

these

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 82

München 1996

FRANZ  
MÜNCHEN  
1996

✓ Bid

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-Schöll-Pl. 1  
80539 München

ISSN 0178-2967

# BIBLISCHE NOTIZEN

INHALT

Seite

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

NOTIZEN

M. Götz:	Offt und Pakt	5
M. Götz:	Der "Wort" - der "Wortmacher" Gottes?	9
P. Kühn:	Ev. Markus und die "Worte"	13
A. van Nieuwen:	Pericope de Calceis: Text und Deutung	21

ANZEIGEN

H.C. Boshuizen:	Das Ende der Mithras-Religion in Rom	25
R. Gilman:	Das Ende der Mithras-Religion in Rom	27
L. Gignac:	Das Ende der Mithras-Religion in Rom	29
P. Koenig:	Das Ende der Mithras-Religion in Rom	31

Heft 82

München 1996

Herausgeber: Prof. Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckerei Ullrich GmbH, Bamberg

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

# Ofir und Punt

Martin Görg - München

## INHALT

Seite

### NOTIZEN

M. Görg:	Ofir und Punt . . . . .	5
M. Görg:	Der "Satan" - der "Vollstrecker" Gottes? . . . . .	9
P. Kübel:	Eva, Pandora und Enkidus "Dirne" . . . . .	13
A. van Wieringen:	Parallel Clauses between Third and Second Isaiah . . . . .	21

### ABHANDLUNGEN

N.C. Baumgart:	Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29 . . . . .	27
R. Gilboa:	Cherubim. An Inquiry into an Enigma . . . . .	59
L. Ruppert:	Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch . . . . .	76
E. Zenger:	Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145 . . . . .	97



## Ofir und Punt

Manfred Görg - München

Ein Zusammenhang zwischen den biblischen Hinweisen auf das per Schiff erreichbare Land Ofir und den ägyptischen Nachrichten über das ebenfalls ferne Land Punt ist seit längerem vermutet worden<sup>1</sup>. Bei der Suche nach brauchbaren Kriterien für eine geographische Identifikation von Ofir<sup>2</sup> hat auch die Ansetzung von Punt im Bereich des heutigen Somalia eine Rolle gespielt<sup>3</sup>. "The commodities associated with Ophir are found in this area"<sup>4</sup>. Jüngst wird sogar eine Identität von Ofir und Punt, allerdings mit der Lage an der Südwestküste der Arabischen Halbinsel für wahrscheinlich gehalten<sup>5</sup>.

Das Problem einer Erfassung der Dimensionen von Ofir haben wir vor Jahren in dieser Zeitschrift u. a. mit dem Hinweis auf die Möglichkeiten einer "theologischen Geographie"<sup>6</sup> zu lösen versucht<sup>7</sup>. Dabei war eine Deutung ins Spiel gebracht worden, die sich der in Ägypten entwickelten Vorstellung vom "Urhügel" bedient, um den Erstlingsraum der Schöpfung und damit den Idealbereich des Lebens zu definieren<sup>8</sup>. Wie der "Urhügel" u. a. in den Darstellungen des treppengestaltigen Königsthrons oder auch der Stufenpyramide vergegenwärtigt wird und so gerade auch den Aufstieg in den neuen Äon des Regierens im Diesseits bzw. im Jenseits versinnbildlicht<sup>9</sup>, so kann Ofir für jenes ideale und erstrebenswerte Eiland stehen, in dem sich das Leben in Fülle findet. Ob dazu die von uns erwogene Etymologie *'ōpīr < \*jw prt* "Insel des Hervorkommens (aus dem Urwasser)" zutrifft oder nicht, es bedürfte nicht zwingend einer topographischen Fixierung des gemeinten Ortes, zumal sich auch spätere Namengebungen an eine mythische Tradition angeschlossen haben können. Andererseits läßt eine mythologische Dimensionierung eines ON die Nachfrage nach einer konkreten Ortslage des Namensträgers nicht als unzulässig erscheinen, wie das Verwendungsspektrum der ON in Ägypten und im Alten Orient immer wieder bestätigt.

Unsere frühere Betrachtung von Ofir konnte auch auf ein bedeutsames Zeugnis der frühen Literaturgeschichte Ägyptens zurückgreifen, nämlich auf die vieldiskutierte "Geschichte des

<sup>1</sup>Zu den bisherigen Versuchen zu Ofir vgl. zuletzt D.W. BAKER, Ophir, ABD V,26f. Weitere Literatur bei M. GÖRG, Ofir, NBL 11/12 (im Druck).

<sup>2</sup>Vgl. dazu u. a. V. CHRISTIDÈS, L'Énigme d'Ophir, RB 77, 1970, 240-247. É. LIPINSKI, ZAH 6, 1993, 212f mit Vorschlägen, die sich jeweils auf problematische Daten des von einem unbekanntem Autor des 1. Jh. n.C stammenden "Périple de la Mer Érythrée" berufen, ohne freilich überzeugende Lösungen anbieten zu können. Zu den griechischen Zeugnissen über die Topographie am Roten Meer soll anderenorts Stellung bezogen werden.

<sup>3</sup>Vgl. dazu u. a. W.F. ALBRIGHT, Archaeology and the Religion of Israel, Baltimore (5. Auflage), 1968, 133f.

<sup>4</sup>BAKER, Ophir, 27.

<sup>5</sup>Vgl. GESENIUS (18. Auflage), 25.

<sup>6</sup>Zur "theologischen Geographie" vgl. zuletzt M. GÖRG, NBL I,792.

<sup>7</sup>Vgl. M. GÖRG, Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Geographie, BN 15, 1981, 76-86.

<sup>8</sup>Vgl. GÖRG, Ophir, 84f.

<sup>9</sup>Zum "Urhügel" vgl. zuletzt u. a. K. MARTIN, Lexikon der Ägyptologie, VI, 873-875.

Schiffbrüchigen"<sup>10</sup>, um in der paradiesisch ausgestatteten "Rettungsinsel" eine Widerspiegelung des aus dem Urwasser erstehenden primären Lebensraums zu erkennen. In ähnlichem Sinn hat sich auch W. WESTENDORF geäußert, indem auch er die Insel als "eine Art 'Urühgel'" deutet, zugleich allerdings dazu rät, "diese Insel geographisch unentdeckt" zu lassen, da wir sonst "der Erzählung ihren geheimnisvollen, mythischen Gehalt" nehmen würden<sup>11</sup>.

Der kontextbezogene Symbolgehalt der Erzählung ist soeben erst wieder von S. IGNATOV betont worden<sup>12</sup>. Die beschriebene Gegend als "an island of material welfare, riches and abundance" werde in den Reden des schlangengestaltigen Herrschers der Insel wie auch des Schiffbrüchigen gleichlautend mit den Worten: "Es gibt nichts, was nicht dort ist" charakterisiert. IGNATOV schließt sich W. GOLENISCHEFF an, der bereits in der Erzählung "a Biblical tale of heaven on earth" gesehen habe<sup>13</sup>.

Der Schlangengott als Herr der Insel bezeichnet sich nun selbst als "Herrscher von Punt" (*ḥq3 pwn*). Damit wird eine besondere Assoziation hergestellt, die über eine bloß lokale Beziehung hinausgeht. In der Regel wird die Selbstprädikation als ein Signal unter mehreren für eine südliche Orientierung der "Insel" betrachtet<sup>14</sup>. Nach D. KURTH soll aber das Land Punt geradezu als östlicher Gegenpol zur "Insel" aufgefaßt werden, die ihrerseits im Westen gedacht wäre, analog zu den beiden Positionen, die Anfang und Abschluß des täglichen Sonnenlaufes anzeigen<sup>15</sup>. Während die Sonne (d.h. der den Sonnengott Re repräsentierende Schlangengott der "Insel") mit Punt "auf den Osten, den Ort ihres morgendlichen Aufgangs als verjüngter Sonnengott" rekurriere, führe die "Insel" in den imaginären "Ort, an dem der untergehende Sonnengott verschwinden wird".

Die Argumentation ist freilich nicht zwingend. Die Selbstprädikation "Herrscher von Punt" kann nach wie vor auf die Identität des Gottes hinweisen, der über originäre paradiesische Fülle verfügt, wie sie mit der Erwähnung von Punt verbunden ist, ohne daß dazu die "Insel" des Schiffbrüchigen einen kosmisch-mythischen Kontrast abgeben müßte.

Die Ineinssetzung des Schlangengottes mit dem "Herrscher von Punt" zielt nicht auf geographische Assoziierung zweier Regionen, sondern auf die umfassende Qualifikation des rettenden Schöpfergottes, so daß im Blick auf die jeweilige Rolle die "Rettungsinsel" und Punt symbolisch-metaphorische Äquivalenz auszeichnet. Von der Erzählung darf man also nicht in erster Linie erwarten, daß sie konkrete Informationen über topographische Gegebenheiten liefert. Auch die Bibel will mit ihrem Hinweis auf Ofir keinen Punkt auf der

---

<sup>10</sup>Vgl. dazu u.a. zuletzt W. HELCK, Die "Geschichte des Schiffbrüchigen" - eine Stimme der Opposition? in: J. OSING - E.K. NIELSEN, *The Heritage of Ancient Egypt, Studies in Honour of Erik Iversen*, CNI Publications, Copenhagen 1992, 73-76. G. BURKARD, Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk, *ÄAT* 22, Wiesbaden 1993.

<sup>11</sup>W. WESTENDORF, Die Insel des Schiffbrüchigen - keine Halbinsel!, in: S. ISRAELIT-GROLL (Hg.), *Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim II, Jerusalem 1990* (1056-1064), 1064.

<sup>12</sup>S. IGNATOV, Some notes on the *Story of the Shipwrecked Sailor*, *JEA* 80, 1994, 195-198.

<sup>13</sup>IGNATOV, Some notes, 197 mit Hinweis auf W. GOLENISCHEFF, *Vestnik Evropii, fevral'*, 1882, 595.

<sup>14</sup>Vgl. u.a. E.S. MELTZER, *The Setting of the Shipwrecked Sailor*, *GM* 22, 1976, 47-50.

<sup>15</sup>D. KURTH, Zur Interpretation der Geschichte des Schiffbrüchigen, *Studien zur altägyptischen Kultur* 14, 1987 (167-179), 173f. Trotz der von ihm beobachteten kosmisch-mythischen Dimension zählt KURTH die Erzählung zur Unterhaltungsliteratur (so bereits A. WIEDEMANN, *Die Unterhaltungsliteratur der alten Ägypter*, *AO* 3/4, Leipzig 1902, 18f.)



Landkarte markieren.

Punt steht für eine ferne Gegend, gewiß in der Nachbarschaft oder Orientierung des "Gotteslandes"<sup>16</sup>, wie auch Ofir als Land voller Kostbarkeiten erscheint. Punt und Ofir können wegen ihrer Produkte auch mit afrikanischen Regionen verbunden werden, ohne den gleichen geographischen Raum einzunehmen. Beide "Länder" korrespondieren einander im Symbolgehalt, ohne einfach miteinander identifiziert werden zu müssen.

Mit der metaphorisch-mythologischen Interpretation ist auf der anderen Seite jedoch der Versuch einer geographischen Annäherung und Orientierung nicht einfach ausgeschlossen oder für gänzlich irrelevant zu halten. Beides kann nebeneinander seine Geltung haben: die symbolische Dimension und die lokale Identität. Unter dem letzteren Aspekt ist im Fall Punt am ehesten an den östlichen Sudan bzw. an das nordwestliche Äthiopien zu denken<sup>17</sup>, während sowohl die Schlangeninsel des Schiffbrüchigen wie auch das biblische Ofir wahrscheinlich mit Zeberged (St. John's Island) in der südlichen Nachbarschaft des Hafens von Berenike<sup>18</sup>, d.h. sozusagen als "Vorposten" des Goldlandes Punt zu verbinden sein werden. Mit diesem lokalen Befund kann auch die Erwähnung des nubischen Landes Wawat<sup>19</sup> in der Erzählung vom Schiffbrüchigen (Z.8-10) in Einklang gebracht werden, weil es die Goldminen des Wadi Allaqi beherbergt und als Durchgangsland für die Schätze des Landes Punt gelten darf.

Wie die genannten durchaus irdischen Regionen ihren konkreten geographischen Status behalten und zugleich zu "überirdischen" Symbolstätten erhoben werden können, ohne je die Bodenhaftung zu verlieren, so ist m.E. auch Ofir zum einen als Gegenstück zum israelitischen Ausgangspunkt Ezjon-Geber, der ebenfalls dem Festland vorgelagert zu sein scheint<sup>20</sup>, nämlich als Anlaufstelle vor der afrikanischen Westküste zu betrachten, zum anderen aber als symbolträchtiger Vorposten des festländischen Punt, das seit dem Alten Reich wegen seiner natürlichen Ausstattung legendären Ruf genießt und mit dem "Gottesland" zusammengestellt werden kann.

