEH (1982) 112f.162.167; und IRSIGLER (1991) Sp.76. Die jüdische Tradition datiert die Einführung der aramäischen Schrift für die Schreibung der Tora zwar schon in die Zeit Esras (vgl. FISCHER [1924] V-VIII; BIRNBAUM [1971] Sp.70-75; kritisch NAVEH [1971] 31f.), doch dürfte der Wechsel erst in der hellenistischen Epoche erfolgt sein (vgl. NAVEH [1971] 29ff.; NAVEH/GREENFIELD [1984] 126.128).

Recht - Grundrecht - Menschenwürde

Eine Untersuchung von Ex 21,2-11 im Rahmen theologischer Anthropologie

Wilhelm Schwendemann - Freiburg

I.

Die Kapitel 21 – 23 des Exodusbuches scheinen sowohl im evangelischen als auch im römisch-katholischen Religionsunterricht der reformierten Oberstufe keine Rolle zu spielen (1). Weder in den Lehrplanthemen " Einführung in die Bibel ", " Freiheit – Verantwortung – Schuld (Theologische Anthropologie)" – " Einführung in die Ethik " – " Soziale Gerechtigkeit " – werden die sozialetisch – biblischen Traditionen des Bundesbuches, des Deuteronomiums, der Tora insgesamt aufgenommen (2). Auch im gegenwärtigen jüdisch – christlichen Dialog hat man sich auf andere Themen konzentriert als auf die Auslegung und religionspädagogische Umsetzung eines Abschnittes aus der Tora. Andererseits wird Klage darüber geführt, daß die Bibel zu wenig beitrage zur aktuellen Menschenrechtsdiskussion, die Schwerpunkt in der Unterrichtseinheit zur theologischen Anthropologie in der Oberstufe ist. Meine Ausführung über Ex 21, 2 – 11 soll klären, inwieweit eine bestimmte Torastelle in oben genannter Diskussion rezipiert werden kann.

II.

Gehörten die *Mischpatim* Ex 21, 1 – 11 zu den biblischen Voraussetzungen der " Menschenrechtsdiskussion " unserer Tage ? Von Immanuel Kant stammt wohl der Gedanke , daß Gesetze so zu formulieren seien, als ob alle Menschen Teufel wären, und sie hätten deshalb die am ehesten Beeinträchtigten zu schützen. Ich will im folgenden prüfen, welche paradigmatische Rolle ein scheinbar nebensächlicher Text wie Ex 21, 1 – 11 in der Diskussion um die Würde des Menschen spielt. Mein Leitgedanke ist: אין גזרים זיידן על הצ'יבור אלא אמ רוב

הצ'יבור יטורים לעמוד בה :

(ein goserim gesera al ha-zibbur ella im rov ha-zibbur jecholim la-amod ba – man verhängte kein Verbot über die Allgemeinheit, es sei denn, daß der Großteil der Allgemeinheit imstande ist, es zu befolgen.). Fast modern und in gewissem Sinn an Kant erinnernd, mutet dieser Leitsatz von RaMBaM (Maimonides) (Jad. Mamin, 25) (3) an. Paradigmatisch ist an diesem Text (Ex 21) m. E. zu klären, ob die Auslegung biblischer Texte diskursiv in die derzeitigen Auseinandersetzungen um die Frage der Menschenrechte einzubringen ist und sei es auch nur um die Wahrung bislang ausgelassener Perspektiven. Folgende Fragen habe ich an den Text:

1 Ich beziehe mich auf den seit August 1994 für Baden – Württemberg geltenden Lehrplan (ev. und rk. Religion). " Bildungsplan für das Gymnasium. " Kultus und Unterricht . Amtsblatt des Ministeriums für Kultus und Sport. Baden– Württemberg, Lehrplanheft 4/1994, Stuttgart, 21. 2. 1994, S. 816 f. / 2 Bildungsplan. aaO., S. 505 – 614 / 3 " Auf den Spuren der Parascha " : Ein Stück Tora: zum Lernen des Wochenabschnitts, hg. von Yehuda T. Radday, Frankfurt a. M./Salzburg, 1994, S. 26 (vgl. Ssefer ha-Mizwot)

- a. Wer ist überhaupt mit hebräischen Sklaven gemeint ?
- b. Wie ist dieser Text literarisch in seinem Kontext zu verorten ?
- c. Wie kann ein Vater darauf kommen, seine Tochter zu verkaufen ?
- d. Warum verbietet die Tora nicht einfach die Sklaverei ?
- e. Was ist heute die Aufgabe des Textes ?

III.

Ich beginne mit einer Textkritik von Ex 21, 1 – 11 (4)

Ex 21, 2 – 11 ist mit Ex 23, 13 durch den Sechs–Sieben–Silben–Rhythmus verbunden. Ex 20, 23 – 26 entspricht wiederum Ex 23, 14 – 19. Im sog. Bundesbuch, das älter als das Deuteronomium sein dürfte (5), sind bestimmte stilistische Charakteristika zu finden, die das Bundesbuch vom üblichen altorientalischen Recht unterscheiden (6). Deutlich wird die theologische Tendenz des Bundesbuches z. B. in Ex 20, 33 oder in Ex 23, 13. Verschiedene Rechtssatzformen wie Prohibitive, Gebote, Vetitive, direkt anredende Konditionalformen, Partizipialkonstruktionen, Aussagesätze, Talionsformel und in Ex 21, 2 – 11 die kasuistische Form machen deutlich, daß es sich zumindest in der Jetztform der biblischen Kapitel um eine Rechtssammlung handelt, deren Einheitlichkeit umstritten ist. In Ex 21, 2 – 11 bestehen die Rechtsätze immer aus einer Tatbestandsdefinition und einer Rechtsfolgebestimmung, wobei im Unterschied zu anderen Formulierungen im Bundesbuch die Rechtsfolgebestimmungen in Ex 21, 2 – 11 keine wiederherstellenden Rechtsmittel beeinhalteten, sondern eher **grundrechtliche Bestimmungen** darstellen (7). Die inhaltliche Einheitlichkeit in Kap. 21 – 22, 19 dürfte durch die Überschrift in Ex 21, 1 hergestellt werden, wobei m. E. mit Absicht der Ausdruck מִשְׁפַּטִּים (mischpatim) gewählt worden ist. Ex 21, 1 – 22, 19 *Mischpatimteil* zu nennen und ihn von Ex 20, 22b – 26; 22, 20 – 23, 33 abzuheben ist plausibel und auch die Kompositionsleistung des Endredaktors einleuchtend. Das Bundesbuch mit dem sog. Sklavenrecht in Ex 21, 2 – 11 ist wohl über eine längere Entstehungsgeschichte zusammengewachsen. Die Makrogattung des Rechtssatzes im Bundesbuch setzt sich aus zwischenmenschlichen Rechtsbestimmungen – religiösen Bestimmungen und Schlußsätzen (z. B. Ex 22, 19) zusammen. Auffällig ist die Anrede in der 2. Pers. Sg. und der die Abschnitte gliedernde Stichwortbezug (z. B. jz' (יָצַד), nkh (נָחַךְ), mut (מָוֹת)). Die todesrechtlichen Bestimmungen Ex 21, 12 – 17+22, 17 – 19 unterscheiden sich inhaltlich von Ex 21, 2 – 11 und vom Fremdenrecht Ex 22, 20 + 23, 9 und gänzlich vom Sabbatgebot oder anderen kultischen Bestimmungen Ex 23, 10–12+20, 22 – 26

⁴Text stammt aus BHS: Exodus et Leviticus, hg. K. Elliger/W. Rudolph, Stuttgart, 1990, 4. Aufl., S. 120 :

⁵vgl. Crüsemann, F. : Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München, 1992, S. 132

⁶siehe dazu: San Nicolò, M. / Petschow, H. : Babylonische Rechtsurkunden aus dem 6. Jahrhundert v. Chr., München, 1960 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch–historische Klasse. Abhandlungen. Neue Folge, Heft 51, 1960)

⁷vgl. Osumi, Y. : Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20, 22b –

+ 23, 13 – 19. In Kap. 21, 2 – 11 gliedert eine ki-Reihe (Verse 2 + 7) den Abschnitt. Eingeleitet wird durch ki ein Unterteil (V 2 – 6. 7 – 11) und bietet je eine prinzipielle Bestimmung, deren Aussage in allen angeführten Unterfällen gilt. Jeder Unterteil umfaßt eine einen Grundsatz beschreibende Hauptbestimmung (V 2 + 7) und 4 Unterfälle (V 3 a. b. 4. 5. 6. 8. 9. 10. 11). Die Anordnung der Fälle ist durch die unterscheidende Anwendung von im und w^eim und durch den Stichwortbezug deutlich markiert, denn die Rechtsfolgebestimmungen werden durch jz' umschrieben (8). Vers 8 ist textkritisch schwierig (9), vor allem der ketib-Vorschlag lo (לו). Qere (ל) statt לו. Für den qere-Vorschlag entscheiden sich Septuaginta, aramäischer Targum und Vulgata, jedoch keine wesentlichen masoretischen Textzeugen oder etwa samaritanischer Pentateuch oder Qumran. Es entsteht zwar durch den Vorschlag eine plausible Erklärung, jedoch wird der Sinn deutlich verschoben. Mit qere käme es zur folgenden Übersetzung: " Falls die Sklavin ihrem Herrn mißfällt, der sie sich zugeteilt hat, soll er sie loskaufen lassen ", was m. E. nicht zur Lösung in V 9 – 11 paßt, vor allem zu V 11. Wenn aber ketib gelesen wird, dann kommt eine andere Bedeutung heraus. Wenn dem Herrn ein gekauftes Mädchen nicht gefällt, d.h. niemandem zugewiesen hat, dann kann er sie entweder loskaufen lassen oder seinem Sohn zuweisen. Andere textkritische Änderungen sind nicht so einschneidend, deswegen dürfen sie hier unberücksichtigt bleiben. Es ergibt sich folgende Gliederung (10) :

1 Überschrift

2 **Prinzip der Freilassung des Sklaven/ 2. Pers. Sg.**

3a Freilassung des unverheirateten Sklaven

3b Freilassung des verheirateten Sklaven

4 Freilassung des Sklaven, den sein Herr verheiratete

5/6 Ausnahme

7 **Prinzip der Nicht-Freilassung der Sklavin**

8 falls der Herr sie sich nicht zuweist

9 falls er sie seinem Sohn zuweist

10 falls er sich eine andere nimmt

11 Pflichtverletzung des Herrn

IV.

Die rechtlichen Erweiterungen ab V 13f. sind wohl später eingefügt worden, da sie Rechtsfolgen noch präziser bestimmen (11). Das Sklavenrecht gehört zum Corpus

23, 33. OBO 105, Göttingen/Freiburg-Schweiz, 1991, S. 24 und Patrick, D.: *Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties*, in: JBL 92, 1973, S. 180 – 184. hier S. 181

8 Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 105 und Crüsemann, Tora, 13 und Jepsen, A.:

Untersuchungen zum Bundesbuch, Stuttgart, 1927, S. 2

9 Cassuto, U.: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1967, S. 268ff.

und Noth, M.: *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen, 1959, S. 136 + Osumi, ebda

10 Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 94 ff+108ff.

der Eigentumsdelikte: deutlich getrennt als Parasche von V 12 – 36, welche selbst als sprachliche Einheit konzipiert sind. Das Grundprinzip ist in V 12 formuliert (12). Gegen Liedke und andere (13) darf eine hypothetische Reinheit des kasuistischen Stils nicht zum Prinzip einer literarkritischen Unterscheidung gemacht werden. Das vorhandene Sklavenrecht ist zudem nicht nur eine einfache Schutzbestimmung, sondern formuliert zwei Grundprinzipien. Spannung wird allenfalls durch die Stellung des Talionsgesetzes erzeugt (21, 23 – 25), das, wenn man die Formel wörtlich nimmt, deutlich den anderen Rechtsbestimmungen des Bundesbuches widerspricht, so als seien Körperverletzungen durch Restitutionszahlungen wiedergutmachen (14). Die Talionsformel in Kap. 21 klingt m. E. wie ein Einspruch gegen die Mischpatim, was bedeuten würde, daß die Mischpatim als die älteren Teile des Bundesbuches anzusehen sind. Wenn man sich die Mischpatim insgesamt vor Augen hält, wird plausibel, daß sie keine zufällige Sammlung zufälliger Rechtssprüche im Torgerichtswesen sein können, sondern rechtliche Prinzipien formulieren, die nicht mehr in die Kompetenz der Torgerichtsbarkeit hineingehören. Das führt zur Frage, in welcher Zeit die Mischpatim welcher *Institution* zuzuordnen sind und was ihr Sitz im Leben darstellt. Gegen jüdische Kommentatoren z. St. will ich darauf insistieren, daß " Sklave " nicht symbolisch, sondern wörtlich zu nehmen ist (vgl. Sklave auf Lebenszeit in Dtn 15, 17) (15). Der " Sklave " wird in V 2 noch erläutert; er gehört zu den Hapiru (16), wobei seine soziale Stellung deutlich wird. Es geht im Text entweder um den zeitlich begrenzten (6 Jahre) oder um den lebenslangen Sklaven. Die soziale Stellung der Sklavin ist zudem noch ungesicherter und rechtloser. Deutlich zu unterscheiden ist Ex 21, 7 von Lev 25, 38 f., denn nach Ex 21, 21 ist der Sklave das Kapital seines Herrn, vgl. hierzu die Besitzformeln in Gen 12, 16 oder 20, 14 (17). Wenn für männliche Sklaven, die zwar Eigentum ihres Herrn waren, bestimmte **Grundrechte** formuliert werden, dann lassen sich zwei Dinge folgern: Es muß überhaupt Sklaven gegeben haben, deretwegen prinzipielle Rechtsbestimmungen erstellt werden (auch wenn mit Mose als Angeredetem zurückdatiert wird) und es muß Sklavenhalter gegeben haben, die sich über Schutz- und Grundrechtsbestimmungen hinweggesetzt haben.

11 Noth, Exodus, 145 ff.

12 Crüsemann, Tora, 172 + Osuml, Kompositionsgeschichte, 93

13 Liedke, G.: Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine form- geschichtlich – terminologische Studie, Neukirchen – Vluyn, 1971, S. 39 und

Gerstenberger, E.: Wesen und Herkunft des " apodiktischen Rechts ". Neukirchen – Vluyn, 1965, S. 72 ff.

14 Crüsemann, Tora, 176 15 Radday, Parascha, 28 f.

16 siehe dazu vor allem Schroer, S.: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 7, Stuttgart, 1992, S. 205.212.213 und Schmidt, W. H.: Exodus 1, 1 – 6, 30. Bibl. Kommentar II/1, Neukirchen – Vluyn, 1988, S. 259 – 265

17 Art. עֶבֶר 'abad. in: ThWAT 5, 1985 ff., Sp. 982 – 1012 und Crüsemann, F.: Das Bundesbuch. Historischer Ort und institutioneller Hintergrund, VT.S., 1988, S. 27–41

Eine weitere Voraussetzung für die Sklaverei muß eine funktionierende Geldwirtschaft gewesen sein, sonst wären Lösegeldbestimmungen unsinnig. Zudem ist durch die Anredeform 2. Pers. Sg., wobei zwar assoziativ Mose eingesetzt werden kann, deutlich, daß hier die Person des Rechtsfalles betroffen ist. Wenn man wie Osumi eine ganze 2. Pers. Sg.-Schicht vermutet (18), dann kommen nur prinzipielle Institutionen wie das Königtum und das Jerusalemer Obergericht/Tempelbehörde als Träger von Rechtssätzen in Frage, denn die beiden Rechtscorpora Ex 34, 11 – 26 und Ex 21, 1 + 12 – 22, 19 sind über die 2. Pers. Sg.-Schicht kompositorisch miteinander verbunden! Die Talionsformel mit ihrem spezifischen Gerechtigkeitssinn und Ex 20, 24 machen mir als Ursprungssituation von Ex 21, 2 – 11 nur eine rechtsfähige Institution verständlich. Durch die Komposition Ex 20, 24 und 21, 23 ff. wird aus einer ursprünglich prinzipiellen Bestimmung eine unterschwellige Kritik an urbanen Verhältnissen, in denen Menschen sich versklaven mußten oder versklavt wurden, um überhaupt überleben zu können (19). Eine oppositionelle Dimension wird an der kritisierten Überzeugung deutlich, daß die Gegenwart Gottes automatisch an ein Gebäude gebunden gewesen sei (20). Die zentrale Stellung des Sklavenrechts innerhalb der Mischpatim (21) ermöglicht m. E. eine grobe Datierung jedenfalls nicht vor der Königszeit, weil dort Sklaven als soziale Größe keine wesentliche Rolle gespielt haben. Die landwirtschaftliche Produktion beruhte in der Richter- bzw. in der vorstaatlichen Zeit Israels nicht auf abhängiger Arbeit (22). In Ex 22, 2. 7 ist aber die Versklaving ehemals freier Menschen zum sozialen Sprengstoff und auch die Gewalttätigkeit gegen Sklaven ist so groß geworden, daß prinzipielle Bestimmungen soziales Chaos abmildern mußten (23).

Die vorhandenen Mischpatim wie Ex 21, 20 ff. reichten jedenfalls nicht mehr aus, um sogar schwerste Mißhandlungen zu verhindern. Erst die Freilassungsregel begrenzte zumindest de jure das « Recht » des Sklavenhalters. Wenn man Ex 21, 2 – 6 auf diesem Hintergrund – ohne kontextuale Bezüge zur Talionsformel – liest, dann sind die Verse keine Schutzbestimmungen des Sklaven mehr, sondern viel eher Schutzbestimmungen des Eigentums des Sklavenhalters, was wiederum auf die Kritik in Jes 10, 1 ff. hinweist. Die Verse 7 – 11 fördern m. E. den Übergang von punktueller und zeitlich begrenzter Sklaverei in die Dauersklaverei, wobei die Sklavinnen faktisch von ihrem Herrn instrumentalisiert wurden, um männliche Sklaven in Dauersklaverei zu halten (V 5).

18 Osumi, Kompositionsgeschichte, 156

19 Dohmen, Ch.: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Bonn, 1985. S. 172 – 175

20 Osumi, Kompositionsgeschichte, 160

21 Art. מִשְׁפַּטִּים mischpatim, in: ThWAT 5, 1985, Sp. 94 – 105

22 Crüsemann, Tora, 182

23 de Vaux, R.: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg, 1960. S. 139 ff./siehe dazu auch Jes 44, 5 und Crüsemann, F.: "Auge um Auge" ... (Ex 21,

Erst Dtn 15, 12 ff. und die jetzige Gestalt des Bundesbuches mit der Talionsformel präzisierten die Bestimmungen und übten zugleich Kritik an der Unrechtssituation versklavter Menschen. Die Unterdrückung Schwacher durch Starke wird im Alten Testament, vor allem bei den Schriftpropheten, als körperliche Aggression beschrieben, wobei ich in diesen Kontext auch Ex 21, 6 stelle. Vom sozialen Hintergrund her weist Ex 21, 2 – 11 in die Zeit des Amos (24), wobei direkte sprachliche Ähnlichkeiten aber eher zwischen Am 2, 6 – 8 und Ex 22, 20 – 26 bestehen. Die sachliche Ähnlichkeit zwischen Ex 21, 2 – 11. 24–27 mit den Schilderungen des Amos liegt m. E. aber auf der Hand (vgl. auch Jes 3, 15 und Mi 3, 2 +3) (25). Die Käuflichkeit des Rechts und damit noch größeres Ungleichgewicht zwischen Rechtsbesitzern und Rechtsausgeschlossen sind die Themen, um die es m. E. in der Endredaktion des Bundesbuches und eines Propheten wie Amos geht. Jedenfalls lassen die Propheten des 8. Jahrhunderts das Rechtswesen als eine der Möglichkeiten der Herrschenden erkennen, schnell zu Geld zu kommen und den Rechtsweg der Armen abzuschneiden (26). Verarmung führte schnell in die Schuldknechtschaft und somit in Sklaverei. Wenn die Kritik des Amos sich auf Institutionen wie Königtum, urbane Gesellschaft mit Torgerichtsbarkeit, Gericht und Militär konzentriert, die verantwortlich waren für die Verarmung und Versklavung weiter Teile der Bevölkerung, dann wird ein Satz wie Ex 20, 24 klar (27). Hier richtet sich Kritik auf an denen, die Steuern und Abgaben eintreiben und das ist neben dem Königtum oder mit ihm zusammen der Tempel oder die Tempelbehörde, die besonders bei den jahreszeitlichen Erntefesten in diesem Sinn agierte. Eine bestimmte Tempeltheologie ist m. E. im Bundesbuch vorausgesetzt, denn der Segen über Wasser und Brot bezieht sich nach Jer 3, 1 oder Ez 4, 9 – 17 auf städtische Verhältnisse (Belehrung im Heiligtum, im Tempel ?). Auf jeden Fall läßt sich aus dieser approximativen Situationsbeschreibung folgern, daß der Text Ex 21, 1 – 11 in die Königszeit gehört, wahrscheinlich wegen seiner sachlichen Nähe zu Amos in die Amoszeit, auf jeden Fall vor die Zeit der Redaktion des Deuteronomiums (28). Der ursprüngliche Kontext des sogenannten Sklavenrechts war wahrscheinlich eine Situation, in der immer mehr Menschen in die Sklaverei getrieben wurden und eine staatliche oder obergerichtliche Instanz oder Institution in altorientalischer Rechts-tradition versucht war, die soziale Konfliktsituation im Sinn der Sklavenhalter abzumildern. Auf der anderen Seite steht wohl eine religiöse Opposition, die möglicherweise sogar organisiert war, die auf die Alleinverehrungspraxis Jahwes und

24f.) zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, in: EvTh 47, 1987, S. 411 – 426, bes. S. 424 f.

24 Schwantes, M. " Das Land kann seine Worte nicht ertragen – Meditationen zu Amos ", München, 1991. S. 19 – 30

25 Albertz, R.: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1. Göttingen, 1992, S. 260 ff.

26 Crüsemann, Tora. 192 27 Schwantes. Amos. S. 163 – 180

28 Osumi, Kompositionsgeschichte. S. 210 ff.

einen entsprechenden Gerechtigkeitssinn setzte und die massive Kritik an der entstandenen Gesellschaftsform mit Sklaverei und Geldwirtschaft übte.

Die Endredaktion des Bundesbuches hat wohl beide Akzente durch die 2. Pers. Sg.-Schicht miteinander verbunden und kumuliert in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit (Ex 22, 24 ff.). Das erste Gebot wird hierdurch verbunden mit einer strengen Kritik an jeder rein kultisch bestimmten Heiligtumsdefinition und Gottesverehrung und entsprechender Rechtsauslegung im Sinn der Sklavenhalter. Zudem wird die Tradition des ersten Gebotes mit der gerechten Praxis für sozial und rechtlich Schwache identifiziert. Der historische Ort des Textes dürfte das Ende des Nordreiches sein, also in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts.

Für den Unterricht ist m. E. die Einsicht wichtig, daß in Ex 21, 1 - 11 ein Instrument an die Hand gegeben wird, das die unauflösliche Verbindung zwischen dem biblischen Gottesglauben und gerechter Praxis und Recht im Unterschied zu altorientalischen und antiken Rechtstraditionen markiert. Innerhalb systematischer Überlegungen müßte der Text darauf befragt werden, inwieweit hier der Kampf um das Recht, sogar um das Menschenrecht, schon in diesem beschlossen liegt. Das würde bedeuten, daß Menschen nicht nur bestimmte Rechte zugeweiht bekommen, sondern es im Sinn dieses Rechtes auch liegt, um das Recht zu kämpfen, was einem Mißtrauen gegen den Kampf um Menschenrechte den Boden entzöge.

Vom Hebraicum zum Aramaicum.

Überlegungen zur Didaktik des Biblisch-Aramäischen im Kontext des Reichsaramäischen¹

Reinhard G. Lehmann, Mainz

Im Zusammenhang mit dem Sprachunterricht hört und liest man häufig die Formulierung von der "Sprache des Alten Testaments" oder vom "Alten Testament und seiner Sprache", und gemeint ist das Hebräische.² Was aber ist eigentlich "die Sprache des Alten Testaments"? Philologisch betrachtet, zumal unter Einbeziehung der Diachronie, ließe sich die Sprache der israelitisch-frühjüdischen Literatur, die uns im Alten Testament überliefert ist, selbst dann nur mit Einschränkungen als *eine* abgrenzbare und abgegrenzte Sprache darstellen, wenn nicht aramäische Abschnitte dabei wären.³ Daß aber ein Teil auch alttestamentlicher Texte, die zu antik-jüdischem Denken in seinen vielerlei Formen hinführen oder in neutestamentliches Gedankengut überleiten, eben gerade *nicht* hebräisch, sondern in der verbreiteteren und teilweise auch leistungsfähigeren⁴ aramäischen Sprache abgefaßt sind, wird

¹ Vortrag am 29. April 1994 vor der 22. Internationalen Ökumenischen Konferenz der Hebräischdozenten in Wuppertal, für den Druck teilweise überarbeitet.

² Z.B. Andrzej ZABORSKI, Teaching the Language of the Bible: *Folia Orientalia* 16 (1972) 65-76, auch Hans-Christoph GOBMAN, Der Hebräischunterricht – eine Einführung in das Alte Testament? Zur Stellung des Hebräischunterrichtes innerhalb des Theologiestudiums, in: Goßmann / Schneider (Hg.), *Alles Qatal – oder was? Beiträge zur Didaktik des Hebräischunterrichts*, Münster 1994, 5-8. GOBMAN schreibt S. 7: "Denn jüdische Kultur und hebräische Sprache sind so wenig voneinander zu trennen wie das Alte Testament und seine Sprache. In jeder Epoche der jüdischen Geschichte war die hebräische Sprache die Sprache, in der sich jüdisches Denken artikuliert." Sollte Aramäisch wirklich *gar keine* Rolle bei der Artikulation jüdischen Denkens gehabt haben? Auch Esra 4,8-6,18; 7,12-26; Dan 2,4b-7,28, gar 4 QEn und 4 QEnastr (selbst wenn sie Übersetzungen aus dem Hebräischen sein sollten), die Targumim oder auch das Oxyrhynchos-Amulett, um nur einige zu nennen, sind Zeugnisse der Artikulation jüdischen Denkens, und Jesus, der doch wohl Jüdisch-Galiläisch, also einen westaramäischen Dialekt, sprach, war Jude und dachte jüdisch.

³ So im wesentlichen am mischnischen Hebräisch orientiert schon Edward ULLENDORFF, Is Biblical Hebrew a Language? [1971] in: *Studies in Semitic Languages and Civilizations*, Wiesbaden 1971, 3-17, und, ganz auf die Epigraphik bezogen, dann Ernst Axel KNAUF, War "Biblisch-Hebräisch" eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur: *ZAH* 3 (1990) 11-23; neuerdings auch Ian YOUNG, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, Tübingen 1993.

⁴ Die höhere Leistungsfähigkeit des Aramäischen ist dadurch gegeben, daß das international-multikulturelle Aramäisch nicht den kulturellen und damit notwendigerweise auch sozio-linguistischen Beschränkungen einer Nationalsprache wie Hebräisch unterlag. Der Ausdruck darf indes nicht als literarisches Qualitätsurteil mißverstanden werden.

Studierenden des Alten Testaments oft kaum bewußt.⁵ Am ehesten noch ist Aramäisch als Sprache im biblizistisch-fundamentalistisch orientierten Spektrum eine relevante Größe, wo es gern mit dem Flair der Muttersprache Jesu versehen wird. Als solche genießt das Aramäische dann zwar sogar einen erheblichen Marktvorteil, die treibende Kraft dabei aber ist bestenfalls Romantik, jedenfalls ohne echte theologische Relevanz.⁶

Aramäisch gehört normalerweise nicht zum bibelsprachlichen Curriculum für Theologen. Häufig muß Biblisches Aramäisch in der theologischen Ausbildung durch besonderen Lehrauftrag abgedeckt werden und ist damit auch personell und didaktisch vom Hebräischen abgekoppelt, was ihm als Wahlfach gegenüber dem Pflichtfach Hebräisch einen zusätzlich schweren Stand verschafft. Für außerbiblisches Aramäisch gilt dies in noch höherem Maße.

Während es bald ein Dutzend Hebräischlehrbücher allein auf dem deutschen Markt gibt, dazu etliche Aufsätze und neuerdings ein Sammelband zur Didaktik des Hebräischunterrichts⁷, muß man sich nach vergleichbaren

⁵ Dagegen forderte schon Friedrich SCHLEIERMACHER "die Kenntnis beider alttestamentlichen Grundsprachen" (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg.v. Heinrich Scholz, Leipzig³ 1910, S. 52, §131).

⁶ Die Rhetorik wohlfeiler Erbauungsliteratur läßt das ebenso erkennen wie mancher Werbetext von Büchern oder Schallplatten. Im TABOR-Tonarchiv etwa wird für die Aufnahmen der chaldäischen (syrisch-ostaramäischen) Gesänge aus dem Hochamt der Apostel-Anaphora und Ephräms eine besondere Authentizität und Dignität suggeriert, denn: "Die aramäische Sprache – die Sprache Jesu Christi – [...] ist den katholischen (ostsyrischen) Chaldäern, den nichtchaldedonischen (West-)Syrern und den nestorianischen Assyrern nicht nur Liturgiesprache, sondern noch heute lebendige Muttersprache" (Ephrem Bédé / E.M.Zumbroich, Plattentext "Die Söhne der Chaldäer", TABOR 7256), und Oskar Gottlieb Blarr verwendet in seinem Weihnachtsoratorium *Jesus Geburt* aramäische 'Rück'übersetzungen für Magnificat und Benediktus. Nicht nur, daß hier ost- und westsyrisch kühn mit der Muttersprache Jesu gleichgesetzt wird – auch sind die sprachlichen Gewährleute für derartige PR-Maßnahmen an der Muttersprache Jesu philologisch und zeitlich nicht näher dran als Heinrich Böll an Gottfried von Straßburg.

⁷ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: E.E. ELLIS, What good are Hebrew and Greek?, in: *Christianity Today*, Chicago 1972, 8-9 (= *Bibliotheca Sacra* 129 [1972] 353f; FÜCK, Johann, Gedanken zur Methodik des Hebräischen Unterrichts, in: *FS Otto Eissfeldt*, Halle 1947, 125-140; J.H. HOSPERS, Some Observations about the Teaching of Old Testament Hebrew, in: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M.Th. de Liagre Böhl Dedicatae*, Leiden 1972, 188-198; Ders., The Teaching of Old Testament Hebrew and Applied Linguistics, in: *Travels in the World of the Old Testament*. FS M.A. Beek, Assen 1974, 94-101; Paul KATZ, Hebräische Grundkenntnisse für jeden Theologen – warum, wozu und wie?: *ZAW* 84 (1972) 220-241; Ders., Bedeutung und Vermittlung von Hebräischkenntnissen zum Verständnis des Neuen Testaments: *ZAW* 104 (1992) 412-427; Carl-A. Keller, Probleme des Hebräischen Sprachunterrichts: *VT* 20 (1970) 279-286; Henning Graf REVENTLOW, Das Erlernen der hebräischen Sprache und das geistliche Amt, in: *Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung*. FS Heinrich Reiß 1985, 43-52; Wolfgang SCHNEIDER, Wie sollen Theologiestudenten Hebräisch lernen?: *Deutsches Pfarrerblatt* 70 (1970) 832-834; Dieter VETTER / Johanna WALTHER, Sprachtheorie und Sprachvermittlung. Erwägungen zur Situation des hebräischen Sprachstudiums: *ZAW* 83 (1971) 73-96; Ina WILLI-PLEIN, Heilige

didaktisch orientierten Lehrbüchern des Aramäischen schon international umsehen,⁸ und spezielle Auseinandersetzungen mit der Frage, wie diese Sprache an Theologen zu vermitteln sei, sind mir nicht bekannt.⁹ Wie aber soll das Bildungsziel "philologisch verantworteter Umgang mit theologisch relevanter Literatur"¹⁰ erreicht werden, wenn die Sprache eines Teils dieser Literatur in der Ausbildung ein Schattendasein führt?

Da das übliche Sprachkurs- und Übungsangebot im Hebräischen nur einen Teil der 'Sprache des Alten Testaments' abdeckt, muß daneben für die Absolventen des Hebraicums das regelmäßige Angebot im Aramäischen stehen, nach Möglichkeit auch gegliedert in Anfänger- und Fortgeschrittenenkurse. Dabei ist es dann sinnvoll, dieses Angebot an *Sprachen des Alten Testaments*, also Hebräisch und Aramäisch, in den jeweiligen Inhalten aufeinander aufbauend und ineinandergreifend zu verknüpfen. Die Verknüpfung sollte sowohl die Texte und den Umgang damit als auch die Vorstellung von Grammatik im weiteren Sinne, eben Hebraistik¹¹ beziehungsweise Aramaistik betreffen. Eine solche inhaltliche Verzahnung von verschiedenen Veranstaltungen des Sprachunterrichts unter Einbeziehung des Aramäischen führt im Idealfall zu einer Art *AT-sprachlichem Curriculum*. Studierende sollen die Möglichkeit erhalten, bei stärkerem Interesse am Alten Testament sich über die notwendige und für Theologen meist obligatorische Grundausbildung im Hebräischen hinaus einen Überblick über das schriftsprachliche Repertoire des *gesamten* Alten Testaments und teilweise auch seiner näheren Umwelt

Schrift oder Heilige Übersetzung – Zur theologischen Relevanz hebraistischer Forschung und Lehre: *BN* 60 (1991) 48-58; Andrzej ZABORSKI, Teaching the Language of the Bible: *Folia Orientalia* 14 (1972) 65-76; sowie die Beiträge in H.-C.Goßmann / W. Schneider (Hg.), *Alles Qatal – oder was?*, Münster 1994.

⁸ Zu nennen wären: Hans BAUER/ Pontus LEANDER, *Kurzgefasste Biblisch-Aramäische Grammatik mit Texten und Glossar*, Halle 1929 (Repr. Hildesheim 1983); L.PALACIOS, *Grammatica aramaico-biblica*, Rom ²1953; J.J.KOOPMANS, *Arameese Grammatica*, Leiden 1957; N.H.RICHARDSON, *A practical handbook for the study of Biblical Aramaic*, Boston 1965 (mir nicht zugänglich); Isaac JERUSALEM, *The Aramaic Sections of Ezra and Daniel. A Philological Commentary with Frequent References to Talmudic Aramaic Parallels and A Synopsis of the Regular Verb*, Second Revised Edition, Cincinnati: Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion 1982 (Auxiliary Materials for the Study of Semitic Languages 7); Franz ROSENTHAL, *A grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden ⁵1983 (PLO.NF 5); Alger F.JOHNS, *A Short Grammar of Biblical Aramaic*, ⁶1991. Deutschsprachig liegt jetzt erstmals seit BAUER-LEANDER 1927 eine 20-seitige Einführung in das Biblische Aramäisch vor von Rüdiger BARTELMUS, *Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des Biblischen Hebräisch - Eine vergleichende Zusammenstellung der wichtigsten grammatischen Phänomene*, in Ders., *Einführung in das Biblische Hebräisch*, Zürich 1994, S. 212-232.

⁹ Kurze, den hier vorgetragenen nahestehende Überlegungen, allerdings an den Bedürfnissen der Rabbinerausbildung orientiert, bei JERUSALEM, i-v.

¹⁰ Ina WILLI-PLEIN, Narrative Grammatik, in: *Alles Qatal – oder was?* 47-55.54.

¹¹ Den hebraistischen Bedarf hat Ernst Axel KNAUF beschrieben (Mehr Hebraistik, -weniger Hebräisch I'. Hebraistische Erwartungen eines Alttestamentlers an seine Studenten, in: *Alles Qatal*, 9-12). In der Hauptsache kann ich mich dem anschließen.

anzueignen, ohne sich bereits spezialisieren zu müssen. Gleichzeitig aber wird damit die Basis geschaffen, auf der sie sich bei Spezialisierungsinteresse weiterorientieren und -qualifizieren können. Das Verfahren der Verknüpfung im Curriculum ist nicht nur von erheblichem didaktischen Wert – es wirkt auch der Marginalisierung des Aramäischen als eines alttestamentlichen Sprachkuriosums entgegen. Durch die Regelmäßigkeit des Angebots weist das Aramäische in einem solchen Curriculum auf sein eigenes Recht nachdrücklich hin, ohne daß es – was für Theologiestudierende eine Überforderung wäre – in den Rang eines Pflichtfachs wie Hebräisch geriete.

Im Kontext des so skizzierten Curriculums stellt sich die Frage nach einer angemessenen Methode des Aramäischunterrichts. Die Rahmenbedingungen dürften dabei meistens etwa die Folgenden sein:

– Hebräisch kann als (erste) semitische Fremdsprache vorausgesetzt werden und somit auch eine gewisse Ahnung vom 'Funktionieren' einer semitischen Sprache.

– Für das Aramäische steht seitens des Dozenten weniger Zeit zur Verfügung, von den Studenten wird (notwendigerweise) weniger Zeit investiert.

– Die Freiwilligkeit des Aramäischen bedingt bei kleinerer Teilnehmerzahl gleichzeitig eine höhere Motivation, was höhere Ansprüche an Wissenschaftlichkeit, eben Aramaistik zuläßt.

Daß auch der oft praktizierte, vom Hebraicum herkommende "Sprung ins kalte Wasser" – grammatisch unbelastete biblisch-aramäische Lektüre von Anfang an, gewissermaßen als Exkursion in exotische Gefilde – zum Erfolg führen kann, soll nicht bestritten werden. Der Reiz des Entdeckens des andersartigen Aramäisch kann sehr motivierend sein und ist durchaus vorteilhaft, um dem Aramäischen sein Eigenrecht als Sprache gegenüber dem Hebräischen zu wahren, geht aber auf Kosten der Ökonomie. Immerhin sollte man in einem Semester mit meist nur zwei Wochenstunden auch ein grammatisches Grundrepertoire des Biblisch-Aramäischen mit den Studierenden erarbeiten. Erst auf der Grundlage selbständiger Kenntnis der wichtigsten Erscheinungen in Morphologie¹² und Syntax sehe ich die Möglichkeit, sinnvoll und mit dem nötigen philologischen Respekt vor (theologisch relevanten) Texten arbeiten zu können, ohne in methodisch unkontrollierte Textplünderi zu verfallen. Die bei solchem Vorgehen aber meist ins Hintertreffen geratende Vermittlung grammatischer Grundkompetenz erschwert

¹² Ich bin der Meinung, daß etwa die Verba II=III zum unverzichtbaren und den Fragen nach Textgliederung und Einbettung zunächst (!) vorgeordneten Repertoire eines Sprachkurses, sei es Hebräisch oder Aramäisch, gehören; s. aber Wolfgang SCHNEIDER, Lernen wir hier eigentlich Deutsch oder Hebräisch? Die Übersetzung als didaktisches Problem, in *Alles Qatal – oder was?.* 70 und Anm. 5!

unnötig den Schritt in etwa reichsaramäische oder auch spätere aramäische Texte und leistet damit letztlich doch wieder der beklagten Marginalisierung der zweiten Sprache des Alten Testaments Vorschub.