Die der Verherrlichung Salomos dienenden Notizen in 1Kön 9,28 10,11 22,49 u.a. stellen den König auf die Ebene der Pharaonen, wie seinerzeit die Handelskontakte des Neuen Reichs nach dem Südländ königsideologisch und sakralätiologisch propagiert und überhöht worden sind. Mit der Apostrophierung Ofirs als eines dem Aufweis der dynastischen Dignität und Relevanz dienenden Ortes in räumlicher Distanz wird die ökonomische Bedeutung von Ofir nicht obsolet, die auch außerbiblisch wenigstens indirekt vom Ostrakon 2 aus *Tell Qasile* mit der Erwähnung von Ofirgold<sup>21</sup> bezeugt wird.

Die griechischen Wiedergaben des hebr. <sup>3</sup>(W)PYR zeigen mehrfach ein anlautendes Sigma. Eine plausible Lösung scheint mir für diese Varianten noch nicht gefunden worden zu sein. Vielleicht kann man aber an eine bewußte Verbindung oder gar Verwechslung mit dem

<sup>16</sup>Vgl. dazu u.a. B. COUROYER, Pount et la terre du Dieu, RB 80, 1973, 53-74.

<sup>17</sup>Vgl. dazu auch K.A. KITCHEN, Punt, in: Lexikon der Ägyptologie IV (1198-1201), 1200.

<sup>18</sup>Vgl. GÖRG, Ophir, 85f. unter Berufung auf G.A. WAINWRIGHT, Zeberged: The Shipwrecked Sailor's Island, JEA 32, 1946, 31-38 und K.A. KITCHEN, Or 40, 1971, 192, n.34.

<sup>19</sup>Vgl. dazu u.a. K.-J. SEYFRIED, Wawat, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1158-1160.

<sup>20</sup>Vgl. dazu M. GÖRG, Ezjon-Geber, NBL I, 652.

<sup>21</sup>Vgl. die jüngste Bearbeitung in: J. RENZ - W. RÖLLIG, Handbuch der althebräischen Epigraphik I, von: J. RENZ, Die althebräischen Inschriften 1, Text und Kommentar, Darmstadt 1995, 229f.

hebr. *spy* "Lapislazuli" denken, das hinwieder mit dem schon im Mittleren Reich bezeugten Lapislazuli-Land *ṯṯr* bzw. *ṯṯr*<sup>22</sup> zu assoziieren wäre<sup>23</sup>. Die Schlange der "Insel" des Schiffbrüchigen ist immerhin mit Gold und Lapislazuli ausgestattet. Besonders in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens werden Gold und Lapislazuli gern miteinander genannt<sup>24</sup>, so daß es nicht allzu sehr verwundern müßte, wenn auch die alexandrinischen Übersetzer an ein Lapislazuli-Land gedacht hätten.

Im Kontext der ökonomischen Beziehungen zu Ofir gewinnt gerade die Geschichte vom Schiffbrüchigen noch eine weitere Attraktivität. Nach 1Kön 10,22 sind die Tarschisch-Schiffe, die nach 22,49 auch nach Ofir fahren, "befrachtet mit Gold und Silber und Elefantenzähnen und Affen und Pavianen"<sup>25</sup>. Die dem Schiffbrüchigen vom Schlangengott der "Insel" überlassenen Abschiedsgeschenke umfassen folgende "Schiffsladung"<sup>26</sup>:

"Myrrhe, Öl, Laudanum, *ḥs3jt*-Gewürz,  
*tjšps*-Gewürz, Parfum, Augenschminke, Giraffenschwänze,  
 große Weihrauchkuchen, Stoßzähne von Elefanten,  
 Windhunde, Langschwanz-Affen, Kurzschwanz-Affen, alle Reichtümer".

Die Abfolge Elefantenzähne - Affen findet also ein ansprechendes Gegenstück in der ägyptischen Erzählung, die damit sozusagen eine afrikanische Produktliste generiert und damit auch das exotische Ambiente des Topos suggeriert. Auch die Differenzierung der Affenarten *qopim w = tukiyim* scheint ihr semantisches Pendant in der ägyptischen Konstellation *gwf kjw* zu haben, wobei möglicherweise sogar in beiden Affenbezeichnungen Fremdwörter aus dem Ägyptischen vorliegen<sup>27</sup>. Bemerkenswert ist schließlich, daß der hebr. Ausdruck *šaenhabim* als univerbiertes und hebraisiertes Nomen die Bestandteile hebr. *šn* "Zahn" und ägypt. *3bw* "Elefant" enthält<sup>28</sup> und damit eine weitgehende formale und inhaltliche Entsprechung zur ägyptischen Nominalfügung *ndh.wt nt 3bw* "Stoßzähne von Elefanten" darstellt.

<sup>22</sup>Zum Landesnamen und zu den Lokalisationsversuchen vgl. vorläufig noch W.J. TAIT, The mountain of lapislazuli, Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 20, 1976 (49-54), 50-52.53f. S. AUFRÈRE, L'Univers Minéral dans la pensée égyptienne II, Bibliothèque d'Étude CV/2, Le Caire 1991, 464.483.

<sup>23</sup>Die phonetischen Probleme dieser Beziehung sollen an anderem Ort diskutiert werden.

<sup>24</sup>Vgl. AUFRÈRE, L'Univers, 477-482.487f.

<sup>25</sup>So die Wiedergabe bei M. NOTH, Könige, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 202.

<sup>26</sup>Die folgende Wiedergabe nach BURKARD, Überlegungen, 93.

<sup>27</sup>So bereits W.F. ALBRIGHT, AJSL 37, 1920/21, 144f. Vgl. auch G.R. DRIVER, PEQ 87, 1955, 134, n.6. NOTH, Könige, 204, nach dem ALBRIGHTs Erklärung der "beste Vorschlag" ist, um dennoch "sehr hypothetisch" zu sein. Bei der Bildung *tukiyim* (vgl. dazu zuletzt HALAT 1594f. P. RIEDE, Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen, in: B. JANOWSKI - U. NEUMANN-GORSOLKE - U. GLESSMER, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993 (361-376), 374) kann man im Anschluß an ALBRIGHT mit dem ägypt. femininen Artikel rechnen, so daß genauer wohl an das ägypt. Lexem *kj.j.t* "Äffin" (vgl. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 878) zu denken wäre.

<sup>28</sup>Vgl. dazu zuletzt HALAT 1480. Den von NOTH, Könige, 205 vorgetragenen "Verdacht", es habe die Kombination *šn w=ḥbnym* "(Elefanten-)Zähne und Ebenholz" wie in Ez 27,15 "ursprünglich dagestanden", sollte man nicht mehr teilen.

## Der "Satan" - der "Vollstrecker" Gottes?

Manfred Görg - München

Die etymologische Deutung des im Deutschen aus dem Bibelhebräischen übernommenen Fremdworts "Satan" geht gegenwärtig allem Anschein nach völlig konträre Wege. Blickt man etwa in die Lexikographie der jüngsten Zeit, findet man zum Lexemeintrag in HALAT 1227f zuallererst den Hinweis "wohl Primärnomen", dessen "Form" dann im Anschluß an das Äthiopische und Arabische als Ableitung von einer Wurzel *šYT* oder *šWT* erläutert wird ("\**šaj/šawt* + *an*"). Es wird freilich zugestanden, daß vom Hebräischen und Aramäischen aus die Grundform "auch \**qātāl* sein" könne. Ganz anders sieht die Auskunft K. NIELSENS in ThWAT VII, 745-751 aus: hier wird nach Festlegung auf die Semantik: "Im Hebr. bedeutet *šāṭān* > Widersacher, Gegner" wie selbstverständlich von der Wurzel *šn* mit deren Variante *šm* und ihrer Bezeugung in mehreren semitischen Sprachen geredet. Das Belegspektrum wird in den Targumen, Mittelhebräischen, Syrischen, Äthiopischen und Arabischen ausgemacht, wobei offenbar hingenommen werden muß, daß es "bisher" für die Wurzel im Akkadischen "keinen Beleg" gebe. Die obige Verbindung der Bezeichnung mit der "Wurzel *šūt*" sei dagegen "als Volksetymologie zu bewerten". So lautet hier das Resultat: "Das Nomen *šāṭān* ist wahrscheinlich vom Verb *šāṭān* abgeleitet".

Auf der semantischen Ebene scheint dagegen alles klar zu sein. Hier genügt schon der Blick in ein neueres Enzyklopädisches Lexikon, um die herrschende Auffassung zu finden: Satan, im Hebräischen "Widersacher Gegner" ist "im A.T. zunächst der Gegner im Krieg (1. Sam. 29,4) und vor Gericht (Ps. 109,6), dann der Ankläger vor Gott (Sach. 3,1), der Zweifler und Opponent Gottes (Job 1,6), schließl. der Versucher und Verführer (1. Chron. 21,1)". Auch HALAT gibt im wesentlichen drei Bedeutungsgruppen an: 1. "Widersacher, Gegner" im militärisch-politischen Bereich und im Rechtswesen 2. "eine überirdische Gestalt aus der Nähe Jahwes", die entweder als "Ankläger" oder als "Opponent" zu gelten habe, schließlich 3. als "Eigennamen" einer "gewiss ebenfalls überird. Gestalt, die Jahwe (sic!) zur Volkszählung anstiftet" (1227f). Der Fettdruck der Bedeutungsangabe "Widersacher, Gegner" scheint anzuzeigen, daß dies die ebenenübergreifende Sinngabe sein soll. Seinen Voraussetzungen gemäß stellt NIELSEN die angebliche Basis *šn/šm* in den Vordergrund, die nach ihm "menschliche Widersacher und Widerstand" in den Bereichen familiäre oder soziale Spannungen, Kriegereignisse und Rechtswesen bezeichnen soll (748). Nach der anfänglichen Definition der Bedeutung wird das Nomen im weiteren Verlauf dann von der vermeintlichen Basis her gedeutet und nur in seiner determinierten Gestalt *haššāṭān* kontextuell behandelt, freilich ohne auch hier die vermeintliche Basis aus dem Auge zu lassen. Hier werden nun ohne klare Entscheidung im besonderen Blick auf Ijob 1f und Sach 3 die Möglichkeiten einer "Funktionsbezeichnung" ("Verleumder" in "JHWHs Hofstaat", "Auge der göttlichen Polizei", "Ankläger", Gestalt eines "himmlischen Beamten") vorgetragen, um für Ijob 1f aber auch die Deutung auf eine Verkörperung von Haß und

Streit zur Sprache zu bringen. Das "Bild der Familie" mache deutlich, daß "hassatan kein selbständiges Wesen ist, sondern eine dem Willen Gottes untergeordnete Gestalt, wie der Sohn dem Willen seines Vaters untergeordnet ist". In Sach 3 "möchte man annehmen, daß er gelegentlich als Ankläger wie auch als Versucher tätig ist". Die Bezeichnung *hassatan* wäre danach nicht primär auf der Ebene des Dämonischen oder gar Widertötlichen anzusetzen.

Die Bezeichnung *hasšāṭān* verdient in der Tat eine besondere Gewichtung, ohne daß man allerdings der angeblichen Basis *šṭn/šṭm* den Zuschlag geben muß, für die ältere semitische Dialekte keine Bezeugung liefern. Das determinierte Nomen bezeichnet immerhin an zwei literarisch voneinander unabhängigen Stellen eine Gestalt im Umfeld der göttlichen Autorität, nach Ijob 1,6 einen der "Gottessöhne" (*bn̄y h = 'l̄hym*). Damit ist im Blick auf die gesuchte primäre Bedeutungsebene von *šāṭān* eine Konzentration auf die Rolle des "Satans" in Ijob 1f Sach 3 formal und kontextuell legitimiert. Im "Schlepptau" dieser Stellen ist dann auch die Rolle des Nomens in 1Chr 21,1 gegenüber 2Sam 24,1 zu betrachten, da auch hier ein im göttlichen Auftrag agierender "Funktionär" benannt wird. J. EBACH stellt die Frage, warum "in nachexilischer Zeit offenbar sehr rasch die Figur (des) Satans in der Nähe Gottes gedacht werden kann oder muß", und beantwortet sie mit der Erwägung, daß der Satan, dessen Bedeutung er mit "etwa: 'der Hinderer'/der Anfeinder'/'der Quertreiber'" angibt, ein gestaltgewordener "Gedanke" sei, "es müsse eine Instanz geben, die sich hindernd, quertreibend zwischen Gott und die Erfüllung seines Willens geschoben hat"<sup>2</sup>. Ist der "Satan" also eher das Resultat einer theologischen Spekulation? Oder sind doch Vorgaben auszumachen, die die Figur schon "erfunden" haben, bevor Israel sie rezipierte?

Die Zugehörigkeit des "Satans" zum göttlichen "Hofstaat" bedarf hier vielleicht noch weiterer Aufmerksamkeit. Der Blick in Nachbarkulturen hat allem Anschein nach allerdings bisher zu keinen überzeugenden Parallelauffassungen geführt, so daß G. WANKE mit Recht notieren kann, daß alle einschlägigen Versuche "über Vermutungen nicht" hinausgekommen sind<sup>3</sup>. Dennoch bleibt es einigermaßen verwunderlich, daß man sich bisher offenbar nicht oder nicht genügend in der ägyptischen Religionsgeschichte und Ikonographie sowie nicht zuletzt der dortigen Phraseologie umgesehen hat. Dies soll hier nun in einem ersten Versuch geschehen, der zunächst nicht mehr als ein richtungweisender Fingerzeig sein will.

Der Ausgangspunkt einer vergleichenden Betrachtung sollte auch hier die Suche nach einer phonetisch-semantischen Anbindung sein. Das Ägyptische kennt ein Verbum *šdnj*, offenbar ein Kausativum zur Basis *dnj* ("jemanden zurückhalten" u.ä. WbÄS V,464,13-17) das in WbÄS IV,371,1 zunächst mit der Bedeutung "den Räuber bestrafen" notiert wird. Der einem Loblied auf Tuthmosis I. entstammende Kontext bezeichnet den Pharao in seiner Eigenschaft als Horus als jemanden, "der den Räuber ('wšj) in Schranken hält (*šdnj*)"<sup>4</sup>. Operiert man mit der Bedeutung "bestrafen" oder (wohl zutreffender) mit "in Schranken halten"<sup>5</sup> wäre schon ein Anreiz zu einem weiteren Vergleichsvorgehen gegeben, zumal sich

<sup>2</sup>J. EBACH, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1, Hiob 1-20, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1995, 11.

<sup>3</sup>G. WANKE, THAT II, 823 mit Hinweis auf G. FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 82f.

<sup>4</sup>So die Wiedergabe bei K. SETHE, Urkunden der 18. Dynastie, Leipzig 1914, 124.

<sup>5</sup>R.O. FAULKNER, A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford 1964, 257 gibt die Bedeutung "punish" an und nennt nur den NR-Beleg. Bei R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 789 wird immerhin noch die Bedeutung "in Schranken halten" hinzugefügt.

auf der lautlichen Ebene leicht ein Kontakt zum hebräischen Nomen *šyn* herstellen ließe. Neben der möglichen Korrespondenz der Sibilanten ist vor allem auf die bezeichnende Lautentsprechung ägypt. /d/ = hebr. /t/<sup>6</sup> hinzuweisen.

Zeigt schon diese Verwendung eine gewisse exekutive Funktion gegenüber menschlichen Gegnern der königlichen Autorität an, gewinnt das Verbum in den übrigen spätezeitlichen, d.h. Texten der griechisch-römischen Zeit entstammenden Belegen eine noch signifikantere Dimension. Nach WbÄS IV, 371,2 und 3 wird das Verbum dort nicht nur im Sinn von "den Bösen töten" gebraucht, sondern in Verbindung mit dem Verbum *jj* "gehen" auch etwa unter der Bedeutung "dem Bösen den Zugang zum Tempel versperren". Die späte Bezeugung, der natürlich eine längere Sprachtradition vorausgeht, verdient ihres phraseologischen und bildlichen Kontextes wegen eine nähere Überprüfung.

Im Rahmen der szenischen Darstellung des thronenden Osiris und seines Gefolges in den Krypten des Tempels von Dendera (vgl. Abb.1)<sup>7</sup> erscheint als zweite Gestalt in der rechtsseitigen Folge nach der Göttin Nephthys eine mit dem Leopardenfell bekleidete und der Jugendlocke ausgestattete Götterfigur, die sich als der Gott Iunmutf zu erkennen gibt. Oberhalb dieser Figur steht der Belegtext, der das Lexem *sdnj* enthält.

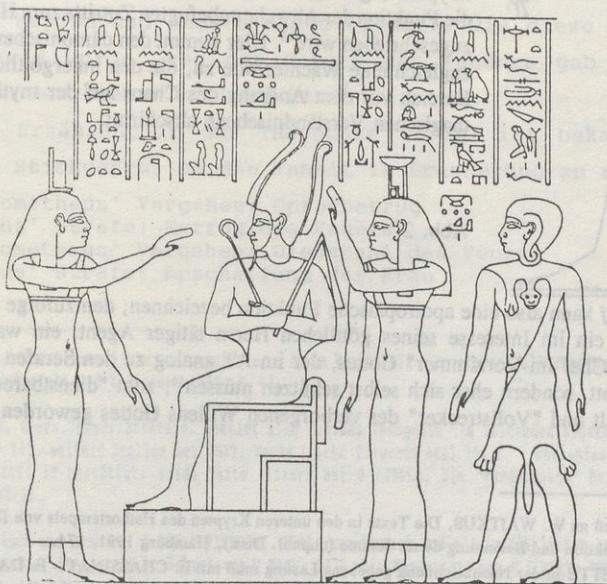


Abb.1

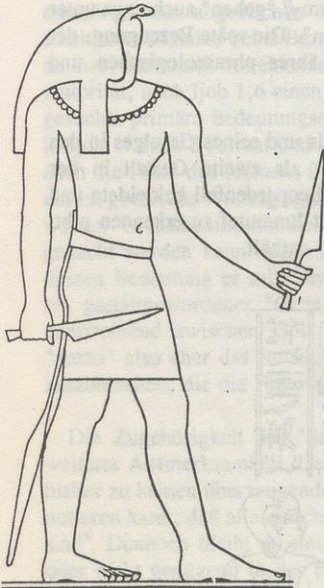
<sup>6</sup>Vgl. dazu zuletzt A. LOPRIENO, *Ancient Egyptian. A linguistic introduction*, Cambridge 1995, 245. Anm.

18. <sup>7</sup>Ausschnitt aus der Nachzeichnung in A. MARIETTE, *Dendérah, Description Général du Grand Temple de cette Ville*, Paris 1870-80, III, Pl. 69h.

Die Beischrift zur Iunmutef-Gestalt lautet in Transliteration und Übersetzung<sup>8</sup>:

*dd mdw jn jwn-mwt=f*  
*'b pr-wr<sup>9</sup>*  
*nd-jt=f*  
*sdnj sbjw=f*

"Worte zu sprechen von Iunmutef,  
dem Reinen des 'Pr-wr',  
dem Schützer-seines-Vaters,  
der seine Feinde zurückhält<sup>10</sup>."



Der Name Iunmutef<sup>11</sup> ("Säule, d.h. Stütze, seiner Mutter", d.h. der Göttin Isis) ist ein Epithet des Gottes Horus, der als Beschützer seines Vaters Osiris und als Kämpfer gegen die Feinde des Osiris, d.h. die Seth-Götter auftritt. Horus-Iunmutef ist ältester Gottessohn, er ist der *sdnj*, d.h. der Bezwinger des Bösen im göttlichen "Hofstaat" des Osiris.

Ebenfalls zur Abwehr des Bösen dienen kobragesichtige und messerbewehrte Gestalten im Dekorationsbereich der Krypten (vgl. Abb. 2)<sup>12</sup>, denen mit dem gleichen Verbum die Funktion der Abwehr unbefugten Zutritts zum Heiligtum zugeschrieben wird<sup>13</sup>. Hier kommt den dämonischen Wesen zugleich eine Wächterrolle zu, die den innergöttlichen Bereich vor dem Andrang des Chaos auf der mythisch-magischen Verständnisebene abschirmt.

Abb. 2

Der Ausdruck *sdnj* kann also eine apotropäische Funktion bezeichnen; demzufolge wäre der "Satan" zunächst ein im Interesse seines göttlichen Herrn tätiger Agent, ein wachsamer Kontrolleur, ein "Chef im Vorzimmer" Gottes, der im AT analog zu den Serafen in Jes 6, die nicht mehr Gott, sondern eher sich selbst schützen müssen<sup>14</sup>, zum "dienstbaren Geist", zu einer Art Anwalt und "Vollstrecker" des verborgenen Willens Gottes geworden ist.

<sup>8</sup>Hier im Anschluß an W. WAITKUS, Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera und ihre Aussagen zur Funktion und Bedeutung dieser Räume (unpubl. Diss.), Hamburg 1991, 174.

<sup>9</sup>Die von MARIETTE in der Nachzeichnung gegebene Lesung muß mit É. CHASSINAT - F. DAUMAS, Le Temple de Dendara VI, Le Caire 1965, 81, Anm. 9 geändert werden. Es handelt sich um eine Bezeichnung des oberägyptischen Reichsheiligtums (vgl. D. ARNOLD, in: Lexikon der Ägyptologie IV, 934f.) und einen Namen Denderas (vgl. dazu WAITKUS, Texte, 246).

<sup>10</sup>Wir ziehen die Übersetzung "zurückhalten" gegenüber "töten" (so WAITKUS) vor.

<sup>11</sup>Vgl. dazu u.a. H. TE VELDE, Iunmutef, in: Lexikon der Ägyptologie III, 212f.

<sup>12</sup>Ausschnitt aus Nachzeichnung in MARIETTE, Dendérah, III, Pl. 28i.

<sup>13</sup>Zur Rolle der schlangengestaltigen Wächterfiguren in der Tempeldekoration der griechisch-römischen Zeit Ägyptens vgl. bes. J.-C. GOYON, Les Dieux-Gardiens et la Genèse des Temples (d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine), BdÉ XCIII,1, Le Caire 1985, 79-91.

<sup>14</sup>Vgl. dazu O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 113.

## Eva, Pandora und Enkidus "Dirne"

Paul Kübel (München)

Der Alte Orient "kennt die Erschaffung des Menschen als die eines Mannes oder eines Menschenpaares oder mehrerer Paare von Urmenschen, nicht aber, soweit bis heute bekannt ist, die gesonderte Erschaffung der Frau."<sup>1</sup> Eine Parallele zur Erschaffung der "Eva" gibt es jedoch im alten Griechenland, denn in seinem Bericht über die Athenastatue im Parthenontempel sagt Pausanias: "An der Basis des Kultbildes ist die Geburt der Pandora dargestellt. Hesiod und andere haben erzählt, wie diese Pandora die erste Frau wurde, vor der Geburt der Pandora gab es das Geschlecht der Frauen noch nicht."<sup>2</sup>

Hesiods Erzählung in der Theogonie (= Th) ist bekannt<sup>3</sup>, darum genügen Stichworte, um den Inhalt in Erinnerung zu rufen:

Prometheus' Vergehen: Opferbetrug  
 Zeus' Strafe: Entzug des Feuers<sup>4</sup>  
 Prometheus' Vergehen: Diebstahl des Feuers  
 Zeus' Strafe: Erschaffung der Frau

<sup>1</sup> V Maag, Alttestamentliche Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie, 1955, in: Kultur, Kulturkontakt und Religion, 1980, S. 67.

<sup>2</sup> I 24,7, Übers. Meyer/Eckstein. Gemeint sind Hesiods Theogonie (im folgenden abgekürzt: Th) 507 - 616 und Erga 47 - 105, weitere Stellen bei WEST, Works (siehe folgende Ann) 164 f. - Pausanias wird durch Plinius nat. hist. XXXVI 19 bestätigt. Beide Texte zitiert bei O LENDLE, Die "Pandorassage" bei Hesiod, 1957, 69 (zitiert: LENDLE).

<sup>3</sup> Griechisch und deutsch: A VON SCHIRNDING, 1991; nur deutsch und mit ausführlichen Anmerkungen: Hesiod, Sämtliche Gedichte, übers. und erläutert von W MARG, 1970. Die Kommentare von M L WEST: "Theogony", 1966, und "Works and Days", 1978, enthalten auch den griechischen Text (mit Verweisen und textkritischem Apparat). Der neueste Kommentar zu den Erga: W J VERDENIUS, A Commentary on Hesiod, Works and Days, Mnem Suppl 86, 1985 (zitiert: Verdenius).

<sup>4</sup> Damit haben die Menschen zwar das Opferfleisch, aber sie können es sich weder braten noch kochen.

Hesiod geht es in diesem Abschnitt darum, daß Zeus allen Widersachern überlegen ist, auch Prometheus<sup>5</sup>. Die Erschaffung der Frau ist seine Antwort auf die Unbotmäßigkeit dieses Gegners, die Existenz der Frau als solche ist die Strafe<sup>6</sup>.