Eine mehr auf die Vermittlung von Grammatik zielende, auch von mir selbst eine Zeitlang praktizierte Methode ist das, was ich hier das 'Subtraktionsverfahren' nennen möchte. Auf der Basis des Hebraicums, das heißt attestierter Grundkenntnisse des Biblischen Hebräisch, geht man mit den Studierenden zunächst eine aramäische Grammatik daraufhin durch, was hier im Aramäischen eigentlich anders als im Biblisch-Hebräischen ist.¹³ So können Studierende sich in ihrer Grammatik, auf der vermeintlich höheren Warte der *hebräischen* 'Sprache des Alten Testaments' stehend, sozusagen ein Substrat aramäischer Grammatik einschwärzen und nach etwa 6 Wochen unter Anleitung langsam die ersten biblisch-aramäischen Texte lesen. Die Vorteile und Gefahren auch dieses Vorgehens sind offenkundig: Die Zeitökonomie, Aramäisch zunächst einmal via Subtraktionsverfahren aus dem Hebräischen 'am grünen Tisch' zu lernen, wird durch die fast unausrottbare Suggestion erkaufte, als sei nun das Aramäische ein Abkömmling des Hebräischen, schlimmer noch: sozusagen eine spezielle Mundart der (vermeintlich doch wieder nur einen) 'Sprache des Alten Testaments'.¹⁴ Um den didaktisch-ökonomischen Vorteil des staunend-induktiven Herangehens an das Aramäische via Subtraktion aus dem Hebräischen mit der Vermittlung von soliden grammatischen Grundkenntnissen des Aramäischen als *eigener* Sprache didaktisch zu verbinden, muß daher das Aramäische von Anfang an sein Eigenrecht als Sprache in Form von Texten oder Textteilen ins Spiel bringen können.

Hier setzt das eigene Konzept ein. Die Aufbereitung des grammatischen Stoffs für eigene Unterrichtszwecke führte schließlich zum Entwurf eines eigenen Lehrbuchs.¹⁵ In den drei ersten Lektionen des Einführungskurses

¹³ Dazu durch die enge Paragraphengliederung geeignet ist ROSENTHAL, auch JOHNS, andere benutzen ähnlich BAUER/ LEANDER.

¹⁴ Paul KATZ: ZAW 84 (1972) 229 etwa will trotz der von ihm selbst zitierten Forderung Schleiermachers (s.o. Anm. 5) das Aramäische "zusammen mit dem Hebräischen als ein und denselben Typus sprachlichen Ausdrucks der Bibel ansehen" und meint (ZAW 104 [1992] 417) allen ernstes "daß im Hebräischunterricht einige der wichtigsten besonderen Erscheinungsformen des Aramäischen erwähnt und vorgeführt werden sollten." Was wohl die alten Hebräer und Aramäer dazu sagen würden? Immerhin hat die Aufforderung an den Rabschake 2 Kön 18,26, aramäisch zu reden, den Zweck, dem anwesenden Volk auf der Mauer den Inhalt der Verhandlungen vorzuenthalten, es versteht diese Sprache also nicht – und folgerichtig spricht der Rabschake in seiner Ansprache an das Volk dann eben doch hebräisch (V. 28)! S. auch Wolfram v. SODEN, Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung von Verbalformen?: ZAH 4 (1991) 32-45, besonders 33f.

¹⁵ Reinhard G. LEHMANN, *Vom Hebraicum zum Aramaicum. Eine Einführung in die aramäische Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* (unveröffentlicht).

Aramäisch I geht es zunächst um die alttestamentlichen Schnittstellen zwischen Hebräisch und Aramäisch Gen 31,47; Jer 10,11 und Dan 2,4. Grundgedanke ist dabei, gerade wegen des identischen Schriftbildes in der Biblia Hebraica, das Erlebnis des Klangunterschiedes, der Aramäisch (selbst wenn tiberiensisch 'nachvokalisiert' [BARTELMUS]) als eigene Sprache mit einem eigenen Phonemsystem erfahrbar macht.

An Genesis 31,47 läßt sich – notfalls anhand einiger Leitfragen – mit einem rudimentären hebräischen 'Sprachgefühl' entdecken, daß hier zwei Wörter in einem hebräischen Text offenbar unhebräisch sind: *wajjiqrā-lô lābān j^ggar śāh^adūtā w^eja^{ca}qōb qārā lô ga^lēd*. Es läßt sich thematisieren, daß hier in *j^ggar* eine Vortonreduktion statt der im hebräischen üblichen Vortondehnung des ursprünglichen kurzen /a/ in offener Silbe vorliegt. Eine vergleichende Tabelle hebräisch-aramäisch gemeinsamer Wörter wie *š^{cc}ar - ś^{cc}ar*, *nāhār - n^ehar*, *hēmā - h^emā*, *nābī - n^ebī* oder auch einfacher Verbformen wie *kātab - k^etab* unterstützt den Wiedererkennungseffekt von Wörtern aus dem Hebräischen und macht gleichzeitig mit einer ersten phonetischen Eigenart des (biblischen) Aramäisch vertraut. Der Hinweis auf das Eintreten dieser Vortonreduktion erst im 2./3. Jh. v. Chr. vermittelt dabei eine Ahnung vom historischen Ort des biblischen Aramäisch als Teil einer reichhaltigen internationalen aramäischen Sprache und Literatur.

An dem vereinzelt aramäischen Vers Jeremia 10,11 ist das doppelte Vorkommen von *Erde* als *ʔarqā* und *ʔar^cā* Anlaß genug, einen Überblick über das konsonantisch-graphemische System des Aramäischen zu geben. Beispiele und Übungen dazu unterstützen wiederum das Lernen von Vokabeln als Wiedererkennungseffekt aus dem Hebräischen (z.B. *zāhāb - d^ehab*, *jšb - jtb*, *nšr - nṯr*, *šēla^c - c^ala^c*). Der Vers bietet weiterhin Gelegenheit, auf die aus dem Hebräischen bekannte Quiescierung von silbenschießendem /l/ in *tēm^erūn* und die dann vor allem außerbiblisch daraus resultierende phonetische Schreibung ohne <ʔ> hinzuweisen, ferner auf die Relativpartikel *dī*, ohne aber jetzt schon auf deren syntaktische Möglichkeiten einzugehen.

Daniel 2,4 mit *malkā* und *h^elmā* ist Thema für die im Aramäischen teilweise andere Gestalt der *qatl/qilt/qult*-Bildungen und den status emphaticus, und *c^al^emīn* ist der Anlaß, auf das Fehlen der kanaänischen Lautverschiebung hinzuweisen. Auch dazu werden Übungen angeboten, in denen man mit den bis dahin bekannten Regeln aus vorgegebenen hebräischen oder 'ursemitischen' Wörtern die entsprechenden aramäischen Lexeme zu finden hat (*šālōm / *šalām - š^elām*, *dōr - dār*, *šālōš - t^elāt* etc). Auf diese Weise und von hier ausgehend wird der grammatische Stoff, teils nach systematischen Gesichtspunkten, teils in der Folge seines Auftretens im Text, an der weiteren Lektüre von Daniel- und Esratexten erfahren und vermittelt.

Im Gesamtaufriß wie auch in den einzelnen Lektionen soll der Gedanke des 'Curriculums' möglichst zum Zuge kommen. Das verlangt sowohl den ständigen Rückbezug auf das Hebräische, als auch, im Vorgriff auf *Aramäisch II*, schon den Blick auf außerbiblisches Aramäisch.¹⁶ Um die Kompetenz einer vermeintlich gesondert für sich stehenden biblisch-aramäischen Sprache erfassen zu können, ist die Textbasis mit den wiederum sprachlich differenzierbaren Daniel- und Esra-Texten zu schmal. Die Fülle von Ausnahmen und Sonderfällen in den auf das biblische Aramäisch beschränkten Grammatiken macht die Aporie des Verharrens nur im alttestamentlich-aramäischen Textkorpus deutlich. Die Grammatik, das 'System', geht auf Kosten von Quisquilien der tiberiensch-masoretischen Oberflächenstruktur der Texte verloren; Aramäisch wird für die Studierenden ungerechtfertigterweise zu einer undurchsichtigen und unsystematischen Sprache, in der alles möglich zu sein scheint. Die reine Grammatik des Biblisch-Aramäischen als tiberiensch 'nachvokalisierter' Sprache muß daher notwendigerweise defizitär bleiben, wenn man nicht zum exzessiven Gebrauch von 'ghost-forms' oder gar 'ghost-Paradigmen' greifen will.¹⁷ Der Schritt über das Biblisch-Aramäische hinaus ist also schon aus philologischen Gründen geboten, zudem didaktisch hilfreich. Dabei kann die relative Geschlossenheit des grammatischen Regelsystems unter gleichzeitigem Verzicht auf 'ghost-forms' in Beispielen und Übungen (sogar in Paradigmentafeln, sofern diese überhaupt nötig sein sollten) gewahrt werden, wenn man dort, wo biblisch-aramäische Belege fehlen, mit belegten Formen aus dem außerbiblischen Aramäisch auffüllt. Ganz nebenbei und ohne zusätzlichen Aufwand stellt sich dabei bei den Studierenden eine Gewöhnung im Umgang mit unvokalisierten Formen und Textteilen ein, was für eine Fortsetzung in *Aramäisch II* optimale Voraussetzungen bietet. Freilich muß eine Entscheidung darüber getroffen werden, wieweit dabei das Spektrum des außerbiblischen Aramäisch gehen soll, um nun nicht eine Synchronie vorzuspiegeln, die bei Einbeziehung nicht tiberiensch 'nachvokalisierter' Texte nicht einmal mehr auf der Oberfläche existiert.

Aus mancherlei Gründen bietet sich dabei das Reichsaramäische an: Zum ersten müssen die beiden großen aramäischen Textsequenzen des Alten Testaments Dan 2,4-7,28 und Esra 4,8-6,18; 7,12-26 unter Absehung der tiberiensch Oberflächenstruktur trotz nicht zu leugnender sprachlicher Beson-

¹⁶ Ähnlich spricht JERUSALEM (v) von "constant cross-fertilization between Hebrew, Biblical Aramaic and Talmudic Aramaic" im Unterricht.

¹⁷ ROSENTHAL S.69 etwa führt ein vollständiges punktiertes Paradigma der PK Qal von *ʿll* an, obwohl erstens *ʿll* wegen des Laryngals paradigmatisch wenig hilfreich sein dürfte und zweitens biblisch-aramäisch von der PK Qal der Verben II=III überhaupt *nur eine* Form belegt ist, diese von dem wenig hilfreichen Verb *ʿr* (tērō^{ac} Dan 240)!

derheiten¹⁸ als Sonderfälle des achämenidischen Reichsaramäisch angesehen werden, das so seinen Eingang in das Alte Testament gefunden hat, aber außerhalb desselben erheblich breiter bezeugt ist. Zudem spielte das Reichsaramäische als *lingua franca* im Vorderen Orient des 6./5. Jahrhunderts eine Rolle, von der auch Israel nicht ausgenommen war (schon 2 Kön 18,26), und führte schließlich zum Paradigmenwechsel in der jüdischen (Sprach- und) Schriftkultur. Demgegenüber steht die weiterentwickelte Sprache der aramäischen Qumrandokumente und besonders der Targumim als Sprache von Traditionsliteratur der aramäischen 'Sprache des Alten Testaments' nicht so nahe wie das Reichsaramäische.

Der Seitenblick über den Rand des Alten Testaments hinaus auf das Reichsaramäische ist dabei der obligate Continuo, der schließlich zum Thema eines Kurses *Aramäisch II* hinleitet. Reichsaramäisch ist schon in *Aramäisch I* in den einzelnen Lektionen durch Hinweise oder kurze Exkurse und mit geeigneten Beispielsätzen und -formen ständig präsent – kenntlich an der fehlenden Punktierung und nötigenfalls mit (historischer, nicht tiberiensischer) Ausspracheanweisung in Umschrift. Nach einem Semester, also 12-14 Doppelstunden, sollten einfachere außeralttestamentliche aramäische Texte in Originalschrift gelesen werden – Originalschrift, um die Studierenden auch an die aramäische Kursive zu gewöhnen, die, was auch einmal mehr als nur gesagt sein sollte, ja immerhin die Mutter der Quadratschrift ist. Als Übergang ist hierzu gut das hasmonäische 'Gebet des Nabonid' aus Qumran (4 QOrNab) geeignet, weil es sprachlich *und* sachlich eine Schnittstelle mit dem Biblisch-Aramäischen darstellt und für nur mit der gedruckten Quadratschrift Vertraute paläographisch noch nicht ganz so fremd ist. Wenn man in *Aramäisch I* die Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn Dan 3,31-4,34 gelesen hat, läßt sich daran zugleich das methodische Recht traditionsgeschichtlicher Analysen demonstrieren, und der Konnex von *Aramäisch I* und *II* im 'Curriculum' bleibt zunächst auch textthematisch gewahrt.¹⁹ Ägyptisch-

¹⁸ E.Y. KUTSCHER, Biblical Aramaic – Eastern Aramaic or Western Aramaic, in: *Proceedings of the First World Congress of Jewish Studies 1947*, Jerusalem 1952, 123-127; Zdravko STEFANOWIZ, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic*, Sheffield 1992 (JSOT.S 129).

¹⁹ Dabei kann bei exegetisch-methodisch interessierten Teilnehmern noch auf akkadische Texte (natürlich in Übersetzung) und auf den das traditionskritische Resultat z.T. schon scharfsinnig vorwegnehmenden Aufsatz von Eberhard SCHRADER, Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's: *JPTTh* 7 (1881) 618ff, zurückgegriffen werden, weiter Wolfram von SODEN, Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen: *ZAW* 53 (1935) 81ff; W. RÖLLIG, Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids: *ZA* 56 (1964) 218ff; Wolfram von SODEN, Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda, in: *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlin 1983 (Archäologische Mitteilungen aus Iran. Ergänzungsband 10), 61-68. Auch das Genesis-Apokryphon aus Qumran [1 QGenAp] ist als sprachlicher Übergang zu *Aramäisch II* gut geeignet, lesbar allerdings nur in der stark ergänzten Druckausgabe bei Klaus BEYER,

aramäische Texte²⁰, gelegentlich auch solche anderer Herkunft, bilden dann je nach Interesse der Teilnehmer das Hauptthema von *Aramäisch II*.

Dies soll hier indes nicht weiter ausgeführt werden. Vielmehr möchte ich an einem Beispiel die Grundidee meiner *Einführung in die aramäische Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* anschaulich machen. Ich wähle dafür dasjenige Thema der aramäischen Grammatik, das mir zur Zeit wegen seiner Kompliziertheit und der in Lehrbüchern noch nicht aufgenommenen Forschungslage das am schwersten vermittelbare zu sein scheint: die Frage der sogenannten 'Nasalierung' und Geminatendissimilation.

Assimilation von silbenschließendem /n/ kommt wie im Hebräischen und im ganzen Kanaanäischen auch aramäisch vor²¹: *jippôl*, *tipp^elûn* von /npl/, *jitt^eninnah* von /ntn/, ²*attarû* von /ntr/, *maššîl*, *haššâlâ* von /nšl/, *tahhêt*, *m^ehahh^atîn* von /nh^t/.²² Doch auch geschriebenes silbenschließendes <n> ist nicht selten: *hinšîn* Weizen, ²*anpôhî* seine Nase, ²*ant*, ²*antâ* du, *mindâ* (neben *middâ*) Abgabe. Beim Verb liegen biblisch-aramäisch Formen mit <n> außer im Qal von /ntn/ (*jintin-* [aber *jitt^eninnah*], *tintên*, *jint^enûn*, *mintan* [/npl/ dagegen immer ohne <n>]) und nichtetymologisch von /jd^t/ (*tinda^c*, ²*inda^c*, *jind^cûn*, dagegen im (H)Afel immer ohne <n>) nur im (H)Afel/Hufal der Verba /nl/ (AK *hânhat*, *hanpêq*, *hanpîqû*, PK *t^hanzêq* [aber *w^etahhêt*, Ipt

ATM, Göttingen 1984, 165-188. Auch daran kann mit Kol. 19-20, einer Ausfabulierung und Kompilation des Motivs von der Gefährdung der Ahnfrau (Gen 12.10-20; 20.1-18; 26.6-11) Traditionsgeschichte über die Kanongrenze hinaus demonstriert werden.

²⁰ Für die originalschriftliche Lektüre hervorragend aufbereitet in Bezael PORTEN / Ada YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly copied, edited, and translated into Hebrew and English. I. Letters. Appendix: Aramaic Letters from the Bible. II. Contracts. III. Literature. Accounts. Lists*, Hg. The Hebrew University, Department of the History of the Jewish People, Jerusalem/ Winona Lake 1986 - 1989 - 1993 (Texts and Studies for Students).

²¹ Erwägungen zur Frühgeschichte der Wurzelbildungen *ln*, *lw* und *II=III* sollen hier ausgeschlossen bleiben (cf. etwa Hans-Peter MÜLLER, Die Sprache der Texte von Tell Deir 'Allâ im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen mit einigen Erwägungen zum Zusammenhang der schwachen Verbklassen: ZAH 4 [1991] 1-31.19-28), es geht mir lediglich um eine Beschreibung desjenigen Befundes, wie er für den Aramäischunterricht, der ausgehend vom Biblisch-Aramäischen schwerpunktmäßig reichsaramäische / ägyptisch-aramäische Texte zum Inhalt haben wird, didaktisch fruchtbar gemacht werden kann.

²² Für das Altaramäische Westsyriens scheint dies nach Ausweis der Schreibungen die alleinige Regel zu sein (SEGERT 3.7.5.1.1-2). Schon Rainer DEGEN, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v.Chr.*, Wiesbaden 1969, 39f.73f, nimmt dagegen trotz des Fehlens graphemischer Belege von /n + Konsonant/ in diesen Texten nur orthographische Konvention an und sieht eine wirkliche (phonematische) Assimilation des /n/ damit noch nicht als erwiesen an. Nach der Entdeckung der Inschrift von Tell Fekherye (Gosan) 1979 war dann deutlich, daß zumindest in Nordostsyrien etymologisches /n/ wohl von Anfang an geschrieben wurde (Z. 2 *mnh^t Herabbringer*), so daß BEYER, ATM 89 und Ingo KOTTSEPER (*Die Sprache der Ahiqarsprüche*, Berlin 1990, §§ 56-62, S. 50ff) mit einer schon sehr frühen Differenzierung (BEYER: ab 11. Jh.) mindestens zweier aramäischer Schriftsprachen rechnen.

²⁰ *ḥḥēt, ʿattarû*], Inf *lʿhanzāqat* [aber *haṣṣālā, lʿhaṣṣālūtēh*], Ptz *mʿhanzʿqat* [aber *mʿhaḥḥʿtīn, maṣṣīl*] und wiederum nichtetymologisch von /slq/ und /ʿll/ vor (AK *hanʿēl* [aber *haʿʿēlnî, huʿʿal /huʿʿall, huʿʿallû*], Inf *hanʿālā, hansāqā* [aber *hæʿālā*]).

Daher konnte es in älteren Lehrbüchern des Biblisch-Aramäischen wie dem von H.L. STRACK lapidar heißen, daß /n/ häufig unassimiliert bleibt²³, und die PK-Formen der Verben I-w (*ljʿ* /) wurden einfach als Dissimilation oder, wie unbegreiflicherweise noch 1991 bei Alger F. JOHNS, als irregulär in Analogie zu I Nun bezeichnet.²⁴ Dabei ging Emil KAUTZSCH schon 1884 zwar allgemein noch von einer lediglich unterlassenen Assimilation des *Nun* aus, erklärte aber gleichzeitig PK-Formen der I-w-Verben wie *jindaʿ* als "weitere Compensierung der Assimilation durch Insertion eines Nun",²⁵ und seit Carl BROCKELMANN 1908 hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß die Folge von silbenauslautendem /n + Konsonant/ im Aramäischen den geminierten Konsonanten bezeichnet, dessen Geminatation mit Hilfe eines palatalnasalen /n̄/ sekundär wieder aufgelöst (dissimiliert) wurde.²⁶ Dieser Auffassung folgten auch BAUER-LEANDER²⁷ und die alten und neueren Lehrbücher von Karl MARTI²⁸ und Franz ROSENTHAL²⁹. Argumentative Kraft schien diese Erklärung durch jene Formen mit <n> zu gewinnen, die zwar eine Verdoppelung des ersten Radikals fordern, in denen ein /n/ aber nicht etymologisch ist, wie *hanʿēl*, *hanʿālā* von ʿll, *hansāqā* von slq, *tindaʿ*, *ʿindaʿ*,

²³ Hermann L. STRACK, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, München 51911, 14. In ähnlicher Schlichtheit heißt es bei BARTELMUS, 1994, S. 217 A. 2: "Die im BH erfolgte Assimilation des : hat im BA nicht stattgefunden."

²⁴ *A short grammar of Biblical Aramaic*, 61991, 7: Ein /n/ "is often assimilated to a following consonant (even a laryngeal)", und 48 zur PK der Verba Iw: "Especially irregular are formations analogous to the Pe Nun class where the initial consonant is assimilated [only apparently] to the following consonant."

²⁵ Emil KAUTZSCH, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Leipzig 1884, 28.68.

²⁶ Carl BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I*, 245: "Im Bibl. aram. und der Sprache der ägypt. Papyri wird so das sonst durchweg assimilierte n vor Konsonanten [...] wiederhergestellt."

²⁷ Hans BAUER / Pontus LEANDER, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, §13d: "Geminatation wurde im Bibl.-aram., wie im Aram. überhaupt, sehr oft durch Einschub eines n aufgelöst [...]. Hierbei mag in einzelnen Fällen die Analogie der Verba ʾn̄ mitgewirkt haben." Allerdings hält LEANDER später (*Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen*, Göteborg 1928, 18) an dieser Auffassung nicht mehr so unbedingt fest, da die Geminatenauflösung im ägyptisch-aramäischen, "wo das n fast immer auftritt, offenbar kaum denkbar ist". Sie werde daher "auch nicht für das Bibl.-aram. gelten", vielmehr hier nur dialektisch aufgetreten sein. Freilich hält er etwas inkonsequent für das Verb an der alten Deutung fest (S.56).

²⁸ *Kurzgefasste Grammatik der Biblisch-Aramäischen Sprache*, Berlin 1911, §12b.16b ("Ebenso ist das häufig inserierte Nûn nur durch Auflösung einer Verdoppelung entstanden, vgl. das Imperf. von ʿn̄ ...")

²⁹ S. 16 (§21): "Substitution of nasalization for gemination is frequently found: תנדה (< *tidda*) [...]."

jnd^{ec}ûn und die Nominalform *mandac* von *jd^c*, und einige weitere reichsaramäische Nomina.³⁰

1954 legte Anton SPITALER in einem abgelegenen veröffentlichten und zunächst wenig beachteten Aufsatz dar, daß die Schreibung von etymologischem /n + Konsonant/ in Fällen, wo an sich totale Assimilation zu erwarten wäre, nur als etymologische Schreibung anzusehen sei, und weiter, daß die Schreibung von etymologisch unberechtigtem /n + Konsonant/ als graphische Analogie dazu in gewissem Umfang ein Mittel zum schriftlichen Ausdruck von Konsonantenverdopplung gewesen sei.³¹ Mit anderen Worten: Es gab im Reichsaramäischen und folglich wohl auch in den aramäischen Texten des Alten Testaments phonematisch keine sogenannte 'Nasalierung' oder Geminatendissimilation durch palatal-nasales /ñ /.

Der gegenwärtige Stand der sich an SPITALERs These anschließenden Diskussion scheint mir, nachdem das einschlägige Material wiederholt gesichtet wurde,³² mit Klaus BEYER daher folgendermaßen formuliert werden zu können: Im Reichsaramäischen war "die Schreibung mit *n* bereits mit einer das *n* assimilierenden Aussprachetradition verknüpft"³³, oder mit Ingo KOTTSIEPER: "Die Assimilation setzte offenbar erst im 1.Jtsd.v.Chr. zunächst im nordwestsyrischen Raum ein [...]. Von dort pflanzte sie sich dann nach Süden und Osten hin fort. Jedoch begann die vollständige Assimilation offenbar so spät, daß sich noch vorher die Orthographie ausbilden konnte,

³⁰ S. auch H.-P.MÜLLER, Aramaisierende Bildungen bei Verba mediae geminatae – ein Irrtum der Hebraistik?: VT 36 (1986) 423-437.427; Ders.: ZAH 4 (1991) 22 Anm. 139.

³¹ Anton SPITALER, Zur Frage der Geminatendissimilation im Semitischen. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Orthographie des Reichsaramäischen: *Indogermanische Forschungen* 61 (1954) 257-266.265f. In der Folge von SPITALER vertrat auch SEGERT (*Altaramäische Grammatik*, 3.7.5.1.3 - 3.7.5.1.6.) die Auffassung, daß die assimilierten Formen im RA "als gelegentliche Aufzeichnungen die wirkliche Aussprache andeuten können", da sie fast ausnahmslos in den Ostraka vorkämen, nahm jedoch für die Formen ohne etymologisch berechtigtes Nun wie von /slq/ und /^lll/ weiterhin echte Dissimilation an.

³² *ATM* 89-95; KOTTSIEPER 50-62; Volker HUG, *Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh.s v.Chr.*, Heidelberg 1993. – Für das Hebräische hat MÜLLER:VT 36 (1986) 423-437 die sogenannte aramaisierende Bildung der Verba II=III auch aus dem Bedürfnis heraus zu erklären versucht, "die kurzen Vokale der offenen Präformativsilben [...], wo diese aus semantischen Gründen notwendig sind, vor Vortondehnung bzw. Verflüchtigung zu schützen" (434). Für das Biblisch-Aramäische kann diese Erklärung allein nur dann gelten (MÜLLER führt *jittib* Dan 7,26 an, das ohne Schärfung des /t/ nicht von der AK Qal *j^etib* zu unterscheiden wäre), wenn keine außerbiblisch-aramäische Belege für die Schärfung des 1. Radikals bei Verba II=III angeführt werden könnten, da die Gültigkeit tiberiensisch-massoretischer Phonologie kaum etwa schon für das Reichsaramäische angenommen werden darf. Dagegen sprechen aber mindestens keilschriftlich *-ah-ḥi-ia-a-ni-i²* = *ʾahḥiyānī* "er macht mich lebendig" (bei BEYER, *ATM* 148, nach ZADOK) und die Hafel-Formen von /^lll/ mit <n>, für die auch MÜLLER einräumt, daß es sich dabei um "orthographische Standardisierung" handele (ZAH 4 [1991] 22 Anm. 142).

³³ *ATM* 91.

/n/ vor Konsonant auch zu schreiben, was eine ›Emanzipation‹ von der von den Phöniziern übernommenen Orthographie darstellte. Das R[eichs]aram[äische] aus Ägypten zeigt dann das Stadium, daß /n/ durchweg an einen folgenden Konsonanten assimiliert wurde, aber andererseits die Schreibung des etymologischen /n/ eine fest etablierte orthographische Regel war"³⁴

SPITALER selbst konstatierte schon, daß seine Erklärung die Lautlehre entlaste, indem sie das Problem zu einem graphisch-orthographischen mache.³⁵ Bei dem gegenwärtigen Diskussionsstand besteht daher m. E. kein Grund, diese Erklärung nicht auch in den Unterricht des (Biblisch)-Aramäischen zu übernehmen. Dabei sehe ich die Chance, die Assimilation des /n/ bei Verba I /n/ und die Formen mit nicht wurzelhaftem graphischem <n> didaktisch mit den Verba II=III zu verbinden.

Als Demonstrationstext im begrenzten Korpus des Biblisch-Aramäischen, in dem wenigstens einige der einschlägigen Phänomene vorkommen, ist dazu Dan. 2,24-28 geeignet. Hier liegen immerhin wenigstens von /ʕl / hineingehen die verkürzte Form ʕal(l) (AK 3msg Qal) und die virtuell regressiv verdoppelte Form haʕʕelnī (Ipt Haf+Sff1sg) in unmittelbarer Nachbarschaft zu ihrer 'dissimilierten' Variante hanʕēl (AK 3msg Haf) vor, weiterhin auch das Verb jāʕ in allerdings nicht 'dissimilierter' Form.

Der folgende Auszug aus der durchaus vorläufigen Fassung meiner *Einführung* zeigt, wie eine solche Lektion aussehen könnte. Kenntnis der Flexion des starken Verbs ist vorausgesetzt, ebenso die Verba III infirm und I /j/w/. Obwohl die Verba II=III im Biblisch-Aramäischen (mit Ausnahme des Verbs ʕl bei Daniel) nur sehr spärlich belegt sind und traditionell eigentlich an das Ende eines Sprachkurses gehören, ist es ratsam, den hier verhandelten Themenkomplex nicht allzu weit nach hinten zu verlagern, da mit der 'regressiven Geminatendissimilation' typisch aramäische, von der 'Normalität' des Hebräischen deutlich absetzbare Phänomene³⁶ behandelt werden.

³⁴ KOTTSIEPER 62. – Sowohl BEYER als auch KOTTSIEPER sehen schon im RA eine rückläufige Tendenz in der etymologischen Orthographie, so daß Schreibungen mit und ohne *n* nebeneinander vorkommen können: *kʕt* neben *kʕnt* *jetzt*, *jtn* neben *jntn* *er gab*, *ʔtt* neben *ʔnth* *Frau* etc.

³⁵ SPITALER 266.

³⁶ Allerdings vermutet W.v.SODEN: ZAH 4 (1991) 35, "daß das Aramäische ähnlich wie das Hebräische bei den Wurzeln med. gem. beide Bildungsweisen kannte", von denen der *jāsob*-Typus früh ungebrauchlich wurde. Selbst wenn diese Vermutung erhärtet werden könnte, gilt für diesen Beitrag immer noch die oben Anm. 22 gemachte Einschränkung.

8.1 Verba II=III

8.1.1 Normale Bildungen

Die Verben mit identischem zweiten und dritten Radikal (sogenannte Verba mediae geminatae) sind ursprünglich Verben mit etymologisch langem (=verdoppeltem) zweiten Wurzelkonsonanten, die auf ein dreiradikales Schema erweitert wurden. Während aber im Hebräischen die zweiradikalige Bildung mit gelängtem (=verdoppeltem) zweitem (= Schluß-)Konsonanten bevorzugt wird,¹ sind solche Formen im Aramäischen selten. In dem Lektürestück Dan 2,24-28 kommen zwar drei verschiedene Bildungsweisen des Verbs עלל vor (על, העלני und העל), aber keine von ihnen weist eine erkennbare Verdoppelung (Längung) des zweiten (letzten) Radikals ל auf.

Etymologisch 'normal', d.h. mit langem zweiten (= letztem) Radikal gebildete Formen liegen aramäisch fast nur im Peal ursprünglich überall dort vor, wo beim starken Verb ein Vokal nach dem zweiten Radikal stände, also nur AK 3msg (und ursprünglich 3fsg) und die ganze AK Plural, Imperativ und das Partizip. Davon sind BA nur die hier angeführten punktierten Formen belegt:

Peal	3msg	על * <i>all</i> > <i>al</i> ,	(עלל <i>hineingehen</i>)
	3fsg	גרת	(גרה <i>fliehen</i>)
		עלת (Qere) ²	
		רקת <i>ráqqat</i>	(רקק <i>ausspucken</i>)
	1sg	עלת <i>allt</i>	
	3mpl	בוו <i>bázzū</i>	(בוו <i>rauben</i>)
		עלו <i>állū</i> ,	
	1pl	עלנא <i>állnā</i> ,	
	Iptpl	גדו	(גדה <i>schneiden</i>)
	Ptzpl	עלין (Qere)	
Hof	AK	העלו	

In den endungslosen Formen AK 3msg³ und Ipt msg (BA nicht belegt) wurde der lange Auslautkonsonant erst im 2. Jh.v.Chr. gekürzt, so daß eine 'reduzierte' Form entstand (AK על *all* > *al*, Ipt על *oll* > *ol*).

Die Doppelungsstämme bilden alle Formen dreiradikalig⁴, ימלל, מלל, אשתומם⁵, Ipt קצצו etc. Die PK Peal und die allermeisten anderen Stammformen mit Präformativen bilden ihre Formen mit sogenannter regressiver Geminatio.⁶

8.1.2 'Regressive' Geminatio

Eine typische Eigenart des Aramäischen ist die rückschreitende Ersatzgeminatio oder 'regressive' Geminatio, mit der z.T. die Verdoppelung eines Konsonanten, wenn sie etymologisch oder morphologisch gefordert ist, ersatzweise auf den vorangehenden Konsonanten zurückverlagert wird. Das Phänomen ist aus dem Hebräischen als 'aramaisierende' Bildung bei Verben II=III bekannt, um (nur in der PK) die nicht mögliche Verdoppelung eines Konsonanten am Silbenschluss auszugleichen.⁷ Im Aramäischen betrifft es ebenfalls die Verben II=III – es findet sich hier in der PK Peal und überall in sonstigen Formen mit Präformativen, also im ganzen Hafal und Hofal – und einige davon abgeleitete Nomina:

זרמלמן <i>zermalmen</i>	זרמלמן AK 3fsg Haf זרמלמן AK 3mpl Haf זרמלמן PK 3m/2fsg Haf, mit Suffix זרמלמן, etc זרמלמן Ptz Haf msg
הנן <i>sich erbarmen</i>	הנן Inf.c <i>mihhan</i> < * <i>mihann</i> mit virtueller Verdoppelung
עלל <i>hineingehen</i>	עלל <i>te^cól</i> ⁸ PK 3fsg G עלל Ipt Haf + Sff 1sg mit Ersatzdehnung (ohne Suffix, aber mit 'Geminatendissimilation' העלל → 8.2.2) עלל AK 3msg Hof מעלל <i>Eingang</i> (<i>ma^cal</i> < * <i>ma^call</i>) מעלל <i>Sonnenuntergang</i> (<i>ma^cálin</i> < * <i>ma^cállin</i>)
רעע <i>zerschmettern</i>	רעע <i>terró^c</i> < * <i>teró^c</i>
קלל <i>leicht sein</i>	קלל <i>al-yeqqál</i> (Jussiv verneint)
רקק <i>ausspucken</i>	רקק <i>yerroqún</i>

Eine Ausnahme ist das sonst nicht belegte Verb טלל in der Form תטלל Dan 49, vielleicht, weil es von dem Substantiv טלל *telál Schatten* abgeleitet ist.

8.2 Assimilation von *n* oder 'Geminatendissimilation'

8.2.1 etymologisches *n*

Zur Erinnerung: Eine Grundregel im Hebräischen lautet: "Silbenauslautendes Nun wird an den folgenden Konsonanten assimiliert, der mit Dagesch forte geschärft (verdoppelt) wird."

Diese Regel scheint für das Aramäische nach Ausweis der konsonantischen Schreibung mindestens teilweise außer Kraft gesetzt zu sein, so in Formen wie יִתֵּן von נָתַן , הַנְּפֵק von נָפַק , auch Substantive wie הַנְּטִין *Weizen* (pl) etc. Diese Bildungen sind im Aramäischen recht häufig. Daneben kommen aber, z.T. sogar von den gleichen Verben, auch Formen mit assimiliertem Nun vor: יִתְּנָה von נָתַן , אִתְּרוּ von נָתַר *fallen*, etc.

Tatsächlich gilt die Regel 'Assimilation von silbenschießendem Nun' wie im Hebräischen und im ganzen Kanaanäischen auch im Aramäischen – ך wurde in vormassoretischer Zeit in der *Aussprache* sehr wohl assimiliert, allerdings häufig weiterhin geschrieben, also

יִתֵּן *yittēn* הַנְּפֵק *happēq* הַנְּטִין *hiṭṭīn* etc.