Das klingt überraschend, denn in den Erga stellt Hesiod es anders dar. Dort fehlt der Opferbetrug, dagegen ist von der Frau ausführlicher die Rede: Ihr Name, Pandora, wird genannt, und sie erweist sich dadurch als Unglück der Männer, daß sie von einem großen Faß<sup>7</sup> den Deckel hebt, aus dem die Übel herausschwirren<sup>8</sup>. Damit findet gegenüber der Th eine Verschiebung statt; wird die Frau in dieser erschaffen, damit sie als solche die Strafe sei, so wird sie in den Erga erschaffen, damit sie die Übel aus dem Krug läßt.<sup>9</sup> Von der Logik der Erzählung her muß sie in der

---

<sup>5</sup> Gerade in diesem Abschnitt ist Hesiods Werk "theo"logisch interessant: er distanziert sich von Homers recht "menschlichen" Zeus-Bild. Vgl. J-U SCHMIDT, Die Einheit des Prometheus-Mythos in der "Theogonie" des Hesiod, Hermes 116, 1988, 129 - 156, im folgenden zitiert als "SCHMIDT, Einheit". - Zu Hesiods Theologie vgl. auch ders., Die Aufrichtung der Zeusherrschaft als Modell - Überlegungen zur Theogonie des Hesiod, WJahrb 14, 1988, 39 - 69; 15, 1989, 17 - 37.

<sup>6</sup> Damit straft Zeus nicht nur Prometheus, sondern alle Männer: "He simply applies the principle that a whole community has to suffer for the evil done by one (or some) of its members" Verdenius S 44. - Daß Hesiod auch die Bestrafung nur des Prometheus, nämlich am Felsen, kannte, zeigen Th 521 - 525.

<sup>7</sup> Von einer Büchse ist bei Hesiod nicht die Rede. Erasmus hat sie irrtümlicherweise aus Apuleius hier eingetragen. Vgl. E und D PANOPSKY, Pandora's Box, 1962.

<sup>8</sup> Zu Erga 90, wo die Erzählung von dem Faß beginnt, bemerkt West: "We are expecting a continuation like Th 590ff, but now Hesiod turns to the jar story." - Diese "story" ist eine crux interpretum. Der  $\mu\theta\omicron\varsigma$  wird unvermittelt genannt, mitgebracht haben kann Pandora ihn nicht, denn diese Vorratskrüge haben beträchtliche Größe: bis zu mannshoch. (Anders ein Scholion zu Erga 89, nach dem Prometheus den Pithos von Satyrn erhalten habe. Abgedruckt bei Lendle 76) Was enthält er? In der Ilias (24,527f) hat Zeus zwei Krüge, aus denen er den Menschen abwechselnd Gutes und Schlechtes zuteilt. Hier ist aber nur von einem einzigen Krug die Rede. Wenn er Übel enthält, wie kann dann die Hoffnung zum Schluß im Krug übrigbleiben? - Offensichtlich ist das Bild in sich widersprüchlich: Die Übel sind für uns gegenwärtig, weil sie aus dem Krug hinausgeflogen sind und nun frei wie die Vögel fliegen können, zu wem sie wollen; die Gegenwart der Hoffnung aber zeigt sich darin, daß sie im Krug eingesperrt ist und so sich nicht verwirklichen kann (West, Erga S 169f). - H PRÄNKEL hat vermutet, daß Hesiod die alte Erzählung von dem Krug mit den Übeln durch die Fortsetzung mit der Hoffnung erweitert hat (FS REITZENSTEIN, 1931, Drei Interpretationen aus Hesiod, 17-20). Es ist einleuchtend, daß die Widersprüchlichkeit des Bildes durch Zuwachs entstanden ist.

<sup>9</sup> So auch Schmidt, Einheit S 130.



Theogonie die erste Frau sein,<sup>10</sup> in den Erga reicht es, daß sie ein besonders neugieriges Wesen ist<sup>11</sup>. - In der Th wird die erste Frau also als das Ur-übel selbst erschaffen, in den Erga setzt Pandora die in dem Krug enthaltenen Übel frei.

Wie auch immer diese Unterschiede zu beurteilen sind, fest steht, daß Hesiod diese Erzählungen nicht erfunden hat, denn "the Prometheus myth is aetiological through and through. First it explains why at sacrifices the slaughtered animal is so divided that the gods are given bones wrapped in fat ... Next we learn how man come to have fire.... Finally we learn why there are women."<sup>12</sup> Diese Ätiologien wurden schon vor Hesiod zu einer Erzählung zusammengefügt<sup>13</sup>. Rechnet man nun damit, daß die Er-

<sup>10</sup> Anders J-U SCHMIDT aaO 149: "Zeus hat also hier nicht das erste Weib geschaffen, sondern ein Geschlecht von Frauen, das die Männer unwiderstehlich in Bann schlägt." Er begründet dies mit dem  $\Theta\eta\lambda\upsilon\epsilon\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$  in 590. Das ist eine sehr schmale Basis. Außerdem ergäbe sich dann das Problem, daß die Frauen vor Pandora Frauen ohne Anziehungskraft gewesen sein müßten und daß sie so die Männer nicht in ihren Bann schlagen konnten.

<sup>11</sup> Diese Verschiebung der Fragestellung ist der Grund, warum es zu unterschiedlichen Urteilen darüber kommen kann, ob in Hesiods Erga Pandora wirklich die erste Frau sein soll: Hesiodos Erga, erklärt von U. von WILANOWITZ-MOELLENDORFF, 1928, z. St.: "Es wird ganz deutlich, daß es vorher keine Frauen gab." Dagegen H FRÄNKEL, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 1969, S 129 Anm.9: "Manches im Text klingt zwar als ob mit Pandora das Weib überhaupt erschaffen wäre, aber es ist doch wohl nur die Frau als Luxuswesen gemeint."

<sup>12</sup> M L WEST, Theogony S. 305. Auch SCHMIDT, Einheit S 132 rechnet damit, daß Hesiod hier mit Stoffen arbeitet, "die ursprünglich wohl nicht aufeinander bezogen waren."

<sup>13</sup> Es ist Hesiod nicht gelungen, diese Erzählung nahtlos mit dem Prometheusmythos zu verbinden: Die doppelte Strafe ist "an sich mißlich, eine eigentliche Stillosigkeit liegt aber darin, daß von beiden Maßnahmen die eine burslesken, die andere aber tragischen Charakter hat." (WEHRLI, Hesiods Prometheus, in: Hesiod, ed. HEITSCH, 1966, S 414, im folgenden zitiert: HEITSCH) - Die schon von ALY und WEHRLI angenommene Komposition des Rhapsoden übersichtlich bei HEITSCH S 421f:

1. Prometheus erschafft - sei es ohne Wissen, sei es gegen den Willen des Zeus -  $\tau\omicron\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\alpha\varsigma$ .
2. Zeus, vor vollendete Tatsachen gestellt, besteht darauf, daß die neuen Geschöpfe wenigstens seine Oberhoheit respektieren; man einigt sich zu diesem Zwecke auf regelmäßig zu leistende Opfer.
3. Bei der Einigung über einen entsprechenden Modus weiß Prometheus durch geschicktes Arrangement Zeus zu täuschen und den Seinen den besseren Anteil am Opfer zu verschaffen.
4. Zeus, der abermals nur auf entschiedene Verhältnisse reagieren kann, straft durch Verweigerung des Feuers.
5. Prometheus jedoch weiß es seinen Geschöpfen zu beschaffen.
6. Zeus, ein drittes Mal hintergangen, sinnt auf dauernde Bestrafung der wiederholten Unbotmäßigkeit. Und so schafft er als ewige Demonstration seines endgültigen Triumphes  $\tau\eta\nu \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\alpha$ .

-Der Meinung, daß Hesiod eine Burleske nur oberflächlich und unzureichend überarbeitet hat, widerspricht SCHMIDT, Einheit. Danach zeichnet Hesiod den Prometheus konsequent als Bösewicht und Zeus umgekehrt nicht als zuerst übertölpelten und erst zum Schluß sich durchsetzenden, sondern als von Anfang an in jeder Phase der Auseinandersetzung überlegenen Herrn der Götterwelt. -Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Hesiod und den

schaffung der Frau vorher eine selbständige Erzählung war, dann folgt daraus, daß die Motivation zu ihrer Erschaffung - Strafe für den Feuerdiebstahl - nicht ursprünglich sein kann; ja, es ist zu fragen, ob nicht das Motiv der Strafe überhaupt sekundär ist<sup>14</sup>. Der Inhalt dieser ätiologischen Erzählung von der ersten Frau wäre dann ihre Erschaffung gewesen, für die Frage nach dem "wozu?" kommt wohl nur eins in Frage: als Braut. Die Parallele zu Gen 2, 18 ff liegt auf der Hand.<sup>15</sup>

Der Name Pandora wird nicht nur bei Hesiod genannt, es gibt von der "Geburt der Pandora" weitere bildliche Darstellungen. BUSCHOR hat sie mit einem verlorenen Satyrstück des Sophokles<sup>16</sup> in Verbindung gebracht<sup>17</sup>. Damit sind die Satyrn, die auf mehreren dieser Bilder zu sehen sind, überzeugend erklärt. Es bleiben jedoch auch Fragen offen. Wenn nach dem anfangs erwähnten Zeugnis des Pausanias auf der Basis der Athenastatue die "Geburt der Pandora" dargestellt war, war sicherlich "nicht die strafende Einführung des Übels Frau"<sup>18</sup> gemeint. Genauso wenig vorstell-

---

ihn vorliegenden Traditionen ist damit allerdings nicht erledigt, sondern erneut zu überprüfen.

<sup>14</sup> Entsprechend auch W PÖTSCHER: "Die Verwendung des Namens P. in iron. Sinne dürfte also sekundär sein." (Kl. Pauly 4, 453). - Auch für Prometheus vermutet PÖTSCHER, daß die Rolle des Übeltäters nicht die ursprüngliche sei (Kl. Pauly 4, 1175, 11f).

<sup>15</sup> Vielleicht läßt sich sogar weitergehende Gemeinsamkeit an einem speziellen Punkt aufweisen. Der Name Pandora wird bei Hesiod dahin gedeutet, daß alle Götter zu diesem "Geschenk" für Epimetheus beigetragen haben - eine sekundäre Etymologie. Die ursprüngliche Bedeutung des Namens ist die, daß von ihr alle Gaben kommen, mit der "alles Gebenden" ist natürlich "Mutter Erde" gemeint. (Gesichert ist diese Deutung des Namens dadurch, daß ein Scholion zu Aristophanes' "Vögel" 971 "Zuerst soll der Pandora ein weißer Widder geopfert werden" ausdrücklich erläutert, daß mit "Pandora" die Erde gemeint sei, "weil sie alles zum Leben gibt" (zitiert nach W PÖTSCHER, Kl. Pauly 4, 453). - Zur weiteren Pandoraüberlieferung siehe WEST, Works and Days 164 - 166 und VERDENIUS 58f.) Hesiods erste Frau in den Erga ist dagegen ein menschliches Wesen, aus Ton geformt, für das dieser Name nicht paßt. Ebenso ist es in Gen 3,20 mit dem Titel "Mutter alles Lebendigen" מִן חַיִּים, den der Mensch seiner Frau gibt. Würde "Mutter aller Menschen" nicht reichen? In Gen 3,20 erhält die erste menschliche Frau also ebenso wie bei Hesiod einen Namen, der nicht ihr, sondern nur "Mutter Erde" angemessen ist. - Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die indische Hochzeitsformel, wo der Bräutigam zur Braut sagt: "Ich bin der Himmel, du bist die Erde." F HEILBER, Die Religionen der Menschheit, 1959, S 220.

<sup>16</sup> Pandora oder die Hämmerer, die wenigen Fragmente (482-86) in Trag. Graec. Fragm. Vol 4 ed S RADT, 1977, 482 - 486, auch bei LENDLE S 75 (jeweils nur auf griechisch).

<sup>17</sup> Feldmäuse, Sitz.Bayer. Akad, Phil.-hist. Kl 1937, 3 - 34.

<sup>18</sup> LENDLE 72f, er fährt ausdrücklich fort: "wenn auch Pausanias zur Erklärung auf Hesiod hinweist".

bar aber ist der Gedanke, daß hier an eine Szene aus einem Satyrspiel erinnert werden sollte, denn "die phidiasische Parthenos ist ... ein Repräsentationsbild, sie ist die Verkörperung ihrer Stadt Athen ... Die Erschaffung der Pandora durch Hephaistos und Athene auf der Basis der Standbilds aber versinnbildlichte die ungewöhnliche Bedeutung der attischen Kunst. Gab es doch in der Antike kein höheres Lob für ein Kunstwerk als das Zugeständnis, daß es lebendig sei. So verleiht Athene dem Kunstgebilde Pandora wirkliches Leben. Und da Pandora im griechischen Mythos die erste menschliche Frau und die Urmutter der Menschen ist, wird ihre Schöpferin, die Jungfrau Athene, zur geistigen Urheberin des Menschengeschlechts."<sup>19</sup>

Die "Geburt der Pandora" zu Füßen der Athenastatue zeigt, daß der ursprüngliche Sinn der Ätiologie so lebendig geblieben war, daß er von Phidias aufgegriffen werden konnte<sup>20</sup>.