Dies gilt für die Verba I Nun und davon abgeleiteten Nomina, bei denen Formen mit und ohne ך nebeneinander vorkommen, und für einige sonstige Wörter mit silbenschießendem etymologischem Nun:

נָזַק <i>Schaden leiden</i>	תְּהַזִּיק PK Haf <i>t^hhazzēq</i> מְהַזִּיקָת Haf Ptz fsg cstr <i>m^hhazz^eqat</i>
נָחַת <i>herabsteigen</i>	תְּחַת PK Haf <i>tahḥēt</i> אִחַת Ipt (Af!) <i>ahḥēt</i> , RA auch הַנְּחַת geschrieben הַנְּחַת AK Hof <i>hohḥāt</i>
נָפַל <i>fallen</i>	תְּפִלוּן , יִפֵּל etc, ך nie geschrieben
נָפַק <i>herausgehen</i>	הַנְּפֵק <i>happēq</i>
נָצַל <i>entreißen</i>	הַצְּלָה , מִצָּל , PK 1sg Haf אִהַצֵּל und אִהַצַּל neben אִצַּל <i>ayṣṣél</i>
נָתַן <i>geben</i>	תִּתֵּן <i>tittēn</i> , Sff יִתְּנָה <i>jittⁿninnah</i> ; Inf מִתֵּן מִנְתָּנָה (Qumran) <i>Geschenk</i> neben BA pl מִתְּנָן
נָתַר <i>herabfallen</i>	[אִהַנְּתַר , אִתְּרוּ]
הַנְּטִין <i>Weizen</i>	<i>hiṭṭīn</i> < <i>*henṭīn</i> , auch חִטִּין
נִפְּהָ <i>Nase</i>	mit Suffix אִנְפֹּהִי <i>appōhī</i> < <i>*anpōhī</i>
מִנְדָּה und מִנְדָּה <i>Tribut</i>	<i>middā</i> , < akkad. <i>maddattu</i> / <i>mandattu</i>
אִנְתָּה , אִנְתָּה <i>du</i>	<i>atta</i> < <i>*anta</i> (außerbiblisch selten auch אַתָּה)
עֵז <i>Ziege</i>	<i>ez</i> < <i>*ezz</i> , pl עֵזִין Esr 6 ₁₇ (hebr. עֵזִים)
אִנְתָּה <i>Frau</i>	<i>ettā</i> , auch אִתָּה , cstr אִנְתָּת und אִתָּת , mit Suffix 3msg אִנְתָּתָה und אִתָּתָה

כַּעַתְּ / כַּעַתְּ <i>jetzt</i>	RA <i>ka'átt</i>
Personalpronomina	אַתָּה <i>du</i> (אַתָּה), selten auch אַתָּה, אַתָּה / אַתָּה (später auch אַתָּה, אַתָּה)

8.2.2 Nicht etymologisches n

Da dieses etymologische, orthographisch 'stehengebliebene' ך nicht mehr gesprochen wurde, konnte es sekundär die Funktion eines Verdoppelungszeichens bekommen, wofür es in unpunktieren Texten ja keine andere Möglichkeit gab. In dieser Funktion drang es auch in Formen ein, wo es von der Wurzel her (etymologisch) nicht berechtigt ist, aber aus grammatisch-phonologischen Gründen eine Verdoppelung des nachfolgenden Konsonanten zu erwarten war. Dies betrifft neben wenigen Nomina das Verb II=III עלל in Formen mit regressiver Geminatıon (→ 8.1.2), das Verb סלק *heraufsteigen* und einige Verba l/w:

Nomina:

צַנֵּפֶר	<i>Vogel</i> neben BA צַפֵּר
כֹּנָכֶר	<i>Talentgewicht</i> neben BA כֶּכֶר
חֲנִיטִין	<i>Weizen</i> , selten חֲטִין, sg חֲטָא

Verben:

עלל	תנעל, ינעל	PK G <i>ye^{cc}ól, te^{cc}ól</i>
	מנעל	Inf G
	תנעל	PK 3fsg Pa <i>ta^{cc}ēl < *ta^{cc}all</i>
	חנעל	AK 3msg Haf <i>ha^{cc}ēl < *ha^{cc}all</i>
	חנעלה	Inf Haf <i>ha^{cc}ālā < *ha^{cc}allā</i> , auch חנעלה
	הנעלו	Ipt mpl Haf
	מהנעל	Ptz Haf
סלק ¹⁰	חנסק	Inf Haf <i><hassāqā < *haslāqā¹¹</i>
	למנסק	Inf G <i>massāq</i> neben למסלק <i>maslāq</i> ¹² und spät מסק
	מהנסק	Ptz msg Haf <i>mahassēq</i>
ידע	אידע	PK 1sg G <i>'iddā^c</i>
	תידע	neben תדע <i>tiddā^c</i>
	ינדעון	PK 3mpl G (neben 2pl ידעון) <i>yiddā'ūn</i>
	ננדע	PK 1pl G <i>niddā^c</i>
	מנדע	Inf G <i>maddā^c</i>

- 4 Entsprechend den hebräischen 'dissoziierten' Formen.
- 5 1sg [H]Itp. mit Metathesis und ungewöhnlicher Vokalisierung.
- 6 Das sind vor allem die Formen, die im Hebräischen bei konsonantischem Affirmativ einen Trennvokal haben.
- 7 Z.B. יִסַּב statt יִסַּב, יִקַּל statt יִקַּל, יִסַּב statt יִסַּב etc.
- 8 Der Präformativvokal war vormassoretisch etwa ab dem 5. Jh.v.Chr. e.
- 9 Dan 240, der einzige BA Beleg für PK Qal. Der Vokal *ō* ist hier wohl als Hebraismus zu werten.
- 10 Zu סִלַּק s. auch die (aramäisch gebildete) BH Form סִלַּק Ps. 139,8. Daß das ל assimiliert wurde, könnte nach SPITALER (bei DEGEN 41) damit zu tun haben, daß hier eine analoge 'Reimbildung' zum gegensinnigen Verb In יָרַד *hinabsteigen* vorliegt (vgl. hebr. לִקַּח und נָתַן, freilich wäre dann eher die Assimilation des ס zu erwarten).
- 11 Aber assimiliert AK Hof סִלַּק, PK Qal (auch Haf) סִלַּק mit Assimilation des ל!
- 12 Brookl. 6,10.13 und 9,15.
- 13 Qere! Das Ketib hat die hebraisierende Form הִוֵּבֵל, vgl. Dan 210 יִוֵּבֵל, wofür eine Handschrift ebenfalls wie 329 יִוֵּבֵל hat, → 6 Anm. 1.

DIE KOMPOSITION DER BÜCHER NAHUM UND HABAKUK

*Theodor Lescow – Malente*0 Einleitung¹

1 Die letzte umfassende Monographie zu den Büchern Nahum und Habakuk hat J.Jeremias von 25 Jahren vorgelegt. Die Zurückhaltung, mit der O.Kaiser vor 10 Jahren Jeremias' Thesen in seiner Einleitung referiert hat, dürfte repräsentativ sein für die Aufnahme, die Jeremias' Arbeit in der wissenschaftlichen Diskussion gefunden hat. Während TRE und NBL über den gegenwärtigen Stand der Forschung zum Buch Habakuk informieren, fehlen noch die entsprechenden Artikel zum Buch Nahum. In den letzten Jahren überwiegt die Zahl der Veröffentlichungen zum Buch Habakuk deutlich die der Arbeiten zum Buch Nahum. Der Versuch einer Neuorientierung in der Nahum- und Habakuk-Exegese, der hier unternommen werden soll, geht aus von dem kürzlich erschienenen Kommentar von K.Seybold nebst Vorarbeiten.

2 Grundsätzlich zuzustimmen ist Seybolds These, daß das Buch Nahum, ausgehend von den allein als authentisch anzusehenden Ninive-Liedern, nach vorn weiterentwickelt worden ist, und daß dieser Redaktionsprozeß wohl erst im 4.Jh. zuende gekommen ist. Im Detail sehe ich, wie zu zeigen sein wird, manches anders. Auch Seybolds Versuch, sich im Text-»Geröll« von 1,9-14 dadurch besser zurechtzufinden, daß er die Einarbeitung einiger vormasoretischer Randnotizen vermutet, überzeugt, so interessant er ist, nicht. Ich werde eine andere These zur Diskussion stellen: daß wir in 1,9-14 eine midraschartige Exegese von 1,8 »er macht den Garaus« (כָּלֵה יַעֲשֶׂה) vor uns haben.

3 In der Auslegung des Habakuk-Buches greift Seybold auf eine 1950 von H. Schmidt aufgestellte These zurück, derzufolge ein buchbegleitender Psalmtext

1 Literatur: A.Deissler, Habakuk/Habakuk(Buch), NBL, Lfrg.6, 1991, 1-2; R.D. Haak, Habakkuk, VTSuppl. 44, 1992; J.Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, WMANT 35, 1970; O.Kaiser, Einleitung in das AT, 1984⁵; Th.Lescow, Das Stufenschema - Untersuchungen zur Struktur atl. Texte, BZAW 211, 1992; ders., Das Buch Maleachi - Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie, AzTh 75, 1993; ders., Die Komposition des Buches Jona, BN 65, 1992; ders., Sacharja 1-8: Verkündigung und Komposition, BN 68, 1993; E.Otto, Habakuk/Habakukbuch, TRE 14, 1985; B.Renaud, La composition du livre Nahum, ZAW 99, 1987, 198-219; W.Rudolph, KAT XIII/3, 1975; H.Schmidt, Ein Psalm im Buche Habakuk, ZAW 62, 1950, 52ff.; K.Seybold, Vormasoretische Randnotizen in Nahum 1, ZAW 101, 1989, 71-85; ders., Profane Prophetie, SBS 135, 1989; ders., Nahum-Habakuk-Zephania, ZBK AT 24.2, 1991; ders., Habakuk 2,4b und sein Kontext, FS Georg Sauer, 1992, 99-107; O.H.Steck, Der Abschluß der Prophetie im AT, Bibl.Theol.Stud. 17, 1991; M.A.Sweeney, Structure, Genre and Intend of the Book of Habakkuk, VT 41, 1991, 62-83; ders., Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum, ZAW 104, 1992, 354-377; W.Zwicker, Zu Habakuk 1,15f., BN 38/39, 1987, 72-74.

flächendeckend in die Überlieferung eingearbeitet worden sei. Das Buch Habakuk enthält demnach »in lockerer Anordnung«² Prophetie, Hymnen und das Psalmgebet, wobei in der Prophetie von 1,15-11.14-17; 2,1-3,5-19 die Basisüberlieferung zu suchen ist. Diese These wirft, stärker noch als Seybolds Nahum-Exegese, die grundsätzliche Frage auf, wie wir uns die Arbeitsweise der »redaktionellen Tradentenprophetie«³ vorzustellen haben: als patchworkartige Zusammenstellung von Textfragmenten zu größeren Einheiten oder als schubweise Ergänzung vorgegebener Überlieferung, bei der das Eigenprofil der Ergänzungen sichtbar gemacht werden kann.

4 Meinem kompositionsgeschichtlichen Entwurf liegt das von mir als »Stufenschema« (StS) bezeichnete texttheoretische Modell zugrunde, das ich mehrfach beschrieben und erprobt habe und deshalb hier nur in Kurzfassung referiere:

Bei der Suche nach der Strukturierung von Texten stößt man sehr häufig auf ein 3-Phasen-Modell, das zunächst *linear* als A»B»C zu lesen ist. In einem zweiten Durchgang läßt sich die Struktur auch *konzentrisch* als A»B««C lesen: der Mittelteil B erweist sich als durch AC *gerahmt*, wobei sich für AC ein ebenso eigenständiger Aussagezusammenhang ergibt wie für den Kerntext B ein eigenständiges Profil innerhalb dieser Rahmung. Da B sehr häufig Aufzählungen enthält, mit denen die Inhalte von AC konkretisiert werden, spreche ich in diesen Fällen von *Konkretionen B*.

Auch Binnendifferenzierungen innerhalb dieses Schemas sind häufig erkennbar: entweder wird der Inhalt von B aus A entwickelt und mit einem davon abzusetzenden Schluß C fixiert (A»B+C: dies ist die Grundstruktur des Reinigungsrits), oder A ist als zusammenfassende Einleitung von B»C abzusetzen (A+B»C: dies ist das Grundmodell der Torä).

Bei der Arbeit mit diesem texttheoretischen Modell konnte ich feststellen, daß die prophetischen Tradenten nach dem *Prinzip der unbedingten Texttreue* arbeiteten: im Buch Maleachi ließen sich z.B. sechs unversehrt erhalten gebliebene dreistufige Torot als Grundtext des predigtartigen Endtextes nachweisen.

5 Die zu vermutenden Grundtexte habe ich durch Dekomposition der Endtexte herausgefunden. Darstellungsmethodisch gehe ich den umgekehrten Weg: vom dekomponierten Text zum komponierten Text. Da im Buch Nahum nur an *einer* Stelle, in 2,2, ein Stück aus dem Grundtext in die Fortschreibung eingearbeitet wurde, genügte es, die Fortschreibungen als Eigenkompositionen nacheinander darzustellen, 2,2 in Fettschrift im Rahmen von 2,1-3 als eingearbeiteten Grundtext auszuweisen und Textglossen in Mikroschrift zu kennzeichnen. Im Buch Habakuk liegen die Überlieferungsverhältnisse anders. Deshalb habe ich hier die Darstellungsweise variiert: in einem ersten Durchgang stelle ich den Grundtext dar; in einem zweiten Durchgang stelle ich den Gesamttext von Kap.1-2 binnendifferenziert vor: der Grundtext erscheint in Fettschrift, der Text der ersten Fortschreibungsphase in Normalschrift, der Text der zweiten Phase in Kursivschrift, Textglossen in Mikroschrift. Kap.3 enthält keine authentischen Textfragmente und außer Glossen (Mikroschrift) keine binnentextlichen Fortschreibungen. Deshalb konnte hier auf Differenzierungen in Fettschrift, Normalschrift und Kursivschrift verzichtet werden.

2 Vgl. a.a.O. Kommentar 44

3 Vgl. O.H.Steck a.a.O.

6 Die Textüberlieferung der Bücher Nahum und Habakuk enthält viele textkritische Probleme. Eine Auseinandersetzung mit ihnen im einzelnen hätte den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt. Ich habe mich deshalb auf wenige Anmerkungen beschränkt. Der Kundige wird die jeweils getroffene Entscheidung der Übersetzung entnehmen⁴. Die hebräischen Stichwörter am rechten Rand sollen das Einlesen in den hebräischen Text und das Aufspüren von innertextlichen Querverweisen erleichtern. Natürlich ist diese Auswahl subjektiv. Eine Reihe von Stichwörtern, die wichtige inhaltliche Akzentsetzungen signalisieren, habe ich in der Übersetzung als Signalwörter hervorgehoben.

1 Nahum: Der Grundtext

Erste Schauung 2,2.4-13

Aufgesang

	Es zieht herauf der Zerstörer gegen dein Angesicht (<i>fem.</i>): die Festung bewacht!		2a
	Auf den Weg gespäht, die Lenden gestärkt, die ganze Kraft zusammengenommen!		bα β
	A		
1	Der Schild seiner Helden ist rot gefärbt, die Kriegsleute sind karmesingewandet!	מֵאֲדָם מִתְלַעִים	4aα β
	Im Feuerfunkteln des Stahls die Wagen am Tag seiner Rüstung, die Rosse ⁵ sind voller Unruhe!		b
2	Auf den Straßen rasen sie <i>die Wagen</i> , sie rasseln auf den Plätzen!		5aα β
	Ihr Aussehen ist wie Fackeln, wie Blitze fahren sie hin und her!		bα β
3	Alarmiert werden ⁶ seine Gewaltigen, sie überschlagen sich auf ihren Bahnen, sie eilen zur Stadtmauer ⁷ – und aufgerichtet ist das Schutzdach!		6aα β bα β
	B		
4	Die Wassertore werden erbrochen – und der Palast, er verzagt! Entblößt, weggeführt wird die Königin! ⁸	שְׁעַרֵי הַנְּהָרוֹת	7a b 8a
	Und ihre Mägde, die weinen wie das Gurren von Tauben! Sie schlagen sich auf ihr Herz!		bα β

4 Die Kommentare von W.Rudolph enthalten ausführliche textkritische Apparate.

5 Mit LXX wird יְהִפְךָ שִׁים zu lesen sein, vgl. BHS.

6 Statt יִזְכֹּרֵי lese ich mit BHS יִזְכֹּרֵי.

7 הֵן locale statt suff.fem., vgl. BHS. Das suff.fem. ist vermutlich versehentliche Angleichung an 3,8b.

8 Der Text des Kolons ist gestört. Ich folge der Züricher Übersetzung.

C			
5	NINIVE ist wie ein Teich voll Wasser, die aber entfliehen! »Haltet ein! Haltet« Aber da ist keiner, der sich umwendet!	בְּרַבַּת־מַיִם	9a bα β
6	»Plündert Silber! Plündert Gold!« Denn da ist kein Ende der Schätze! Herrlichkeit! Unerdenklich! Köstliche Sachen!	וְאֵין קֶצֶה	10a bα β
7	Leerung! Ausleerung! Verheerung! Zitterndes Herz! Schlotternde Knie! Krampf in allen Lenden! Und die Gesichter aller: sie sammeln ein die Röte!	קִבְצוּ פְּאָרוֹר	11a bα β
<i>Epilog</i>			
1	Wo ist nun der Rastplatz der Löwen, der Futterplatz war für die Junglöwen, auf dem ⁹ spazierte der Löwe Löwin, weilte der Leu, und keiner war da, der störte?	אֵינָה	12 aα β b
2	Der Löwe RAUBTE genug für seine Jungen, er würgte für seine Löwinnen, er füllte mit RAUB seine Höhlen, seinen Rastplatz mit GERAUBTEM.	וְטָרַף טָרַף טָרַפָּה	13 aα β bα β

Zweite Schauung 3,1-4.7aβ.γ.b

A			
	WEHE! Stadt des BLUTVERGIEßENS! ALLES an ihr ist BETRUG! Der BEUTE ist sie voll, nicht hört auf das RAUBEN!	הַיָּמִים הַזֵּה כַּחַשׁ, בְּלֵה פָּרַק טָרַף	1a bα β
B			
A	HORCH! Peitschenknall! HORCH! Rasseln von Rädern!	קוֹל וְקוֹל	2aα β
B A	Galoppierende Rosse! Hüpfende Wagen!		bα β
B	Aufbäumende Reiter! Flammende Schwerter! Blitzende Speere!		3aα
C	Haufen Erschlagener! Tote in Mengen!		β
C	Und da ist kein Ende des Leichenfeldes, man stolpert über die Leiber!	וְאֵין קֶצֶה	bα β
C			
	Wegen der Menge der HUREREIEN der HURE, SCHÖNHEITSKÜNSTLERIN, ZAUBERTÜCHTIGEN,	זְנוּנֵי זוֹנָה, מְרַב	4 aα β

⁹ ׁשׁ... ׁשׁ ׁשׁ ׁשׁ... »wo« ist möglich. Vermutlich beginnt die Beschreibung des Lebens auf dem Rastplatz aber bereits mit v.12b. Dann ist ׁשׁ ׁשׁ als spätere Glättung zu streichen, vgl. BHS.

die verkaufte Völker durch ihre HUREREI,		b α
Völkerschaften durch ihre ZAUBERTRICKS!		β
77 ψ -Klage		
Verheert ist NINIVE,	שָׁדְדָהּ	7a β
wer wird über sie klagen?		γ
Von woher soll ich suchen	מֵאֵין	b
Leute, die dich trösten?		

Dritte Schauung 3,8-12.18-19

A

1 Bist du (<i>fem.</i>) besser als No-Amon,		8a α
die angesiedelt ist in Flußarmen Wasser sind um sie herum,		β
deren Vorwerk Meer,		b α
und deren Mauer aus Meer war?		β
2 Kusch war ihre Stärke ¹⁰		9a
und Ägypten – und da war kein Ende,	וְאֵין קֶצֶה	
Put und die Libyer,		b α
die waren ihre ¹¹ Helfer.		β

B

1 AUCH SIE: zur Verbannung	גַּם הָיָא	10a α
wanderte sie in Gefangenschaft,		
auch ihre Kleinkinder wurden zerschmettert	גַּם עַלְלֵיהֶּ	β
an allen Straßenecken.		
2 Und über ihre Edlen	וְעַל-	b α
warf man das Los,		
und alle ihre Großen	וְכָל-	β
wurden in Ketten geschlagen.		

C

1 AUCH DU wirst trunken werden,	גַּם-אַתָּ	11a α
wirst die Besinnung verlieren.		β
AUCH DU wirst suchen	גַּם-אַתָּ	b
Zuflucht vor dem Feind.	מְעוֹז	
2 Alle deine Bollwerke – Feigenbäume		12a α
mit Frühfrüchten werden sie sein:	עַם	β
wenn man sie schüttelt – da fallen sie	אֶם	b α
dem Esser in den Mund.		β

Epilog

1 ACH! Wie schlafen ¹² deine (<i>masc.</i>) Hirten,	(אֹרִי)	18a α
KÖNIG VON ASSUR,		
schlummern deine Mächtigen!		β
Zerstreut ist dein Volk		b
auf den Bergen,		
und keiner ist da, der sammelt!	וְאֵין	

10 Lies mit BHS עֲצָמָהּ.

11 Lies mit BHS תִּהְיֶה-.

12 Mit BHS lese ich אֹרִי מִדָּם קָמוּר.

2	Es gibt keine Linderung für deinen Schaden,	אֵין	19aα
	unheilbar ist dein Schlag!		β
	Alle, die hören deine Kunde,		bα
	klatschen in die Hände über dich.		
	Denn: über wen ist nicht gekommen		β
	deine BOSHEIT immerfort?	רַעְתָּךְ תִּמְוֶר	

2 Nahum: Auswertung des Grundtextes

1 Erste Schauung 2,2.4-13

1.1 Dem aus 2 Trikola (Binnengliederung: 2+1; 1+1+1) gebildeten Aufgesang, der später in die Komposition 1,2-6.7-8; 2,1-3 (s.u.) ausgegliedert werden wird, folgt eine nach dem StS gegliederte siebenstrophige Komposition: A (1-3) der Angriff »» B (4) die Eroberung »» C (5-7) die Folgen. Die Rahmenstrophen bestehen aus je 2 Bikola, die Mittelstrophe aus 2 Trikola (1+2; 2+1). Während die Ereignisse in den Rahmenstrophen sehr lebendig und anschaulich geschildert werden, wird das Kernstück, die Eroberung selbst, eher indirekt beschrieben. Das StS ist *linear* als Beschreibung der *Abfolge* der Ereignisse zu lesen (A»»B»»C), *konzentrisch* als Beschreibung ihrer *Dynamik* (A»»B««C).

1.2 Stichwortartig ist die Dichtung gerahmt durch »rot«-Variationen: rot gefärbt sind die Schilde/karmesingewandete Krieger v.4aα »» die Gesichter sammeln in die Röte = erblassen v.11bβ. Das Stichwort »Wassertore« v.7a wird aufgenommen in der Beschreibung Ninives als »Teich voll Wasser« v.9a, die sofort ab v.9bα in übertragenem Sinn weitergeführt wird. Refrainartig durchzieht die ganze Dichtung das Stichwort אֵין, das erstmalig in v.9bβ.10bβ und dann in v.12b erscheint.

1.3 Angefügt ist ein aus je 2 Bikola bestehender zweistrophiger Epilog¹³. Sein Ausgangspunkt liegt auf dem Stichwort »Raub«, mit dem zur zweiten Schauung übergeleitet wird.

2 Zweite Schauung 3,1-4.7aβ.γ.b

2.1 Die Komposition ist geprägt durch die Stichwortanhäufung in den aus je 2 Bikola bestehenden Rahmenstücken AC, die *Beschreibung* (A) und *Bewertung* (C) in konzentrischer Lesung zueinander in Beziehung setzen. Der Mittelteil B enthält eine äußerst dramatische, bis ins Detail nach dem StS durchstrukturierte Schilderung des Kampfes: A Aufbruch zum Kampf »» B Kampf »» C Ende des Kampfes. Nach dem gleichen Schema ist B noch einmal binnengegliedert. Man könnte auch v.2 als A (2 Bikola), v.3aα als B (Trikolon 1+1+1) und vv.3bβ.b als C (2 Bikola) lesen.

2.2 Das StS der Komposition ist insgesamt linear als A+B»»C zu bestimmen: die mit אֵין eingeleitete Leichenlied-Thematik A wird in B und C entfaltet, und zwar so, daß die Einleitung zu C »wegen der Menge...« die *Begründung* für das in B Geschilderte enthüllt. Der »Refrain« אֵין erscheint in v.3bα und v.7b (hier als אֵין zu lesen).

13 Die gemeinsame Rubrizierung von 2,12-13; 3,7 und 3,18-19 unter »Spottklage« durch O.Kaiser, Einleitung 241 bedarf der Differenzierung. »Spottklage« im eigentlichen Sinn ist nur die אֵין-Klage 3,7 (vgl. Mi 2,4; Jer 9,18). Die beiden anderen Texte sind besser als »Epilog« zu bezeichnen.

2.3 Angefügt ist eine aus 2 Bikola bestehende קַוָּה-Klage, die zusammen mit dem einleitenden הָרִי v.1a die Komposition als Ganze rahmt.

3 Die dritte Schauung 3,8-12.18-19

3.1 Die drei Teile bestehen aus je 2 Strophen zu 2 Bikola. Das StS ist linear als A+B»C zu lesen: unter der Leitfrage »bist du besser...?« wird in A No-Amon beschrieben, in B wird ihr Schicksal vor Augen gestellt – wobei mit dem doppelten »auch...« schon die Folgerung präludiert wird –, in C wird daraus die Konsequenz gezogen. Der »Refrain« ׀ִאֵ erscheint in v.9a und zweimal im Epilog: in vv.18b.19aα.

3.2 Angefügt ist ein zweistrophiger Epilog, bestehend aus 2 Trikola (2+1; 2+1) und 3 Bikola. »König von Assur« v.18aα darf auf keinen Fall gestrichen werden¹⁴. Das verlangt auch die inhaltliche Abfolge der drei Schauungen: nachdem in der ersten und zweiten Schauung mit Ninive die Stadt genannt wurde, gegen die die Prophezie gerichtet ist, wird jetzt, die ganze Dichtung abschließend, im dritten Epilog der König genannt, dem sie gilt – eben der, der, wie in A und B beschrieben, menetekelhaft gegen sich selbst No-Amon zerstört hat.

4 Gesamtauswertung

Die drei Schauungen ergeben eine Komposition von hoher Dichte, die wir uns auf keinen Fall als sukzessiv entstanden vorstellen dürfen. Die Dichtung ist nach dem StS *konzentrisch* zu lesen. Das Kernstück ist die mittlere Schauung mit der Charakterisierung Ninives in den Rahmenstücken AC, auf die auch die gegen den König von Assur gerichteten letzten Worte קָרַעְתָּךְ הַמְּיָרֵד zu beziehen sind. Entgegen der üblichen Auffassung halte ich es für zweifelsfrei, daß der Dichtung die Teilüberschrift 1,1b zuzuordnen und 1,1a der Endredaktion zuzuweisen ist. Die zeitliche Ansetzung ist mit K.Seybold¹⁵ in die Nähe des terminus a quo, die Eröberung Thebens durch Assurbanipal 663 v.Chr., zu rücken.

3 Nahum: Die erste Fortschreibung

SIEHE, ICH WILL AN DICH!

הַגְּנִי אֱלֹהֶיךָ 2,14 aα

Spruch JHWHs Zebaot.

Aufgehen lasse ich in Rauch ihre Wagen,
deine Junglöwen frißt das Schwert,
ich vertilge von der Erde deinen RAUB,
und es wird nicht mehr gehört werden
die Stimme ihrer Boten!

β
אכל γ
מַרְףּ, כֶּרֶת bα
לֹא...עוֹר β

SIEHE, ICH WILL AN DICH!

הַגְּנִי אֱלֹהֶיךָ 3, 5aα

Spruch JHWHs Zebaot.

Ich decke auf deinen Gewandsaum dir über das Gesicht,
ich lasse sehen Völker deine Blöße
und Königreiche deine Schande.

β
bα
β

14 Gegen die Vermutung von BHS.

15 Vgl. Profane Prophetie 55 u.ö.

Ich werfe über dich Unrat,		6 a
entehre dich und stelle dich zur Schau.		b
Und es wird geschehen: Jeder, der dich erblickt,	יִרְדָּה	7 aα
wird sich abwenden von dir und sagen:		
1 A SIEHE, DEIN KRIEGSVOLK!	הִגְדָה עַמֶּיךָ	3, 13 aα
Weiber in deiner Mitte!		
Deinen Feinden		β
weit geöffnet sind		γ
die Tore deines Landes	Gefressen hat Feuer deine Riegel!	(b)
B Wasser für die Belagerung schöpfe dir,		14 aα
stärke deine Bollwerke!		β
Tritt den Lehm,		b
stampfe den Ton,		
greif' zur Ziegelform!		
C Da wird dich fressen das Feuer,	אֲכַל	15 aα
vertilgen das Schwert	כִּרְת	β(γ)
wird dich fressen wie den Grashüpfer!		
2 1 Zahlreich bist du wie der Grashüpfer,		bα
zahlreich wie der Heuschreck.		β
Gemehrt hast du deine Händler,		16 aα
mehr als die Sterne am Himmel	der Grashüpfer schüpft aus und fliegt davon.	β(b)
2 Deine Amtleute sind wie der Heuschreck,		17 aα
deine Würdenträger wie der Springer:		β
die kleben an den Mauern		bα
in der kalten Zeit.		
Geht Sonne auf, ist er verschwunden,		β
und keiner weiß seinen Ort.		γ

4 Nahum: Auswertung der ersten Fortschreibung

1 Die erste Fortschreibung *theologisiert* die von Seybold zu Recht als »profane Prophetie«¹⁶ bezeichneten Schauungen, indem sie ein Wort JHWHs an die erste Schauung anfügt und in die beiden anderen Schauungen ein Wort JHWHs einfügt (auch 3,13-17 ist als Wort JHWHs anzusehen, obwohl nicht ausdrücklich als solches eingeführt).

2 Die nach der prosaischen Einleitung aus 1 Bikolon und 1 Trikolon (1+2) bestehende Fortschreibung 2,14 nimmt aus der Schauung die Schilderung des Kriegsgeschehens und aus deren Epilog das Stichwort »Raub« auf.

3 Die Fortschreibung 3,5-7aα besteht umgekehrt aus 1 Trikolon (1+2) und 1 Bikolon; sie ist prosaisch gerahmt durch eine 2,14 gleichlautende Einleitung und einen Schluß, mit dem auf die ׀׀׀-Klage 3,7aβ.γ.b hingeführt wird. Ihr Bildmaterial entnimmt sie der Charakterisierung Ninives als Hure in dem unmittelbar vorangehenden v.4.

4 Die Fortschreibung 3,13-15a.15b-17 holt weit aus. Sie besteht aus zwei so unterschiedlichen und thematisch eigenständigen Teilen, daß zu fragen ist, ob nicht die

16 Vgl. den Titel der in Anm. 1 genannten Studie.

vv.15b-17 eine später glossierende Erweiterung darstellen. Die vv.13-15a sind nach dem StS aufgebaut. A enthält eine Situationsschilderung, die mit ihrer deutlich sexuellen Komponente an 3,5-7a α anknüpft. In diesem Zusammenhang erhält B Spottliedcharakter, und es ist anzunehmen, daß das C einleitende וְשֵׁשׁ ursprünglich¹⁷ ist. Die poetische Gliederung ist Bikolon + Trikolon (A), Bikolon + Trikolon (B), Bikolon (C).

5 Diese Fortschreibung wird um 612 anzusetzen sein, als Aktualisierung der Schauungen Nahums anlässlich der Eroberung Ninives durch die Babylonier. Möglich ist, daß die Titulatur 1,1b jetzt durch die Titulatur 1,1a ergänzt wurde, obwohl ich eher für eine nachexilische Erweiterung plädieren würde¹⁸.

5 Nahum: Die zweite Fortschreibung

Psalm (A)

A	Ein eifernder Gott und Rächer ist JHWH, ein Rächer ist JHWH und Meister des Grimms. Rächer ist JHWH seinen Widersachern, grollend seinen Feinden.	הַמִּקְרָא	\aleph 1, 2a α β b α β 3a
	<small>JHWH ist langmütig und von großer Kraft, aber keinesfalls vergibt er, JHWH.</small>		
B A	In Wetter und Sturm ist sein Weg, und Wolken sind der Staub seiner Füße. Er schilt das Meer und macht es trocken, und alle Ströme macht er versiegen.	ב	b α β g 4a α β
B	Es verschmachten Basan und Karmel, und die Blütenpracht des Libanon verwelkt.	(ג)	b α β
C	Die Berge erzittern vor ihm, die Hügel zerbersten, und es erhebt sich die Erde vor seinem Antlitz, der Erdkreis und alle, die darauf wohnen.	ה	5a α β g b α β
C	Sein Zorn: wer widersteht ihm? Und wer besteht in der Glut seiner Wut? Sein Grimm brennt wie Feuer, die Felsen zerspringen vor ihm.	וְשֵׁשׁ זֶרַח הַמִּקְרָא	z 6a α β h b α β

Reflexion (B)

GUT ist JHWH, zur FLUCHTBURG wird er am TAG DER NOT, und er kennt, die sich an ihm bergen.	טוֹב $\text{בְּיוֹם צָרָה, מְעוֹז}$	7a α β b
Aber mit überfahrendem Schwall MACHT ER DEN GARAUS dem, der sich gegen sie (<i>fem.</i>) erhebt, und seine Feinde jagt er ins Dunkel.	יַעֲשֶׂה, קָלָה	8a α β b

¹⁷ Gegen BHS.

¹⁸ Die von K.Seybold Kommentar 17 notierten Hinweise auf die מְשֵׁשׁ -Überschriften in Jes 13-23 sprechen für nachexilische Redaktion, vgl. Vf., Maleachi 163-166.

Frohbotschaft (C)

	SIEHE, auf den Bergen	הַגִּבְעוֹת 2,1 aα
	die FüÙe des Freudenboten,	
	der kundtut SCHALOM!	שְׁלוֹם
	Feiere, JUDA, deine Feste, / löse ein deine Gelübbe!	שְׂמְחִי β
A	Denn nicht wird hinfort	כִּי לֹא... עוֹד b
	über dich (<i>fem.</i>) kommen der RUCHLOSE,	כְּלִיעַל
	er ist ganz und gar vernichtet.	כְּלֵה נִכְרַת 2a
B	Es zieht herauf der Zerstörer	
	gegen dein Angesicht (<i>fem.</i>):	
	die Festung bewacht!	
	Auf den Weg gespäht,	bα
	die Lenden gestärkt,	
	die ganze Kraft zusammengenommen!	β
C	Denn zurückbringt JHWH	שָׁב 3aα
	die STÄRKE JAKOBS	גְּאוּן
	wie die STÄRKE ISRAELS!	גְּאוּן β
	Denn man hat sie geplündert, die Plünderer, / und ihre Weinreben hat man vernichtet.	b

6 Nahum: Auswertung der zweiten Fortschreibung

1 Der Psalm

Sollten 1,2-6 Teilstück eines Psalms sein, der das ganze hebräische Alphabet durchbuchstabierte, so handelt es sich auf jeden Fall um ein in sich abgeschlossenes Fragment, das einer Fortsetzung nicht bedurfte. Die konsequente Durchstrukturierung nach dem StS in konzentrischer Lesung zeigt das an: die Theophanieschilderung B wird gerahmt durch die Aussagen AC über JHWH als eifernden und rächenden Gott mit dem Stichwort חַמְדָּה »Grimm« in vv.2a und 6b als äußeres Rahmungssignal. Daß v.2b spätere Ergänzung ist, erscheint mir nicht so sicher, wie es durchweg angenommen wird. Immerhin leistet v.2b die poetische Symmetrie von je 2 Bikola in A und C. Und warum sollte nicht \aleph einleitend durch 2 Bikola statt durch 1 Bikolon repräsentiert sein? Auch B ist nach dem StS konzentrisch binnenstrukturiert: Im Zentrum B steht die Aussage über die »sprichwörtlich« blühenden Landschaften Basan, Karmel und Libanon (eine Aussage über den Herkunftsort des Verfassers ist dem Text also nicht zu entnehmen). So ergibt sich: Wetter und Wolken »» Meer und Ströme »» Kulturlandschaften «« Berge und Hügel «« Erde und Erdkreis. Daß das textlich einwandfrei bezeugte \aleph am Anfang von v.4bα konjiziert werden muß, ist ebenfalls nicht so sicher, wie durchweg angenommen. Denkbar ist, daß der Verfasser das Akrostichon bewußt unterbrochen hat, um mit dem Chiasmus \aleph am Anfang und Ende des Kolons das Zentrum B besonders hervorzuheben. Dabei wäre zu beachten, daß der Verfasser für die Unterbrechung nicht irgendeinen Buchstaben gewählt hat, sondern das \aleph aus \aleph קננא v.2a. Bei linearer Lesung ergibt sich so eine Art »Verschnaufpause« mit neuem Einsatz bei der Rezitierung des Psalms. Das Akrostichon würde so auf 7 Schriftzeichen begrenzt.

2 Die Reflexion

Die Suche nach einer Fortsetzung des Akrostichons sollte aufgegeben werden. Das Akrostichon ist hier in Auflösung begriffen. Schon der Übergang zu Trikola (1+2 und 2+1) macht das deutlich. Deshalb sollte וְיָרֵעַ v.7b auch nicht konjiziert werden. Die vv.7-8 sind redaktionelle Tradentenprophetie, sie setzen den Psalm voraus, aber nicht fort. Auch thematisch werden ganz andere Töne angeschlagen. »GUT ist JHWH«: das ist zunächst ein solenner Neueinsatz, der zudem in äußerstem Kontrast zu der Theophanieschilderung mit dem Leitwort »Grimm« steht. Es wird sich zeigen, daß dieser Neueinsatz in v.7 mit den Stichwörtern »Fluchburg« und »Tag der Not« den Abschnitt 2,1-3 präludiert. Demgegenüber scheint v.8 zum Theophaniesalm zurückzulenken. Aber das in וְיָרֵעַ v.8aß plötzlich auftretende suff.fem. – das nicht zu konjizieren ist! – zeigt an, daß es hier um die Anwendung der Theophaniedrohung auf den Jerusalem bedrängenden Feind geht. Es handelt sich um diese beiden Aspekte: *seine* (JHWHs) Feinde, und den, der sich gegen *sie* (Jerusalem) erhebt. So bildet die Reflexion vv.7-8 das Gelenk zwischen Theophaniesalm und Frohbotschaft.

3 Die Frohbotschaft

3.1 Wieder ein solenner Neueinsatz: »Siehe...!« Außer dem einleitenden הִנֵּה ist 2,1aα wörtliches Zitat aus Jes 52,7aα. J.Jeremias hat darauf mit besonderem Nachdruck hingewiesen¹⁹. Die zweite Parallele, die Jeremias angibt, 2,1b // Jes 52,1bβ, ist freilich etwas anders darzustellen als er es vorführt: die syntaktischen Umstellungen gegenüber der Vorlage und die Ergänzung durch וְלֹא יִכְרַת ist nicht der Umbau eines synthetischen par.membr. zu einem prosaartigen Satz mit abgeschlossenem zusätzlichem Glied, sondern Formierung zum Trikolon. So ergibt sich für 1,7-8; 2,1-3a eine Abfolge von insgesamt 7 Trikola. Die diese Abfolge störenden Bikola 2,1aβ.3b sind als spätere Glossierungen zu bewerten – mit freilich erheblichen exegetischen Konsequenzen²⁰! Auf die Glossierungen wird unter 8 zurückzukommen sein.

3.2 In 2,1b wird also Jes 52,1bβ nicht zitiert, sondern assoziiert. Dazu gehört auch, daß der prophetische Tradent das Subjekt austauscht: aus dem עָרֵל וְטָמֵא (Unbeschnittener und unreiner), einer kultischen Klassifizierung, wird der בְּלִיעַל (»Ruchloser«), eine politische Klassifizierung mit kultischem Unterton: gemeint ist der heidnische Eroberer. Zu der assoziativen Verwendung von Jes 52 gehört möglicherweise auch der Einsatz 1,7aα »Gut ist JHWH«: die Fortsetzung Jes 52,7aα lautet: »...der Gutes verkündigt...«.

3.3 Die als Aufgesang zu 2,1-3a einzuordnende Ankündigung des Freudenboten, der SCHALOM kundtut, wird von den Rahmenstücken AC des folgenden, nach dem StS gegliederten Textes doppelt begründet. Die zweite Begründung ist das Ziel der Argumentation: JHWH bringt zurück die Stärke Jakob/Israels. Das ist ein

19 Vgl. Kultprophetie 14.

20 Der »Aufruf an Juda zum Festfeiern..., den fast alle neueren Ausleger ins Zentrum ihrer Nahumdeutung gerückt haben«, steht auch nach Jeremias a.a.O. 13 »an gewichtiger Stelle«. Ähnlich K.Seybold, Kommentar 24-25. Die Exegeten haben m.E. nicht genügend beachtet, daß aus dem Zitat Jes 52,7 und der zitatenähnlichen Wiederaufnahme Jes 52,1bβ ein neuer Begründungszusammenhang hergestellt wird. Dazwischen wirkt der nur fern an Jes 52,1bα (u.a. Adressat Jerusalem) erinnernde v.1aβ (u.a. Adressat Juda) auch aus inhaltlichen Gründen wie ein Fremdkörper.

spätnachexilisches Thema, vgl. Mi 5,6-7. Die Formulierung »Stärke Jakobs wie Stärke Israels« ist wohl im Sinne der in einigen Kreisen erhofften eschatologischen Wiedervereinigung zu interpretieren, nicht im Sinne von Mi 3,8b u.ö. als Bezeichnung Juda/Jerusalems²¹.

3.4 Mit den Stichwörtern »Fluchtbürg« und »Tag der Not« bezieht sich 1,7 auf den Kerntext B von 2,1b-3a, während 1,8 die Rahmentexte AC präludiert. Die Reflexion ist also mit der Frohbotschaft kompositionell eng verflochten. Die doppelte Anzeige der *Endgültigkeit* der Vernichtung in 1,8aβ (בְּכֹלָה יִעָשֶׂה) und 2,1b (בְּכֹלָה נִכְרָת) ist besonders hervorzuheben. Das deutet auf eine Variation des nachexilischen Völkersturm-Themas hin.

4 Gesamtauswertung

4.1 Die zweite Fortschreibung ist nach dem StS zusammengestellt. Die den Theophaniepsalm 1,2-6 mit der Aktualisierung der dtjes Botschaft 2,1-3a verbindende Reflexion 1,7-8 enthält die Gesamtaussage der Komposition im *Kern*. Diese Komposition wird als Vorspann mit dem nachfolgenden »Buch der Schauungen Nahums des Elkoschiten« dadurch eng verflochten, daß dessen Aufgesang als CB in diesen Vorspann übertragen wird. Dadurch werden die Schauungen zur eschatologischen Weissagung unter erneuertem dtjes Vorzeichen hochstilisiert.

4.2 »Ninive« wird auch im Buch Jona thematisiert. Das dürfte in zeitlichem Kontext mit der Aktualisierung des Themas hier stehen. Die Endredaktion des Buches Nahum wird damit in die Zeit der Endredaktion des Dodekapropheten gegen Ende des 4.Jh. fallen. In diesem Zusammenhang dürfte auch die Ergänzung der Titulatur in 1,1a erfolgt sein.

7 Nahum: Die dritte Fortschreibung

A	Was dichtet ihr JHWH an? »Den Garaus macht er«!	מַה-תִּחְשְׁבוּן אֱלֹהֵי-יְהוָה כֹּלָה הִיא עֲשֵׂה	1, 9 aα β		
	Nicht wird aufkommen ein zweites Mal die Not.	צָרָה	b		1,8aβ 1,7aβ
B	Selbst wenn sie (<i>masc.</i>) zu Dickicht miteinander verwachsen, wie mit Naß durchnäßt sind: sie werden gefressen wie ganz und gar dürres Stroh.	אֶכְלֶה	10 aα β		3,8 2,14; 3,15
C	Von dir (<i>fem.</i>) ist ausgegangen, der da sinnt gegen JHWH BÖSES, der da plant RUCHLOSES.	מִמֶּךָ יֵצֵא חָשַׁב עַל-יְהוָה רָעָה יַעַץ בְּלִיעַל	11 aα β b		3,19b 2,1b
A	So hat JHWH gesprochen: Wenn sie auch unversehrt sind und so viele, so werden sie doch abgemäht, und es ist vorüber. Ich habe dich (<i>fem.</i>) niedergebeugt, nicht noch einmal werde ich dich niederbeugen.	אָמַר שְׁלָמִים וְעָבַר לֹא ... עוֹד	12 aα β bα β		3,15b 2,1b; 3,17bβ.γ 2,1b
B	Jetzt: Ich werde zerbrechen sein Joch über dir (<i>fem.</i>), und deine Fesseln werde ich zerreißen.	וְעָתָה	13 a	Mi 4,9.11.14	
			b		

21 Der Glossator von v.1aβ, der *Juda* zum Feiern auffordert, hat v.3a wohl im letzten Sinn verstanden.

C	Befohlen hat über dich (<i>masc.</i>) JHWH:	צַוָּה	14 a α
	Nicht mehr soll gesät werden aus deinem Namen.	לֹא...עוֹר	β 2,1b.14b
	Aus dem Hause deines Gottes werde ich ausrotten	כִּרְתֵהוּ	b 2,1b.14b;
	Schnitzbild und Gußbild.		3,15aβ; Mi 5,9-12
	Bereiten werde ich dir das Grab,		
	denn du bist nichtig geworden.		

8 Nahum: Auswertung der dritten Fortschreibung

1 Die letzte Fortschreibung des Buches Nahum dürfte erst nach der Endredaktion des Dodekapropheten erfolgt sein, und zwar, wie im folgenden dargelegt werden soll, als midraschartige Exegese von 1,8 »den Garaus macht er« (פְּלִיָּה יַעֲשֶׂה), die zugleich die kanonische Endgestalt des Buches zur Voraussetzung hat. Die rechts neben der Verszählung kursiv ausgedruckten Belegstellen sind als Verweise in diesem Zusammenhang zu lesen.

2 Die Schlußfolgerung aus 1,8 lautet nach 1,9b: es wird nicht ein zweites Mal aufkommen die in 1,7aβ anvisierte und in 2,2 beschriebene Not (צָרָה). Dieses Thema wird in vv.12bβ.14aβ mit dem aus 2,1b aufgenommenen Stichwort »nicht mehr« (לֹא...עוֹר) wieder aufgegriffen, und zwar, im Unterschied zum Bezugstext, als »Wort« (אָמַר) bzw. »Anordnung« (צִוָּה) JHWHs. Das zeigt, daß die vv.12 und 14 sowohl untereinander als auch mit v.9 kompositionell zusammengehören.

3 Die vv.9-11 sind als vom Schriftgelehrten im eigenen Namen gesprochen, die vv.12-14 als vom Schriftgelehrten im Namen JHWHs angesagt zu interpretieren. Damit ergeben sich zwei als Abfolge aufeinander zu beziehende Versgruppen. Sie werden bis auf die Verheißung v.13 und den Schluß v.14b prosaisch zu lesen sein. Der poetische Schluß zeigt an, daß die gesamte Komposition vv.9-14 als Einheit zu betrachten ist.

4 Der kompositionelle Zusammenhang der 6 Einzelsprüche läßt sich über das bereits Festgestellte hinaus nach dem StS näher bestimmen.

4.1 Die Rahmenverse der ersten Versgruppe vv.9-11 sind bestimmt durch ח-שב-Variationen: אֶל-יְהוָה A und עַל-יְהוָה C. Das StS ist *linear* zu lesen: A Gesamtthema » B (s.u.) » C Exposition für die zweite Versgruppe. In dem schwierig zu entziffernden Mittelteil B sind für v.10b über das Stichwort אֶכֶל als Bezugstexte 2,14 und 3,15 zu erkennen. Die Zeichenfolge סִירִים סִכָּיִם וְכִסְבָּאִים סְבוּאִים v.10a, deren zweite Gruppe nach GesB s.v. סָכָא als »gleich ihrem Naß durchnäßt« zu übersetzen ist, soll wohl andeuten, daß auch die feuchte Undurchdringlichkeit einer Sumpflandschaft (Ninive von Wasserarmen umschlossen 3,8!) dem Feuer nicht widerstehen wird. Eine vergleichbare Zeichenfolge enthält die Glosse 2,3b mit בְּקִיּוֹם בְּקִיּוֹם. Sie wird dieser dritten Fortschreibung zuzurechnen sein.

4.2 Mit dem *masc.plur.* in v.10 sind die Feinde gemeint, mit dem *fem.sing.* v.11aα Ninive. Von ihr ist ausgegangen, der gegen JHWH Böses sinn- und Ruchloses plant. Die erste Bestimmung bezieht sich auf 3,19b, die zweite auf 2,1b, mit Übergang vom konkret-persönlichen zum abstrakt-begrifflichen Sinn²². Sowohl die Feinde als auch Ninive bleiben anonym. Das ist die subversive Sprache einer späten Zeit. Zu vermuten ist ein Wortspiel zwischen יִצָּא v.11aα und יָעַץ v.11b.

22 Zu dieser בליעל zugrundeliegenden Doppelheit vgl. B.Otzen, ThWAT 1, 654-658.

4.3 Text A der zweiten Versgruppe = v.12 redet in v.12a wie Text B der ersten Versgruppe von den Feinden. Unter Verwendung anderer Bilder wird ihnen wie dort die vollständige Vernichtung angesagt. Der Bezugstext zu v.12a ist 3,15b. Darüber hinaus dürfte für ihre Beschreibung als »unversehrt« (שְׁלֵמִים) ebenso Stichwortassoziation mit שְׁלֹם 2,1a anzunehmen sein wie für die nachfolgende Glosse 2,1aβ »löse ein...« (שִׁקְמִי), die damit wie 2,3b dieser Fortschreibung zuzurechnen ist. Zu v.12aβ ist 3,17bβ.γ und speziell zu dem nachklappenden וְעָבַר das תִּכְרֹת 2,1b zu vergleichen. V.12b leitet über zu Text B.

4.4 Text B = v.13 enthält eine Verheißung für Jerusalem. Seine zentrale Bedeutung für die Gesamtkomposition ist unmittelbar erkennbar, für ihn ist auch kein Bezugstext aus dem übrigen Buch Nahum anzugeben. Das StS der zweiten Textgruppe ist deshalb konzentrisch zu lesen. Ein Wortspiel zwischen וְעָבַר v.12bα und וְעָתָה v.13a ist denkbar.

4.5 »Sein« Joch, das JHWH zerbrechen wird, ist das Joch dessen, der nach v.11aβ.b gegen JHWH Böses sinnt und Ruchloses plant. Über ihn hat JHWH nach Text C den Bannfluch verhängt. Dies wird ihm, die Gesamtkomposition abschließend, in direkter Ansprache mitgeteilt. Der *kultische* Aspekt von קָלְבֵּעַל bestimmt diesen Schluß: aus dem Hause seines Gottes wird JHWH die Kultbilder ausrotten (zu כָּרַח vgl. 2,1b.14b; 3,15aβ, ferner Mi 5,9-12) – dies wird das eigentliche Ziel seiner Vernichtungsaktion sein –, ihn selbst wird er ins Grab legen, weil er »nichtig« (קָלִיל) geworden ist, hierzu vgl. noch einmal תִּכְרֹת 2,1b.

4.6 Die Abfolge der Bezugspersonen läßt eine »Dramaturgie« erkennen: die Feinde v.10 »» Ninive und der König von Ninive v.11 »» die Feinde und Jerusalem v.12 »» der König von Ninive und Jerusalem v.13 »» der König von Ninive v.14. Das Ganze ist als Enfaltung von v.9 zu lesen: »den Garaus macht er«.

5 Als midraschartige Exegese von 1,8 ergibt die bisher für rätselhaft gehaltene Komposition 1,9-14 durchaus Sinn. Auch ihre Einfügung in die kompositionelle Zäsur zwischen 1,7-8 und 2,1-3 ist nachvollziehbar.

9 Nahum: Gesamtauswertung

Die Dekomposition des Endtextes läßt folgende Kompositionsgeschichte erkennen:

- 1 Grundtext: 3 Schauungen der Zerstörung Ninives. Die Komposition ist eine aus dem Tun-Ergehen-Zusammenhang entwickelte »profane Prophetie«, ein Handeln JHWHs wird nicht behauptet. Entstanden um 663 v.Chr. (Eroberung Thebens durch Assurbanipal).
- 2 Erste Fortschreibung: Theologisierung und Aktualisierung der »profanen Prophetie« durch Einfügung von Worten JHWHs. Um 612, anlässlich der Eroberung Ninives durch die Babylonier.
- 3 Zweite Fortschreibung: Ergänzung durch einen Vorspann, bestehend aus Theophaniepsalm, theologischer Zusammenfassung (Reflexion) und Aktualisierung der Botschaft Deuterocesajas. Im Zusammenhang mit der Endredaktion des Dodekapropheten Ende des 4.Jh.
- 4 Dritte Fortschreibung: midraschartige Exegese von 1,8 »den Garaus macht er...« in 1,9-14. Nachalttestamentliche Zeit.

A			
	WIE LANGE SCHON, JHWH, rufe ich	עַד-אֲנָהּ	1, 2a
	und du hörst nicht,		
	schreie ich zur dir »GEWALTAT!«,	חָמָס	b
	und du hilfst nicht?		
A1	WARUM lässest du mich sehen UNHEIL,	רָאָה אֲוֹן	3aα
	und schaust der MÜHSAL zu?	נִבְט עֲמָל	
2	BEDRÜCKUNG und GEWALTAT sind vor mir,	חָמָס שָׂדֶה	β
	es kommt STREIT auf, und HADER erhebt sich.	מָרוֹן רִיב	b
B	Darum erschlafft WEISUNG,	תּוֹרָה	4aα
	und nimmermehr kommt heraus RECHT.	יֵצֵא מִשְׁפָּט	β
	Wenn der FREVLER umzingelt den GERECHTEN,	צְדִיק רָשָׁע	bα
	dann muß herauskommen verdrehtes RECHT!	יֵצֵא מִשְׁפָּט	β
C1	Zu rein sind deine Augen, um BÖSES mit anzusehen,	רָע רָאָה רֵעַ	13aα
	hinschauen auf MÜHSAL: das kannst du nicht!	נִבְט עֲמָל	β
2	WARUM schaust du hin und schweigst,	נִבְט	bα
	wenn verschlingt der FREVLER den GERECHTEN ²³ ?	צְדִיק רָשָׁע	β
B			
A	Auf meine Warte will ich treten,		2, 1aα
	mich stellen auf den Wachturm – und Ausschau halten:		β
	zu sehen, was er mit mir reden wird,	רָאָה	bα
	und was er zurückgeben wird ²⁴ auf meine Vorhaltung.		β
B1	Und es antwortete mir JHWH und sprach:		2aα
	Schreib' auf die SCHAUUNG	חִזוֹן	β
	und beurkunde es auf den Tafeln,		γ
	damit man es geläufig lesen kann.		b
2	Denn noch ist es eine SCHAUUNG auf Frist,	חִזוֹן	3aα
	doch sie drängt auf das Ende und lügt nicht,		β
	wenn sie verzieht, harre ihrer,		bα
	denn sie kommt bestimmt, sie bleibt nicht aus:		β
C	SIEHE, aufgeblasen,	הִנֵּה	4aα
	nicht beständig ist sein Leben in ihm.	נִפְשׁ	β
	Aber der GERECHTE, durch seine TREUE	אֱמוּנָה צְדִיק	b
	wird er am Leben bleiben.		
C			
1	WEHE! Der aufhäuft, was ihm nicht gehört	הוּי	2, 6 bα
	und lädt auf sich Pfandsachen!		β
2	WEHE! Der einheimst Gewinn,	הוּי	9a
	um zu setzen in die Höhe sein Nest,		bα
	um sich zu retten vor der Hand des BÖSEN!	רָע	β
3	WEHE! Der die Stadt baut mit BLUT,	הוּי הַדָּמִים	12a
	und errichtet die Zitadelle mit TRUG!	עוֹלָה	b

23 Zu מִמְנוּרֵי מִמְנוּרֵי רָשָׁע צְדִיק מִמְנוּרֵי vgl. J.Jeremias a.a.O. 76 Anm.1: »Das umstrittene... ממנו relativiert das Verhältnis von רָשָׁע und צְדִיק nicht und ändert den Sinn nicht.«

24 Statt אֶשְׁכֵּיב ist לְשֵׁיב zu lesen, vgl. BHS.

4	WEHE! Der andere trinken läßt, beimischt gar Rauschtrank ²⁵ , um ihre Geschlechtsteile zu betrachten!	הוֹרִי	15 a α β b
5	WEHE! Der spricht zum Holz: »Wach auf«!, »Ermuntere dich!« zum stummen Stein!	הוֹרִי	19 a α β

11 Habakuk: Auswertung des Grundtextes

1 Orientierung

1.1 Der Grundtext des Buches Hab ist eine dreiteilige Komposition, bestehend aus Klage A 1,2-4.13 »» Offenbarungsempfang und Orakel B 2,1-4 »» Fünf Weherufen C 2,6b.9.12.15.19a. Die Klage bereitet Orakel und Weherufe vor, in linearer Lesung ist das StS also, der Grundstruktur der *Tora* entsprechend, als A+B»»C zu lesen. In konzentrischer Lesung A»B«C bildet das aufwendig vorbereitete Orakel 2,4 den theologischen Kern der Komposition.

1.2 A besteht aus 4 x 2 = 8 Bikola, B aus 2+4+2 = 8 Bikola. In C bestehen 1., 3., und 5. Weheruf aus je 1 Bikolon, 2. und 4. Weheruf aus je 1 Trikolon (Binnengliederung 1+2 bzw. 2+1).

2 Die Klage A

2.1 Dem Aufgesang v.2 mit dem Signalwort חַמְסָה »Gewalttat« – das, wie wir sehen werden, in den Fortschreibungen an wichtiger Stelle wieder auftauchen wird – folgt in den drei Schritten der vv.3.4.13 die Entfaltung des Signalwortes, die bei linearer Lesung des StS in die Frage einmündet, warum JHWH zusieht und schweigt, wenn der Frevler den Gerechten verschlingt. Diese Frage leistet die Exposition für die weitere Komposition. Bei konzentrischer Lesung des StS bilden die beiden »Warum?«-Fragen A1 und C2 einen äußeren Ring um B, die Entfaltung von A1 in A2 und die Hinführung von C1 auf C2 einen inneren Ring. Der Kernteil B enthält die theologische Bewertung der in den Rahmenstücken AC beklagten Situation: unter den geschilderten Umständen funktioniert תוֹרָה nicht mehr, deshalb wird der משֶׁשׁ־ט verdreht, und der שֶׁעֵר kann den צַדִּיק umzingeln bzw., wie v.13bβ zuspitzt, verschlingen.

2.2 Die Beschreibung der im Aufgesang pauschal als חַמְסָה gekennzeichneten Situation erfolgt in einer Kumulation von insgesamt 6 verschiedenen Ausdrücken, von denen 3 überwiegend in Psalmen und weisheitlichen Texten wiederzufinden sind: אָנָּן »Unheil«, עֲמָל »Mühsal« und מַדּוֹן »Hader«. Die beiden erstgenannten Ausdrücke, mit denen die Beschreibung von חַמְסָה eröffnet wird, begegnen aber auch noch in anderem Zusammenhang:

2.2.1 Der Kerntext des sog. zweiten Bileamspruches, Num 23,21, lautet:

Nicht erblickt man UNHEIL (אָנָּן) in Jakob,
und nicht sieht man (עֲמָל) MÜHSAL in Israel.
JHWH sein GOTT ist bei ihm,
und Königsjubel ist in ihm.

Die Kritik von Mi 3,11b dürfte am zweiten Teil dieses heilsprophetischen Spruches

²⁵ Der v. ist überladen. Ich vermute, daß מְקַיֵּד auf v.16b vorausweisende Glosse ist und lese שְׂקָר אֶף מְסַפֵּחַ אֵף שְׂקָר.

festzumachen sein. Es gibt deshalb gute Gründe für die Annahme, daß wir hier eine systemstabilisierende Heilsprophetie des Südreiches vor uns haben²⁶. Habakuks Klage knüpft expressis verbis an den ersten Teil des heilsprophetischen Spruches an, darüber hinaus aber dürfte er insgesamt den Hintergrund für Habakuks Klage abgeben. Der letzte der sog. sieben Weherufe im Buch Jesaja, Jes 10,12b²⁷

Wehe! Die da erlassen Satzungen des UNHEILS (רָאָה),
die Verschreiber, die MÜHSAL (עָמַל) verschreiben,
damit Witwen ihre Beute werden
und sie die Waisen ausplündern können!

enthält ebenfalls in dieser Reihenfolge die genannten Stichworte und läßt damit den gleichen Hintergrund erkennen.

2.2.2 In diese Überlegungen ist jetzt der dritte Weheruf, 2,12, einzubeziehen, der mit den Stichworten דָּמָה »Blutvergießen« und עֲרָה »Trug« die Kumulation der Klage um zwei weitere Stichworte erhöht. In der Version Mi 3,10 liest sich der Vorwurf so:

Man baut Zion mit BLUTVERGIEßEN (דָּמָה),
Jerusalem mit TRUG (עֲרָה).²⁸

Dieser allgemeine Vorwurf wird in v.11a ergänzt durch die Kumulation von Vorwürfen gegen drei Zielgruppen: die Häupter wegen Rechtsprechung (שֹׁפֵט) gegen Bestechung (שֹׁדֵד), die Priester wegen Erteilung von Weisung (יָרֵה) für Lohn (מִחְרֵי), die Propheten wegen Orakeln (קֹסֵם) um Geld (מִסֵּה). Mi 3,10-11a gehört zur Adaption der Micha-Überlieferung durch die Jeremia nahestehende Gruppe der Schafaniden in nachjosianischer Zeit²⁹. Der einleitend verallgemeinernde Vorwurf Mi 3,10 richtet sich konkret gegen Jojakim (vgl. 2Kön 24,4) und dessen Bautätigkeit, die in der Scheltrede Jer 22,13-17 abschließend in v.17 ebenfalls mit einer Kumulation von Ausdrücken für Gewaltherrschaft und Betrug gerügt wird: עָצַע »unrechter Gewinn«, דָּם הַנְּקִי »Blut des Unschuldigen«, עֲשָׂק »Erpressung«, מְרוֹצָה »Unterdrückung«.

2.2.3 In diesen Zusammenhang sind die Klage Hab 1,2-4.13 und der Weheruf Hab 2,12 einzuordnen. Für die zeitliche Ansetzung der Grundschrift ist deshalb die Regierungszeit Jojakims anzunehmen. Diese Angabe kann in der Auswertung des Teils B noch etwas präzisiert werden.

3 Offenbarungsempfang und Orakel B

3.1 Die kompositionelle Dreiteilung der Grundschrift entspricht der Struktur des Ps 85: A vv.2-8 Klage »» B v.9 Reflexion über den Offenbarungsempfang »» C vv.10-14 Heilsverkündigung. Es ist also zu vermuten, daß die Kompositionsstruktur

26 In einer z.Zt. in Arbeit befindlichen kompositionsgeschichtlichen Kommentierung des Buches Micha werde ich diese These ausführlich begründen.

27 Zur Dekomposition und Rekonstruktion der sieben Weherufe vgl. O.Kaiser, ATD 17, 100ff., 210ff.

28 Ungeachtet der hier zu erörternden Konkretionen dürfte es sich um einen traditionellen Topos für die Charakterisierung altorientalischer Metropolen handeln, vgl. Nahums Weheruf gegen Ninive Nah 3,1 (hier דָּמָה / כַּחַשׁ).

29 Vgl. Chr.Hardmeier, Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia XXVI und 2Regum XVIII-XX, VT Suppl. 43, 1991, 172-189.

der Grundschrift nicht ad hoc vom Propheten geschaffen wurde, sondern als pattern bereits vorlag.

3.2 Im Mittelteil B, der in Ps 85 auf einen v. beschränkt ist, wird das die Frage 1,13b beantwortende Orakel in vier Schritten umständlich *inszeniert*: A Vorbereitung des Offenbarungsempfangs » B1 Weisung, das Orakel aufzuschreiben » B2 Begründung für die Weisung » C Orakel. Das entspricht in linearer Lesung der *Tora*-Struktur A+B»C. In konzentrischer Lesung liegt das Gewicht auf der Beschreibung der *Umstände*, unter denen der Prophet das Orakel vernimmt: es ist nicht durch bereits sich abzeichnende politische Veränderungen veranlaßt, sondern ist zunächst nicht mehr als ein Depositum, eine Zusage auf *Hoffnung*. Das läßt auf eine Entstehung in den Anfangsjahren der Regierung Jojakims schließen, als die Hochstimmung der Josia-Zeit umschlug und »himmelschreiende« Zustände sich entwickelten, ohne daß eine Wende abzusehen war. Die Antwort bewegt sich in den Bahnen des Tun-Ergehen-Schemas.

3.3 Die Auslegung des Orakels ist unter den Exegeten umstritten. Auszugehen ist m.E. von drei Voraussetzungen, die M.A.Sweeney übersichtlich zusammengestellt hat³⁰: 1) für שִׁבְיָהּ ist die Grundbedeutung »Kehle«, »Leben« einzusetzen; 2) לֵאשֶׁרֶתֶתּוֹ is asyndetisch spezifiziert durch לֵאשֶׁרֶתֶתּוֹ, das nicht ethisch überhöht werden darf, sondern im »basic meaning« als »to be straight, even, tranquil« übersetzt werden muß; 3) אֲנִי אֶמְצָא אֶת־יְהוָה ist im »basic meaning« zu verstehen als »reliability« oder »steadfastness«. Als Antwort auf die Frage 1,13b ergibt sich dann ein klarer antithetischer par.membr.: der שִׁבְיָהּ hat keine Zukunft, aber der אֲנִי אֶמְצָא אֶת־יְהוָה wird, wenn er in beharrlicher Treue an JHWH festhält, den שִׁבְיָהּ überleben.

4 Die fünf Weherufe C

Die fünf Weherufe, prophetisch vorweggenommene Totenklage, setzen das Orakel in Verkündigung um, zur Ermutigung derer, für die der Prophet die Theodizee-Frage 1,13b gestellt hat. Sie sind nicht einfach linear aufgereiht, sondern lassen eine inhaltlich-poetische Binnengliederung erkennen, die methodisch nach dem StS in konzentrischer Lesung darstellbar ist: (A) ethisch Bikolon/Trikolon » (B) politisch Bikolon « (C) kultisch Trikolon/Bikolon. So wird der zentrale politische Weheruf, der sich als Antwort konkret auf den אֲנִי אֶמְצָא אֶת־יְהוָה-Ruf des Aufgesangs bezieht, gerahmt durch Aussagen, die auf der ethischen und kultischen *Handlungsebene* das Umfeld beschreiben, auf dem אֲנִי אֶמְצָא אֶת־יְהוָה das gesamte gesellschaftliche Leben zerrüttet.

5 Gesamtauswertung

Die Frage, ob Habakuk ein *Kultprophet* und als solcher ein *Heilsprophet* gewesen sei, wird mit »Ja« beantwortet werden können. Zugleich aber vermittelt die Einsicht in den dekomponierten Grundtext des Habakuk-Buches ein differenzierteres Bild von der vorexilischen Kultprophetie, als es uns die vorexilischen Unheilspropheten in offensichtlich polemischer Überzeichnung vermitteln. Die systemkonformen und königstreuen Skandierer von Num 23,21 waren offenbar nur *eine* Gruppe innerhalb einer komplexer strukturierten Kultbeamtenschaft. Habakuk erweist sich mit seinem Orakel als *Seelsorger* dem angefochtenen einzelnen gegenüber und rückt damit politisch in die Nähe der systemkritischen Unheilspropheten.

30 Vgl. a.a.O. 76.

Klage – Antwort – Klage 1,2-4.5-11.12-17 (A)

A			
1	WIE LANGE SCHON, JHWH, rufe ich, und du hörst nicht, schreie ich zu dir »GEWALTTAT!«, und du hilfst nicht? WARUM lässest du mich sehen UNHEIL, und schaust der MÜHSAL zu?	עַרְאֲנָה	1, 2a
		חֲמָס	b
		רָאָה אֲנִי נִבְטַעְמָל	3aα
2	BEDRÜCKUNG und GEWALTTAT sind vor mir, es kommt STREIT auf, und HADER erhebt sich. Darum erschläft WEISUNG, und nimmermehr kommt heraus RECHT. Wenn der FREVLER umzingelt den GERECHTEN, dann muß herauskommen verdrehtes RECHT!	חֲמָס שָׁר מָרוֹן רִיב תּוֹרָה יֵצֵא מִשְׁפָּט צְדִיק הַשֵּׁע יֵצֵא מִשְׁפָּט	β b 4aα β bα β
B			
	Seht auf die Völker, schaut hin! Starrt und staunt! Denn eine Tat tut einer in euren Tagen! Ihr glaubtet es nicht, würde es erzählt!	רָאָה נִבְטַע	5aα β bα β
A	DENN SIEHE, ICH erwecke die Chaldäer das grimmige und schnelle Volk, das durchstürmt die Weiten der Erde, einzunehmen Wohnstätten, die ihm nicht gehören. Grausam und schrecklich ist es, von ihm: sein RECHT und seine HOHEIT geht aus.	אֲמֵן כִּי־הִנְנִי	6aα β bα β 7a
B	Schneller als Panther sind seine Rosse, und schärfer als die Wölfe am Abend. Seine Reiter: von ferne nahen sie, sie kommen geflogen, wie sich der Adler stürzt auf den Fraß. Sie alle: zu GEWALTTAT kommen sie, der Drang ihres Angesichtes ist nach vorn gerichtet, sie sammeln wie Sand Gefangene.	יֵצֵא שְׂאֵת מִשְׁפָּט	b 8aα bα β 9aα β b
C	Es spottet über Könige, Würdenträger sind Gelächter ihm. Es verlacht alle Bollwerke, es schüttet Sand auf und erobert sie. Dann wirbelt es weiter wie der Wind und macht seine Kraft zu seinem GOTT.		10aα β bα β 11a b
C			
A	Bist du nicht von Ewigkeit her, JHWH, mein GOTT, mein Heiliger? Wir wollen nicht sterben! JHWH: zum GERICHT hast du es bestimmt, mein FELS ³¹ : zum ZÜCHTIGEN hast du es bestellt!	לְמִשְׁפָּט לְהוֹכִיחַ	12a bα β

31 Lies statt צִוְרָר mit BHS צִוְרִי (Fortführung der Prädikation קִרְשֵׁי אֱלֹהֵי v.12a).

B	Zu rein sind deine Augen, um BÖSES mit anzusehen, hinschauen auf MÜHSAL, das kannst du nicht!	ראה רע נבט עמל	13 aα β
	Warum schaust du hin auf die Räuber und schweigst, wenn verschlingt der FREVLER den GERECHTEN ?	נבט צדיק רשע	bα β
CA	Du machst die Menschen wie Fische im Meer, dem Gewürm gleich, über das niemand herrscht.		14 a b
B	Alles zieht es mit der Angel herauf, und schleppt es in seinem Netz, und sammelt es in seinem Garn. Darüber freut es sich und ist fröhlich!		15 aα β γ b
	Darum opfert es seinem Netz und räuchert seinem Garn, denn durch sie ist fett geworden sein Anteil, und seine Speise so üppig.		16 aα β bα β
C	Darf es deshalb ständig sein Netz ausleeren, töten die Völker ohne Erbarmen?		17 a b

Prolog zu den fünf Weherufen 2,1-4 (B)

A	Auf meine Warte will ich treten, mich stellen auf den Wachturm – und Ausschau halten: zu sehen, was er mit mir reden wird, und was er zurückgeben wird auf meine Vorhaltung.		2,1 aα β bα β
B	Und es antwortete mir JHWH und sprach: Schreib' auf die SCHAUUNG, und beurkunde es auf den Tafeln, damit man es geläufig lesen kann. Denn noch ist es SCHAUUNG auf Frist, doch sie drängt auf das Ende und lügt nicht, wenn sie verzieht, harre ihrer, denn sie kommt bestimmt, sie bleibt nicht aus :	חזון חזון	2 aα β γ b 3 aα β bα β
C	SIEHE, aufgeblasen, nicht beständig ist sein Leben in ihm. Aber der GERECHTE, durch seine TREUE wird er am Leben bleiben.	הנה נפש אמונה צדיק	4 aα β b

Die fünf Weherufe als spöttisches Leichenlied 2,5-20 (C)

A	JA, FÜRWAHR! Der Reichtum wird täuschen den stolzen Mann! Er wird nicht bleiben!	ואף כי	5 aα β
B	Der aufsperrt wie die Unterwelt seinen Rachen, der ist wie der Tod und wird nicht satt. Er rafft an sich alle Völker und sammelt bei sich alle Nationen.	נפש	bα β γ
C	NICHT WAHR? Sie alle werden gegen ihn einen Spruch anheben, ein Rätselwort, ja Witze über ihn – so:	הלוא	6 aα β

- 1 A **WEHE! Der aufhäuft, was ihm nicht gehört** *Wie lange noch?* הוֹי 6 bα
und läßt auf sich Pfandsachen! β
- B NICHT WAHR? Plötzlich werden aufstehen, die dich beißen, הָלוֹא 7 aα
 und erwachen, die dich peinigen, β
 so daß du ihnen zum Raub wirst! b
- C *Weil du ausgeraubt hast viele Völker,* 8 aα
wird dich ausrauben der gesamte Rest der Nationen. β
Wegen der BLUTTATEN an Menschen, der GEWALTTAT am Land, חָמַס הָמִים bα
der Stadt und aller, die darin wohnten. β
- 2 A **WEHE! Der einheimst Gewinn,** böse für sein Haus הוֹי 9 a
um zu setzen in die Höhe sein Nest, bα
um sich zu retten vor der Hand des UNHEILS! רַע β
- B Ausgedacht hast du dir SCHANDE für dein Haus, בִּשְׁתׁ 10 a
 du hast zerschlagen viele Völker,
 dich dabei gegen dich selbst versündigt!
- C *Ja, der Stein, aus der Mauer wird er schreien,* נִפֶּשׁ b
und der Balken aus dem Holzwerk wird ihm antworten. 11 a
 b
- 3 A **WEHE! Der die Stadt baut mit BLUT** הוֹי, הָמִים 12 a
und errichtet die Zitadelle mit TRUG! עוֹלָה b
- B NICHT WAHR? SIEHE: von JHWH Zebaot הָלוֹא הִנֵּה 13 a
 Worum sich die Völker mühen, muß ins Feuer,
 und die Inseln, sie quälen sich umsonst. bα
 β
- C *Denn voll ist die Erde* 14 aα
der Erkenntnis der EHRE JHWHs, כְּבוֹד β
wie Wasser bedecken das Meer! b
- 4 A **WEHE! Der andere trinken läßt,** הוֹי 15 aα
beimischt gar Rauschtrank, β
um ihre Geschlechtsteile zu betrachten! b
- B Du hast dich gesättigt mit SCHANDE statt mit EHRE, קִלּוֹן מְכַבֵּד 16 aα
 so trinke auch du und zeige deine Vorhaut! β
 Es kommt über dich der Becher der Rechten JHWHs,
 und LÄCHERLICHKEIT über deine EHRE! קִיקְלוֹן כְּבוֹד β
- C *Denn die GEWALTTAT am Libanon wird dich bedecken,* חָמַס 17 aα
und die BEDRÜCKUNG der Tiere wird dich zerschmettern. שֶׁר β
Wegen der BLUTTATEN an Menschen, der GEWALTTAT am Land, חָמַס הָמִים bα
der Stadt und aller, die darin wohnten. β
- 5 A *Was wird helfen das Schnitzbild, daß sein Schnitzer es bildete,* 18 aα
das Gegossene und der Unterweiser in Trug? β
Denn vertraut hat der Bildner auf sein Bildwerk, bα
daß er stumme Götzen mache: β
- B **WEHE! Der spricht zum Holz: »Wach auf!«,** הוֹי 19 aα
»Ermuntere dich!« zum stummen Stein! er unterweist β
- C SIEHE, es ist gefaßt in Gold und Silber, הִנֵּה bα
 doch keinerlei Geist ist in ihm. β
 JHWH aber ist in seinem Heiligen Tempel. 20 a
 Stumm sei vor ihm die ganze Welt! b

1 *Klage - Antwort - Klage 1,2-4.5-11.12-17 (A)*

1.1 In die überlieferte Komposition wird nur an *einer* Stelle eingegriffen: von der Klage A werden die beiden letzten Bikola abgetrennt und in die zweite Klage übernommen. Auf diese Weise wird die Thematik עֲשֶׂה/רָקִי צָ aus vv.4b.13b zur Rahmenthematik AC für den neuen Mittelteil B.

1.2 *Klage A*: Die StS-Struktur der überlieferten Klage A wird durch den Eingriff aufgelöst. Die neue Klage A besteht jetzt aus 2 mal 3 Bikola, deren erste Gruppe zwei Fragesätze und deren zweite Gruppe drei Aussagesätze enthält, die die Situation umfassend beschreiben.

1.3 *Antwort B*: Der neue Teil B besteht nach 2 Bikola Aufgesang aus 3 mal 3 Bikola (Ausnahme: v.9 ist als Trikolon zu lesen) und führt insoweit die neu gestaltete poetische Struktur der Klage A weiter. Die 3 mal 3 Bikola des neuen Teils B lassen eine deutliche, nach dem StS konzentrisch zu lesende Kompositionsstruktur erkennen. A endet mit dem in v.7 durch טָשַׁף וְרָאָה charakterisierten *Herrschaftsanspruch* des schrecklichen Reitervolkes³². Dieser Faden wird in C mit v.10 wieder aufgenommen: es spottet über Könige, lacht über Würdenträger und stürmt alle Bollwerke. Der Mittelteil B enthält zu dieser *allgemeinen* Beschreibung des Reitervolkes die *Konkretionen* – seine Rosse sind schneller als Panther und schärfer als Wölfe, und seine Reiter stürzen sich wie Adler auf den Fraß – und formuliert, gewichtig in dem einzigen Trikolon der Dichtung untergebracht, das *Gesamturteil* über sein Auftreten: חֲסִיף.

1.4 *Klage C*: Der Beter der Fortschreibung ist irritiert: ist *dies* die Antwort, die JHWH dem Propheten Habakuk s.Zt. nur verschlüsselt gegeben hatte? Kann es sein, daß JHWH den »Teufel mit Beelzebub austreiben« wollte? Deshalb setzt er mit einer erneuten Klage fragend nach. Ihr Kernteil B sind die von der überlieferten Klage A abgetrennten letzten beiden Bikola. Sie werden gerahmt durch die beiden Bikola v.12 und vv.14.17.

1.5 In v.12 begegnet eine dritte Variation von טָשַׁף: nachdem in der Klage A טָשַׁף in der elementaren Bedeutung »Recht« verwendet worden und im Mittelteil B als »Rechtsanspruch/Herrschaftsanspruch« zu interpretieren war, erscheint jetzt in der Klage C טָשַׁף im par.membr. zu חֲרִיף als »Gericht«. Dieses über die ganze Komposition verteilte Wortspiel ist sicher gewollt.

1.6 Nachdem der Beter mit dem par. membr. טָשַׁף/חֲרִיף im Teil A der Klage C eine Art Rechtfertigungsversuch für JHWH unternommen hat, weist Teil C nach vorn: die vv.5-11 konnten nur eine vorläufige Antwort sein, die endgültige Antwort steht noch aus. Das StS der Klage C ist linear als A»B»C zu lesen.

1.7 Dieser Schluß zeigt, daß sich das Koordinatensystem, unter dem die Theodizeefrage im vorexilischen Habakuk-Text verhandelt worden war, unter der Hand völlig verschoben hat: es geht nicht mehr *individuell* um den צָרִיק, der sich unter den חֲסִיף-Bedingungen der nachjosianischen Zeit scheitern sah, sondern um die Umformulierung des Themas in exilischer Zeit: der über חֲסִיף klagende צָרִיק ist *kollektiv* Israel, der עֲשֶׂה *kollektiv* der babylonische Eroberer. Die Spannungen im Text ergeben sich aus dieser relecture.