Läßt sich aus der Literatur Mesopotamiens etwas zum Thema "die erste Frau" ermitteln? - Eine Parallele zur Erschaffung des Adam in Gen 2 ist längst bekannt: Enkidu<sup>21</sup>.

Als Gilgamesch einen Gefährten braucht, wird ein Wildmensch erschaffen, der zusammen mit den Tieren lebt. Ein Jäger begegnet ihm und erschrickt, er holt eine Tempeldirne, die diesen Mann mit ihren Reizen an sich zieht und dann dazu überreden kann, mit ihr in die große Stadt zu kommen.<sup>22</sup> Eindeutig parallel zu Gen 2

---

<sup>19</sup> E SIMON, Die Götter der Griechen, 1980, 207f.

<sup>20</sup> Es ist auffällig, daß Hesiod immerhin einen positiven Aspekt bei der Erschaffung der Frau nennt: Athene erhält von Zeus den Auftrag, die von Hephaistos geschaffene Frau "Werke zu lehren, kunstvolle Stoffe zu weben" (Erga 64). Sie tut dies nicht, sondern legt ihr Gürtel und Schmuck an. Ob hinter dieser wohl kaum beabsichtigten Inkonsequenz, auf die Lendle S.16 hinweist, ältere Tradition durchscheint?

<sup>21</sup> M JASTROW, Religion of Babylonia and Assyria, 1898, 511 hat als erster erkannt, daß Enkidu Erschaffung ursprünglich eine Anthropogonie war.

<sup>22</sup> Tafel I, II - V. Deutsch in der Übersetzung SCHOTT-VON SODEN, Das Gilgamesch-Epos, S 18 - 23, bei S DALLEY, Myths from Mesopotamia, 1992, S 52 - 57. Diese Episode steht in dem Text aus Ninive, in der altbabylonischen Fassung (im Zusammenhang bei DALLEY S 136ff) fehlt Tafel I, auf Tafel II aber wird die Dirne genannt. Sumerische Vorläufer sind nach J H TIGAY, The Evolution of the Gilgamesh Epic, 1982, S.208, nicht bekannt.

ist die Sequenz: zuerst Umgang mit den Tieren<sup>23</sup>, dann die Begegnung mit der Frau<sup>24</sup>.

Daß aber die Erzählung von Enkidu einmal eine selbständige Einzelerzählung war, ist deshalb anzunehmen, weil er nicht von einer Frau geboren, sondern aus Lehm erschaffen wird.<sup>25</sup> Dazu paßt auch, daß Enkidu anschließend wie die wilden Tiere von Gras lebt und wie sie an der Tränke Wasser trinkt. So ist es auch in "Mutterschaf und Getreide":

(20) Die Menschen der Urzeit  
wußten nicht, Brot zu essen,  
wußten nicht, sich mit Kleidern zu bekleiden,  
die Menschen gingen 'auf Händen und Füßen' (oder: unbekleidet),  
fraßen wie Schafe Gras,

(25) tranken Wasser aus den Gräben;"<sup>26</sup>

Auch in Klageliedern ist davon die Rede, daß die ersten Menschen<sup>27</sup> wie die Tiere lebten, mit jenen vergleicht sich der Unglückliche: "What are my sins? What is my wrong? ... I am an ox, I eat grass ...". Ebenso wird in Flüchen dem Gegner gewünscht: "like a sheep (An) may gather grass for (the enemies') mouth to eat, may give their throat water to drink"<sup>28</sup>. Noch zur Zeit Alexanders des Großen findet sich derselbe Gedanke bei Berossos: "In Babylon gab es eine große Menge von Menschen, ... sie

---

<sup>23</sup> Bei Enkidu: Leben mit ihnen; in Gen 2: sie benennen.

<sup>24</sup> Im heutigen Epos ist die Frau allerdings nur eine Durchgangsstufe auf dem Weg zu Gilgamesch als Freund. Vgl. dazu B LANDSBERGER, Einleitung in das GE, in: Das GE, ed K OBERHUBER, 1977, 171 - 177. (GE = Gilgamesch-Epos)

<sup>25</sup> Immerhin ist die Erschaffung eines Wesens nicht am Anfang, sondern ad hoc im Verlauf der Handlung keine Ausnahme. Sie findet sich z.B. in Ugarit. Als El jemand braucht, der KRT zu heilen bereit ist, und niemand sich meldet, erschafft er die "s'tqt" aus Ton (Krt II, V, 28f). Die Übersetzung "de la meilleure argile" (Textes Ugaritiques, ed A CAQUOT, M SZNYCER, A HERDNER, 1974, I 566) beruht allerdings auf einer Konjekture. Zu vergleichen ist ebenfalls Ischtars Höllenfahrt Z 220 (BOTTERO, Lorsque les dieux faisaient l'homme, 1989, S 284, oder S DALLEY, Myths from Mesopotamia S 158 und Ann. 12).

<sup>26</sup> Zitiert nach G PETTINATO, Das altorientalische Menschenbild, 1971, S 88. Die Übersetzungsvariante nach C WILCKE, Das Lugalbandaeos S 169.

<sup>27</sup> Diese dürften gemeint sein, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird.

<sup>28</sup> J TIGAY, Literary-critical studies in the Gilgamesh Epic (Diss. Yale Univ. 1971) S 232f. Diese Hinweise hat er nicht in sein Ann. 24 zitiertes Buch aufgenommen.

lebten wie die Tiere ohne Ordnung."<sup>29</sup>

Es wäre zu fragen, ob nicht auch die Erzählung von Nebukadnezars Bestrafung, Dan 4,12f,20,22,29f, in der babylonische Motive verarbeitet sind, in diesen Zusammenhang gehört<sup>30</sup>.

Die Schlußfolgerung, daß Erschaffung und Lebensform des Enkidu den Leser an den ersten Menschen erinnern sollen, ist damit wahrscheinlich geworden<sup>31</sup>.

Wo aber ist die ihm zuzuordnende Frau? Daß sie auch in dem uns nicht mehr greifbaren Stadium der Überlieferung, der dem heutigen Text vorausging, vorkam, ist deshalb wahrscheinlich, weil sie im heutigen Kontext durchaus zu entbehren wäre: Sie bringt Enkidu zu Gilgamesch; nicht die Begegnung mit der Frau<sup>32</sup>, sondern die mit dem Freund ist das Ziel<sup>33</sup>. Woher die Frau im vorliterarischen Stadium kam und was sie Enkidu brachte<sup>34</sup>, bleibt für uns, anders als bei Hesiod, im Dunkeln. -

Die Erschaffung der Frau als eigenständiger Vorgang nachträglich zu der des Mannes findet sich ebenso in Gen 2 wie bei Hesiod, für die vorliterarische Enkidutradition läßt sie sich nur vermuten. Auf die Bedeutung der Frau für den Mann im jeweiligen heutigen Kontext ist hier nicht näher einzugehen: Im GE bringt sie ihm menschliche Ernährung mit Brot und Bier, dazu Kleidung; in Hesiods Theogonie dagegen wird der Mann mit der Frau gestraft. In Gen 2f wird die Frau erschaffen, weil es nicht gut

---

<sup>29</sup> Georgius Syncellus (ed. Dindorf 1829) p. 50,19-51,2 = PHG II 496 = FGRH 680 (F Jacoby III C 369, 1-4). Vgl. dazu G KOMOROCZY, Berossos and the Mesopotamian Literature, Acta Ant Acad Sc Hung 21, 1973, S 140.

<sup>30</sup> Vgl. A BENTZEN, Daniel, 1952, S 44f; Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums 496.

<sup>31</sup> Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß die genannten Texte von "Menschen" im Plural reden, während Enkidu ein einzelner ist. Ob dieser Unterschied mit dem Wechsel von der "emersio" zur "formatio" bei der Schöpfungsvorstellung bedingt ist?

<sup>32</sup> "That the role of the harlot in bringing Enkidu to civilization was found by the author of the epic in his source is suggested by the superfluity of the role." TICAY, aaO Anm. 46.

<sup>33</sup> Auf die Freundschaft als zentrales Thema des GE hat B LANDSBERGER hingewiesen, vgl. Anm.26.

<sup>34</sup> Im heutigen Kontext ist es ein Leichtes, Enkidu die menschliche Kultur zu bringen. Doch wie war es im vorliterarischen Stadium, also beim ersten Mann? Hat da auch die Frau ihm die Kultur gebracht? Bei der gegebenen Quellenlage ist das eine unentscheidbare Frage.

ist, "daß der Mann allein sei" - dann aber wird er von der Frau zur Schuld verführt.<sup>35</sup>

Vergleicht man die drei Erzählungen von Pandora, Eva und Enkidus "Dirne" und fragt nach ihrem ursprünglichen (ursprünglicheren?) Kontext, dann ist die Vermutung nicht unbegründet, daß sie Abkömmlinge eines Mythos sind, der anlässlich der Hochzeit davon erzählte, wie für den Mann eine Frau geschaffen wird.

Der Ursprung der Ätiologie, die Hesiod bzw. seine Vorlage voraussetzt, ist im Orient zu suchen, nach Griechenland ist dieser Mythos schon längere Zeit vor Hesiod gekommen und wurde dort mit andern Stoffen verbunden. Seitdem mit dem Vorliegen orientalischer Einflüsse im Griechenland des 9. und 8. Jh. v. Chr. fest zu rechnen ist<sup>36</sup>, lohnt es sich, nach altorientalischen Parallelen zum AT nicht nur dort im Orient, sondern auch in Griechenland zu suchen.

---

<sup>35</sup> Auf Gen 2-3 ist hier nicht einzugehen, zu den vielfältigen Deutungsmöglichkeiten siehe H-P MÖLLER, Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2-3, in :Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, hrsg. von T Rendtorff, 1982, 191-210. - Was das Gegenüber von Mann und Frau betrifft, wird einerseits der Standpunkt vertreten, daß es bei der Übertretung ursprünglich um Sexualität gegangen sei, z. B. H GÜNKEL, Genesis 35; D MICHEL, Ihr werdet sein wie Gott. NTOA 7, 1988, 63-87. Nach anderer Meinung gehört die Frau ursprünglich gar nicht in die Erzählung vom "Sündenfall". So meint z. B. VON RAD, Das erste Buch Mose, 1959, S 78, "daß der Erzählung eine sehr andere, ältere Gestalt zugrunde liege, in der nur drei Partner handelnd auftraten: Gott, Mensch und eine (chthonische) Schlangengottheit." Doch er fährt fort: "Indessen, greifbar ist derlei nicht." Ähnlich WESTERMANN, Genesis, 1976, 265f: "Es besteht auch die Möglichkeit, daß sich hinter einzelnen Teilen von Gen 2-3 noch eine ältere Form erkennen läßt, in der die Erzählung von einer Person handelte." - Entschieden befürwortet dies L RUPPERT, Die Sündenfallerzählung (Gen 3) in vorjehawistischer Tradition und Interpretation, BZ NF 18, 1971, 185-202, so auch in seinem Genesis-Kommentar 118.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu die Arbeiten von W BURKERT, besonders: Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, 1984, und: Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels, in J BREMMER (Hrsg), Interpretations of Greek Mythology, 1986. Vgl. auch M L WEST: "Plusieurs arguments, par exemple, l'importance du fer dans le récit des races, et surtout la concentration de tant d'éléments orientaux chez le seul poète Hésiode, indiquent qu'il s'agit d'un commerce intellectuel post-mycénien dont le poète béotien a particulièrement subi l'influence." Hésiode et la Grèce de l'époque géométrique." Association Guillaume Budé. Actes du Xe Congrès, 1980, S 117.

**PARALLEL CLAUSES  
BETWEEN THIRD AND SECOND ISAIAH**

#335 | a new kind of computer-concordance<sup>1</sup>

*Archibald L.H.M. van Wieringen — Nijmegen—*

### Introduction

Biblical exegetes are interested in relationships between texts. Whatever the interpretation of the intertextual relationships may be — synchronic or diachronic, literary or historical —, the basis of the interpretation has always to consist of "hard facts", i.e. of checkable formal observations *in* the text itself. The classical aid to make these observations, especially for biblical texts, is the use of concordances.

This interest in intertextual relationships applies to exegetes who are involved in Third Isaiah, particularly as to texts from Second Isaiah.<sup>2</sup> A systematical investigation is necessary for a good description of the literary relationships between Second and Third Isaiah. Only a few complete surveys exist, which are considered, because of their lexical orientation, as traditional concordances based on single lemmata.<sup>3</sup> A study of the relationships between two textblocks, only based on lexical aspects, is not sufficiently precise to describe and exegize the intertextual connections.