32 Zu טָשַׁף in Sinne von »Herrschaftsanspruch« vgl. Jes 42,1, dazu Vf., Stufenschema 204 Anm. 5.

2 Der Prolog zu den fünf Weherufen 2,1-4 (B)

Der Mittelteil B der überlieferten Komposition wird unverändert als Mittelteil B in die neue Komposition übernommen. Er bildet jetzt eine Art Prolog zu der neuen Komposition der Weherufe. Theologisch bedeutsam ist an der Entscheidung, daß für die Neubearbeitung der prophetischen Überlieferung an dieser zentralen Stelle der überlieferte Wortlaut unverändert und kommentarlos in Geltung bleibt. Das ist die Voraussetzung für die in spätexilischer Zeit aufkommende Schriftexegese. Beispielhaft wird auch die nachfolgende Neukomposition der Weherufe ihr zuzurechnen sein.

3 Die fünf Weherufe als spöttisches Leichenlied 2,5-20 (C)

3.1 Mit einem bekräftigenden כִּי הִנֵּנִי knüpft die Neubearbeitung der Weheworte an das Orakel an. Diese Kommentierung bestätigt die hier vorgetragene Interpretation des v.4a³³. Der mit כִּי הִנֵּנִי eröffnete Aufgesang vv.5a.6a wird aus 2 Trikola gebildet, deren zweites mit dem einleitenden לֹא־לֵךְ eine dialogische Komponente in die Komposition einführt, die in den vv.7a.13a wieder auftaucht. Daß dieses לֹא־לֵךְ zugleich neue Gliederungssignale setzt, wird sich zeigen. Das mit לֹא־לֵךְ eingeleitete Trikolon gibt die neue Thematik an: die Weherufe sind als spöttisches Leichenlied zu lesen, in diesem Sinne sind die jeweils hinzugefügten Kommentare zu interpretieren.

3.2 Der mit לֹא־לֵךְ eingeleitete Kommentar zum ersten Weheruf ist ein Trikolon, ebenso der Kommentar zum zweiten Weheruf (2+1 bzw.1+2). Liest man die beiden Kommentare für sich, wird deutlich, daß die beiden ersten Weherufe (Abfolge: Bikolon » Trikolon) als eine Einheit betrachtet werden (wie schon im Grundtext). שִׁפְטֵי v.10b muß vordergründig im übertragenen Sinn übersetzt werden (שִׁפְטֵי = »ich«), aber hintergründig schwingt auch der Elementarsinn von v.4aß mit, frei könnte man übersetzen: »...und du hast dabei Selbstmord begangen«.

3.3 Mit erneutem לֹא־לֵךְ setzt die Kommentierung des dritten und vierten Weherufes (Abfolge: Bikolon » Trikolon) ein. An die Stelle der beiden Trikola tritt jetzt die Abfolge 1 Bikolon » 2 Bikola, mit der deutlich ein Schlußakkord gesetzt wird. Liest man auch diese beiden Kommentare für sich, gewinnt der an sich blasse v.13 etwas an Farbe. Erkennbar nimmt die vierte Kommentierung während die zweite Kommentierung auf, dasselbe wird auch für das Verhältnis der dritten Kommentierung zur ersten zutreffen. Die sexuelle Thematik des vierten Weherufes wird in der Kommentierung, wie oft im AT, als Bildrede für militärische Vernichtung verwendet.

3.4 Der fünfte Weheruf wird durch die Kommentierung in 2 Bikola zum liturgischen Coda stilisiert. Eine beabsichtigte Bezugnahme auf die abschließende Charakterisierung des Reitervolkes »es macht seine Kraft zu seinem Gott« in 1,11b ist nicht auszuschließen. Die Annahme, daß die vv.19b-20 nachexilische Verfasserchaft signalisieren, ist nicht zwingend. Die vv.19b-20 können ebensogut als ein Stück wieder aufgewerteten Traditionsgutes aus der vorexilischen Tempelliturgie proleptisch gemeint sein. Sie widersprechen deshalb nicht der Vermutung, daß die erste Fortschreibung in spätexilischer Zeit erfolgte. Auch der Mut, auf die Babylonier ein spöttisches Leichenlied zu intonieren, weist am ehesten in diese Zeit.

33 Dies gilt insbesondere, wenn LXX mit der Übersetzung *περάνη* »das Ziel erreichen« den Sinn von לִּדְרֹךְ richtig getroffen hat, vgl. GesB s.v. דָּרַךְ I.

1 Im Unterschied zur ersten Fortschreibung, hinter der originale Verfasserschaft eines prophetischen Tradenten vermutet werden kann, begnügt sich der Autor der zweiten Fortschreibung mit der Einfügung von Versatzstücken verschiedenartiger Herkunft. Sein Ziel ist offenbar die Komplettierung der StS-Struktur der Gesamtkomposition. Dabei bleibt, wie bereits bei der ersten Fortschreibung, der Mittelteil B ohne Ergänzungen.

2 Im Hauptteil A wird der Schlußteil C der zweiten Klage durch den Einschub vv.15-16 auf eine konzentrisch zu lesende StS-Struktur gebracht, die damit einen solennen Abschluß des Klageteils A leistet und die Zäsur zwischen den Hauptteilen A und B kräftig betont. Der Einschub lenkt den Blick zurück auf die Schilderung des Reitervolkes vv.5-11, unter Verwendung eines Bildmaterials, für das wohl das Stichwort $\square\eta\eta$ »Netz« v.17a die Veranlassung gab. Die in dem Versatzstück sich artikulierende Kultkritik³⁴ ist im Kontext auf v.11 zu beziehen.

3 Das spöttische Leichenlied C erhält eine durchgehende dreiteilige StS-Struktur: 3.1 In den Aufgesang wird ein neuer Mittelteil B eingefügt, in dem nach »Leben« v.4aß und »Ich« v.10b nun eine dritte Variation von $\psi\eta\eta$ erscheint: »Schlund«. Das einleitende $\eta\psi\eta$ ist als Katapher zu $\eta\eta\eta$ zu lesen und betont die Eigenständigkeit des Zwischenstücks innerhalb der neu geschaffenen Rahmung AC.

3.2 Die ersten vier Weherufe werden durch je ein Bikolon (3. Weheruf knappes Trikolon 2+1) ergänzt, so daß die erste Fortschreibung nun zum Kerntext B wird. Zusätzlich erscheint in vv.8b.17b ein gleichlautender Refrain, der einen Gesamtrahmen um die vier ersten Weherufe erstellt. In diesen Ergänzungen erscheint das Signalwort $\eta\eta\eta$ dreimal: in v.8b.17a.b. Das entspricht dem dreimaligen Auftreten im Hauptteil A: in 1,2b.3aß.9ax. Auch das Signalwort $\eta\eta\eta$ aus dem 3. Weheruf v.12a erscheint jetzt durch Wiederholung in den Kehrversen dreimal. Diese enge Verbindung von $\eta\eta\eta$ und $\eta\eta\eta$ bestätigt, daß bereits für den Grundtext ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Klage und 3. Weheruf zu postulieren ist.

3.3 Für den 5. Weheruf schafft der wohl eher schriftgelehrte als prophetische Tradent einen neuen Teil A, so daß hier nun der Weheruf selbst den Kerntext B innerhalb der beiden Fortschreibungen AC bildet.

4 Auf diese Weise ist eine beeindruckend geschlossene poetische Komposition entstanden. Sie hat allerdings etwas entscheidendes eingebüßt: von einem »spöttischen Leichenlied« kann kaum mehr die Rede sein. Die erzeugte Stimmung ist eher bedrückend. Das weist in das 5. Jh. als Entstehungszeit. In dieser Zeit ist u.a. das Buch Mal entstanden³⁵. Vielleicht enthält v.17a einen noch etwas konkreteren Hinweis: aus Neh 1,1-4 ist zu schließen, daß Jerusalem um 480 noch einmal zerstört worden ist, zumindest die Festungsanlagen geschleift wurden³⁶. Vielleicht besteht ein Zusammenhang mit dieser in der geschichtlichen Überlieferung nicht erwähnten Militäraktion³⁷.

34 Nach W.Zwicker a.a.O. 74 handelt es sich um eine historisch wertlose jüdische Projektion.

35 Vgl. Vf., Maleachi, 156-159.

36 Vgl. A.Soggin, Geschichte Israels und Judas, 1991, 204; A.H.J.Gunneweg, Nehemia, KAT XIX/2, 1987, 45-46.

37 Der Hinweis von K.Seybold, Kommentar 73 auf die sog. Wadi-Brisa-Inschrift Nebukadnezars II ist m.E. nicht weniger spekulativ als die hier vorgetragene Vermutung.

15 Habakuk: Der Psalm Kap. 3

JHWH, GEHÖRT habe ich deine Kunde,	perf.	שָׁמַעְתִּי	2aα
GESEHEN habe ich ³⁸ , JHWH, dein Tun.	perf.	רָאִיתִי	
In naher Zeit mach' es lebendig,			β
in naher Zeit mach' es bekannt!			b
Im Zorn der Barmherzigkeit gedenke!			
A			
A GOTT: von Teman kam er,	impf.	יָבֹא	3aα
der Heilige vom BERGE Paran.		הַר	β
Es bedeckte den Himmel sein Ruhm,	perf.		bα
sein Lobpreis füllte die Erde.	perf.		β
B1 Sein Glanz erschien wie das Licht,	impf.		4aα
Strahlen ihm zur Seite.			β
Und dort ist verborgen seine Macht.			b
Vor ihm her ging die Pest,	impf.		5a
und die Seuche folgte ihm auf dem Fuß.	impf.		b
2 Er trat auf und machte schwankend die Erde,	perf. impf. cons.		6aα
sah hin und trieb die Völker auseinander,	perf. impf. cons.		β
und zerschmettert wurden die ewigen Berge.	impf. cons.		β
Es sanken ein die uralten Hügel.	perf.		γ
<small>Ewige Bahnen sind sie ihm, als Strafe für UNHEIL.³⁹</small>			b/7a
C GESEHEN habe ich Kuschans Zelte, wie sie erbeben,	perf./impf.	רָאִיתִי	7a
die Zeltplanen im Lande Midjans.			b
B			
A War über die STRÖME, JHWH, dein ZORN entbrannt,	perf.	אֵף נִהְרִים	8aα
oder über das MEER dein GRIMM?		עֲבָרָה יָם	β
BA Denn du fuhrest darüber hin mit deinen Rossen,	impf.		bα
mit deinen siegreichen Wagen.			β
Rasch machtest du deinen Bogen frei,	impf.		9aα
Pfeile in Fülle liebest du schwirren ⁴⁰ ,			β
zu STRÖMEN spaltetest du die Erde.	impf.	נִהְרוּת	b
B Es sahen dich, es wurden bange die BERGE,	perf./impf.	הָרִים	10aα
der WOLKENBRUCH brauste vorüber,	perf.	זָרַח מַיִם	β
die TIEFE ließ ihre Stimme hören.	perf.	תְּהוֹמוֹת	bα
Ihren Aufgang vergaß ⁴¹ die SONNE,	perf.	שֶׁמֶשׁ	β
der MOND blieb zu Hause.	perf.	יָרַח	11a
C Zum Leuchten gingen deine Pfeile hin und her,	impf.		bα
zur Erhellung der Blitz deiner Lanze ⁴² .			β
Im GRIMM zertratest du das Land,	impf.	זַעַם	12a
im ZORN zerdroschest du die Völker.	impf.	אֵף	b
C Ausgezogen bist du zu Hilfe deinem Volk,	perf.		13aα
zu Hilfe deinem GESALBTEN.		מְשִׁיחַ	β

38 Statt יְרָאִיתִי ist יְרָאִיתִי zu lesen, vgl. BHS.

39 Vgl. W.Rudolph z.St.

40 Vgl. W.Rudolph z.St.

41 Vgl. BHS.

42 Vgl. W.Rudolph z.St.

	Du hast zerschlagen das Haus des FREVLERS, den Grund bloßgelegt bis zum Fels.	perf.	רָשַׁע	bα
	Du hast durchbohrt mit dem Pfeil sein Haupt, da zerstoben seine Mächtigen wie Spreu ⁴³ .	inf.abs. perf./ impf.		β 14 aα β
	Mich zu zerstreuen ist ihre Freude, zu fressen den ELENEN im Verborgenen.. ⁴⁴			b
	Du hast niedergestampft im MEER seine Rosse, im Schlamm der WASSERFLUTEN.	perf.	יָם מַיִם רַבִּים	15a b
C				
A	GEHÖRT habe ich und es erbebte mein Leib, auf den Ruf hin haben meine Lippen gezittert, es drang Fraß in meine Gebeine, und unter mir erbebte mein Schritt.	perf. impf. cs. perf. impf. impf.	שָׁמַעְתִּי	16 aα β
B	Still bleiben will ich bis auf den Tag der Bedrängnis, daß er heraufziehe gegen das Volk, das uns angreift. Denn der Feigenbaum trägt nicht, und an den Reben ist kein Ertrag. Es schlägt fehl die Frucht am Ölbaum, und der Acker bringt kein Brot. Die Schafe sind aus den Hürden verschwunden, und in den Ställen steht kein Rind mehr.			bα β 17 aα β γ bα γ
C	Ich aber: Über JHWH will ich frohlocken, will jubeln über den GOTT meiner Hilfe. JHWH mein Herr ist meine Kraft, er machte meine Füße den Hindinnen gleich, und auf Höhen führte er mich.			18 a b 19 aα β γ

16 Habakuk: Auswertung des Psalms Kap. 3

1.1 Der Psalm ist ein eigenständiger Text, dessen mit Angaben zur Aufführung versehene Titulatur (vgl. vv.1b.19b) als pseudepigraphisch zu bewerten ist⁴⁵. Die Frage nach der Verbindung mit Kap. 1-2 ist deshalb erst am Schluß zu stellen.

1.2 Neben den Strukturmerkmalen nach dem StS ist den Gliederungssignalen, die vom Tempuswechsel ausgehen, besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Es wird sich zeigen, daß neben den impf. als durchgängigem Erzähltempus das perf. in zweierlei Funktion auftritt: 1) als Konstatierung von in der Vergangenheit liegenden Ereignissen, 2) als Nebentempus zur Hintergrundinformation⁴⁶.

2.1 Der *Aufgesang* ist bestimmt durch die beiden Signalwörter שָׁמַעְתִּי und רָאִיתִי, die am Ende des A-Teils und am Anfang des C-Teils wieder begegnen. Sie bilden dort die unmittelbare Rahmung des B-Teils. Die Abfolge der Personalpronomina ist bemerkenswert: A = »er«, B = »du«, C = »ich«. Der Epiphaniehymnus A preist

43 Vgl. BHS.

44 Der im Kontext schwer verständliche Passus wird am besten als Glosse eines frommen Abschreibers zu interpretieren sein, der auf das Stichwort FREVLER v.13b hin seine eigene Existenz als ELENEN (עֲלֵנִים) reflektierte.

45 Auch die Gemeinde von Qumran hat nur die beiden ersten Kap. kommentiert, vgl. 1Q pHab.

46 Vgl. dazu W.Schneider, Grammatik des Biblischen Hebräisch, 1985, 185.

in mythologischen Farben die »Uroffenbarung« JHWHs⁴⁷, der Epiphaniehymnus B in ebenfalls mythologischen Farben den Auszug aus Ägypten.

2.2 *Teil A* umfaßt 2+4(doch s.u.)+1 Bikola. Nach dem Aufgesang wird im ersten Bikolon A erzählt, das zweite Bikolon bietet dazu Hintergrundinformation. B ist zweigeteilt: drei impf. Erzählung folgen drei perf. Hintergrund, der ruhige Fluß der Bikola ist dabei dramatisch aufgebrochen zu Trikolon + Monokolon. In C ist dem konstatierenden perf. asyndetisch ein erzählendes impf. hinzugefügt, das geschieht ebenfalls in vv.10aα.14aα/β.

2.3 *Teil B* besteht aus 1+4 Bikola in den Rahmenteil AC, B ist dramatisch bewegt als Bikolon+Trikolon (A), Trikolon+Bikolon (B), 2 Bikola (C). A formuliert als Hintergrundinformation einleitend zur Erzählung B eine Frage. Die Erzählung enthalten die Rahmenstücke BAC. BB bringt dazu die Hintergrundinformation. C konstatiert ohne Binnendifferenzierung das Ergebnis und formuliert damit zugleich die Antwort auf die einleitende Frage A: nicht Strömen und Meer galt JHWHs Zorn, sondern dem Frevler, dessen Rosse er in Meer und Wasserfluten versenkt hat. Der Hauptteil B ist nach A »B + C strukturiert.

2.4 *Teil C* besteht aus 2+4 Bikola AB und Bikolon+Trikolon C. A konstatiert in zwei perf., die erzählend durch 2 impf. ergänzt werden, die Wirkung der Audition/Vision auf den Beter. B enthält die Beschreibung der Situation, in der Audition/Vision erfolgten. Mit C erhebt sich der Beter zum jubelnden Abschluß. Die Kontraststücke AC rahmen B in konzentrischer Lesung.

3 Die kompositionelle Integration in Kap. 1-2 leistet der Aufgesang, der mit »gehört habe ich...gesehen habe ich« 2,1 aktualisiert: »sehen (ראה) will ich, was er mit mir reden (דבר) wird«. Es entsteht so eine dreiteilige Gesamtkomposition, die als A + B »C zu lesen ist. Der Vorgang dürfte bereits den kanonischen Text von Kap. 1-2 voraussetzen und deshalb sehr spät, vermutlich erst in nachpersischer Zeit, anzusetzen sein.

17 Habakuk: Gesamtauswertung

Folgende Kompositionsgeschichte ist erkennbar:

- 1 Grundtext: Eine aus Klage (A), Offenbarungsempfang/Orakel (B) und fünf Weherufen (C) bestehende Tora. Spätvoexilisch.
- 2 Erste Fortschreibung: Erweiterung des Klageteils A um eine Antwort (Beschreibung des Reitervolkes) und eine zweite Klage, Ausbau der Weherufe C zum spöttischen Leichenlied. Teil B bleibt unverändert. Spätexilisch.
- 3 Zweite Fortschreibung: Ausbau der zweiten Klage und des spöttischen Leichenliedes zu dreiteiligen Strukturen durch Einfügung von Versatzstücken. Teil B bleibt unverändert. 5.Jh.
- 4 Dritte Fortschreibung: Anfügung des Psalms Kap.3 und damit Ausbau der Prophetenschrift zur dreiteiligen Struktur. Nachpersische Zeit.

Die Kompositionsgeschichte des Buches Hab enthält zugleich eine erste, inneralttestamentliche Auslegungsgeschichte des durch Paulus zum theologischen Kernsatz seiner Verkündigung erhobenen Orakels Hab 2,4b (vgl. Röm 1,17).

47 Vgl. u.a. Dtn 33,2.5.26.29 (dazu Vf., Stufenschema 267-269); Ri 5,4-5 (dazu Vf., Maleachi 49-52).

Tiere und Tiervergleiche in den Samuelbüchern*

Peter Riede – Heidelberg

Tiervergleiche sind im Alten Testament häufig. Sie gründen auf intensiver Naturbeobachtung und sind alles andere als zufällig gewählt, erst recht nicht bloße Veranschaulichung oder Illustration eines Sachverhaltes, den man genauso gut anders ausdrücken könnte. Im Gegenteil: Wo Vergleiche mit Tieren verwendet werden, sollen sie dem Vergleichsempfänger wesentliche Züge des Vergleichsspenders übereignen.¹ Erst die Forschung der letzten Jahre hat das Eigengewicht der Tiervergleiche und der Tierbilder neu entdeckt und die Frage nach Klassifikation und Einteilungen, nach spezifischen Sitzen im Leben und nach der Funktion der Vergleiche in ihrem jeweiligen Kontext neu gestellt.² Wenn wir uns nun den Tiervergleichen und -metaphern in den Samuelbüchern zuwenden³, sollen diese Aspekte im Blick behalten werden. Natürlich ist hier nicht der Ort, die vielfältigen literarischen und historischen Probleme der Texte auch nur ansatzweise nachzuzeichnen.⁴ Unsere Überlegungen gliedern sich in folgende

* Die folgenden Ausführungen wurden in Auszügen am 15. Dezember 1993 im Rahmen der Alttestamentlichen Sozietät in Heidelberg vorgetragen. Für weiterführende Hinweise danke ich besonders Herrn Prof. Dr. B. Janowski, Frau Dr. H. Weippert und Herrn Privatdozenten Dr. Thomas Podella (Heidelberg).

¹ Vgl. dazu C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (CThM/A 14), Stuttgart 1984, 9f.104; vgl. ders., *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, 33.

² Vgl. E. Schwab, *Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen*, BN 59 (1991) 37–43, 42f (dort auch die grundlegende Literatur; zu ergänzen ist: E. Jenni, *Zur Semantik der hebräischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche*, ZAH 3 [1990] 113–166).

³ Vgl. dazu auch Westermann, *Vergleiche*, 19ff.23f.

⁴ Vgl. dazu aus der Fülle der Literatur L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42), Stuttgart 1926; G. von Rad, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel*, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), München³ 1965, 148–204, v.a. 159ff; A. Weiser, *Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogenannten Geschichte von Davids Aufstieg*, VT 16 (1966) 325–354; R. Rendtorff, *Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte von Davids Aufstieg*, in: *Probleme biblischer Theologie*, FS G. v. Rad zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H.W. Wolff, München 1971, 428–439; E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (ThSt 115), Zürich 1975; J.H. Grønbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids* (1. Sam 15 – 2. Sam 5). *Tradition und Komposition*, Copenhagen 1971; R.P. Gordon, *Davids Rise and Saul's Demise. Narrative Analogy in 1 Samuel 24–26*, *Tyndale Bulletin* 31 (1980) 37–67; K.W. Whitelam, *The Defence of David*, *JSOT* 29 (1984) 61–87; D. Vetter, *Was leistet die biblische Erzählung?*, *BThZ* 3 (1986) 190–206; A. Cook, *'Fiction' and History in Samuel and Kings*, *JSOT* 36 (1986) 27–48; J.W. Wesselins, *Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative* (2 Sam IX – 1 Kings II), VT 40 (1990) 336–351; Th. Seidl, *David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von I Sam 16–18**, *ZAW* 98 (1986) 39–55; T. Veijola, *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 52), Helsinki/Göttingen 1990; O. Kaiser, *Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids*, *EThL* 64 (1988) 5–20; ders., *David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in 1 Sam 16–20. Ein Versuch*,

Abschnitte: I. Floh und Steinhuhn (1 Sam 24,15; 26,20) - II. Weitere Tiervergleiche im Überblick (2 Sam 1,23; 2,18; 17,8.10; 22,34) - III. Die metaphorische Verwendung von כֶּלֶב 1. Die Belege und ihr altorientalischer Kontext 2. Die Metapher "Hund" und das königliche Hofzeremoniell 3. Fazit 4. Die Belege im Kontext der Samuelbücher (1 Sam 17,43; 24,15; 2 Sam 3,8; 9,8; 16,9) 5. Folgerungen - IV. Exkurs: Tiere außerhalb von Vergleichen - V. Zur Bedeutung der Tiervergleiche in den Samuelbüchern

I.

Der Floh wird in der Bibel nur zweimal erwähnt. Beide Erwähnungen finden sich in Tiervergleichen des 1. Samuelbuches (24,15; 26,20). Dabei wird 1 Sam 26,20 von 1 Sam 24,15 literarisch abhängig sein.⁵ Erstaunlich aber ist die Tatsache, daß nicht irgendwer mit einem Floh verglichen wird, sondern daß der spätere König Israels und Judas, David, sich mit diesem kleinen Tierchen gleichsetzt. 1 Sam 24,15 fragt David den Saul:

Hinter wem zieht der König von Israel her? Hinter wem jagst du nach?
Hinter einem toten Hund! Hinter einem einzelnen Floh!

Der Kontext der Stelle ist schnell geschildert.⁶ Nachdem Saul das Treiben Davids schon lange mißtrauisch beobachtet hat, stellt er seinem Nebenbuhler nach. Er kommt nach Engedi und geht in eine Höhle, um seine Notdurft zu verrichten. Dabei bemerkt er nicht, daß sich David mit seinen Leuten in der Höhle verborgen hat. Während Davids Männer schon den Triumph über Saul nahe wännen, begnügt sich David damit, ein kleines Stück von der Kleidung Sauls als Beweis dafür abzuschneiden, daß dieser in seiner Hand war. Als sich Saul aufmachen will, um weiterzuziehen, tritt David aus der Höhle heraus, erkennt ihn als legitimen König Israels an und fragt nach dem Grund für seine Nachstellungen. In diesem Zusammenhang fällt auch das oben zitierte Wort, in dem sich David mit einem toten Hund und einem einzelnen Floh vergleicht.

Was aber ist mit diesem Vergleich beabsichtigt? Der Floh ist ein kleines Lebewesen. Er erreicht eine Größe von nur 1,5-3 mm. So könnte David mit diesem Vergleich sich selbst als unbedeutend darstellen, als so unbedeutend, daß sich die Verfolgung, die Saul betreibt, nicht lohnt.⁷ Zudem kann ein einzelner Floh einfach abgeschüttelt oder mit der Hand gefangen

ETHL 66 (1990) 281-291. Weitere Literatur bei O. Kaiser, Grundriß der kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 1. Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992, 121f.

⁵ Eine Synopse und Analyse der beiden Erzählungen findet sich bei K. Koch, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese, Neukirchen-Vluyn³ 1974, 163ff.168ff.

⁶ Zur literarischen Gestalt des Kapitels vgl. J. Scharbert/ G. Hentschel, Rut/ 1 Samuel (NEB Lfg. 33), Würzburg 1994, 134.

⁷ Vgl. auch H.J. Stoebe, KAT VIII/1, Gütersloh 1973, 436; P.K. McCarter jr., AB 8, New York 1980, 385. I. Lande, Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament, Leiden 1949, 76 verweist auf die Häufigkeit der Personennamen שָׂרָא und כֶּלֶב und führt hierzu eine Erklärung von J.-J. Hess (Von den Beduinen des inneren Arabiens, Zürich 1938, 138) an: "... sie (die Namen) bedeuten einen Wunsch: für das Kind, wie ... 'Floh', d.h. er möge seinen Feinden lästig fallen wie ein Floh ... Den Sklaven werden die schönsten Namen gegeben. 'Denn' - er

werden, so daß Saul sich lächerlich macht, wenn er mit einem Heer von dreitausend Mann auf Verfolgungsjagd geht.⁸ Andererseits sind Flöhe, sobald sie in Menge auftreten⁹, äußerst lästig.¹⁰ Ihre Sprungbeine helfen ihnen, ihre natürlichen Wirtstiere, Hunde und Katzen, aber auch Menschen zu befallen. Mit ihren spitzen Mundwerkzeugen stechen sie und saugen das Blut ihrer Wirtstiere ab. Auch ein einzelner Floh kann einen schon in ständige Unruhe treiben, wenn man sich kratzend und juckend seiner zu erwehren sucht.¹¹ Zudem treten Flöhe zuweilen unerwartet auf. Zu den gewöhnlichen Aufenthaltsorten werden Höhlen gehört haben, in die sie durch Wildtiere, die dort einen Ruheplatz suchten, eingeschleppt wurden. So könnte in diesem Bild noch eine zweite Ironie¹² stecken: Du fängst mich ja doch nicht, auch wenn ich dir noch so lästig bin, eher findet der Floh ein Wirtstier. Und genau das war ja in der vorangehenden Geschichte berichtet worden: David trifft auf den ahnungslosen Saul in der Höhle und schneidet ein Stück von seinem Rockzipfel ab, als Beweis dafür, daß er ihn auch hätte töten können. Schon dieser Vorfall ist ein Angriff auf die Integrität Sauls, denn "der Gewandzipfel galt als ein Stück der Person, die das Gewand trug"¹³. Der in der Höhle sitzende kleine Floh hat bereits "zugeschlagen", ohne daß sich der mächtige Saul seiner hätte erwehren können, trotz all seiner Bemühungen. Der Biß des Flohes saß.¹⁴

klärt ein Ansässiger - 'wir nennen unsere Söhne für unsere Feinde, die Sklaven dagegen für uns'".

⁸ Vgl. E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt*, Leipzig 1900, 45.

⁹ Ein Flohweibchen kann bis zu 400 Eier legen!

¹⁰ Vgl. G. Dalman, *Aus I/2*, Gütersloh 1928, 397. Vgl. auch die biographische Anmerkung *Dalman's* ebd.: "Mein Freund *Hmēd* in Petra wunderte sich, wenn ich Flöhe absuchte - ich zählte einmal hundertsechunddreißig -, wie ich sie öfters in Felsengräbern aufflas, und bemerkte: 'Auf mir laufen jede Nacht hundert.'" Lieder auf die Floh jagd finden sich bei E. Littmann, *Neuarabische Volkspoesie*, Berlin 1902, 145.146ff.153, vgl. *ders.*, *Vom morgenländischen Floh. Dichtung und Wahrheit über den Floh bei Hebräern, Syriern, Arabern, Abessinern und Türken*, Leipzig 1925; E. Ebeling, *Art. Floh*, *RLA III* (1957-1971) 87; W. Helck, *Art. Floh*, *LÄ II* (1977) 267.

¹¹ Die Feststellung W. Casparis, *KAT VIII*, Leipzig 1926, 302 trifft die Sache nur zum Teil: "Da die palästinischen Höhlen durch ihre Parasiten berichtigt sind, wird ein eben aus einer Höhle tretender Morgenländer eines einzigen Flohes wegen nicht den Gleichmut verlieren." Der "Floh" David hatte Saul bereits geraume Zeit in Atem gehalten. Hätte Saul David wirklich für so bedeutungslos gehalten, wie David es darstellt, dann hätte er kaum die Mühe der Verfolgung auf sich genommen.

¹² Auch sonst ist die Stelle voller Komik, vgl. schon den Beginn in V. 4ff mit dem Rat der Gefährten "zum Mord auf dem Abort" (so der Titel eines Aufsatzes von U. Hübner in *BN 40* [1987] 130-140) und dem heimlichen Abschneiden des Mantelzipfels als Helden-Trophäe.

¹³ G. Krinetski, *Von Samuel bis David. Die Bücher Samuel* (Stuttgarter Kleiner Kommentar 6), Stuttgart 1976, 26.

¹⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die "Geschichte des Flohs und seiner Brüder", die bei Littmann, *Volkspoesie*, 145 zu finden ist. Dort heißt es Z. 6: "Meine Kleider all' zerriss er, Keinen heilen Faden ließ er." Der Floh zieht also auch die Kleider seines Opfers in Mitleidenschaft (vgl. auch ebd. 146 Z. 13; 147 Z. 28.30). Ob man von hier aus einen Bezug zu dem Mantelzipfel sehen darf, den David Saul abschneidet?

Die Parallelstelle 1 Sam 26 stellt eine Variante des Kapitels 24¹⁵ dar.

Denn der König von Israel ist ausgezogen zu suchen einen einzelnen Floh, wie man¹⁶ ein Steinhuhn jagt in den Bergen.

Auch diese Erzählung steckt voller Ironie und reizt den Hörer zum Lachen über das tölpelhafteste Verhalten des Königs, schleicht sich doch "David ins feindliche Lager ein und stiehlt dem schlafenden König die persönlichsten Gegenstände".¹⁷ Daher ist es nicht verwunderlich, daß die "planvoll parallele" Ausgestaltung der beiden Überlieferungen durch den Erzähler der Aufstiegs Geschichte (1 Sam 16 - 2 Sam 5) auch den Tiervergleich betrifft, wobei anzunehmen ist, daß der Bezug auf den Floh in 1 Sam 26,²⁰ sekundär zum Vergleich mit dem Steinhuhn¹⁹ hinzutrat, um ebenso wie in 24,15 zwei Tiervergleiche zu erhalten. Doch es läßt sich auch noch ein weiterer Grund für die Erwähnung dieses Plagegeistes finden. Flöhe werden nämlich besonders nachts aktiv, wenn es ihren Opfern schwer fällt, die schwarzen Tiere in der Dunkelheit zu lokalisieren²⁰, um sie zu zerdrücken. Die durch die Bisse Gequälten finden so häufig keinen Schlaf. Diese Beobachtung könnte 1 Sam 26 in ironischer Weise aufnehmen: Denn David schleicht sich ja in den innersten Lagerring ein und kommt dem schlafenden Saul so nahe, daß er ihn zwicken könnte. Dagegen lassen die Flohbisse, die einer nachts zu erleiden hat, einen so tiefen und festen Schlaf, wie er Saul und seine Mannschaft überfallen hat, gar nicht zu (vgl. aber die Begründung dafür V. 12). Auch in dieser Geschichte hat der Floh bereits zugebissen, ohne daß es einer der Betroffenen gemerkt hätte. Er hat sein Opfer gefunden, das ja eigentlich ausgezogen war, ihn zu suchen und zu fassen. Der Bezug auf das Steinhuhn hingegen könnte Lokalkolorit bewahrt haben; zumindest in der Gegend von Engedi, wo die Parallelgeschichte 1 Sam 24 spielt, lassen sich heute noch Steinhühner in der Trockenzeit beobachten²¹. Diese Tiere sind recht schnelle Läufer²², doch können sie, sobald sie ermüdet sind, mit einem Stock totgeschlagen werden²³. Auch in diesem Vergleich steckt somit eine Ironie: Saul ist hinter David mit einer großen Streitmacht her und jagt ihn wie ein Steinhuhn

¹⁵ Vgl. F. Stolz, ZBK.AT 9, Zürich 1981, 162: Motivdublette (vgl. ebd. 163 die Aufzählung der Berührungspunkte mit Kapitel 24); H.J. Stoebe, KAT VIII/1, Gütersloh 1973, 464f: Ausgleich verschiedener Rezensionen. Vgl. auch Koch, Formgeschichte, 173ff. Zur literarischen Gestalt von Kapitel 26 s. Scharbert/Hentschel, Rut/ 1 Samuel, 143ff.

¹⁶ Zum generellen Subjekt "man" vgl. König, Stilistik, 181.

¹⁷ Stolz, ZBK.AT 9, 164.

¹⁸ Anders G: ...ὅτι ἐξελέγηθεν ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ζητεῖν τὴν ψυχὴν μου, καθὼς καταδιώκει ὁ νυκτικὸραξ ἐν τοῖς ὄρεσιν. Doch scheint hier eine Vereinfachung des Textes vorzuliegen. Zu verschiedenen Vorschlägen, den Text zu ändern, siehe Stoebe, KAT VIII/1, 464f.

¹⁹ נָחַשׁ ist sonst nur noch Jer 17,11 belegt.

²⁰ Vgl. die volkstümliche Geschichte des Flohs bei Littmann, Volkspoesie, 146ff.

²¹ Vgl. O. Keel/ M. Küchler [Ch. Uehlinger], Orte und Landschaften der Bibel Bd. 2, Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1982, 432; dies., Bd. 1 (1984), 159.

²² Vgl. dazu B. Landsberger, Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR-RA = HUBULLU (ASAW 42/6), Leipzig 1934, 79f Anm. 4; K. Seybold, Das "Rebhuhn" von Jer 17,11. Erwägungen zu einem prophetischen Gleichnis, Bib. 68 (1977) 57-73, v.a. 57f.

²³ Vgl. A. Socin, Art. Rebhuhn, in: H. G. G. (Hg.), Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen/ Leipzig 1903, 539.

in den Bergen, das man nur unablässig genug verfolgen muß²⁴, um es zu ermüden und schließlich auch zu fangen. Doch dieses Jagdglück bleibt dem "Jäger" Saul vorenthalten. Im Gegenteil: Der Gejagte überlistet den ermüdeten (!) Jäger und zeigt sich somit behender und überlebensfähiger als dieser, könnte er doch den schlafenden Saul ohne eigenes Risiko töten. Zudem sind Steinhühner keine gefährlichen Tiere, sondern eher sind sie und ihre Nester von Schlangen, Kröten, Raubvögeln und Menschen gefährdet.²⁵ Der Vergleich mit dem Steinhuhn könnte also zusätzlich Ausdruck der Verwunderung Davids sein: "Ich bin doch auf mich allein gestellt und so keine wirkliche Bedrohung".²⁶ Zugleich gilt die Feststellung van Zyls: "Met nadruk wijst David op de nietigheid van de buit waarop Saul jaagt (de vlo) en op de zinloosheid van de tocht ... Ook vestigen de beelden (vlo en patrijs) de aandacht op de ongelijke krachtsverhouding tussen Saul met zijn drieduizend man en tegenover David en Abisai"²⁷.

II.

Der Vergleich mit Floh und Steinhuhn taucht in einem Textkomplex auf, in dem sonst häufig andere, "ehrenwertere" Tiere herangezogen werden, um Eigenschaften von Personen herauszustellen.²⁸ So rühmt David in 2 Sam 1,23 Saul und Jonathan in seiner Totenklage, daß sie schneller waren als die Geier (מְנַשְׁרִים קָצִים) und stärker als die Löwen (גְּבִירֵי הַלְּבָיָהּ), in Gewandtheit und Kraft also die Könige der Lüfte²⁹ und der wilden Tiere³⁰ übertrafen³¹.

²⁴ Vgl. auch McCarter jr., AB 8, 408.

²⁵ Vgl. dazu J.F. Sawyer, A note on the brooding Partridge in Jeremiah XVII,11, VT 28 (1978) 324-329, 327f.

²⁶ Die Interpretation Stoebes, KAT VIII/1, 464f, geht in eine etwas andere Richtung: "Gemeint ist wohl, daß das Rebhuhn als Vogel der Ebene in den Bergen von seinem Volk getrennt ist und leichte Beute wird". Der Gegensatz Ebene/ Berge dürfte nicht entscheidend sein, zumal das Steinhuhn auch in Hügellregionen vorkommt. Interessant ist dagegen die Annahme eines Wortspiels mit dem Namen des Steinhuhns קָצִים "Rufer", der auf den charakteristischen Ruf dieses Vogels zurückgeht (vgl. dazu McCarter jr., AB 8, 408). Kurz vor dem Vergleich mit dem Steinhuhn wird berichtet, daß David auf einer Bergkuppe stehend, in gebührendem Abstand von der Begleitung Sauls -, diese anruft (קָצִים). Insbesondere fragt er Abner, ob er nicht mit ihm reden wolle. Abner aber entgegnet: Wer bist du, Rufer (מִי אַתָּה קָצִים)? Und in seiner Antwort vergleicht sich David dann mit dem קָצִים, dem "Rufer"-Vogel, den Saul in den Bergen jagt. Diese Interpretation aber setzt voraus, daß der Text mit G geändert wird (vgl. die Textanmerkung bei McCarter jr., AB 8, 406, zu Vers 14, die die verschiedenen G-Versionen aufschlüsselt), die in V. 20 aber $\nu\kappa\tau\iota\kappa\omicron\rho\alpha\zeta$ liest. Behält man MT (מִי אַתָּה קָצִים אֶל־הַבְּרָעִים) bei, ist das Wortspiel nicht mehr ganz so offensichtlich, obwohl natürlich für hebräische Ohren der Bezug zwischen dem Verb קָצִים und dem davon abgeleiteten Nomen קָצִים erkennbar blieb.

²⁷ A.H. van Zyl, I Samuël, deel II, Nijkerk 1989, 116.