In this article, I would like to present a method for the search of intertextual relationships with more criteria than the lexical one. Furthermore, I wish to make a comparison between my method and one-sided search-procedures. Finally, I will

<sup>1</sup> This article is a slightly revised version of a lecture held at *Református Teológiai Akadémiai* of the *Károli Gáspár Református Egyetem* (Reformed University) of Budapest in October 1994.

<sup>2</sup> This interest exists since B. DUHM's commentary on Isaiah from 1892. DUHM regarded the 'quotations' of words and expressions from Second Isaiah in Third Isaiah as a proof of his view that Third Isaiah is an epigone of Second Isaiah.

<sup>3</sup> A. ZILLESSEN, "Tritojesaja" und Deuterojesaja. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes 56-66, *ZAW* 26 (1906) 231-276; H. ODEBERG, *Trito-Isaiah. A Literary and Linguistic Analysis*, Uppsala 1931; K. ELLIGER, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Stuttgart 1933; W. ZIMMERLI, Zur Sprache Tritojesajas, *SThU* 20 (1950) 110-122; A. MURTONEN, Third Isaiah — Yes or No?, *Abr-n.* 19 (1980/81) 20-42.

make some evaluative remarks.

### 1. The computer assisted analysis resulting in analogies

In my view, gaining an insight into the literary relationships between two textblocks requires more information than only separate lemmata. Isolated lemmata do not give meaning to a text. For that purpose, lemmata have to be analysed *within* syntactical observations.<sup>4</sup>

Therefore I have executed a comparison between two textblocks on the level of the *clause*. If two clauses (from each textblock one clause) have sufficient lexical and morpho-syntactical parallelities, I consider them as a pair of parallel clauses, for which I use the term *analogy*. With the aid of a computer these parallelities are calculated.

The basis of the computer aided analysis is the data-base which has been developed by the *Werkgroep Informatica* (Working-group Computer Science) of the *Vrije Universiteit* (Free University) in Amsterdam. This data-base contains the Biblical Hebrew text with a grammatical code. This code is constructed hierarchically ascending from lexemes and morphemes to phrases and clauses.

I consider an analogy as a pair of parallel clauses. A clause is understood as a connected series of phrases to which one predicate is attributed. Consequently, I have chosen for a primarily phrase-orientated search-procedure within the clause.

This search-procedure consists of a comparison of the phrases. The assessment on which grounds of which it is decided to call a pair of clauses an analogy, takes place in six stages. I sum up these six stages in short.<sup>5</sup>

In the first round of the analysis the phrases of the two *entire* clauses are compared. Two questions are posed here, firstly, do the clauses have the same phrases? and, secondly, do the identical phrases appear in the same order of sequence? In this way, a syntactical framework is created for the next five stages of the analysis.

The second round of analysis calculates the percentage of lexically identical lexemes in the two *entire* clauses. This means that the first two stages of the analysis work with the total length of the clauses involved in the (possible) analogy.

The third round of the analysis deals with lexemes of the same word-type. The question that is posed here is: to what extent do two lexemes have the same morphological characteristics and grammatical word-functions? The value of this question in the analysis is that possibly lexically different lexemes can be compared.

---

<sup>4</sup> See: E. TALSTRA, Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics, *BiOr* 30 (1982) c. 35-36.

<sup>5</sup> Confer also: A.L.H.M. VAN WIERINGEN, Analogies between the Second and Third Isaiah. A Computer Assisted Analysis, in: *Actes du Troisième Colloque International Bible et Informatique*, Paris-Genève 1992, 630-637.



The fourth and fifth round of analysis run parallel to the first and second stage. Again, a comparison of phrases and lexemes is made. This time, the clauses in their entirety are not involved in the calculation, but only the *parallel part* of the two clauses. In this way, the balance between the total clause and the parallel part of the clause, involved — or not involved — in the parallelities, can be taken into account.

The sixth and last round of analysis marks the analogies which are bordering on each other. Such a chain of *neighbour-analogies* strengthens the intertextual relationship.

I would like to give an example to illustrate the main aspects of these rounds of analysis, as written out in the scheme below.

		lift up a signal over the peoples								הָרִימוּ נֹס עַל־הָעַמִּים	Isa 62:10g
		and to peoples I will lift up my signal								וְאֶל־עַמִּים אֲרִים נֹסִי	Isa 49:22c
			cor.	cor.	cor.	cor.					
		phr.	pos.	pos.	pos.	pos.	phr.	phr.			
word	lexeme	type	num.	lex.	phr.	phr.	lex.	num.	type	lexeme	word
ו	and ו	CONJP	1	-	-	3	4	1	VP	רום	הָרִימוּ lift up
אֶל	to אֶל		2	-	3	4	5	2	NP	נֹס	נֹס signal
עַמִּים	people עַם	PP	2	5	3	2	-	3		עַל	עַל over
אֲרִים	lift up אֲרִים	VP	3	1	1	2	-	3		הַ	הַ the
נֹסִי	signal נֹס	NP	4	2	2	2	3	3	PP	עַם	עַם people

legend:

cor.pos. = corresponding position

lex. = lexeme

num. = number

phr. = phrase

CONJP = conjunction-phrase

NP = nominal phrase

PP = preposition-phrase

VP = verbal phrase

Isa. 62:10g *הָרִימוּ נֹס עַל־הָעַמִּים lift up a signal over the peoples* consists of three phrases, namely: the verbal phrase *הָרִימוּ lift up*, the nominal phrase *נֹס a signal*, and the preposition-phrase *עַל־הָעַמִּים over the peoples*. Isa. 49:22c *וְאֶל־עַמִּים אֲרִים נֹסִי and to peoples I will lift up my signal* consists of four phrases, namely: the conjunction-phrase *ו and*, the prepositional phrase *אֶל־עַמִּים to peoples*, the verbal phrase *אֲרִים I will lift up*, and the nominal phrase *נֹסִי my signal*.

In this analogy, there are corresponding lexemes and corresponding phrases. In the

foregoing figure, I have created a table in which the corresponding lexemes and phrases are written out. On the right is Isa. 62 and on the left is Isa. 49. The first lexeme in Isa. 62:10g, the lexeme **רָוַם** *to lift up*, corresponds with the fourth lexeme in Isa. 49:22c. The second lexeme in Isa. 62:10, the lexeme **סֵּגָל** *signal*, corresponds with the fifth lexeme in the other text. And, finally, the fifth lexeme in Isa. 62:10, the lexeme **עַם** *people*, corresponds with the third lexeme in the parallel text of Isa. 49. Although the order of the sequence of the parallel lexemes is different, namely in Isa. 62:10 **רָוַם** — **סֵּגָל** — **עַם**, *to lift up* — *signal* — *people*, and in Isa. 49:22 **עַם** — **רָוַם** — **סֵּגָל**, *people* — *to lift up* — *signal*, three pairs of corresponding lexical parallelities are present. Only the lexemes **עַל**, **הָ**, **וְ**, and **אֵל** have no corresponding lexeme.

In a similar way, the phrases can be described. The first phrase in Isa. 62:10g, i.e. the verbal phrase, corresponds with the third phrase in the parallel clause. The second phrase in Isa. 62:10, the nominal phrase, corresponds with the fourth phrase in the other text. Finally, the two preposition-phrases, the third phrase in the clause of Isa. 62 and the second phrase in the parallel clause of Isa 49 are identical. Only the conjunction-phrase **וְ** has no parallel.

Although the lexeme **רָוַם** *to lift up* appears in both clauses, the words **הִרְוַמוּ** and **אֲרִיב** are not identical. These two words have a different tense: in Isa. 62:10 an imperative is used, whereas in Isa. 49:22 an imperfect occurs. The corresponding lexeme **סֵּגָל** *signal* differs in morphological characteristics as well. In Isa. 49:22 the lexeme **סֵּגָל** is constructed with the suffix first person singular **נִפְי** *my signal*.

On the one hand, identical lexemes may differ as words, on the other hand, different lexemes may occur in identical phrases. In the analogy, formed by Isa. 62:10 and Isa. 49:22, the phrases **עַל־הָעַמִּים** and **אֶל־עַמִּים** are identical as phrases. These prepositional phrases, however, have different lexemes: in Isa. 62:10 the lexeme **עַל** is used, whereas the lexeme **אֶל** occurs in the text of Isa. 49:22.

Using this method I published a concordance of such analogies for the textblocks Isa 56-66 and Isa. 40-66 with the title *Analogies in Isaiah* in the series *Applicatio*.<sup>6</sup>

## 2. Analogies versus Search-commands resulting in one-sided information

The criteria in the method I have just expounded, offer a combination of lexicality and morpho-syntax. Therefore, an exclusively lexical approach is precluded. This means that a concordance of analogies differs fundamentally with concordances based on one-sided information. Traditionally, one-sided information consists of

<sup>6</sup> A.L.H.M. VAN WIERINGEN, *Analogies in Isaiah*, Volume A: *Computerized Analysis of Parallel Texts between Isaiah 56-66 and Isaiah 40-66* (Applicatio 10A), Volume B: *Computerized Concordance of Analogies between Isaiah 56-66 and Isaiah 40-66* (Applicatio 10B), Amsterdam 1993.

isolated lexical aspects. Theoretically, textual relationships can also be made using different one-sided information. I will give a few examples.<sup>7</sup>

The lemma **בְּרִית** *covenant* occurs four times in Second Isaiah, namely in 42:6; 49:8; 54:10; and 55:3, and also four times in Third Isaiah, namely in 56:4,6; 59:21 and 61:8. Does this mean that, for instance, Isa. 61:8 must be regarded as a parallel to all four texts from Second Isaiah? In my view, an investigation of further textual data from these verses reaches the conclusion that only Isa 61:8 and 55:3 are parallels and thus form an *analogy*. These verses not only contain the expression **בְּרִית עוֹלָם** *everlasting covenant*, but moreover they both consist of the (syntactical) construction **בָּרַת** + **בְּרִית** + prepositional phrase with **ל** *to make a covenant with*.

This example makes clear that the single lemma **בְּרִית** indeed occurs in several places in Isa. 40-66, but that an isolated lemma provides insufficient information to speak of a parallel, in other words to speak of an *analogy* between Second and Third Isaiah.

Another illustrative example is the exegesis of the beginning of Isa. 60. This chapter begins with two imperatives female singular: **אֹרִי קוּמִי** *arise, be enlightened*.

This observation gives rise to many exegetes to search for parallel texts inside Isa. 40-66 with an imperative female singular. The great many imperatives female singular at the beginning of chapter 47 are often mentioned: ten clauses in total with an imperative female singular. Because chapter 47 is about Babel, some exegetes go so far as to call Isa. 60 the *Gegenstück* (the counterpart) of chapter 47.<sup>8</sup>

A combination of on the one hand, the morphological feature *imperative* and, on the other hand, lexical data makes clear that none of the imperatives in Isa. 47 is formed by either the verb **קוּם**, or the verb **אֹר**; that the verbs **קוּם** and **אֹר** actually do not occur in chapter 47 at all. The only textplaces in Second Isaiah where the imperative female singular of the verb **קוּם** occurs, are not in chapter 47, but in Isa. 51:17 and 52:2. In these texts Jerusalem/Sion is addressed. This means that a combined search-act, gives actually those parallel texts of Second Isaiah related to Isa. 60:1 which are subservient to the identification of the addressee in chapter 60.

### 3. Evaluative concluding remarks

Modern concordances should offer more information than lemma-orientated concordances; especially because a computer has possibilities for more complex search-

<sup>7</sup> Confer also: A.L.H.M. VAN WIERINGEN, The Applicatio of a New Kind of Concordance, in: *Actes du Quatrième Colloque International Bible et Informatique*, Paris-Genève 1995, 391-410.

<sup>8</sup> So: F. FELDMANN, *Das Buch Isaias*, Münster 1926, 234.

procedures.<sup>9</sup>

In this article I have tried to make clear that analogies, because of their surplus value of information with regard to, for instance, lemma-orientated concordances, can play a more adequate role in biblical exegesis. This surplus is about the weighed combination of lexicality and morpho-syntax. This weighed combination excludes not only a meaningless analysis of isolated, single lemmata, but also an exegesis built on lemmata which are regarded to be unique. Because uniqueness depends on the size of a text, it is impossible to declare a lemma unique. Therefore, uniqueness cannot play a role in searching for parallelities between texts.<sup>10</sup> In other words: uniqueness is not a syntactical category.

The advantage of using the computer is the consistent manner of searching for and describing textual parallelities. Moreover, the computer offers the possibility of performing, in all their nuances, the criteria I have mentioned and of calculating more complicated comparisons.