²⁸ Man könnte in diesem Zusammenhang auch an die in übertragenem Sinne für Anführer verwendeten Tierbezeichnungen denken. So wird Doeg in 1 Sam 21,8 אֲבִיר ("Starker", "Stier") genannt; ob קָצִים 2 Sam 1,19 mit "Gazelle" oder "Zier, Wonne" zu übersetzen ist, ist umstritten. Vgl. dazu P. Miller, Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew, UF 2 (1960) 177-186, 185 sowie W.H. Shea, Chiasmus and Structure of David's Lament, JBL 105 (1986) 13-25, 14.

²⁹ Zum Adler/ Geier als König der Lüfte, der sich auszeichnet durch seine Schnelligkeit, vgl. auch Jer 4,13 (יָקֵץ). W. Nowack, HK I/4, Cöttingen 1902, 154, verweist auf Hab 1,8 und denkt an die Schnelligkeit des Angriffs.

³⁰ Zum Löwen als dem stärksten Tier vgl. auch Ri 14,18; Prov 30,30.

Oder der Vergleich mit einer Gazelle (צביר) auf dem Feld 2 Sam 2,18 (קָדְמוֹתַי כְּצִבְרֵי הַשָּׂדֶה) dient dazu, die Schnelligkeit des Kriegers Asahel herauszustellen, die ihm aber im Nahkampf mit dem israelitischen Hauptmann Abner nichts hilft³². In beiden Fällen beziehen sich die Tiervergleiche auf Helden. Nicht nur Gazellen, auch die Hinden sind schnelle und gewandte Tiere. Darauf spielt das Königsdanklied 2 Sam 22,34 an, wo der König von JHWH sagt:

Du machst meine Füße gleich den Hinden (רַגְלַי כְּרַגְלֵי הַחֵזֶק).

"Heldenkraft, Kriegsglück, Schnelligkeit und Gewandtheit sind die Gaben Jahwes"³³, und die Hinden sind ähnlich wie die Gazellen geradezu prädestiniert dafür zu zeigen, wie die Schnelligkeit und Gewandtheit, die der König im Krieg braucht, auszusehen haben³⁴. An anderer Stelle wird der aufständische Absalom von seinem Ratgeber gewarnt:

Du kennst deinen Vater und seine Leute, denn Helden sind sie, mit grimmigem Mut, wie eine Bärin auf dem Felde, der die Jungen geraubt sind (פַּעֲמֵי בַּרְיָהּ) (2 Sam 17,8).

Der Vergleich mit der Bärin soll die Warnung Huschais vor dem sofortigen Angriff auf David verstärken, da dieser sich aufs Entschlossenste wehren wird, so daß auch die Tapfersten ihm keinen Widerstand leisten können³⁵.

Daß in diesen Büchern Männer "ein Herz wie ein Löwe" (2 Sam 17,10) haben, zeigt sich auch in anderen Berichten, die vom Kampf gegen wilde Tiere handeln. So heißt es von Benaja, einem der Helden Davids, daß er einen Löwen in einem Brunnen tötete (vgl. 2 Sam 23,20). Auch der junge David rühmt sich vor seinem Kampf mit dem Philister vor Saul (1 Sam 17,34f) einer solchen außergewöhnlichen Tat, die sicherlich nicht zum Hirtenalltag gehörte, wohl aber zum Prahlens eines Helden:³⁶

Hirte war dein Knecht für seinen Vater beim Kleinvieh. Und kam der Löwe oder der Bär und trug das Schaf von der Herde weg, dann lief ich heraus, ihm nach, und schlug ihn und riß es aus seinem Maul, richtete er sich aber gegen mich auf, ergriff ich ihn bei seinem Bart, schlug auf ihn ein und tötete ihn.³⁷

³¹ Vgl. zur Stelle auch *Shea*, *David's Lament*, 16f.

³² Von den 16 Belegstellen von צביר/צבירה in der hebräischen Bibel nehmen v.a. die Belege in Cant (2,9,17; 4,5; 7,4; 8,14) Bezug auf die agile Behendigkeit dieser Steppenbewohner, deren Schnelligkeit und Springfähigkeit bewundert wurde (vgl. dazu auch *O. Kee*, *ZBK.AT* 18, 1986, 94f. 139).

³³ *H. J. Kraus*, *BK XV/1*, Neukirchen-Vluyn⁵ 1978, 293.

³⁴ Vgl. neben der Parallellüberlieferung Ps 18,34 (ähnlich Hab 3,19) auch Gen 49,21; Ct 2,9,17; 8,14; Jes 35,6 und *Kee*, *ZBK.AT* 18, 94ff; *ders.*, *Deine Blicke sind Tauben*. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984, 78ff.

³⁵ Vgl. dazu *Westermann*, *Vergleiche*, 20.

³⁶ Vgl. dazu *Stolz*, *ZBK.AT* 9, 119.

³⁷ V. 37 interpretiert demgegenüber das vorher angesprochene Kampfgeschehen theologisch. Zum Text von 1 Sam 17,34ff vgl. *R. Ceresko*, *A rhetorical Analysis of Davids 'boast'* (1 Sam 17,34-

1. Daher ist es um so erstaunlicher, daß in einem Textkomplex, der dem Lobpreis von Mut und Kampfkraft von Helden so viel Raum gibt, an 5 Stellen Vergleiche mit Hunden vorkommen:

- 1 Sam 17,43: Bin ich denn ein Hund, daß du mit Stöcken zu mir kommst?
- 1 Sam 24,15: Hinter wem zieht der König von Israel her? Hinter wem jagst du nach? Hinter einem toten Hund!
- 2 Sam 3,8: Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda?
- 2 Sam 9,8: Was ist dein Knecht, daß du dich wendest zu einem toten Hund, wie ich es bin?
- 2 Sam 16,9: Warum flucht dieser tote Hund meinem Herrn, dem König?³⁸

Interessant ist in diesem Zusammenhang dreierlei:

- (1) Der Vergleich mit einem Hund tritt immer in einer Frage auf.
- (2) Alle Stellen enthalten einen Bezug zu **David** und/ oder **Saul**(*iden*). Im einzelnen sind es:
 - **David** und Goliath
 - **David** und **Saul**
 - **Eschbaal** (Ischboscheth) und **Abner**
 - **David** und **Meribaal** (Mephiboscheth)
 - **David** und **Simei**.

(3) Die Vergleiche unterscheiden sich: Nur an drei Stellen ist vom "toten Hund" die Rede, je einmal vom "Hund" bzw. "Hundskopf".

Nun ist der Vergleich mit Hunden durchaus nicht singulär, wie viele Belege aus der Umwelt Israels zeigen.³⁹ Untergebene können sich in Briefen an Vorgesetzte oder Könige als "Hund" bezeichnen.⁴⁰ V.a. in den Amarnabriefen findet sich neben der Selbstbezeichnung als Ausdruck der Unterwerfung

"Siehe, ich bin ein Diener des Königs und ein Hund seines Hauses"⁴¹ (EA 60,6f, vgl. 61,3f)

37). Some Reflections on Methode, CBQ 47 (1985) 58-47; C. Schedl, Davids rhetorischer Spruch an Saul 1 Sam 17,34-36, BN 32 (1986) 38-40.

³⁸ Zu 2 Kön 8,13 s.u.

³⁹ Vgl. D.W. Thomas, Kelebh "Dog": Its Origin and some Usages of it in the Old Testament, VT 10 (1960) 410-427, 414ff. Für Mesopotamien vgl. auch W. Heimpel, Art. Hund A. philologisch, RLA 4 (1972-1975) 494-497, 497, für Ägypten vgl. H.G. Fischer, Art. Hunde, LÄ III (1980) 77-82.

⁴⁰ Vgl. K. Galling, Art. Hund, BRL² (1977) 149f und H. Donner, Kanaanäische und aramäische Inschriften II, Wiesbaden³1973, 191 zu KAI Nr. 192.

⁴¹ *a-mur a-na-ku arad sarri u kalbu sa biti-su* (vgl. J.A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, I. Texte [VAB 2/1], Leipzig 1915). Zum Text vgl. auch W.L. Moran (Ed.), The Amarna Letters, Baltimore/ London 1992, 131-133. Vgl. ferner ABL 9,14; 67,6 (*a-na-ku kal-bu sarri be-li ih-ta-sa-an-ni*): "I am a dog. The king my lord has remembered me"; 210,r.8 (Übersetzung nach L. Waterman [Ed.], Royal Correspondence of the Assyrian Empire Bd. 1-4, Ann Arbor 1930).

auch die rhetorische Frage zum Ausdruck der Geringschätzung, in der sich das Epitheton "Hund" auf eine vom Briefschreiber unterschiedene Person bezieht⁴², z.B.

"Was ist *Abdi-aširta*, der Knecht, der Hund, daß er nimmt das Land des Königs an sich?"⁴³ (EA 71,16ff, vgl. ebenso 76,11ff, 79,45ff, 84,17, 85,64ff, abgewandelt auch in 84,7f.16f.35).

Interessant ist, daß diese geringschätzige Frage ausgelöst ist durch die Erhebung *Abdi-aširtas* gegenüber seinem Herrn. Abtrünnige können als "entfloherer Hund" bezeichnet werden (EA 67,17). Schließlich taucht die Wendung auch in einfachen Feststellungen auf:

"das Land der ... Könige hat *Abdi-aširt[a, der Knecht,]* der Hund [*an sich*] genommen"⁴⁴ (EA 75,40ff; vgl. auch 84,7f, 91,7; unklar: 159,17).⁴⁵

In allen drei Fällen besteht eine Antithese zwischen den Bezeichnungen "König" und "Knecht" // "Hund".

Die demütige Titulatur "Hund" findet ihren äußerlichen Ausdruck auch in Begleitmaßnahmen, z.B. dem (siebenmaligen) Niederfallen (EA 60,4f; 61,4f; 79,5f; 247,7; 249). Solche Begleitmaßnahmen sind auch im Alten Testament belegt (vgl. 1 Sam 24,9; 2 Sam 9,8; ׀׀׀׀׀׀׀). Hinzutreten weitere Ausdrücke der Selbsterniedrigung wie "Lehm deiner Füße" (*ṭi-iṭ š[ēp]ē-ka*: EA 61,3), "Staub deiner Füße" (*ipri ša šēpēka*: EA 60,3, vgl. EA 248,5; 320,6f; 322,6f), "Lehm, worauf du trittst" (*ṭitu ša kapāšika*: EA 213,5; 255,5), "Schemel deiner Füße" (*[g] ištāb šēpēka*: EA 84,4) und "Pferdeführer, Stallknecht" (*kartappu*: EA 299,6; 303,6; 320,9; 322,8).⁴⁶

Auch das Ostrakon II von Lachis (um 589 v.Chr.) enthält eine ähnliche Formulierung,⁴⁷

"Wer ist dein Knecht, (wenn nicht) ein Hund, daß sich mein Herr erinnert⁴⁸ an seinen Knecht",

der man 2 Kön 8,13 zur Seite stellen kann:

Was ist dein Knecht, der Hund, daß er so große Dinge tun soll?

Diese Stelle zeigt, auch wenn sie in gesprochener Rede, und nicht in einem Brief auftaucht, noch einmal deutlich die Verwendung des Ausdrucks "Hund" als Zeichen der Selbsterniedrigung gegenüber einem Höhergestellten. Der vom König von Aram gesandte Bote bezeichnet sich gegenüber dem Gottesmann Elisa mit der ihm aus dem üblichen Hofzeremoniell vertrauten Formel und vergleicht sich "in self-depreciation with the vile and contemptible animal, the dog, the scavenger *par excellence*"⁴⁹. Inwieweit *kalbu* auch als Schimpfwort⁵⁰ gebraucht werden kann, bedürfte genauerer Untersuchung.

⁴² Vgl. *Thomas, Kelehb*, 414.

⁴³ *mi-nu ʾabdi-a-ši-ir-ta ardu kalbu u [j]i-il-ku māt šarri a-na ša-a-šu*. Vgl. auch *Moran, Amarna Letters*, 140f.

⁴⁴ *māt šarrāni ra-bu- ʾabdi-a-ši-ir-t[a ardu] kalbu ji-il-[ku-]*. Vgl. auch *Moran, Amarna Letters*, 145f.

⁴⁵ Weitere Belege bei *J.A. Knudtzon* (Hg.), *Die El-Amarna-Tafeln*, Bd. II [VAB 2/2], Leipzig 1915, 1432 s.v. *kalbu* und bei CAD K 72, s.v. *kalbu* 1j; AHw 424, s.v. *kalbu(m)*, zu vergleichbaren Wendungen in Mari siehe *Thomas, Kelehb*, 415. Vgl. ferner TUAT I (1984) 380 (Sargon II.).

⁴⁶ Vgl. dazu auch *G.J. Botterweck*, Art. 𐤊𐤍𐤁, ThWAT IV (1984) 156-166, 160; *Thomas, Kelehb*, 415.

⁴⁷ KAI Nr. 192, vgl. ferner KAI Nr. 195.196 (= TUAT I [1984] 621.623.624).

⁴⁸ Mit dem Erinnern wird das Übersenden von Briefen gemeint sein (vgl. *Donner*, KAI II, 191).

⁴⁹ *Thomas, Kelehb*, 414.

Der Vergleich mit einem toten Hund ist in assyrischer und babylonischer Briefliteratur der Sargonidenzeit mehrfach belegt⁵¹: So heißt es in ABL 521,6:

"I, who was a dead dog, the son of a nobody, the king, my Lord, gave me life"⁵².

Und in einem Brief Belikbis an Assurbanipal findet sich die Wendung:

"We were dead dogs (but) the king our lord has restored us to life (and) the plant of life he has put to our nostrils" (ABL 771,5f)⁵³.

Interessant ist auch die folgende Passage aus einem Brief *Adadšumusurs* an Asarhaddon:

"Great sin against the house of my lords I have committed. I am one to be killed, not to be restored to life. The king my lord has shown mercy to his dog. I was in great distress. How shall I requite the king my lord. My heart, my hands, (and) my feet are laid beneath the chariot of the king my lord. Continually my eyes are directed to the king my lord, and continually the crown prince my lord strengthens my courage" (ABL 620,3ff, vgl. 620,r.5; 916,11).

Die genannten Beispiele, die ebenfalls die Antithese zwischen den Bezeichnungen "König" und "Knecht" bzw. "Hund" abbilden, blicken auf eine Existenz der Briefschreiber zurück, die durch die Wendung "toter Hund" qualifiziert wird. Zugleich zeigen sie, wodurch die Situation der Betroffenen verändert wurde, durch den König nämlich, der ihr Leben wiederherstellte. Nur wo der König seinen Untergebenen gnädig gegenübertritt⁵⁴, können diese leben. Wo sie sich aber gegen den König stellen, wird ihnen die königliche Huld entzogen. Dann gleicht ihre Existenz Nobodys, toten Hunden.

Neuerdings versuchte O. Margalith⁵⁵ nachzuweisen, daß es neben der normalen Bedeutung von 𒌆 = Hund die weitere Bedeutung "Sklave, Diener" gibt. Aufgrund einer Sichtung der entsprechenden Stellen in den Amarna- und Lachisbriefen kommt er zu dem Schluß: "... there is no more self-abasement in the use of *keleb* than in the use of 'servant' or 'slave', ... the two words are used as synonyms and parallels"⁵⁶. Denn bezogen auf die zahlreichen Personennamen mit dem Element *kalbu* scheine es unmöglich, "that all these names were intended to mean 'the dirty dog of Marduk' etc."⁵⁷. Daher sei 𒌆 in der Bedeutung "Sklave, Knecht"

⁵⁰ So *Heimpel*, Hund, 497 mit Verweis auf CAD K 72 s.v. *kalbu* lk und *W. Heimpel*, Tierbilder in der sumerischen Literatur (StP 2), Rom 1968, Nr. 46.3.

⁵¹ Vgl. neben den aufgeführten Beispielen auch ABL 1285,13; 454,18 ("who are we? - dead dogs whose names the king knows").

⁵² *ša kal-bi mīti mār la mamma anāku šarru bēlā uballiṭanni*.

⁵³ Vgl. ähnlich auch ABL 831,5ff ("The king my lord knows (?) well that I am a dead dog, whom the king my lord has restored to life from a thousands deaths"); 756,2.5; 992,r.15; 454,18.

⁵⁴ Vgl. ABL 435,10: *šarru rēmu ina muḫḫi kal-bi-šū li[škun]* "let the king have mercy upon his dog".

⁵⁵ *Keleb*: Homonym or Metaphor?, VT 33 (1983) 491-495.

⁵⁶ Ebd. 492.

⁵⁷ Ebd. mit Anm. 5-8. Zu dem in Mesopotamien weit verbreiteten Namentelement "Hund" vgl. auch *W. Beltz*, Die Kalebtraditionen im Alten Testament (BWANT 96), Stuttgart 1974, 132f mit Anm. 3

nicht metaphorisch gebraucht, sondern es sei ein echtes Homonym⁵⁸. Doch ist diese Annahme fraglich. Eher ist anzunehmen, daß die semantische Entwicklung folgendermaßen von-statten gegangen ist: "dog (*καελαβ, κούων*) - doglike - devoted - servant"⁵⁹, so daß im Falle von *כֹּלֵךְ* nicht von zwei echten Homonymen die Rede sein kann. Man wird damit rechnen müssen, daß im Laufe der Zeit der eigentliche Sinn dieser Formel verblaßte und sie sich zu einer starren Wendung entwickelte⁶⁰, so daß Thomas mit seiner Feststellung recht haben wird: "While the use of *תְּרִיבָע* 'thy servant' by itself expresses self-abasement, real or polite, the phrase *כֹּלֵךְ* [כ] *תְּרִיבָע* ... heightens the force of that expression. A further progressive heightening is to be seen in the phrase *תְּרִיבָע כֹּלֵךְ* 'dead dog'"⁶¹. Doch ist diese Interpretation noch nicht ausreichend, wie sich im folgenden zeigen wird.

2. Daß gerade der Vergleich mit dem Hund dazu ausersehen wurde, die Selbsterniedrigung eines andern zu bezeichnen, ist nicht zufällig. Denn "der Naturverbundene erkennt im Tier ... nicht nur das Untermenschliche, oder das Übermenschliche, sondern zugleich auch das Menschenähnliche. Das Tierreich wird zum Sinnbild menschlicher Charaktere, ... [und] die Werthaltigkeit der Tiersymbole ... beruht ... immer auf Beobachtungen, die das Wesentliche am Tier treffen..."⁶². Was aber ist das Wesentliche am Hund? Geprägte Redewendungen und Metaphern⁶³ können es verdeutlichen. Als solche sind belegt: "Jemanden wie einen Hund wegzagen" (Maqlū V, 43), "wie ein Hund betteln" (ABL 659, r.5; 1250, r.12), "auf allen Vieren kriechen" (TCL 3,58), "im Dreck liegen", "sterben" (vgl. ABL 756, r.3⁶⁴). Und in einem Brief *Ašurrisuas* an einen Offizier heißt es: "I make supplication like a dog" (ABL 382,5). Zum Teil wird auch auf den Gehorsam von Hunden rekurriert⁶⁵. Als sumerisches Sprichwort ist belegt: "Er haßt es wie ein Hund zu kriechen."⁶⁶ Wie sehr diese Metaphern gerade die Lebenswirklichkeit von Untergebenen und Unterlegenen umschreiben⁶⁷, zeigen in besonderem Maße zeitgenössische Bilddokumente⁶⁸, auf denen sich die Vasallen oder unterlegenen Gegner wie ein Hund auf allen Vieren kriechend vor dem Herrscher rekumt. Ein bekanntes Beispiel dafür ist die Darstellung Jehus von Israel (oder eines Stellvertreters) vor Salmanassar III. (858-824 v.Chr.) im zweiten Register des Schwarzen Obelisken (Abb. 1)⁶⁹. Jehu liegt im Staub vor Salmanassar, der aus einer Schale vor der Gott-

und *Botterweck*, *כֹּלֵךְ*, 161f, der die mit dem Epitheton "Hund" zusammengesetzten Namen u.a. als Kosenamen ansieht.

⁵⁸ *Margalith*, Homonym, 494.

⁵⁹ M.A. Zipor, What Were the *k^olābīm* in Fact?, ZAW 99 (1987) 423-428, 424 Anm. 4.

⁶⁰ Vgl. *Botterweck*, *כֹּלֵךְ*, 157.

⁶¹ *Thomas*, *Kelebh*, 416.

⁶² L. Röhrich, Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage, ZRGG 3 (1951) 69-76, 69.

⁶³ Vgl. dazu *Botterweck*, *כֹּלֵךְ*, 160 und CAD K 70 s.v. *kalbu* lc.

⁶⁴ "May I not die like a dog from want (and) lack of food."

⁶⁵ Vgl. ABL 281, r.29ff: "Just as the dog that loves *his master*, when (the master) says: 'Do not come near the place', does not come near, so whatever the lord of kings my lord does not command to do, he will not do" (Brief Belibnis an Assurbanipal); vgl. ferner W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 148,60: "you can teach your god to run after you like a dog".

⁶⁶ *Heimpel*, Tierbilder, 365f, Nr. 47.7.

⁶⁷ Vgl. dazu *Caspari*, KAT VIII, 302: "Könige behandeln die Leute [oft] auch, als wären sie Hunde" und ABL 382,5; 659, r.7.

⁶⁸ Vgl. dazu Ch. Uehlinger, Das Image der Großmächte. Alt Vorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyryer, Perser, Israel, BiKi 40 (1985) 165-172.

⁶⁹ Vgl. dazu J. Börker-Klähn, Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs (BaghF 4), Mainz 1982, Nr. 152; W. Orthmann, Der Alte Orient (PKG 18), Berlin 1985, Abb. 207;

heit libiert. Über Jehu sind die Hoheitszeichen *Assurs* (geflügelte Sonnenscheibe) und *Istars* (achtstrahliger Stern) dargestellt.⁷⁰ Die Szene wird gerahmt links durch zwei hohe Offiziere und rechts durch zwei Hofbeamte. Anlässlich des vierten Feldzugs Salmanassars gegen Haisael von Damaskus im 18. Regierungsjahr der Herrschaft des Assyrerkönigs (= 841 v. Chr.)⁷¹ hatte Jehu Tribute gesandt, die im zugehörigen Bildfries festgehalten und in der Beischrift⁷² aufgeführt werden. Doch unterscheiden sich die Demutsbekundungen auf den Bilddokumenten. Während der König von Israel auf dem Schwarzen Obelischen auf allen Vieren vor dem assyrischen König liegt, findet sich in Abb. 2 eine Steigerung dieser Haltung: Das Auf-dem-Boden-Liegen hat hier zum Ziel, eine Bitte zu begründen. Die Szene stammt aus dem Grab Haremhebs (1332-1305 v. Chr.), einem General unter Amenophis IV. und späteren Pharao, in Saqqara. Haremheb selbst ist im Original links neben dem Hofbeamten zu sehen.⁷³ Die meisten der dargestellten Fremden haben sich vor einem (zweimal abgebildeten) Hofbeamten Haremhebs niedergeworfen oder sind niedergekniet. Einer liegt auf dem Rücken, ein anderer auf dem Bauch, wie es die Amarnabriefe immer wieder berichten und wie es wohl der Landessitte entsprach: "Zu den Füßen des Königs falle ich nieder, siebenmal, auf Bauch und Rücken" (vgl. EA 64,4-7; 65,4-6; 282,6; 284,5 u. a.)⁷⁴. Nur wenige der Bittsteller stehen. Ihre Hände sind beschwörend erhoben. "Im Gegensatz zur Bauchlage ist die Rückenlage nirgends bloßer Ausdruck der Not oder des Überwältigtseins (Proskynese), sondern bewußte Äußerung der Abhängigkeit und Unterwerfung. Man hält dem Angeflehten die verletzlichsten Teile (Gesicht, Bauch) hin und begibt sich so in eine Lage völliger Wehrlosigkeit. Die Erfahrung seiner totalen Überlegenheit soll den Angeflehten milde stimmen".⁷⁵

Ähnliche Beobachtungen finden sich auch im Tierreich, bei Wild- und Haushunden: Der Kampf zweier Wolfsrüden z. B. endet gemäß der Schilderungen von K. Lorenz damit, "daß der kleinere Wolf zurückgedrängt (wurde), und der Stärkere ... über ihm (war). Der Unterlegene bot nun die verwundbarsten Stellen seines Körpers als Zeichen der Unterwerfung dar (viele Windhunde werfen sich dabei auf den Rücken). Ein Wolf, der eine solche Demutsgebärde zeigt, wird niemals ernstlich gebissen. Zwar grollt und knurrt der Sieger, klappt mit dem Gebiß und führt sogar die Bewegungsweise des Totschüttelns in leerer Luft aus - aber er kann einfach nicht zubeißen, da ihn die angeborene Tötungshemmung gegenüber dem Artgenossen daran hindert. Hat er sich einige Schritte entfernt, so versucht der Unterlegene rasch, das Weite zu gewinnen"⁷⁶ (vgl. Abb. 3).

A. Moortgat, Die Kunst des Alten Mesopotamien II, Babylon und Assur, Köln ²1985, 111f + Abb. 65f; ANEP 351-355; AOB 121-125; B. Hrouda, Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien, Gütersloh 1991, 134f; TUAT I (1984) 362f; AOT 343; ANET 278ff; E. Michel, Die Assur-Texte Salmanassars III. (858-824). 7. Fortsetzung, WO II (1954-1959) 137ff.221ff, 137-139 (zu den Reliefs). 140ff (zu den Texten).

⁷⁰ Zu den übrigen Bildelementen vgl. Michel, Assur-Texte Salmanassars III., WO II (1954-1959) 138ff.

⁷¹ Vgl. dazu ANET 280; K. Galling, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ²1968, 50f, 51; A. Jepsen, Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1975, 155ff mit weiterer Nennung des Tributs Jehus. Ausführlich zum historischen Hintergrund von Jehus Tribut und zum Schwarzen Obelischen allgemein vgl. M. Wäfler, Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (AOAT 26), Neukirchen 1975, 68ff; S. Hermann, Geschichte Israels, München ²1980, 288ff; H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (GAT 4), Göttingen 1987, 280ff.

⁷² Vgl. dazu Michel, Assur-Texte Salmanassars III., WO II (1954-1959) 141; TUAT I (1984) 363.

⁷³ Vgl. W. Wolf, Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957, Abb. 499; zur Interpretation ebd. 522ff; A. Erman/H. Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, Taf 39.2; ANEP 5; AOB 87.

⁷⁴ Weitere Belege bei Knudtzon, El-Amarna-Tafeln 2, 1431 s.v. *kaattu*.

⁷⁵ O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ³1980, 298f und Abb. 429.

⁷⁶ D. Miller-Using/M. Wolfe, Der Wolf, in: Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd. 12, Säugetiere 3, München 1993, 200-207, 203. Das Schütteln der Beute ist eine Form des Tötens kleinerer Beutetiere.

Während es sich im Falle von Abb. 2 um Asiaten handelt, die versuchen, als Asylanten in Ägypten aufgenommen zu werden, zeigt Abb. 4⁷⁷ die Bewohner von Lachis, die sich gegen die Belagerung Sanheribs (705/4-681 v. Chr.) während seines dritten Feldzuges⁷⁸ zur Wehr setzten und nun als Gefangene vor den Herrscher geführt werden. In der zugehörigen Beischrift heißt es: "Sanherib, König der Welt, König von Assyrien, setzte sich auf einen Lehnstuhl, und die Beute von Lachis zog vor ihm vorbei"⁷⁹. Die Gefangenen sind knieend, in einem Fall sogar auf dem Boden liegend dargestellt. "Ihr Leben ist verwirrt. Sie sind nichts als Staub, bereit, den letzten Funken Leben dem König zu übergeben, um es von ihm neu zu empfangen"⁸⁰. Dies ist der einzige Weg, um am Leben zu bleiben. Anders als in Abb. 2 sind die Arme der Bittenden angewinkelt und nicht ausgestreckt. Dies weist darauf hin, daß die Bittenden ängstlich und voller Zerknirschung, und nicht in zuversichtlicher Erwartung dargestellt sind. Ein etwas anderes Relief aus der Zeit Tiglatpileasers III. (745-727 v. Chr.) aus *Kalah* (Nimrud) zeigt einen Fürst, der sich dem auf seinen Bogen stützenden Herrscher unterwirft.⁸¹ Wie Könige mit gefangenen Herrschern umgingen, können schließlich zwei weitere Beispiele zeigen: So berichten die Annalen Assurbanipals (669-631 v. Chr.) von einer Bestrafung zweier arabischer Herrscher⁸²: Von *Uai-te*, dem Sohn *Hazailus* heißt es:

"Um die Erhabenheit *Aššurs* und der großen Götter, meiner Herren, zu zeigen, legte ich ihm eine schwere Strafe auf und stellte ihn in einen Käfig (*šigaru*) und band ihn mit Bären (und) Hunden zusammen (*rakāsu*) und ließ ihn dann ein Tor in Ninive ... bewachen".⁸³

Und von einem anderen besiegtten Herrscher heißt es:

"Unter Erhebung meiner Hände ... durchbohrte ich auf Befehl *Aššurs* und der Ninlil mit meinem schneidenden Handmesser (?) seinen Kinnbacken, durch den Kiefer seines Antlitzes(?) zog ich einen Strick (*ullu*), legte ihm eine Hundekette an und ließ ihn am Osttore in Niniveh ... den Käfig (*šigaru*) bewachen".⁸⁴

Beide Herrscher werden zu Wachhunden degradiert, wobei ihre Demütigung durch die Festsetzung in Käfige und die Haltung als Kettenhund verbunden mit der schmerzhaften Folter der Durchbohrung des Kinns bis ins Äußerste gesteigert wird.

⁷⁷ Jepsen, *Sinuhe*, Taf. 78; ANEP 371; AOB 138; R.D. Barnett, *Assyrische Palastreliefs*, Prag o. J., 46f.49 (Detail).

⁷⁸ Zum Palästinafeldzug Sanheribs 701 v. Chr. vgl. Herrmann, *Geschichte Israels*, 317ff; Donner, *Geschichte*, 321ff; TUAT I (1984) 388ff; *Galling*, Textbuch, 67ff; ANET 287f.

⁷⁹ TUAT I (1984) 391; AOT 354; ANET 288; Jepsen, *Sinuhe*, 173ff.177ff. Zum Feldzug Sanheribs vgl. jetzt auch: J. v. Beckerath, *Ägypten und der Feldzug Sanheribs im Jahre 701 v. Chr.*, UF 24 (1993) 3-8.

⁸⁰ Keel, *Bildsymbolik*, 299.

⁸¹ Vgl. Orthmann, PKG 18, Abb. 216. Vgl. schließlich auch die 3 Register (mit verschiedenen Phasen der Proskynese) umfassende Huldigung der Elamiter (Abb. 5) vor dem ihnen von den Assyrern aufgezwungenen neuen König *Ummanigaš* und vor dem assyrischen Feldherrn, der ihn einführt, aus dem Palast Assurbanipals in Ninive (*P. Amiet*, *Die Kunst des Alten Orients*, Freiburg 1977, Abb. 120; Ausschnitte bei J. Reade, *Assyrian Sculpture*, London⁶1992, Abb. 94). Ein anderes Relief aus der Zeit Assurbanipals beschreibt Barnett folgendermaßen: "Amid blows the fly whisks of the Assyrian officials, Elamite princes bring in the king's food, while Babylonian princes prostrate themselves to beg for their lives" (*R.D. Barnett/A. Lorenzini*, *Assyrian Sculpture in the British Museum*, Toronto 1975 zu Abb. 167; zu einer anderen Deutung des Reliefs vgl. Reade, *Sculpture*, 65 mit Abb. 101).

⁸² Zu den geschichtlichen Hintergründen vgl. H. Wildberger, BK X/2, Neukirchen 1978, 790f.

⁸³ M. Streck, *Assurbanipal*, Teil II: Texte (VAB 7/2), Leipzig 1916, 66-69. *Landsberger*, *Fauna*,

⁸¹ denkt bei *šigaru* statt an einen Käfig an ein Halsband.

⁸⁴ Streck, *Assurbanipal*, 80f.

Die grausame Behandlung, die hier auf der Textebene beschrieben wird, verdeutlicht eine auf das Jahr 671 v.Chr. datierte Stele⁸⁵ mit dem Bericht des Sieges Asarhaddons von Assyrien (681-669 v.Chr.) über Ägypten (Abb. 6)⁸⁶ aus *Sam'al* (Zincirli): Auf ihm hält der König in der linken Hand neben einem keulenförmigen Szepter zwei Seile, an denen zwei gefangene, flehende Herrscher geführt werden. Den Herrschern sind wie wilden Tieren Ringe durch Nase/Unterlippe gezogen, an denen die Leitseile befestigt sind. Die beiden Gefangenen, ein Phönizier (stehend) und ein Ägypter (knieend)⁸⁷, sind wesentlich kleiner als der assyrische König dargestellt, dem nach dem Text der Steleninschrift "ein zorniges Szepter zum Zerschmettern der Feinde" in die Hand gegeben sei und der mit dem Epitheton "der die Könige an Leitseilen festhält" gerühmt wird⁸⁸. Die Fluchformel am Ende der Inschrift wünscht dem, der die Entfernung der Stele beabsichtigt, daß *Ištar* "ihn gebunden zu Füßen seines Feindes niedersitzen lassen möge". Eine ähnliche Darstellung aus der Zeit Sargons II. (721-705 v.Chr.) aus *Dūr-Sarrukin* (*Ḫorsābād*)⁸⁹ zeigt den Herrscher und seinen Wesir, zwischen denen drei mit Eisen gefesselte Gefangene zu sehen sind. Ähnlich wie auf der Asarhaddon-Stele sind die Seile an durch die Kieferknochen getriebenen Ringen befestigt. Daß solche Unterwerfungsgesten nicht automatisch die Begnadigung zur Folge hatten, wird an dem vordersten Gefangenen deutlich, der auf die Knie gesunken ist und vom König geblendet wird. Auch die Lehre des ägyptischen Königs Amenemhet I. (1991-1962 v.Chr.) an seinen Sohn⁹⁰ enthält einen Passus, der erkennen läßt, wie man mit seinen Feinden umzugehen pflegte: "I made the Asiatics do the dog-walk"⁹¹. Zwar handelt es sich bei den eben besprochenen Beispielen um Unterlegene, die vor dem Sieger wie Hunde im Staube liegend/kriechend⁹² um Gnade flehen, doch können diese Beispiele zusammen mit den oben aufgeführten Redewendungen gleichfalls illustrieren, warum die Selbstbezeichnung "Hund" im Zusammenhang mit der Prosoknese vor dem König Einzug in das Hofzeremoniell hielt und zu einem festen Topos der Hofsprache wurde. Die genannten bildlichen Darstellungen finden schließlich ihren Kommentar im Bericht Sargons über seinen Feldzug gegen Urartu 714 v.Chr.⁹³ V.a. die Z. 51-73, die die Begegnung Sargons mit seinem mannäischen Vasallen *Ullusunu* schildern, dessen Territorium Sargon im Falle verlustreicher Kämpfe gegen Urartu als Rückzugsland benötigte⁹⁴, sind für die Frage nach der Herkunft der Metapher "Hund" interessant. Diese Verse seien daher in wichtigen Auszügen zitiert:

⁸⁵ Berlin VA Nr. 2708. Zur Stele und ihrer Komposition vgl. *Staatliche Museen zu Berlin* (Hg.), Das Vorderasiatische Museum, Mainz 1992, 180-182 (= Abb. 116-118), ferner *Hrouda*, *Der Alte Orient*, 356f; *Jepsen*, *Simuhe*, 83; ANEP 447-449; ANET 293; AOB 143/4; *Orthmann*, PKG 18, Abb. 232; *Börker-Klähn*, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, Nr. 219 (vgl. auch Nr. 217f); *Uehlinger*, *Image*, 169f mit Abb. 19. Vgl. ferner *Streck*, *Assurbanipal*, 80 Anm. 6, der auf verwandte Darstellungen verweist, sowie *Jes* 37,29 = 2 Kön 19,28; *Ez* 19,4.9; 38,4.

⁸⁶ Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. *Donner*, *Geschichte*, 300f; *Herrmann*, *Geschichte Israels*, 321.

⁸⁷ Wer die Gefangenen sind, ist umstritten. Die Inschrift der Stele erwähnt die Deportation des ägyptischen Kronprinzen (vgl. die Uräusschlange auf der Kappe). Der zweite Gefangene ist ein syrischer Fürst. Diskutiert werden Deutungen auf *Ušanaḫuru* von Ägypten und Äthiopien und *Abdimilkut* von Sidon bzw. auf *Tirḫaka* von Äthiopien und Ägypten und *Ba'lu* von Tyrus (vgl. *Börker-Klähn*, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 213).

⁸⁸ Vgl. *Uehlinger*, *Image*, 170.

⁸⁹ Vgl. *Orthmann*, PKG 18, 226.

⁹⁰ Vgl. ANET 418f; *M. Lichtheim*, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 1: *The Old and Middle Kingdom*, Berkely 1975, 134ff.137.

⁹¹ ANET 419.

⁹² Vgl. *Lambert*, *Wisdom Literature*, 253,7: "When you have been caught, you fawn like a dog".

⁹³ Vgl. zum Text *W. Mayer*, *Sargons Feldzug gegen Urartu - 714 v.Chr. Text und Übersetzung*, MDOG 115 (1983) 65ff und die Kommentierung durch *dens.*, *Sargons Feldzug gegen Urartu - 714 v.Chr. Eine militärhistorische Würdigung*, MDOG 112 (1980) 13-33.

⁹⁴ *Mayer*, MDOG 112, 25.

52 ^mUllusunu - zusammen mit der Bevölkerung seines Landes - erwartete in Loyalität für den Vasallendienst mein Expeditionskorps in *Sirdakka*, seiner Festung.

53 So als wären sie meine Eunuchen (oder) Statthalter des Landes *Aššur*, so schüttete er Mehl und Wein für die Verpflegung meiner Truppen zuhau auf, und

54 seinen ältesten Sohn übergab er mir zusammen mit den Gaben (und) dem Begrüßungsgeschenk und, um seine (künftige) Herrschaft zu sichern, vertraute er mir seine Stele an.

55 Ausgewachsene Pferde, Jochgespanne, Rinder und Kleinvieh empfang ich als seinen Tribut, und, damit ich ihn räche, warf er sich (demütig) nieder.

56 Um fernzuhalten die Füße des schlimmen Feindes von *Kakmi* vom Inneren seines Landes und ^m*Rusa* durch eine Niederlage in einer Feldschlacht zurückzuwerfen,

57 die verstreuten *Mannäer* an ihre Plätze zurückzubringen, sich siegreich auf seinen Feind zu stellen und um den Wunsch zu erreichen,

58 flehte er selbst zusammen mit den Großen und dem Präfekten seines Landes mich an, wobei sie immer wieder auf allen Vieren krochen wie Hunde (*i-na pa-ni-ja UGU er-bé rit-ti-šú-nu ip-taš-ši-lu ki-ma kal-bi*).