In addition, the computer has a greater range. In principle, the computer is able to search for analogies between any two random (Biblical Hebrew) texts.

Nevertheless, I think a critical remark should be made. This remark concerns the semantics. I have not inserted any semantic criteria in the search-procedure. An analogy receives its functional value only in the text which is to be exegeted. A previously defined semantic meaning would detract from this. A *feature-structure* into which semantic aspects for each word are filed, would not only give practical problems — for example the question how to define a word-field —, but, moreover, would change the computer into a form of artificial intelligence, in which the power of formalisms is not decisive any more. In other words: the computer itself will never be an exegete!<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Confer: M. SPERVACK, *Concordances: Old and New*, *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behavior* 4 (1973) 19.

<sup>10</sup> Pace: J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Een begin zonder einde. De doorwerking van Jesaja 65:17 in de intertestamentaire literatuur en het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1990, 15. Nevertheless, uniqueness may play a role on a higher interpretation-level, for instance the text-pragmatics.

<sup>11</sup> I wish to thank Maurits J. Sinninghe Damsté (Amsterdam, the Netherlands) for the correction of the English text of this article.

## Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29

(Norbert Clemens Baumgart –Münster)

Wenden sich Untersuchungen der biblischen Urgeschichte in ihrer gegenwärtigen Form zu, so haben sie auch zu bestimmen, wie weit der Text dieser Geschichte reicht und mit welchem Vers sie endet. Die Kommentatoren der Genesis stehen ebenso vor diesen Fragen, wo die großen Komplexe der Genesis 'Väter-' und 'Urgeschichte' aneinander grenzen und wie sie aufgrund der Antwort ihre Auslegung gliedern. Von einzelnen Ausnahmen<sup>1</sup> abgesehen, setzen die Forschungsbeiträge die Zäsur meist am Ende von Gen 11 oder zu Beginn von Gen 12 an.<sup>2</sup> In dieser Untersuchung soll eine andere These zum Umfang der Urgeschichte vertreten und zur Diskussion gestellt werden: Die Urgeschichte endet in Gen 9,29 mit dem Tod Noachs. In Gen 10 beginnt ein neuer Zusammenhang, der schon zur Vätergeschichte gehört. Aus dieser These ergeben sich Konsequenzen für die theologische Sicht der Texte. Beispielsweise ist die Urgeschichte eine in sich

<sup>1</sup> Z.B. P. Weimar, Art. Genesisbuch (NBL I; hrsg. v. M. Görg u. B. Lang), Zürich 1991, 783-790, 784, der von der „Schöpfungsgeschichte“ (Gen 1,1-8,22), der „Abrahamsgeschichte“ (Gen 15,1-22,24) und einem „inkludierend zusammengehaltenen Kompositionsteil 9,1-14,24“ ausgeht.

<sup>2</sup> J. M. Sasson, A Genealogical „Convention“ in Biblical Chronography?, ZAW 90 (1978) 171-185; ders., The 'Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structur in the Primal History (Gen 1-11,9): The Bibel World (FS C. W. Gordon, ed. by G. Rendsburg u.a.), New York 1980, 211-219, 212, legt das Ende der Urgeschichte auf Gen 11,9 fest. - Nach H. Holzinger, Genesis (KHC I), Tübingen 1898, 113f, endet die Urgeschichte in Gen 11,9, und die Verse Gen 11,10-26 schaffen den Übergang zur Patriarchengeschichte. - Für Gen 11,26 als Ende sprechen sich mehrere Exegeten aus, beispielsweise R. L. Cohn, Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis: JSOT 25 (1983) 3-16, 6; F. Delitzsch, Genesis, Leipzig 1878, 277, zählt Gen 11,26 schon zur Vätergeschichte („11,26-32 ist die Schwelle der Patriarchengeschichte.“); W. H. Gipsen, Genesis I (COT), Kampen 1974; P. Heinisch, Das Buch Genesis, (HSAT I.1) Bonn 1930, 88.207; J. Marböck, Orientierung zur Biblischen Urgeschichte (Gen. 1-11): TPQ 126 (1978), 3-14, 5 Anm. 14; K. Rabast, Die Genesis, Berlin 1951, 36f; G. A. Rendsburg, The Redaction of Genesis, Winona Lake / Indiana 1986, 27; L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar (1. Teilband: Gen 1,1-11,26 / fzb 70), Würzburg 1992, 23; C. Westermann, Genesis Kapitel 1-11 (BK I/1), Berlin <sup>3</sup>1985, 2f; ders., Genesis 1-11 (EdF 7), Darmstadt 1972, 1f (in ders., Abriß der Bibelkunde, Berlin 1981, 24f, beginnt die Vätergeschichte in Gen 12,1); W. Zimmerli, 1.Mose 1-11. Urgeschichte (ZBKAT 1.1), Zürich <sup>5</sup>1991, 421. - W. Brueggemann, Genesis (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta 1982, 8f, nimmt eine Zäsur zwischen Gen 11,29 und 11,30 an. - In Gen 11,32 endet die Urgeschichte nach G. R. Driver, The Book of Genesis, London <sup>12</sup>1926, 143; H. Junker, Genesis (EB), Würzburg <sup>3</sup>1955, 9f.42; D. E. Gowan, Genesis 1-11. From Eden to Babel, (ITC) Edinburgh 1988, 1-9; mit Abstrichen H. Gunkel, Die Genesis (HK I/1), Berlin <sup>6</sup>1963, 159.163; J. Scharbert, Genesis (NEB), Würzburg 1986, 15.121; zögernd J. Skinner, Genesis, a Critical and Exegetical Commentary, (ICC) Edinburgh <sup>3</sup>1930, LXVI; E. A. Speiser, Genesis. Introd., Transl., and Notes (Anchor Bible 1), New York 1964; H. L. Strack, Die Genesis (KK A.1), München <sup>2</sup>1905; R. de Vaux, La Genesis (SB), Paris <sup>2</sup>1962. - E. Fox, Can Genesis Be Read as a Book: Semeia 46 (1989) 31-40, 32, hält es offen, ob die Urgeschichte in Gen 11,26 oder in 11,32 endet. - G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch: Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München <sup>3</sup>1965, 9-86, 71; ders., Das erste Buch Mose (ATD 2,4), Berlin 1967, sieht die Urgeschichte in Gen 12,9 enden, in Gen 12,10 die Vätergeschichte beginnen, jedoch höre die Unheilsgeschichte in Gen 11,32 auf, und in Gen 12,1 starte die Heilsgeschichte. - Eine Auseinandersetzung mit der Diskussion um die Abgrenzungsfragen bei P. Weimar, a.a.O. 783f.

geschlossene Darstellung und Erhellung der Welt. Die forschungsgeschichtlich bedeutsamen Verse Gen 12,1-3 sind nicht mehr auf die ersten elf Kapitel der Genesis zu beziehen, und sie stellen auch kein Kontrastprogramm zur Urgeschichte auf. Die Verse spielen auf die Völkergenealogie in Gen 10-11 an und wenden sich auf diesem Hintergrund der Entstehung eines der Völker, nämlich Israels, gesondert zu.

Die vorliegende Analyse befaßt sich mit dem jetzigen Gefüge des Textes in der Genesis. Sie läßt die Textschichten und deren Konzeption vom Umfang der Urgeschichte weitgehend<sup>3</sup> unberücksichtigt. Diese Studie versteht demzufolge den Begriff 'Komposition' im synchronen und nicht im diachronen Sinn. Beim Begriff 'Komposition' geht es hier *nicht* um das Zusammenfügen von Textschichten oder ihre redaktionelle Verarbeitung, sondern um das literarische Zusammenspiel von Texteinheiten und Erzählungen.

Zunächst ist nachzuzeichnen, daß in der Genesis ab Kapitel 10 ein nach-urgeschichtlicher Zusammenhang vorliegt und dieses Kapitel schon in die Geschichte von Abraham und Sara und um die anderen Erzeltern gehört.<sup>4</sup> Wo ein neuer Zusammenhang beginnt, ist im Text eine Zäsur zu *vermuten*. Wenn dann in einem weiteren Schritt die Kapitel Gen 1-9 als abgeschlossene Komposition beschrieben werden können, *muß* man auch von einer Zäsur in Gen 9 / 10 ausgehen.

#### *Der Erzählfaden in Gen 10ff: Der gesonderte Werdegang zum Volk Israel*

Eine Gliederung größerer literarischer Komplexe hat sich zunächst daran zu orientieren, in welchen Kapiteln und Versen die erzählte Welt prägende Gemeinsamkeiten besitzt, wo übereinstimmende Szenarien in der beschriebenen Welt vorausgesetzt werden<sup>5</sup> und in welchen Textbereichen sich die Ausdrucksweisen sowie ihre Konnotationen decken, so daß durch diese Indizien kleinere Texteinheiten ihre Übereinstimmungen zeigen oder sich voneinander abheben.

Die JHWHrede Gen 12,1-3 und die sich anschließenden Verse Gen 12,4-9 sind in den folgenden Kapiteln der Genesis verankert und haben in bezug auf den Abrahamzyklus und die weiteren Vätergeschichten eine erzählerische Funktion. Dieser Zusammenhang muß nicht weiter entfaltet werden. Er kann kaum ernsthaft geleugnet werden, wenn auch einige Fragen im Detail noch zu klären sind.<sup>6</sup> U.a. die

<sup>3</sup> Wenn das Gespräch mit Beiträgen erfolgt, die diachron gearbeitet haben, ist deren Argumentation zu berücksichtigen und die diachrone Fragestellung nicht zu übergehen.

<sup>4</sup> Bei C. Westermann, Genesis 2f; ders., EdF 1f, findet man, mit welchen Schritten zu beginnen ist, wenn man die ersten großen Textkomplexe im Pentateuch gliedert: Er bestimmt das Ende der Urgeschichte, indem er vom Pentateuch und seiner Mitte ausgeht. Der Bericht „von der die Volksgeschichte begründenden Errettung am Schilfmeer Exodus 1-18“ stellt diese Mitte des Pentateuch dar. „Die Urgeschichte ... wie die Vätergeschichte ... sind in der Weise konzentrischer Kreise vorgefügt.“ - Während die Vätergeschichte die Vorgeschichte zur Volkwerdung darstellt, sei die Urgeschichte nicht in gleicher Weise auf die Vätergeschichte hingeeordnet; vgl. C. Westermann, Genesis 2. Westermann verweist auch auf die „bekenntnisartigen Zusammenfassungen des Pentateuch“ Dtn 26,5 und Jos 24,2-4; diese beziehen sich nur auf die Vätergeschichte, aber nicht auf die Urgeschichte.

<sup>5</sup> Die Konstellationen der Figuren, die Gemeinsamkeiten des Raumes und der Zeit.

<sup>6</sup> M. Köckert, Vätergott und Väterverheißung. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988, 255, sieht z.B. folgenden Bezug: „12,1-4a.6-8(9) gehören literarisch zusammen und bilden mit 13,14-17.18“ zwei korrespondierende Rahmentexte.“ Zustimmend E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, (BZAW 189) Berlin 1990, 214 Anm. 35. Etwas

Figuren Abram, Lot und Sarai kehren im Folgenden wieder, und vor allem auch der angesprochene Raum und dessen Übergabe durch JHWH an Abram und seine Nachkommen (u.a. 13,14-18).<sup>7</sup> Mit dieser Verankerung von Gen 12,1-9 in der folgenden Vätergeschichte hat unsere Diskussion eine Ausgangsbasis.