59 Ich erbarmte mich ihrer, nahm ihr Flehen an, erhörte ihre bittenden Worte und sagte (schließlich) zu ihnen: 'Es ist genug!'⁹⁵

Bei dem hier geschilderten Staatsakt⁹⁶ werden Sargon und seine Truppen ausreichend mit Nahrungsmitteln versorgt. Demgegenüber hat *Ullusunu* ein dreifaches Ziel: 1. Die Sicherung der Nachfolgefrage (Z. 54); 2. den weiteren Schutz des Landes (Z. 55); 3. Die Besiegung seiner Feinde durch Sargon und die Rückführung der von ihnen eroberten Gebiete in das mannäische Reich (Z. 56f). Um ihre Bitten zu unterstreichen, kriechen die Mannäer wie Hunde vor Sargon auf allen Vieren (Z. 58). Auch vorher wird schon berichtet, daß *Ullusunu* sich demütig vor dem König niederwarf (Z. 55; vgl. auch bereits Z. 36).

Auch für die erweiterte Metapher "toter Hund" kann der Hinweis auf die Proskynese⁹⁷ vor dem König von Wichtigkeit sein, die stets ein fester Bestandteil des Hofzeremoniells⁹⁸ war, das die Regeln für das Verhalten am königlichen Hof⁹⁹ festhält. Zu diesem Hofstaat gehören "in der Regel Personen, die sich ständig in der Umgebung des Königs befinden und entweder mit ihm an der Verwaltung des Haushaltes und des Staates mitwirken oder den König, seine Familie und andere Mitglieder des H.(ofstaates) versorgen". Zugehörigkeit und Verbleib in dieser Institution hing ausschließlich vom jeweiligen Herrscher ab. Und die Aufnahme in den Hof hatte zum Ziel, "Teile der Oberschicht an der Herrschaftsausübung zu beteiligen", und so "bestehende Loyalitäten zu festigen und zukünftige zu begründen"¹⁰⁰ Diese Regeln enthalten z.B. Bestimmungen über den Ablauf einer Audienz, in deren Rahmen die Teilnehmer dieser Zeremonie dem König zu huldigen hatten¹⁰¹. "Der Besucher wurde durch einen Kammerherrn eingeführt. War er 'vor dem König

⁹⁵ Mayer, MDOG 115, 72f.

⁹⁶ Vgl. zum folgenden Mayer, MDOG 112, 24.

⁹⁷ Zur Proskynese vgl. K.F. Heiler, Die Körperhaltung beim Gebet. Eine religionsgeschichtliche Skizze, MVAG 22 (1917) 168-177, 171ff.

⁹⁸ Vgl. dazu und zum folgenden *Erman/Ranke*, Ägypten, 81ff; *B. Meissner*, Babylonien und Assyrien I, Heidelberg 1920, 70ff; *J. Renger*, Art. Hofstaat, A. Bis ca. 1500 v. Chr., RLA 4 (1972-1975) 435-446; *P. Garelli*, Art. Hofstaat, B. Assyrisch, RLA 4 (1972-1975) 446-452; *H. Brunner*, Art. Hofzeremoniell, LA II (1977) 1238f; *W. Barta*, Art. Zeremoniell, LA VI (1986) 1397f; *G. Sauer*, Art. Hofstil, orientalischer und hellenistischer, BHH II (1964) 735f; *H. GunkeI/J. Begrich*, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, 152-154.

⁹⁹ Vgl. dazu *H. Graf Reventlow*, Art. Hofstaat I., BHH II (1964) 733f; *R. de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg 1960, 195ff.

¹⁰⁰ *Renger*, Hofstaat, 435.

¹⁰¹ Vgl. *Barta*, Zeremoniell, 1397f und die Darstellung einer Audienz Tiglatpileasers III. auf einer Wandmalerei aus Til Barsip in: *A. Parrot*, Assur. Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders d. Gr. (Universum der Kunst), München 1961, Taf. 113: Neben den Tributpflichtigen, die sich mit ihrem Gesicht flach zur Erde niedergewor-

eingetreten', d.h. zur Audienz erschienen, so mußte er niederfallen und die 'Erde vor dem Könige' oder 'die Füße des Königs küssen'. Erst nach dieser Huldigung durfte er aufstehen und 'vor dem Könige (nicht mit ihm, denn das wäre ein Verstoß gegen die Etikette gewesen) sprechen' und ihm seine Angelegenheit vortragen¹⁰². Entstanden ist das Hofzeremoniell aus der frühen "Überzeugung von der Gefährlichkeit der machtgeladenen Person des Königs und seiner Attribute"¹⁰³, aus der sich manche Umschreibungen seiner Person ebenso erklären wie bestimmte Hofämter. Leider sind die eigentlichen Vorschriften des Hofzeremoniells weder für Israel noch für Ägypten¹⁰⁴ oder den übrigen Bereich des Alten Orients erhalten, sondern nur indirekt aus anderen Berichten zu erschließen. Im Ägypten des Alten Reiches bildeten Wächter bei feierlichen Thronsitzen mit Stöcken "einen schönen Weg", jeder Höfling hatte einen festen Platz in der Halle, was auf eine Rangfolge hindeutet, Zeremonienmeister wiesen den Höflingen ihre Plätze an. Bei Audienzen wurden die Untertanen herangeschleppt (*stj*)¹⁰⁵. Die Beschreibung einer solchen Audienz findet sich z.B. in dem Bericht des Höflings Sinuhe, der von seinem langjährigen Auslandsaufenthalt zurückkommend vor den Pharao geführt wird¹⁰⁶:

"Als es hell wurde in der Frühe, kam man, um mich zu rufen. 10 Mann kamen und 10 Mann gingen, um mich in den Palast einzuführen. Ich berührte (mit der Stirne) den Boden zwischen den Sphingen; die Königskinder standen im inneren Torweg und kamen mir entgegen. Die Kammerherren, die in den Vorhof eingeführt waren, brachten mich auf den Weg zur Empfangshalle. Ich fand seine Majestät auf dem goldenen Thron in der Nische. Da streckte ich mich auf meinen Bauch hin und verlor vor ihm die Besinnung, obwohl mich dieser Gott freundlich anredete. Ich war wie einer, der von der Dämmerung überrascht worden ist; meine Seele war verschwunden und mein Körper betäubt. Mein Herz war nicht mehr in meinem Leibe und ich wußte nicht, ob ich lebendig oder tot sei. Da sagte seine Majestät zu einem von den Kammerherren: 'Hebe ihn auf, damit er mit mir rede!' Dann sagte seine Majestät: 'Siehe, du bist wiedergekommen, nachdem du die fremden Länder durchwandert hast...' Sinuhe antwortet: 'Siehe, ich (liege) vor dir; dein ist das Leben; deine Majestät möge nach ihrem Belieben tun' (Sinuhe B, 248-283)¹⁰⁷.

In dieser Beschreibung wird der Ablauf einer Audienz deutlich. V.a. die Bedeutung der Proskynese wird sichtbar: Denn sie ist "in ihrer ursprünglichen Gestalt Ausdruck panischen Schreckens. Vor dem übermächtigen Erlebnis des Heiligen flieht der Mensch in den Tod. Das Niederfallen entspricht, so betrachtet, dem aus der Verhaltensforschung bekannten Totstellreflex... Das Aufgestelltwerden bildet ... einen integralen Bestandteil des Vorganges. Wo die Proskynese zu einem konventionellen Gestus verblaßt, ist sie ein Gestus der Begrüßung. Sie hat den Charakter eines rite de passage. Sie stellt den Übergang aus dem profanen Leben in das Leben vor Gott resp. dem König dar. Zwischen beiden liegt das entkräftete Hinsinken, der Tod..."¹⁰⁸ Kein Wunder also, daß im Zusammenhang mit der Proskynese der Unterlegene/ Untergebene sich als "toter Hund" bezeichnen kann, kommt damit doch deutlich zum Ausdruck, was sich nichtsprachlich durch das Niedersinken in den Staub vollzieht, der Aufenthalt in der Sphäre des Todes. Der Redende betont also nicht nur den Abstand zwischen sich und dem Herrscher, sondern auch sein Angewiesensein auf Gnade und Zuwendung, die sich im Aufgestelltwerden realisiert. Würde diese Zuwendung ausbleiben, dann wäre der wirkliche Tod des Bittstellers die Folge.

fen haben, erscheinen Beamte entsprechend der Rangordnung des Protokolls. Der thronende Souverän hält den Herrscherstab in der Hand.

¹⁰² Meissner, Babylonien, 70.

¹⁰³ Brunner, Hofzeremoniell, 1238.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Vgl. dazu W.K. Simpson, Art. Sinuhe, LÄ V (1984) 950-955.

¹⁰⁷ Galling, Textbuch, 10; vgl. zur Sinuhegeschichte allgemein H. Brunner, Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur (Grundzüge VIII), Darmstadt 1966, 65ff; E. Hornung, Gesänge vom Nil, Zürich 1990, 31ff(Text).181ff(Kommentar); Lichtheim, Literature I, 222ff.

¹⁰⁸ Keel, Bildsymbolik, 289; vgl. H.D. Preuß, Art. חִוּרִי, ThWAT II (1977) 784-794, 787f.

3. Zieht man ein Fazit aus all diesen Fakten, so ergibt sich bezogen auf die Metapher "Hund":

(1) Die Metapher hat einen festen Anhalt an der Hofsprache, was dadurch unterstrichen wird, daß in den meisten der genannten altorientalischen Parallelen gleichzeitig auf den König rekurriert wird.

(2) Sie verdeutlicht auf der sprachlichen Ebene, was auf der Ebene der nichtverbalen Kommunikation¹⁰⁹ das Niederfallen vor dem Herrscher zum Ausdruck bringen will: Selbstdemütigung, Hinweis auf eigene Ohnmacht, Angewiesensein auf die Gnade des jeweiligen Herrschers. Z. T. ist die Metapher vorbereitet durch die Selbstbezeichnung "Knecht", die in Gesprächen am Hof die offizielle Benennung der Untertanen darstellte, im diplomatischen Verkehr der Könige untereinander dagegen mehr als eine Höflichkeitsformel, nämlich Ausdruck eines neuen oder schon vorhandenen Abhängigkeitsverhältnisses war¹¹⁰.

(3) Dabei ist das Verhalten des echten Hundes ausschlaggebend für die Übertragung des Bildes: Der unterlegene Hund streckt einem gefährlicheren Artgenossen die schwächsten Teile seines Körpers entgegen, um ihn so dazu zu bringen, von ihm abzulassen. Auch die Beobachtung, daß Hunde sich vor ihren Herren ängstlich ducken bzw. kriechen oder demütig hinter diesen herlaufen, dürfte die Übertragung des Bildes beeinflußt haben.¹¹¹

(4) Die Wendung "toter Hund" weist im Zusammenhang der Proskynese auf den Aufenthalt in der Sphäre des Todes, der nur durch die gnädige Zuwendung des Herrschers beendet wird.

(5) Die Aufnahme der Metapher im Briefstil des Alten Orients dürfte ihre Verwendung im Hofzeremoniell voraussetzen und imitieren. Ihr eigentlicher Sinn wird im Laufe der Zeit verblaßt sein, so daß die Ergebnheitsformel - was die Verwendung in Briefen anbelangt - nichts über das Verhältnis von Absender und Empfänger aussagen muß. Dieses Verhältnis kann durchaus kollegial gewesen sein, wie die Lachisbriefe vermuten lassen.¹¹²

Diese Beobachtungen gilt es festzuhalten, wenn nun die einzelnen alttestamentlichen Stellen¹¹³ in ihrem jeweiligen Kontext betrachtet werden (4), um dann aus dieser Betrachtung einige Folgerungen zu ziehen (5).

4. a) 1 Sam 17,43

Der Vers ist Teil der Erzählung über den Stellvertreterkampf zwischen David und Goliath. Nachdem David Saul davon hatte überzeugen können, daß er den Kampf mit dem Philister aufnehmen könne, treten beide Kämpfer aufeinander zu. David hatte vorher den Kampf mit dem Schwert wegen mangelnder Übung abgelehnt, und einzig seinen Stab und die Hirten-schleuder samt 5 glatten Steinen aus dem Bach als Waffen gewählt. Damit tritt er dem wesentlich besser gerüsteten Kämpfer der Philister gegenüber. Die Verse 5-7 hatten sein furcht-einflößendes Aussehen bereits beschrieben. Danach besteht seine Rüstung aus einem Helm

¹⁰⁹ Vgl. *M.I. Grube*, Aspects of nonverbal Communication in the Ancient Near East (StP 12/I+II), Rome 1980, 191.193 (zu 1 Sam 24 und 2 Sam 9); zur Definition von symbolischen Handlungen, Gesten etc. s. auch *M. Malul*, Studies in Mesopotamian Legal Symbolism (AOAT 221), Neukirchen u.a. 1988, 20ff.

¹¹⁰ Vgl. *Lande*, Wendungen, 69f.

¹¹¹ Vgl. *Galling*, Hund, 149.

¹¹² Vgl. dazu *Donner*, KAI II, 192.

¹¹³ Vgl. dazu auch *Lande*, Wendungen, 74-76.

aus Bronze, einem Schuppenpanzer, bronzenen Beinschienen, einem bronzenen Sichelschwert und einer Lanze.¹¹⁴ Alle Waffen sind mit "überdimensionierten Gewichtsangaben" versehen, wie sie "allein zu einem *Riesen* passen"¹¹⁵. Zusätzlich hat der Philister einen Schildträger bei sich, der vor ihm hergeht und durch den vorangetragenen Schild "den letztmöglichen Schutz des durch seine Ausrüstung von Kopf bis Fuß gesicherten Goliath"¹¹⁶ darstellt. Nicht nur das äußere Erscheinungsbild des Philisters konnte Entsetzen hervorrufen (vgl. V. 11). Zur Vorbereitung des Kampfes gehört auch das psychologische Moment der Verunsicherung des Gegners, indem man ihm die eigene Aussichtslosigkeit vor Augen führt. Schon wegen seiner Jugend nimmt der Philister David nicht für voll. In diesen Zusammenhang der psychologischen Kriegsführung gehört der Vergleich mit dem Hund:

"Bin ich denn ein Hund, daß du mit Stöcken zu mir kommst?"

Diese Frage bringt die völlige Verachtung des Philisters zum Ausdruck. Er hatte natürlich erwartet, wie bei einem Stellvertreterkampf üblich, einen "richtigen" Kämpfer mit entsprechender Rüstung vor sich zu sehen, und keinen Jüngling, der mit einem Stecken daherkommt, wie man ihn benutzt, um einen lästigen oder bedrohlichen Hund abzuwehren¹¹⁷. Der Philister fühlt sich nicht ernstgenommen. Er flucht außerdem Gott und verspricht, er werde das Fleisch Davids den Vögeln und den wilden Tieren überlassen, wenn der Leichnam des Erschlagenen unbestattet zurückblieb. Letztlich aber hat Goliath die Klugheit und Gewandtheit seines Gegenübers unterschätzt (auch das ein psychologisches Moment) und ist dem nur mit Schleudersteinen Bewaffneten unterlegen. Anders als erwartet, "stirbt [der Philister] nicht wie ein Held. Sein Ende ist nicht ehrenhaft"¹¹⁸. Gerade das, was der Philister mit seiner Frage in 1 Sam 17,43 empört abwieh, ist eingetroffen: "Er wird ... so erschlagen, wie ein Hirte sich der wilden Tiere erwehrt"¹¹⁹. Nomen est omen.

Während 1 Sam 17 am Beginn von Davids Aufstieg steht, führt uns der zweite Text mitten in den Streit zwischen David und Saul. Da oben bereits auf 1 Sam 24 eingegangen wurde (s. I.), genügen hier wenige Anmerkungen.

¹¹⁴ Zum Aussehen Goliaths und zu seinen Waffen vgl. *K. Galling*, Goliath und seine Rüstung, VTS 15 (1966) 150-169. Zu den literarischen Problemen von 1 Sam 17 vgl. ebd. 150ff.156f; *Herrmann*, Geschichte Israels, 179f.192; *H.J. Stoebe*, Die Goliathperikope 1. Sam XVII 1 - XVIII 5 und die Textform der Septuaginta, VT 6 (1956) 397-413. *H. Barthélemy*/ *D.W. Gooding*/ *J. Lust*/ *E. Tov*, The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture (OBO 73), Freiburg (Schweiz)/ Göttingen 1986; *D. Kellermann*, Die Geschichte von David und Goliath im Lichte der Endokrinologie, ZAW 102 (1990) 344-357; *Scharbert*/ *Hentschel*, Rut/ 1 Samuel, 107ff.

¹¹⁵ *Galling*, Goliath, 155.

¹¹⁶ *Galling*, Goliath, 158.

¹¹⁷ Vgl. *Beltz*, Kalebtraditionen, 116; CAD 70 unter Verweis auf Maqlû V, 43; zur allgemeinen Bedeutung des Hundes im Alten Testament und im Alten Orient vgl. ebd. 116-134 sowie *Heimpel*, Tierbilder, 357, Nr. 46.4: "Wie ein Pariahund, den man mit einem Wurfholz getroffen hat, geriet er in Wut".

¹¹⁸ *H. Asmussen*, Das erste Samuelisbuch, München 1938, 116.

¹¹⁹ Ebd.

b) 1 Sam 24,15

Saul fürchtet sich vor David und davor, daß dieser ihm sein Königtum streitig macht. Er verfolgt David daher; doch dieser überrascht ihn in der Höhle. Als David sich schließlich zu erkennen gibt, fragt er Saul:

Hinter wem jagst du nach? Hinter einem toten Hund!

Diese Selbstbezeichnung geht einher mit der Proskynese (V. 9: $\text{קָדַדְתָּ אֵפֶיִם לְפָנָי} // \text{הִשְׁתַּחֲוִיתָ}$) und der Anrede an Saul: "Mein König und Herr".¹²⁰ Die Proskynese vor dem König ist auch sonst im Alten Testament bezeugt (vgl. neben 1 Sam 24,9; 2 Sam 1,2; 9,6; 14,4,22; 15,5; 16,4; 18,28; 1 Kön 1,16.23.53; 2 Chr 24,17; Ps 45,12; 72,11; Esth 3,2). Wenn David sich als toten Hund bezeichnet, dann markiert er damit sein eigenes Unwürdigsein. Ein lebender Hund kann lästig sein, aber ein toter? David meint mit diesem Vergleich also: So einem wie ihm nachzulaufen, lohnt überhaupt nicht, so eine Person wie er ist überhaupt nicht der Rede wert.¹²¹ Zugleich nimmt er eine der im Hofzeremoniell im Umgang zwischen König und Knecht üblichen Formeln auf, die Bestandteil der durch הִשְׁתַּחֲוִיתָ ausgedrückten Huldigung sein kann. Wie S. Kreuzer gezeigt hat¹²², ist "diese Huldigung ... im Hofzeremoniell üblicherweise mit dem Akt des Sich-Niederwerfens verbunden"¹²³ (im vorliegenden Fall ausgedrückt durch קָדַד), ohne daß הִשְׁתַּחֲוִיתָ darin aufgeht. Im Gegenteil: הִשְׁתַּחֲוִיתָ bezeichnet den "ideellen Aspekt der Huldigung"¹²⁴ "an den Herrscher, die als performativer Sprechakt zugleich die Unterwerfung unter diesen ausdrückt"¹²⁵. Dieser performative Sprechakt kann sich, wie auch der vorliegende Zusammenhang zeigt, in zwei Richtungen entfalten: Bezogen auf den Herrscher in der Anrede "mein König und Herr" etc., bezogen auf den Untergebenen in der Selbstbezeichnung קָדַד oder בְּעָבְרִי .

Daß Hund und Floh in unmittelbarem Zusammenhang erwähnt werden, kann schließlich auch eine Erklärung finden: Hunde sind oft Wirtstiere von Flöhen.¹²⁶ Zudem treten beide Tiere regelmäßig in menschlichen Dauerwohnungen auf und sind Schmarotzer.¹²⁷ Dies gilt in jener

120 In der Parallele 1 Sam 26,18 findet sich neben der Anrede "Mein Herr und mein König" beziehungsweise statt der Proskynese die Selbstbezeichnung קָדַד .

121 Vgl. *König*, Stilistik, 71; *Lande*, Wendungen, 75.

122 Vgl. S. Kreuzer, Zur Bedeutung und Etymologie von *hištaḥ* wāh/yšthwy*, VT 35 (1985) 39–60, v. a. 52–54.58f.

123 Ebd. 58.

124 Ebd. 53.

125 Ebd. 58.

126 Interessant, aber doch unwahrscheinlich ist die Interpretation McCarters, AB 8, 385: "a single flea: That is, a single flea upon the dead dog". Zum Gebrauch von קָדַד , das natürlich als Zahlwort, und nicht als unbestimmter Artikel anzusehen ist, vgl. auch EA 202,12f: *mi-ia-me a-na-ku kalbu I^{2b}*; 247,14f: *ù mi-i[a-me] [a]-na-ku kal[bu I^{2b}] ù la-a [iš-me a-na] [i]-ri-iš[-ti šarri^I] bêli-ia*: "[U]nd w[er] bin ich, ein [einzelner] Hu[nd], [d]aß [ich] nicht [hören sollte auf] [das Ve]rlang[en des Königs.] meines Herrn?" Vgl. ferner EA 201,15.

127 Vgl. Caspari, KAT VIII, 302.

Zeit in besonderem Maße auch für den Hund, der die Städte auf der Suche nach Eßbarem durchstreifte¹²⁸.

c) 2 Sam 3,8

Innerhalb der Geschichten von Davids Aufstieg ist nun ein Wendepunkt erreicht. Saul und Jonathan sind tot. Abner, der Feldhauptmann Sauls¹²⁹, konnte den Sohn Sauls, Eschbaal¹³⁰, vor David und seinen Männern retten und zum König über die Nordstämme machen (2 Sam 2,8). Doch Eschbaal war ein Mann von Abners Gnaden. Denn dieser führte die Kriege und war so der Garant von Eschbaals Königtum (vgl. 2 Sam 3,6). Während die Macht Davids zunimmt, nimmt die Macht der Sauliden ab (2 Sam 3,1, vgl. 4,1). Kein Wunder also, daß Abner sich einige Sonderrechte einräumte, die einem Königsuntertan unter anderen Umständen nicht zugestanden hätten. So nimmt er sich Rizpa, eine der Nebenfrauen Sauls, ohne Wissen des Königs zur Geliebten. Dabei muß es Abner nicht eigentlich um eine Usurpation der Herrschaft gegangen sein.¹³¹ Dennoch tangierte dieser Vorfall die königliche Autorität entscheidend. Vom König zur Rede gestellt, ist er außer sich vor Zorn.

"Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda? Ich verhalte mich bis zum heutigen Tage treu zum Hause Sauls, deines Vaters, gegenüber seinen Freunden und Brüdern, und ich habe dich nicht in die Hand Davids geraten lassen. Und du wirfst mir an ebendiesem Tage ein Vergehen an dieser Frau vor?¹³²

Bin ich denn ein Hundskopf aus Juda? – mit dieser Bemerkung weist Abner den Vorwurf des Königs ab, den er als Beleidigung empfindet, und ruft gleichzeitig seine Treue gegenüber dem Hause Sauls in Erinnerung. Abner fühlt sich verletzt, wenn er trotz seiner Bemühungen, Eschbaal zu schützen, wie einer der Lakaien Davids behandelt wird. Im Vergleich zu seinem persönlichen Risiko hält er die Sache mit Rizpa für eine Lappalie, über die der König hätte hinwegsehen müssen.

Allerdings gewinnt diese Aussage dadurch noch eine zusätzliche Nuance, daß Abner sich mit einem "Hundskopf aus Juda" vergleicht. Kaum wird man diese Selbstbezeichnung zusammensetzen können "mit dem 'Sauschwaben' des Schweizers oder dem 'Saupreußen' des Bayern", wie Stolz es tut, um daraus auch noch einen Schluß auf das "emotionale Verhältnis ... in jener Frühzeit und auch später zwischen den Nord- und den Südstämmen"¹³³ zu ziehen. Die An-

¹²⁸ Vgl. *Beltz*, Kalebtraditionen, 116f.121.122.134. Zum Pariahund vgl. auch *HeinpeI*, Tierbilder, 354f.

¹²⁹ Zu den königlichen Funktionsträgern Sauls und Eschbaals vgl. *H.M. Niemann*, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993, 3ff.

¹³⁰ So die Namensform in 1 Chron 8,33; 9,39. Die in den Samuelbüchern überlieferte Namensform Isch-boscheth "Mann der Schande" ist eine nachträgliche Entstellung, um das theophore Namenselement -baal auszumerzen (vgl. *Herrmann*, Geschichte Israels, 185 Anm. 1; *T. Veijola*, David und Meribaal, RB 85 [1978] 338-361, 343 Anm. 16).

¹³¹ Vgl. *K.A. Leimbach*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/1, Bonn 1936, 138; *Donner*, Geschichte, 188.

¹³² Übersetzung nach *Stolz*, ZBK.AT 9, 197.

¹³³ *Stolz*, ZBK.AT 9, 199.

nahme von W. Hertzberg "Vielleicht soll 'Hund aus Juda' so wirken, als wenn wir 'Dorfkötter'¹³⁴ sagen", kann ebenso nur zum Teil überzeugen wie die Vorschläge, die HAL zusammenstellt:

"1) ein Schimpfwort: Hundevieh (Lex.1), ähnl. THAT II 709: der schlimmste Hund; 2) ein einzelner Hund, nach $\text{רָעָאֵל} \text{רָעָאֵל}$ 2K 6,25 ein einzelner Esel, so Seybold Fschr. Nöldeke 2, 759f; 3) nach Σ κυνοκέφαλος Hundsaffe, Pavian mit Hundegesicht, so D.W. Thomas VT 10, 1960, 410ff; 4) von diesen Möglichkeiten dürfte wohl 1) den Vorzug verdienen"¹³⁵.

Aber könnte die Bezeichnung **Hundskopf** nicht auch auf einen konkreten Hintergrund schließen lassen? Gerade die Zufügung der Ortsbestimmung **Juda**¹³⁶ ist Hinweis darauf, daß Abner sich mit dieser rhetorischen Frage abgrenzen möchte. Doch von wem? Ältere Ausleger, z.B. H. Winckler¹³⁷, denken an David, der sich vom Bandenführer zum Fürsten von Kaleb mit der Residenz in Hebron entwickelt habe. Winckler übersetzt 2 Sam 3,8 daher: "Bin ich etwa der Fürst von Kaleb?" und meint, diese Frage nehme eine Titulatur Davids auf.¹³⁸

In eine andere Richtung weist der nähere Kontext von 1 Sam 3. Unmittelbar vor dem Vorfall mit Eschbaal nämlich wird von einer Auseinandersetzung zwischen Abner und Joab berichtet, in deren Verlauf ein Bruder Joabs, Asahel, von Abner getötet wird. Joab¹³⁹, der hier zum ersten Mal namentlich in Erscheinung tritt (2 Sam 2,13), fungiert als Anführer der Söldner Davids, die noch immer "auf Kosten der Bauern und Händler [leben]" – "der Lebensstil Davids und seiner Leute hat sich also auch nach dem Herrschaftsantritt in Hebron nicht wesentlich verändert"¹⁴⁰, nur daß sich ihre Aktionen nun außerhalb der jüdischen Grenze abspielen.

¹³⁴ ATD 10, 1956, 204³.

¹³⁵ HAL, 1089. Zur Zusammenstellung und Kritik der verschiedenen Lösungsversuche vgl. auch *Thomas, Kelebh*, 418f.

¹³⁶ Mit C ($\text{Μὴ κεφαλὴ κυνὸς ἐγώ εἰμι}$), wo die Ortsbestimmung fehlt, liest *Leimbach*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/1, 139. Vgl. auch den Kommentar von *K. Budde*, KHK VIII, Tübingen 1902, 209f: "Hundskopf als verächtl. Schimpfwort, vgl. unser *Schafskopf* neben *Schaf*, nur hier ... Ein jüdischer Hundskopf müsste heißen ein *Abtrünniger*, ein *Verräter*, der es mit *Juda* hält, statt dessen, was A.[bner] wirklich ist. Aber 'רַיָּה' sollte dann vor 'רַיָּה' stehen, vor allem aber würde man statt *Hundskopf*, das nur allgemein einen niedrigen, wertlosen Menschen bedeuten kann, ein bezeichnendes Wort für *Verräter* erwarten. Da nun LXX 'רַיָּה' nicht wiedergibt, wird es zu streichen sein, und zwar als Glosse, die von der mißverständlichen Punktierung 'רַיָּה' ausgeht, *Kaleb*, der zu *Juda* gehört, vgl. Chron." Anders *Nowack*, HK I/4, 161, der 'רַיָּה' als "Umschreibung des Adject. jüdisch, eig. 'der zu *Juda* gehört'" auffaßt und nicht als Umschreibung von "'der es mit *Juda* hält'". Vgl. auch *Thomas, Kelebh*, 418 und *König*, *Stilistik*, 138: "רַיָּה 2 S 3_{8a} konnte als Beschreibung des betonten Prädikats des vorhergehenden Satzes nachfolgen. Die spätere Einschaltung von 'רַיָּה' ... ist unwahrscheinlich, weil der Relativsatz einen überaus charakteristischen Zug zu dem in 2 S 3₈ gezeichneten Geschichtsbilde liefert, und weil er seiner Stellung wegen in LXX übergangen sein kann" (vgl. auch GK § 141 1). *König* verweist zur Stützung seiner These auf Jer 18,8a: 'רַיָּה'.

¹³⁷ *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, Teil I, Leipzig 1895, 25.

¹³⁸ Vgl. *Thomas, Kelebh*, 418.

¹³⁹ Zur Bedeutung Joabs in 2 Sam 2ff vgl. *H. Schulze*, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel (BZAW 128), Berlin 1972, 140ff.

¹⁴⁰ *Stolz*, ZBK.AT 9, 201.

Joabs Stellung ist zu diesem Zeitpunkt die eines אֲנָר ¹⁴¹, die des Anführers einer Truppe also, so wie in 2 Sam 23,8.18 und 2 Sam 23,13 die Anführer der Drei bzw. der Dreißig mit diesem Terminus bezeichnet werden (vgl. auch noch 1 Chron 11,11.15; 12,19)¹⁴²; erst später ist er אֲנָר־עַל־צָבָא gesetzt (vgl. 2 Sam 8,16; 20,23), dann bezeichnenderweise über die Heerbänne Israels und Judas¹⁴³. Ganz anders verhält es sich mit Abner: Er war schon der Oberbefehlshaber Sauls, kam in der Hierarchie nach dem König und seinem Sohn Jonathan, war also der dritte Mann im Staate (vgl. 1 Sam 20,25)¹⁴⁴ und trug den Titel אֲנָר־עַל־צָבָא (vgl. 2 Sam 2,8)¹⁴⁵.¹⁴⁶ Wenn Abner sich in der Entgegnung an Eschbaal כֹּה־עַל־הַכֹּהֵן nennt, dann dürfte er mit dieser Selbstbezeichnung sich von Joab, dem Führer der davidischen Söldner absetzen.¹⁴⁷ Abner entgegnet Eschbaal also: "Habe ich etwa dieselbe Position inne, wie jener Anführer, jener Hund aus Juda?" "Am I, who helped Saul's house, to be treated as Joab is rightly treated by his master, David?"¹⁴⁸ Hier geschieht somit keine Selbsterabsetzung, sondern "only fiercely aggressive justification of his standing as a person of importance, couched in contemptuous language, combined with a threat of secession to David"¹⁴⁹.

Wie die Wendung כֹּה־עַל־הַכֹּהֵן grammatikalisch zu fassen ist, dürfte letztlich nicht zu klären sein:

- (1) Man könnte wie üblich von einer normalen Cstr.-Verbindung ausgehen und übersetzen: "Hundskopf".
- (2) Andererseits könnte man auch einen Genetivus epegeticus annehmen, der die Eigenschaft von אֲנָר in der Bedeutung "Anführer" verdeutlichen will: "ein hündischer אֲנָר /Anführer".¹⁵⁰
- (3) Möglich wäre auch, כֹּה־עַל־הַכֹּהֵן als Apposition zu אֲנָר zu fassen¹⁵¹. כֹּה־עַל־הַכֹּהֵן würde dann אֲנָר als Nebeneinanderstellung von Genus und Spezies¹⁵² (= ein Anführer, der ein Hund ist) bzw. von Person und Eigenschaft¹⁵³ näher bestimmen und die im Rahmen des Hofstils normale Verwendung von

¹⁴¹ Vgl. zu dieser Verwendung J.R. Bartlett, The Use of the Word אֲנָר as a Title in the Old Testament, VT 19 (1969) 1-10, v.a. 3. Benken, Art. אֲנָר I, ThWAT VII/3-5 (1990) 271-282, 278, der für 2 Sam 3,8 allerdings annimmt, daß אֲנָר sich auf כֹּה־עַל־הַכֹּהֵן "Hund" beziehe und in gering-schätzigem Sinne verwendet sei.

¹⁴² Vgl. auch 1 Sam 18,13 wo David zum אֲנָר־עַל־צָבָא eingesetzt wird. עַל־צָבָא und אֲנָר sind vielfach austauschbare Begriffe.

¹⁴³ Vgl. Donner, Geschichte, 203.

¹⁴⁴ Vgl. auch Stoiz, ZBK.AT 9, 192.

¹⁴⁵ Derselbe Titel auch 1 Sam 14,50; 17,55; 26,5 für Abner. Vgl. dazu auch H. Niehr, Art. עַל־צָבָא , ThWAT VII (1993) 855-879, 866.870; U. Rütterswörden, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu עַל־צָבָא und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117), Stuttgart 1985, 35-37.

¹⁴⁶ In 1 Sam 2 tritt Abner freilich nicht als Heerbannführer, sondern als Anführer der Söldner (עַבְדֵי־יָד) Eschbaals auf (vgl. Donner, Geschichte, 187; Herrmann, Geschichte Israels, 186).

¹⁴⁷ Vgl. auch die posthume Würdigung Abners durch David 2 Sam 3,38: $\text{כִּי־עַל־צָבָאֵךְ הָיָה אֲנָר־עַל־צָבָא}$ und 1 Sam 26,15: $\text{וַיִּבְרַח אֲנָר־עַל־צָבָאֵךְ בְּיַד יוֹאָב בֶּן־נֹחַמָן הַכֹּהֵן הַגִּבּוֹר$. - An Joab denkt auch Thomas, Kelebh, 420, wobei er seine Interpretation verbindet mit der Deutung von כֹּה־עַל־הַכֹּהֵן als "dog-headed baaboon".

¹⁴⁸ Thomas, Kelebh, 420.

¹⁴⁹ Ebd. 421. Vgl. auch schon König, Stilistik, 71 Anm. 1 zu 2 Sam 3,8: "Weniger wahrscheinlich enthält dieses אֲנָר ... eine Hindeutung auf die Anführerstellung des Abner".

¹⁵⁰ Vgl. GK § 128 f.k-q.

¹⁵¹ Vgl. GK § 131.

¹⁵² Vgl. GK § 131 b, vgl. die dort aufgeführten Beispiele: אֲנָר־עַל־צָבָא ; אֲנָר־עַל־צָבָא ; אֲנָר־עַל־צָבָא .

¹⁵³ Vgl. GK § 131 c und das Beispiel אֲנָר־עַל־צָבָא .

כֹּהֵן als Selbsterniedrigung des Sprechers imitieren: "Bin ich denn (so) ein Anführer, (so) ein Hund aus Juda?".

(4) Zu erwägen wäre ferner, daß mit den verschiedenen Nuancen des Wortes *ראש* ("Kopf", "Anführer") gespielt wird. Dies könnte gerade dann gelten, wenn man die Interpretation 1), die normalerweise zu finden ist, heranzieht.

(5) In jedem Fall liegt in der Bezeichnung "Hundskopf" mehr als eine abschätzige Aussage vor; denn Abner setzt sich mit dieser Selbstbezeichnung deutlich von einer anderen Person aus Juda ab, die wir in Joab zu finden glauben.

Die Auseinandersetzung mit Eschbaal aber war der Anlaß für Abner, Kontakte mit David aufzunehmen, um Übergabeverhandlungen zu führen. Dann aber fällt er, kaum hat er sich mit David geeinigt, dessen Anführer Joab in die Hände, der noch eine offene Rechnung mit ihm zu begleichen hatte wegen seines Bruders Asahel, den Abner im Zweikampf getötet hatte. Joab ermordet Abner hinterrücks.¹⁵⁴ Durch den Tod Abners aber ist die persönliche Fehde dieser beiden Männer beendet, aber auch ihre mögliche Konkurrenz ist bereits im Keim erstickt. "Das war gewiß nicht im Sinne Davids, der die Talente Abners beim Aufbau seines Reiches wohl hätte brauchen können: 'Wißt ihr nicht, daß heute ein Amtsträger und Großer in Israel gefallen ist?' (2. Sam 3,38) Man sollte die Bestürzung Davids über Abners Tod nicht nur als Schachzug in seinem politischen Spiele betrachten, so etwa, daß er sich dadurch bei den Nordstämmen beliebt zu machen versuchte. Sicher spielte das mit hinein. Aber darüber hinaus ist damit zu rechnen, daß er das Ausscheiden Abners tatsächlich als Verlust empfand."¹⁵⁵ Mit dem Tod Abners ist die letzte Bastion des Hauses Saul gefallen. Und der Übernahme des Königtums über ganz Israel und Juda durch David steht nun bald nichts mehr im Wege. Denn auch Eschbaal wird meuchlings von zwei Gefolgsleuten ermordet (2 Sam 4). Dieser Anschlag aber war erst möglich geworden, nachdem die schützende Hand Abners den König nicht mehr umgab.

d) 2 Sam 9,8¹⁵⁶

David ist nun König über Israel und Juda. Doch noch immer gibt es Nachkommen Sauls, die ihm sein Königtum streitig machen könnten (vgl. später Kap. 16). Natürlich hält der König mit diesem Verdacht hinterm Berg. Dennoch läßt er nach den letzten Sauliden suchen. Daß David sich im Augenblick des größten Triumphes der Sauliden erinnert, dürfte nicht zufällig sein. Könnte aus ihrem Kreis doch ein möglicher Thronprätendent kommen.¹⁵⁷ Und wenn David anordnet, Meribaal¹⁵⁸, der gelähmte Sohn Jonathans, solle täglich an seinem Tisch es-

¹⁵⁴ Ein ähnlicher Vorfall findet sich auch in 2 Sam 20,9ff. Auch hier geht es Joab darum, einen möglichen Konkurrenten um das Amt des *נֹדֵב* (vgl. 2 Sam 19,14) auszuschalten.

¹⁵⁵ Donner, Geschichte, 188.

¹⁵⁶ Zur Stellung von 2 Sam 9 innerhalb von 1/2 Samuel vgl. *J.L. Mays* (ed.), *Harper's Bible Commentary*, San Franzisko 1988, 293; *J.S. Ackerman*, *Knowing Good and Evil. A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2*, JBL 109 (1990) 41-64, 42ff.

¹⁵⁷ Nicht umsonst wird im gleichen Kapitel auch Micha, der Sohn Meribaals erwähnt (V. 12).

¹⁵⁸ So die Überlieferung in 1 Chron 8,34; 9,40. 2 Sam 9 u.ö. ist der Name zu Mephiboseth verballhornt (vgl. *Herrmann*, Geschichte Israels, 212; *Veijola*, David und Meribaal, 338 Anm. 1. Veijola rechnet allerdings mit zwei Personen, die den Namen Meribaal trugen, einmal ein Sohn Sauls und das andere Mal ein Sohn Jonathans, wobei alle Stellen, "die von Meribaal als *Jonathans* Sohn sprechen [II. Sam., IV,4; IX, 3,6,7; XXI, 7] ... literarisch unecht [sind],

sen, sich also in seiner Nähe aufhalten¹⁵⁹, dann könnte dies darauf hindeuten, daß David ihn unter Kontrolle behalten will. Die Aufnahme am Hof wird verbunden mit der Rückgabe des Besitzes der Sauliden an Meribaal und Davids Erbarmen gegenüber dieser Familie. Beides könnte zum Ziel haben, sich der Loyalität Meribaals zu versichern. Doch das Mißtrauen Davids wird geblieben sein. Die im Vergleich zu 1 Sam 24,15 völlig veränderte Lage aber zeigt der Ausspruch Meribaals in 2 Sam 9,8 eindrücklich: "Was ist dein Knecht, daß du dich wendest zu einem toten Hund, wie ich es bin."¹⁶⁰ Dieser Wendung geht die Proskynese vor David (רַב־פָּנִי) verbunden mit der zweimaligen Selbstbezeichnung עַבְדִּי (V. 6.8) voraus¹⁶¹, während der König darauf mit der Beschwichtigungsformel אֲנִי־הֵינִי antwortet. Während früher David *Sauls* Untergebener und Knecht war, haben sich nun die Verhältnisse gewandelt. Meribaal ist von der Gnade Davids abhängig und macht sich daher vor dem neuen König Israels klein. Daß er sich als toter Hund bezeichnet, könnte neben der Selbstdemütigung noch einen Hinweis auf seine Behinderung darstellen, die ihm sowieso keine allzu großen Aktionen erlaubte (vgl. auch 2 Sam 19,27).

Insgesamt stellt die Szene in nuce eine Audienz am königlichen Hofe dar, die ihren besonderen Charakter durch den Auslieferungs- und Unterwerfungsgestus Meribaals erhält (רַב־פָּנִי),¹⁶² der verbal durch die Selbstbezeichnungen עַבְדִּי und רַב־פָּנִי und nonverbal durch das Niederfallen (נִפְּלֵי) begleitet wird.¹⁶³

e) 2 Sam 16,9

Daß die Befürchtungen Davids nicht völlig aus der Luft gegriffen waren, zeigt 2 Sam 16. Das mühsam errungene Königtum Davids bleibt nicht ungefährdet: Absalom, sein Sohn, hat sich in einem Aufstand gegen den Vater gewendet. Natürlich ist es interessant, wie sich der Saulide Meribaal, der Sohn Jonathans, in dieser veränderten Situation verhält. Die Informationen sind widersprüchlich. Zum einen übermittelt Ziba, sein Knecht, dem flüchtenden David die Nachricht, der Saulide sei in Jerusalem verblieben, weil er erwarte, daß er durch das Haus Israel das Königtum Sauls zurückerhalte. Zwar hält David diese Nachricht zunächst für wahr und belohnt Ziba mit dem Besitz der Sauliden (2 Sam 16,3f), doch wenige Kapitel später nimmt er diese Entscheidung zurück. Denn "wie aus 19,25ff zu ersehen, hatte der lahme Sohn Jonathans dem Siba den Auftrag erteilt, seinen Esel zu satteln, auf daß er mit dem König ziehen könne. Der Diener aber hatte ihn betrogen."¹⁶⁴ Ziba ist als Lügner enttarnt. Doch die

Produkte einer Redaktion, die Davids bleibende Treue zu Jonathan zu betonen versucht" [a.a.O. 352]).

¹⁵⁹ Zur parallelen Entwicklung in der Daviddynastie (vgl. 2 Kön 25,9 mit 2 Sam 9,13) vgl. *Mays* (ed.), *Harper's Bible Commentary*, 293.

¹⁶⁰ Vgl. dazu sowie zu 2 Sam 16,9 *König*, Stilistik, 71.

¹⁶¹ Vgl. 2 Sam 9,8: אֲנִי־הֵינִי עַבְדִּי קַמּוֹ־נִי אֲנִי־הֵינִי עַבְדִּי קַמּוֹ־נִי. Zu dieser Redeweise vgl. *L. Schmidt*, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David* (WMANT 38), Neukirchen-Vluyn 1970, 41f. Zu עַבְדִּי als Selbstbezeichnung vgl. auch *Lanke*, *Wendungen*, 68ff.

¹⁶² Vgl. dazu *Preuß*, *חורר*, 788.

¹⁶³ Vgl. dazu auch oben Abschnitt III/4b.

¹⁶⁴ *Leimbach*, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* III/1, 189. 1 Sam 19 ist inhaltlich und stilistisch "eine kunstvolle Umkehrung des Fluchtberichtes" (*Stolz*, *ZBK.AT* 9, 271) 1 Sam 16. Zu beiden Stellen vgl. auch *Ackerman*, *Knowing God*, 51ff.

Schuldfrage wird auch jetzt nicht geklärt, sondern es wird auf eine pragmatische Lösung (Teilung des Besitzes der Sauliden) hingearbeitet. In der Situation der augenblicklichen Bedrohung jedoch läßt David sich täuschen.¹⁶⁵ Kein Wunder, denn andere Sauliden wandten sich wirklich von ihm ab. Auf der Flucht trifft David auf einen gewissen Simei, der ihm Flüche nachruft und ihn für die Ermordung der Sauliden verantwortlich macht. Abisai, einen Mann aus der Begleitung Davids, der schon lange bei ihm ist (vgl. 1 Sam 26,8), stören diese bösen Worte und er fragt:

Warum flucht dieser tote Hund meinem Herrn, dem König?

Abisai macht zudem darauf aufmerksam, daß Simei den Tod verdient habe (vgl. V. 22). Insofern könnte man davon sprechen, daß die Wendung "toter Hund" das mögliche Geschick Simeis vorwegnimmt oder geradezu in Kraft setzt. Und wirklich trifft später ein, was hier wirkkräftig ausgesprochen wurde: Der Tod Simeis (vgl. 1 Kön 2,8.41-46). Doch dürfte die wesentliche Aussage des Satzes durch den Gegensatz zwischen *לֹא כֹהֵן* und *בְּרִי* markiert sein, der sich, wie gezeigt, auch häufig in den Amarnabriefen findet (vgl. z.B. EA 247,14f und oben III/1). "Da ... jede Gesellschaft, auch die israelitische, gewisse Rangordnungen anerkennt und ausdrücklich schützt, verbietet die atl. Tradition das Verächtlichmachen und Schmähen von Respektpersonen"¹⁶⁶, zu denen auch der König gehörte. Einem Untertanen (*לֹא כֹהֵן*) kam solch eine Grenzüberschreitung gegenüber dem Gesalbten JHWHs in keinem Fall zu (vgl. 2 Sam 19,22; Koh 10,20), wie auch sonstige Übergriffe gegenüber dem König verboten waren (vgl. 1 Sam 24,7.11; 26,9 u.a.). Simei hat die geltenden gesellschaftlichen Normen verletzt und sich so außerhalb der Gemeinschaft gestellt.¹⁶⁷ Doch noch sieht David gegenüber Simei keinen Handlungsbedarf. Im Gegenteil: Er erhofft sich, daß JHWH dieses Fluchen in Segen für ihn verwandelt. Simei wird in Ruhe gelassen, obwohl er - der Untergebene des Königs - aufgrund seines Verhaltens damit rechnen mußte, daß ihm die königliche Huld entzogen wird und er bestraft wird. Simei weiß das, denn nach der Niederschlagung des Aufstandes fällt er vor David nieder und bittet um Vergebung (2 Sam 19,19). Die Episode aber endet mit einer das Fluchwort unterstreichenden Handlung, mit der "Simei sein Opfer noch völlig zu eliminieren sucht"¹⁶⁸. Er bewirft David mit Steinen und Erdklumpen, so wie man einen wilden, umherstreifenden Hund abwehrt¹⁶⁹ (2 Sam 16,13; vgl. V. 6). Auch wenn hier das Stichwort *כֹּהֵן* nicht fällt, so ist durchaus anzunehmen, daß das Verhalten gegenüber wilden Hunden (oder anderen gefährlichen Tieren) im Hintergrund von Simeis Aktion steht.

¹⁶⁵ Interessanterweise ist die Thronfolgeschichte (2 Sam 9-20) durchzogen von der heimlichen Frage, ob der Nachfolger Davids nicht auch aus dem Hause Sauls kommen könnte (Vgl. 2 Sam 9; 16; 19). Nicht umsonst beginnt (!) sie damit, daß David den einzig überlebenden Sohn Jonathans an seinen Tisch holt.

¹⁶⁶ C.A. Keller, Art. *כֹּהֵן*, THAT II (³1984) 641-647, 644.

¹⁶⁷ Vgl. dazu H.-P. Hasenfratz, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften (ZRGG.B 24), Leiden 1982, 57ff.

¹⁶⁸ Keller, *כֹּהֵן*, 643.

¹⁶⁹ Vgl. Botterweck, *כֹּהֵן*, 159; Heimpel, Hund, 495.

5. Zieht man nun Folgerungen aus der Betrachtung dieser Stellen, so ergeben sich einige Auffälligkeiten:

(1) Die Metapher "Hund" findet sich wie in den altorientalischen Parallelen sowohl als demütige Selbstbezeichnung (1 Sam 24,15; 2 Sam 9,8) wie auch zum Ausdruck der Geringschätzung gegenüber einem anderen (2 Sam 16,9). Sie hat Anhalt am beobachtbaren Verhalten dieser Tiere gegenüber ihren Herren bzw. auch umgekehrt am Verhalten des Menschen gegenüber Hunden.

(2) Das Bild des Hundes markiert den Aufstieg Davids und den Fall des Hauses Saul (vgl. 1 Sam 17,43; 24,15; 2 Sam 3,8; 9,8) und bildet so bereits in nuce die Kernaussagen der Texte ab¹⁷⁰, die 2 Sam 3,1 kurz und knapp formuliert. Nicht umsonst wird gerade in 1 Sam 24,15 (am Beginn der Aufstiegsgeschichte) und in 2 Sam 9,8 (am Beginn der Thronfolgegeschichte; vgl. aber auch 2 Sam 16,9) der Vergleich mit dem "toten Hund" gewählt sein. Das Verhältnis König-Untergebener hat sich völlig umgekehrt. Diejenigen, die einst den König stellten, werden zu Knechten, der Knecht zum König.

(3) Ähnlich wie in den Texten der Umwelt¹⁷¹ ist die Selbstbezeichnung eines Niedrigerstehenden als "Hund" von anderen Demutsäußerungen begleitet: So fällt in 1 Sam 24,9 David vor Saul nieder (קודד) und in 2 Sam 9,8 der Saulide Meribaal vor David (נפול). "In den verschiedenen Verkleinerungen des Körpers, im Sichniederwerfen, Sichverbeugen, Knien und Hocken verrät sich das Bewußtsein der eigenen Kleinheit, Nichtigkeit und Ohnmacht"¹⁷². Auch äußerlich wird so - in der Huldigung (השתחויה) vor dem jeweiligen König - die Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse deutlich. Die Metapher "Hund" ist geradezu die verbale Umsetzung der nichtverbalen Äußerung des Niederfallens. Sie gehört wie die Unterwürfigkeitsformel עבד zur Hofsprache, wobei sich nicht feststellen lassen wird, "ob sich diese Formel zusammen mit der Regierungsform autochthon gebildet hat, oder ob sie aus dem Hofstil angrenzender Reiche, in denen das Königtum schon früher als in Israel bestanden hatte, übernommen wurde"¹⁷³. Im übrigen ist auch an die umgekehrte Erscheinung zu erinnern, daß Tiernamen in metaphorischem Sinn für Könige und führende Persönlichkeiten Verwendung finden, so zum Beispiel עזריאל oder עזריה¹⁷⁴, was darauf zurückzuführen sein wird, daß beide Tiere als Leittiere von Herden fungierten.

(4) Auch wenn in 2 Sam 16,5-7, das Stichwort כֶּלֶב nicht fällt, stellen diese Verse fast eine Inclusio zu 1 Sam 17,43 dar: In 1 Sam 17,43 ist es der Philister Goliath, der David flucht und sich beschwert, er werde mit einem Stecken empfangen, wie ein Hund, den man abwehren will. In 2 Sam 16 ist es ein Nachkomme Sauls, der David verflucht und wie einen Hund mit Steinen und Erdklumpen bewirft (V. 6.13). In beiden Geschichten findet sich der Hinweis auf das Fluchen (קלל) des Gegners ebenso wie das Motiv des Steines.

(5) Daneben ist auffällig, daß die Vergleiche sich unterscheiden: Dreimal wird von einem toten Hund gesprochen, einmal vom Hundskopf, ebenfalls einmal taucht der Vergleich mit einem Hund ohne Erweiterung auf (1 Sam 17,43). Dieser letztgenannte Vergleich steht der Wirk-

¹⁷⁰ Vgl. Westermann, Vergleiche, 21.

¹⁷¹ S. o. III/1.

¹⁷² Heiler, Körperhaltung, 176.

¹⁷³ Lande, Wendungen, 68 bezogen auf die Formel עבד, doch können diese Vermutungen *vice versa* auch auf die Metapher "Hund" übertragen werden; vgl. Kreuzer, Bedeutung, 59.

¹⁷⁴ Vgl. dazu Miller, Animal names, 178 und *passim*. Vgl. auch oben Anm. 29.

lichkeit am nächsten. Hunde werden mit Stecken und Steinen vertrieben. Die Bezeichnung כֶּלֶב טָמֵא (2 Sam 3,8) dagegen dürfte konkret auf Joab anspielen, von dem sich der Feldhauptmann Abner abheben will. Auffällig ist, daß es sich im Falle von 1 Sam 17,43 und 2 Sam 3,8 jeweils um rhetorische Fragen handelt, die zudem fast parallel formuliert sind: (טָמֵא) כֶּלֶב טָמֵא .

(6) Bei der Frage nach der Bedeutung der Wendung "toter Hund" dagegen ist etwas weiter auszuholen:

a) Während "Hund" Ausdruck eines Vasallitätsverhältnisses sein kann und sich der Redende mit diesem Vergleich vor Höheren herabsetzen und selbst gering machen will, könnte die Wendung "toter Hund" die größtmögliche Steigerung der Herabsetzung darstellen, zumal wenn sie in Bezug auf eine andere Person gebraucht wird.¹⁷⁵ Die Kontraststelle Koh 9,4 kann diese Annahme stützen: "Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe." Während hier der Hund trotz seiner Minderwertigkeit den Vorzug erhält vor dem Königstier, weil er lebt, der Löwe aber tot ist, so verändert sich die Sachlage völlig bei einem toten Hund, der für den letzten Abschaum zu gelten hat, vor dem man sich eckelt.

b) Aber diese Interpretation ist noch nicht ausreichend. Sowohl David, als auch Meribaal und Simei haben sich durch ihr Verhalten bzw. durch die Tatsache ihrer Familienzugehörigkeit gegen den jeweils herrschenden König gestellt. Sie sind abtrünnige Knechte, "tote Hunde", weil sie sich gegen ihren Herrn erhoben haben bzw. erheben könnten¹⁷⁶ und weil sie daher mit ihrem Tod rechnen müssen. Der flüchtige David wird deshalb gesucht und sein Tod wird von Saul mehrfach beschlossen (vgl. 1 Sam 18,10ff; 19,1ff.10ff; 20,1ff.31; 21,11; 23,14ff.23.26ff.; 24,12). Und in 1 Sam 22,6ff trifft diese Bestrafung selbst die, die unwissend den Empörer unterstützt haben. Meribaal gehört der unterlegenen Königsfamilie an und müßte damit rechnen, als möglicher Thronprätendent getötet zu werden (vgl. 2 Sam 9,7).¹⁷⁷ Simei hat sich von David durch sein Verhalten und durch seinen Fluch abgesetzt und könnte deshalb sein Leben verwirkt haben (vgl. 2 Sam 16,9), hätte David Abisai nicht Einhalt geboten. Und auch nach der Niederschlagung des Aufstands Absaloms erweist David sich gnädig gegenüber Simei (2 Sam 19). Alle drei Männer sind in besonderer Weise von der Gnade und Fürsprache¹⁷⁸ des jeweils herrschenden Königs abhängig. Würde sie nicht gewährt, dann würde das für jeden von ihnen den Tod bedeuten. Zudem sind 1 Sam 24 und 2 Sam 9 dadurch miteinander verknüpft, daß der in 1 Sam 24,22 von Saul erbetene Schutz seiner Nachkommen in 2 Sam 9 durch David eingelöst wird (vgl. V. 3.8).

Mit diesen Überlegungen wird ferner immer unwahrscheinlicher, daß כֶּלֶב טָמֵא als "einzige Haustierbezeichnung ... im AT als Schimpfwort verwendet wird"¹⁷⁹, was pauschal mit den

¹⁷⁵ Vgl. *Lande*, Wendungen, 101.

¹⁷⁶ Interessanterweise findet sich auch in den Amarnabriefen die Bezeichnung "Hund" für Abtrünnige vgl. dazu oben III/1.

¹⁷⁷ Zur Ausschaltung von Angehörigen der gestürzten Königsfamilie vgl. z. B. 2 Kön 10.11.

¹⁷⁸ Vgl. 1 Sam 24,18ff; ferner die Stichworte פָּנָה und $\text{וַיִּתְּנֵם לְיָדָיו}$ in 2 Sam 9,8, die die gnädige Zuwendung Davids umschreiben (vgl. dazu *Lande*, Wendungen, 94); 2 Sam 16,10ff.

¹⁷⁹ O. KeeI/ M. Küchler/ Ch. Uehlinger, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, 109. Vgl. zum Gebrauch von Tiernamen als Schimpfworte auch H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache, Darmstadt 1983, 20f: "... der Ägypter vermeidet es überhaupt, Tiernamen zu Schimpfworten zu mißbrauchen.

Belegen aus den Samuelbüchern sowie mit 2 Kön 8,13 und Jes 56,10 begründet wird¹⁸⁰. Einzig 2 Sam 16,9 könnte die Annahme eines Schimpfwortes rechtfertigen, doch könnte man in diesem Fall erwarten, daß der mit "toter Hund" titulierte Simei dann direkt angesprochen wird: "Du toter Hund, warum fluchst du dem König?" Stattdessen findet sich 2 Sam 16,9 die indirekte Formulierung: "Warum flucht dieser tote Hund meinem Herrn, dem König?", die sich, wie gezeigt, sehr gut aus dem Gegensatz zwischen Untertan (= רַעַל בֶּחֱמַל) und König erklären läßt.

c) Schließlich ist auf den inneren Zusammenhang der Metapher "toter Hund" mit der Proskynese vor dem König hinzuweisen, die den Übergang vom Leben in den Tod markiert. Dieser "soziale Tod"¹⁸¹ des Untertanen kann nur durch die Zuwendung des Königs aufgehoben werden.

(7) Der Vergleich mit dem Hund ist schließlich ein weiteres Indiz für die vielschichtige Ver- netzung der Aufstiegs- und der Thronfolge-Geschichte.¹⁸²

IV.

Natürlich tauchen Tiere in den Samuelbüchern auch in anderen Zusammenhängen als den bisher behandelten und v.a auch außerhalb von Vergleichen auf: Als Opfertiere¹⁸³, als Ackertiere¹⁸⁴, als Zugtiere¹⁸⁵, als Reittiere¹⁸⁶, als Nutztiere¹⁸⁷ und als Lasttiere¹⁸⁸. Tiere sind insgesamt

Denn es ist natürlich ein Unterschied, ob man zu jemand sagt: 'du benimmst dich wie ein Schwein', oder ob man ihn geradezu 'Schwein' nennt. Im ersten Fall stellt man nur fest, daß ein Mensch schmutzig o.ä. ist wie ein Schwein, zu dessen Natur die Unsauberkeit gehört. Damit wird über das Tier kein Urteil gefällt; schimpft man aber mit dem Namen eines Tieres, so wird dies selbst verächtlich gemacht ..." Was hier für Ägypten festgestellt ist, dürfte *vice versa* auch für die Verhältnisse in Israel gelten. Vgl. zum Gebrauch von Schimpfworten in Ägypten L. Störck, Art. Schimpfwörter, LÄ V (1984) 634-638. Entsprechende Untersuchungen für das AT sind m. W. ein Desiderat.

¹⁸⁰ Vgl. J. Feliks, Art. Hund, BHH II (1964) 752f, 753; H. Frehen, Art. Hund, BL³ (1982) 762.

¹⁸¹ Vgl. dazu Hasenfratz, Die toten Lebenden, 33ff, v.a. 49.

¹⁸² Vgl. z.B. die Kontrastierung von 1 Sam 17,54 und 1 Sam 31, die Wiederaufnahme von 1 Sam 24,7; 26,9 in 2 Sam 1,14 (Hand erheben gegen den Gesalbten JHWHs), den Bezug zwischen 2 Sam 12,11 und 16,22 (vgl. auch 2 Sam 3,7 und 1 Kön 2,13ff), das Interesse an den Zeruja-Söhnen Abisai, Joab und Asahel, "die immer wieder als gewalttätig und hinterhältig geschildert werden" (vgl. 1 Sam 26,8; 2 Sam 2,11ff; 3,22-39; 16,9ff; 18,11ff; 19,22ff; 20,8ff; 1 Kön 2,5ff und Stolz, ZBK.AT 9, 165.195), die Motivähnlichkeit von 2 Sam 3,27 und 20,8ff, den Hinweis auf die Schonung der Familie Jonathans 1 Sam 20,14f; 2 Sam 9,1.7; 20,7; vgl. 2 Sam 4,4, das Motiv des Abschlagens des Hauptes 1 Sam 31,9; 2 Sam 1; 4,7.10f; 16,9; 20,21f, die Wiederholung des geflügelten Wortes 1 Sam 18,7 in 21,12, das Motiv des abgerissenen/ abgeschnittenen Rockzipfels 1 Sam 15,27; 24,5f.12; 2 Sam 10,4 usw.

¹⁸³ 1 Sam 1,24 (ein dreijähriger Stier); 7,9 (Milchlamm); 10,3 (vgl. dazu Stolz, ZBK.AT 9, 69); 16,2 (junge Kuh); 2 Sam 6,13 (Stier, Kalb); 24,22 (Rinder).

¹⁸⁴ 1 Sam 11,5; 14,14 (Rinder).

¹⁸⁵ 1 Sam 6,7 und passim (säugende Kühe); 2 Sam 6,6ff (für den Wagen mit der Lade).

¹⁸⁶ 1 Sam 8,16; 9f (Eselinnen); 25,20.23.42; 30,17 (Kamele); 2 Sam 13,29; 16,2 (Esel); 17,23 (Esel); 18,9 (Maultier); 19,27 (Esel).

¹⁸⁷ 1 Sam 16,11.19; 17,15.20.28; 25,2.4.7.16 (Schafe); 1 Sam 28,24 (gemästetes Kalb), vgl. 1 Sam 24,4 (Schaffürden); 2 Sam 13,23 (Schafschur).

¹⁸⁸ 1 Sam 25,18; 2 Sam 16,1 (Esel).

immer auch ein erheblicher wirtschaftlicher Faktor¹⁸⁹ und stellen z.T. Statussymbole dar, wie die Eselinnen als Reittiere der Vornehmen¹⁹⁰. Ihr Verlust oder ihre unrechtmäßige Aneignung war daher ein beträchtlicher Schaden für den Besitzer¹⁹¹. In 2 Sam 12,1ff gewinnt dieser Verlust eine stark emotionale Komponente, wenn dem Armen das einzige Schaf geraubt wird, das er zudem mit viel Liebe und zusammen mit seinen Kindern großzog. Die besondere Bindung des Menschen an das Tier wird hier dadurch unterstrichen, daß es aus seinem Eßgeschirr aß und in seinem Schoß schlief, was sicherlich als Ausnahme anzusehen ist. Tiere sind ferner Objekte von Strafhandlungen zum Ausdruck der Totalität der Vernichtung: So werden in 1 Sam 22,19 Rinder, Schafe und Esel zusammen mit den Bewohnern von Nob getötet, und in 2 Sam 8,4 soll durch das Lähmen der Pferde das feindliche Kriegspotential¹⁹² reduziert werden. Auch als Kriegsbeute werden Tiere erwähnt¹⁹³. Tiere werden verschenkt: So sendet Isai Saul durch seinen Sohn David einen Esel und ein Ziegenböckchen zusammen mit Brot und Wein¹⁹⁴. Die Versendung von zerstückelten Teilen eines Rindes verbunden mit einer Fluchandrohung dagegen ist Zeichen zum Aufgebot der Wehrfähigen.¹⁹⁵ Die Drohung des Philisters Goliath gegenüber David "Ich will dein Fleisch den Vögeln unter dem Himmel geben und den Tieren des Feldes" (1 Sam 17,44.46) kann seinen vorangegangenen Fluch noch unterstützen. Der Ausdruck Vögel des Himmels/ Tiere des Feldes ist ein Merismus zum Ausdruck der Gesamtheit. Der Philister will David vor dem Kampf damit erschrecken, daß er ihm vor Augen stellt, er werde im Falle der Niederlage unbestattet auf dem Feld liegen bleiben und so zur Beute für die aassfressenden Tiere werden. Man wird v.a. an Raubvögel wie den רָעַף und an Wildtiere wie Hyänen und Wölfe zu denken haben. Daß das keine leeren Drohungen waren, zeigt vor allem 2 Sam 21,10, wo Rizpa die Leichname der hingerichteten Sauliden davor schützt, daß sie eine Beute der Wildtiere werden. Interessanterweise findet sich hier der auf Naturbeobachtungen gründende Hinweis, daß die Vögel besonders den Tag, die Wildtiere des Feldes dagegen den Schutz der Nacht für ihre Beutezüge benutzen. Tiere können nicht nur Menschen bedrohen (s. oben Abschn. II), sondern auch ganze Länder und Landstriche, zumal wenn sie in größerer Zahl auftreten. So berichtet 1 Sam 6,5 von einer Mäuseplage, der man mithilfe von "imitativer Magie" durch Anfertigung entsprechender Darstellungen Herr zu werden versuchte¹⁹⁶. Schließlich gibt es auch indirekte Hinweise auf Tierpopulationen in bestimmten Regionen: So suchen die Männer Sauls David in der Gegend der Steinbockfelsen (1 Sam 24,3), ein Ort, an dem diese berühmten Klettertiere wohl beheimatet waren und der von ihnen seinen Namen bekam. - Nur einmal ist ein Tiervergleich auf das - vom $\text{גִּלְגָּדִים יְרֵהוּ}$ geschlagene - Volk bezogen, 2 Sam 24,17¹⁹⁷:

"Diese sind Kleinvieh. Was haben sie getan?"

- diese Metapher betont indirekt das Amt des Königs als Hirte seines Volkes, ein Bild das sich häufig im Alten Testament findet und das in den Samuelbüchern bereits vorbereitet ist, wenn sie den Aufstieg Davids vom jungen Kleinviehhirten zum Hirten des Volkes schildern (vgl. 1 Sam 16,11; 17,15.34.40; 25,16; 2 Sam 5,2 jeweils Stichwort רֹעֶה).

189 Vgl. 1 Sam 25,2 (dreitausend Schafe, tausend Ziegen); 2 Sam 12,2.4.

190 Vgl. dazu 1 Sam 9f.

191 Vgl. 1 Sam 12,3; Rind und Esel stehen hier pars pro toto für Viehbesitz insgesamt. Vgl. zu 1 Sam 12,3 B. Janowski, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, ZThK 79 (1982) 25-59, 45f und die ebd. genannte Literatur,

¹⁹² Zu Rossen als Zugpferden für den Streitwagen vgl. 2 Sam 15,1.

¹⁹³ 1 Sam 14,32.34 (Schafe, Rinder, Kälber); 15,9[.14f].21f (Schafe, Rinder, Lämmer, Mastvieh); 27,9 (Schafe, Rinder, Esel, Kamele); 30,20 (Schafe, Rinder, Vieh); 2 Sam 8,4 (Pferde).

¹⁹⁴ 1 Sam 16,20, vgl. 1 Sam 25,18.

¹⁹⁵ 1 Sam 11,7, vgl. dazu StoIz, ZBK.AT 9, 76.

¹⁹⁶ Vgl. dazu StoIz, ZBK.AT 9, 49f.

¹⁹⁷ Vgl. zu diesem Gebrauch von יָרַעַת H. Jauss, Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen (EHS 23/412), Frankfurt 1991, 303ff, 306.

Nach diesem kurzen Exkurs soll abschließend gefragt werden nach der Einteilung der Tiervergleiche und nach einem möglichen Sitz im Leben ¹⁹⁸. Grob gesprochen lassen sich drei Gruppen von Vergleichen erkennen:

(1) Eine erste Gruppe zielt darauf ab, Helden etwas vom Mut und der Geschicklichkeit von Tieren zuzueignen. Die Kampfkraft der Bären, die Stärke der Löwen, die Schnelligkeit der Geier, der Gazellen und Hinden werden dazu aufgeboten. Die stärksten Tiere des Landes und der Lüfte werden genannt, mit den Gazellen und Hinden aber auch Tiere, die sehr geschickt sind und ihr Terrain mit Bravour meistern.

(2) Einer zweiten Gruppe gehören eher unbedeutende Tiere an: der Floh und das Steinhuhn. Beide erscheinen wegen ihrer geringen Bedeutung und Unscheinbarkeit. Zum andern habe diese Vergleiche eine ironische Funktion. Das schwache Steinhuhn und der Plagegeist Floh werden normalerweise vom Menschen gejagt und getötet. In den hier berichteten Szenen wird dieses Normalbild ins Gegenteil verkehrt. Trotz größter Übermacht der Gegner geschieht dem mit diesen Tieren verglichenen David nichts. Im Gegenteil: "Der Verfolger begibt sich - nichts ahnend - in die Nähe des Verfolgten und damit in unmittelbare Gefahr" ¹⁹⁹. Diese Umkehrung der Rollen schafft Spannung und läßt die Zuhörer/Leser gleichzeitig zum herzhaften Lachen ein. ²⁰⁰

(3) Eine Zwischenstellung nimmt der Vergleich mit dem Hund ein, der Ausdruck der Verachtung ist. Diese Verachtung ergibt sich aus der Alltagserfahrung. Hunde werden gejagt, geschlagen, schlecht behandelt. Und oft genug werden Untergebene von ihren Herren wie Hunde behandelt worden sein oder umgekehrt diese sich wie Hunde verhalten haben, um so ein gnädiges Verhalten des Herrschers zu erreichen. Von daher erklärt sich auch die Verwendung dieses Bildes zur Selbstdemütigung, das seinen Sitz im Leben im Rahmen des Hofzeremoniells hat. Anlässlich von Audienzen oder sonstigen Begegnungen mit dem König dient das Bild zur Verbalisierung dessen, was in der Proskynese nonverbal zum Ausdruck kommt.

Gerade die Gruppen 1) und 3) passen sehr gut in die in den Samuelbüchern geschilderten Zeitverhältnisse, wo Helden und Untergebene, Könige und Knechte die Hauptakteure sind. Hier in dem Umkreis von Heldensagen ²⁰¹, von Kampf und Krieg, von Macht und Niederlagen, von Aufstieg und Fall haben diese Vergleiche einen deutlichen Anhalt. Daß die überlieferten Geschichten nicht todernst gesehen wurden, sondern ihre Erzähler den Mut hatten, auch ihre Anführer und Könige, u.a. mithilfe von Tiervergleichen, ironisch und kritisch darzustellen (Gruppe 2), macht die Größe der Texte aus. Und "es ist erstaunlich, in wie hohem Maße es diesen Vergleichen gelingt, die Vorgänge, in denen sie gebraucht werden, lebendig zu machen" ²⁰².

[Abgeschlossen am 12. Juli 1994]

¹⁹⁸ Siehe dazu oben I.

¹⁹⁹ *Scharbert/HentscheI*, Rut/ 1 Samuel, 134.

²⁰⁰ Vgl. ebd.

²⁰¹ Vgl. dazu *Koch*, Formgeschichte, 169ff.

²⁰² *Westermann*, Vergleiche, 21.

Abbildungsnachweis:

Abb. 1: BHH III (1964) 809f

Abb. 2: O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ³1980, Abb. 429

Abb. 3: Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches Bd. 12: Säugetiere 3, München 1993, 203.

Abb. 4: Ch. Uehlinger, Das Image der Großmächte. Altvorderasiatische Herrschaftsikonographie und Altes Testament. Assyrer, Perser, Israel, BiKi 40 (1985) 165-172, Abb. 18.

Abb. 5: Keel, Bildsymbolik, Abb. 360a

Abb. 6: Keel, Bildsymbolik, Abb. 407

Abbildungen:

Abb. 1:

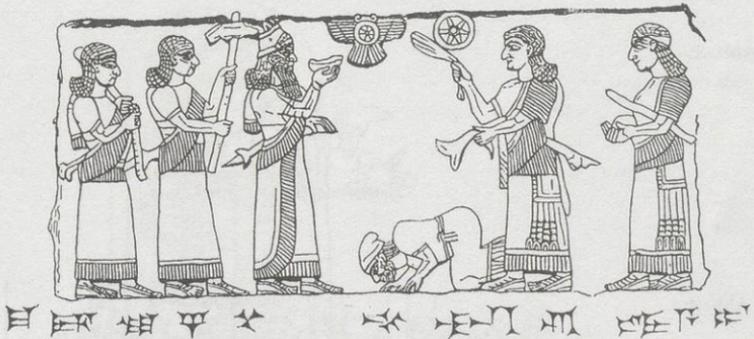


Abb. 2:

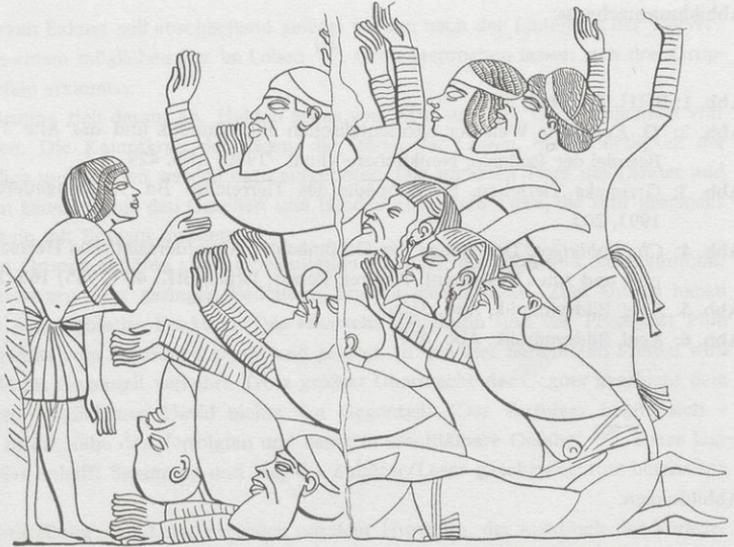


Abb. 3:



Abb. 4:

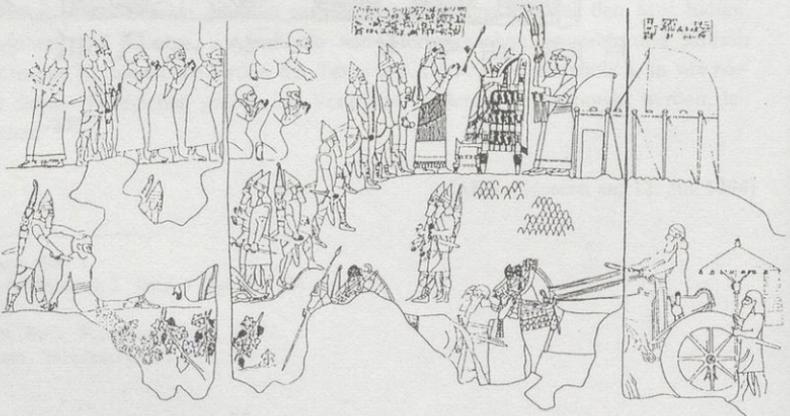


Abb. 5:



Abb. 6:



Gewalt – ein Geburtsfehler der Schöpfung?



Manfred Görg
Der un-heile Gott

Die Bibel im Bann der Gewalt
192 Seiten, Format 13 x 20,5 cm, gebunden

DM 32,80 öS 256,- sFr 32,80

ISBN 3-491-77970-7

Patmos

Patmos Verlag GmbH, Postfach 10 40 64, 40031 Düsseldorf

Es gilt erstens, daß die Bibel auf allen ihren Ebenen in ihrer tausendjährigen Geschichte ein Spiegelbild dessen liefert, was unter Menschen möglich ist. So kommt gerade auch die ausufernde Gewalt unter Menschen ungeschminkt zur Sprache. Es kommt aber auch zur Geltung, daß Menschen nicht nur einander Gewalt antun, sondern daß sie auch ihren Gott als ‚gewaltig‘, ja sogar ‚gewalttätig‘ erfahren und ihn anklagen. Zweitens muß festgehalten werden, daß gerade in dieser unverblühten Aufdeckung all dessen, was zur Gewalt führt und wie sich Gewalt artikuliert, die Bibel einen Schritt über die Gewalt hinausgeht, insofern sie ausdrücklich die inneren Gesetze und Befindlichkeiten von Gemeinschaften skizziert, die ohne Gewalt auskommen oder zumindest mit ihr leben und überleben können.

Diese beiden Aspekte können bei der systematischen Befragung von immer wieder sowohl verstandenen als auch mißverstandenen Schriftstellen hilfreich sein: Ein unverblühtes Aufdecken von Gewalt und Gewalttat unter Menschen und zugleich der Versuch, einen Raum zu definieren, der als Ort und Hort des Widerstandes zur Überwindung von Gewalt gelten kann. Beides ist gegenwärtig notwendig: eine Analyse der Eskalation der Gewalt und das Aufspüren der Gründe dafür. Schon in der Bibel ist die Initiative derer gefragt, die Alternativen formulieren und danach handeln, ohne ihre Phantasie zu verstecken.“

Autor: Manfred Görg, geboren 1938, ist Professor im Institut für Biblische Exegese der Universität München.



Manfred Görg
In Abrahams Schoß
DM 29,80 öS 233,- sFr 29,80
ISBN 3-491-77933-2

Manfred Görg
Mythos, Glaube
und Geschichte
DM 32,80 öS 256,- sFr 32,80
ISBN 3-491-77044-0