Gen 12,1-3 setzt eine politisch gegliederte Welt und eine in Völker und Stämme aufgeteilte Menschheit voraus. Gen 12,1 enthält die Wendungen **אל ומאריך** und **ארץ אשר אראך**. Daß hier mit dem Lexem **ארץ** zweimal fest umrissene Territorien gemeint sind, liegt auf der Hand. Auch ohne die Erwähnung der Namen der einzelnen Territorien (**ארץ**) kann vom unmittelbaren Kontext her angenommen werden, daß mit der ersten Bezeichnung **Ur im Land Chaldäa** gemeint ist (11,28 **ארץ**)<sup>8</sup> und mit der zweiten **Kanaan** (11,31; 12,5 **ארץ**). In Gen 12,3 taucht die Formulierung **כל משפחת האדמה** auf.<sup>9</sup> Nur wer die Möglichkeit einer ethnischen Zuordnung von Menschen voraussetzt, kann auch von „allen Völkerstämmen auf der Erde“ sprechen. - Solche Vorstellungen wie die von Gen 12,1,3, ausgedrückt in den aufgezählten Wendungen, sind in der Darstellung der Genesis erst nach Gen 10,1-11,9 sinnvoll. Denn hier kommt es zum ersten Mal dazu, daß man von einzelnen Territorien und einer in Völkern und Stämmen aufgeteilten Menschheit ausgeht (Gen 10,5.20.31.32; 11,8,9). Die Genealogie in Gen 10 und die Turmbauerzählung Gen 11,1-9 stellen dar, wie sich die Völker auf der Welt von den Noachiten ableiten und wie sich die Menschheit ausgebreitet hat. Wir treffen erst ab hier auf voneinander abgegrenzte Gebiete: Die Verse Gen 10,5.20.31.32 gehen auf einzelne Völker in „ihren Territorien“ (**בארצות**) ein. Zudem zeigen dieselben Verse zusammen mit Gen 10,18 auf, daß nun ein Stadium in der Geschichte erreicht ist, ab dem zwischen einzelnen Völkerstämmen zu unterscheiden ist (**משפחות**).<sup>10</sup>

Der Blick auf die vorausgehenden Kapitel der Genesis zeigt, daß dort noch eine ganz andere Vorstellung vorherrscht. Dieselben Worte **ארץ** und **אדמה** tauchen in einem anderen gedanklichen Referenzsystem auf und haben andere Konnotationen.<sup>11</sup> Wenn hier von **ארץ** die Rede ist, dann ist bis auf eine Ausnahme stets die ganze Welt oder deren Gesamtbevölkerung gemeint, wobei noch keinerlei Struktur einer Aufteilung dieser Welt aufgrund verschiedener Gruppen von

anders I. Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222), Berlin 1994, 345ff.357-365, die die Nähe von Gen 12,1-4a zu Gen 22,1ff beobachtet; ihr folgend E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1995, 113f.

<sup>7</sup> Zu den Einzelheiten M. Köckert, Vätergott und Väterverheißung 250-255.

<sup>8</sup> Daß damit nicht „Haran“ gemeint sein kann, ergibt sich von daher, daß Abram noch in Ur in Chaldäa geboren ist und daß sowohl bei der ersten Erwähnung von Ur als auch in der JHWHrede das Wort **מולדת** auftaucht, und sich dieses Wort bei „Haran“ nicht findet.

<sup>9</sup> Zur Wendung **כל משפחה** K. Berge, Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung der jahwistischen Vätertexte (BZAW 186), Berlin 1990, u.a. 59: **משפחה** meint keine staatspolitischen Größen. - Anders jedoch in Gen 10! Berge nimmt u.a. seine Erkenntnisse zu diesem Lexem als Basis, Rückschlüsse auf die Abfassungszeit des Verses Gen 12,2 zu ziehen.

<sup>10</sup> Zur Struktur von Gen 10 Überblicke bei W. Horowitz, The Isles of the Nations: Genesis X and the Babylonian Geography: VTS XLI (1990) 35-43, 35f.; L. Mazzinghi, Unità e diversità della famiglia umana nella „tavola dei popoli“ (Gen 10): VH 3 (1992) 27-43, 28ff.

<sup>11</sup> Hierzu vor allem F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“: Die Botschaft und die Boten (FS H. W. Wolff, hrsg. v. J. Jeremias und L. Perlift), Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29; Crüsemann konzentriert sich aber auf die vorpriesterschriftlichen Teile der Urgeschichte.

Bewohnern wie in Gen 10ff mitgedacht wird.<sup>12</sup> Die Ausnahme stellt Gen 2,11.12.13 dar. Hier kommen zwar Gebiete in den Blick, die sich abgrenzen und einordnen lassen, jedoch jeglicher Bezug zu einer Bevölkerung fehlt, wie dies uns Gen 10ff vor Augen führt. Erst in Gen 10 finden sich die entscheidenden Personalsuffixe und die Bewohner, worauf sich die Suffixe beziehen: „ihre Territorien“. In Gen 1-9 kann nicht ausfindig gemacht werden, daß man sich die ארמה / die „Erde“ politisch aufgeteilt vorstellt, geschweige denn ein entsprechendes Teilungsprinzip das Bewohnen durch משפחות / „Völkerstämme“ sei. Wenn in den Kapiteln Gen 1-9 von ארמה die Rede ist, dann ist damit in den meisten Fällen die fruchtbare Erdkrume oder die landwirtschaftlich nutzbare Ackerfläche gemeint.<sup>13</sup> ארמה kann zwar auch synonym für ארץ im Sinne von „Welt“ stehen.<sup>14</sup> Ist aber beim Begriff ארמה auch an die gesamte Erde gedacht, die von Lebendigen erfüllt ist, so spricht der Zusammenhang von האדם<sup>15</sup> im kollektiven Sinne, d.h. von „dem Menschen“.<sup>16</sup> Man geht also noch nicht von einer ethnisch geprägten Ausdifferenzierung in der Weltbevölkerung aus. In den Kapiteln Gen 1-9 kommt משפחה zudem nur auf Tiere angewandt im Sinne „Gattung“ vor.<sup>17</sup>

Nicht nur die Ausdrucksweise mittels der Lexeme ארץ und משפחה und die damit verbundene Vorstellungswelt binden die ersten Verse in Gen 12 und die Kapitel Gen 10-11 zusammen. Weitere Leitwörter mit ihren Konnotationen treiben eine Verwobenheit der Texte.<sup>18</sup> JHWH will aus Abram ein großes Volk (גוי גדול) machen. Die Rede, daß aus einer Figur sogar mehrere Völker hervorgehen, prägte Gen 10 (Gen 10,5.5.20.31.32 גוי). Spricht man wie JHWH von der 'Größe' eines Volkes (Gen 12,1), hat man neben dem einen Volk weitere Völker im Blick, die zum Maßstab für eine derartige Beschreibung genommen werden können. Gen 10 betrachtet jedes Volk als Teil der Völkerfamilie. Wenn Abrahams Name groß gemacht werden soll (Gen 12,2 שם), dann wird an eine Anerkennung und Bedeutung Abrahams gedacht, die er noch nicht hat, die ihm aber zuteil werden soll. Der gleiche Gedanke, noch fehlende Anerkennung und Bedeutung zu erhalten, findet sich in der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,4 שם).<sup>19</sup> In Gen 12,5f sucht Abram das Land auf, in das JHWH ihm geboten hat zu ziehen. Abram zieht nicht nur in das Land Kanaan (ארצה כנען), sondern er durchstreift auch das Territorium Kanaan (12,6.8); die Bewegung Abrahams läßt beim Leser den Eindruck einer Fläche entstehen; in diesem Gebiet befinden sich die Kanaaniter (Gen 12,6 כנעני). In der Völkertafel Gen 10 wird bei der Ausbreitung der Völker nur zweimal auf einzelne

<sup>12</sup> Gen 1,1.2.10.11.11.12.15.17.20.22.24.25.26.26.28.29.30.30; 2,1.4.4.5.5.6.13; 4,12.14.16; 6,4.5.6.11.11.12.12.13.13.17.17; 7,3.4.6.10.12.14.17.17.18.19.21.21.23.24; 8,1.3.7.9.11.13.14.17.17.17.19.22; 9,1.2.7.10.10.11.13.14.16.17.19.

<sup>13</sup> Gen 1,25; 2,5.6.7.9.19; 3,17.19.23; 4,2.3.10.11.12.; 5,29; 8,21; 9,20.

<sup>14</sup> Gen 7,4.23; 8,8.13.

<sup>15</sup> Oder von רמש / „Kriechtieren“ Gen 6,20; 7,8; 9,2.

<sup>16</sup> Gen 6,1.7

<sup>17</sup> משפחה in Gen 8,19; 10,5.20.31.32.

<sup>18</sup> Vgl. die These bei M. Köckert, Vätergott und Väterverheißung 255, zur Zusammengehörigkeit von Gen 10 und 12,1-3.

<sup>19</sup> E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen Vluyn 1984, 359. Anm. 3, bezweifelt hier einen Zusammenhang. K. Jenkins, Genesis 12:2 And the Editing of the Pentateuch: JSOT 10 (1978) 41-57, erblickt hier nicht nur einen Zusammenhang, sondern sogar eine tragende Brücke zwischen den Texten. Vgl. auch unsere Analyse weiter unten.



Territorien der entstehenden Völker konkreter eingegangen.<sup>20</sup> Dazu gehört das Territorium Kanaan. Wie der Ausdruck גְּבוּל in Gen 10,19 zeigt, hat man ein fest definiertes Gebiet 'Kanaan' vor Augen.<sup>21</sup> Im selben Vers läßt eine Gebietsbeschreibung mittels Achsen bzw. Linien beim Leser den Eindruck der Fläche entstehen.<sup>22</sup> Ebenso geht schon der Vers Gen 10,18 auf dieses Gebiet ein, indem er es mit seinen Bewohnern, den Kanaanitern, in Zusammenhang bringt (Gen 10,18.19 כְּנַעֲנִי).

Die Beobachtungen ergeben also, daß sich in einzelnen Punkten die Semantik und Vorstellungswelt in den Texten Gen 10-11 und Gen 12,1-9 decken. Läßt sich auch ein stringenter erzählerischer Zusammenhang innerhalb der Texte finden? Dieser Zusammenhang kann ausgemacht werden. Die Kapitel Gen 10-11 und die ersten Verse in Gen 12 sind aufeinander hin gestaltet:

(1.) Das Buch Genesis wendet sich am ausführlichsten den Erzeltern Israels zu. Das Volk *Israel* wird im Erzählten ständig mitgedacht, wie schon die Verheißungen an die Väter in bezug auf reichliche Nachkommenschaft und auf eine Volkwerdung<sup>23</sup> sowie der Beiname für Jakob (Gen 32,29 „Israel“) zeigen. Aus den Vätern und Müttern, von denen in der Genesis umfangreich erzählt wird, geht das Volk hervor, das das vorliegende literarische Werk trägt und sich mit ihm identifiziert. Schließlich hat auch der gesamte Pentateuch dieses Volk Israel auf mehrschichtige Weise zum Thema. Bei der Behandlung dieses Themas erhält der Textrezipient keineswegs nur eine neutrale Information. Vielmehr spielen die Texte beim Thema 'Israel' mit dem existentiellen Interesse und der Parteinahme der Hörer und Leser. So wird auch eine erste Darstellung der Völker, die auf der gesamten Erde leben, mit Achtsamkeit in bezug auf das eigene Volk wahrgenommen.

Die Genealogie in Gen 10 geht nun in einzelnen Schritten auf das Aufkommen der unterschiedlichsten Völker und Stämme ein, die die Welt bewohnen und besiedeln. Das Volk, das diesen Text trägt, Israel also, oder eine mit ihm zu identifizierende Größe und Figur, die in der Art wie ein Erzvater für Israel steht, kommen in der Darstellung zunächst noch nicht vor. Damit ist das von den Lesern und Hörern mit Anteilnahme verfolgte Aufkommen des eigenen Volkes bzw. seiner Erzeltern, das dem Text Bedeutung gibt, hinausgezögert.<sup>24</sup>

Das Volk Israel führt sich bekanntlich auf den Noachsohn Sem zurück. Bereits die besondere Behandlung Sems am Ende der Weinbergserzählung deutet an, daß die Texte diesen Sohn gegenüber den anderen Noach söhnen favorisieren, weil in ihm der Ursprung Israels gesehen wird (Gen 9,26): Bezeichnenderweise wird JHWH allein mit der Person Sems in Verbindung gebracht: „גְּפִיִּים / בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם“ / „gepriesen sei JHWH, der Gott Sems“.<sup>25</sup> Man muß nun von einem durchdachten Programm im Erzähllaufbau ausgehen, wenn in der Völkertafel von Gen 10 schon die Erwähnung von Sem und seinen Nachkommen hinausgezögert wird. Denn in allen Texten gab es bisher eine feste Reihenfolge, in der die Söhne des Noach erwähnt werden: Sem,

<sup>20</sup> Zu den Angaben über den Nachkommen Hams, Nimrod, gehören auch die Hinweise auf Babel und das Gebiet Schinar (בְּאֶרֶץ שֵׁנַר; Gen 10,10), die noch einmal in der Turmbauerzählung auftauchen (Gen 11,2.9 בְּאֶרֶץ שֵׁנַר).

<sup>21</sup> C. Westermann, Genesis 689, mit Berufung auf B. Jacob: גְּבוּל meint ein rechtlich begrenztes, festes Gebiet.

<sup>22</sup> באכה als spezifisch geographischer Terminus: „man durchläuft“. Vgl. GK § 144h.

<sup>23</sup> Bei G. v. Rad, Genesis 138, eine Liste: „Gen 13,14-16; 15,5.7,18; 18,10; 22,17; 26,24; 28,3f.13-15; 32,13; 35,9-12; 48,16.“ Vgl. auch Gen 17,6.16.

<sup>24</sup> G. v. Rad, Genesis 115: Das Fehlen Israels in Gen 10 fällt zumindest auf.

<sup>25</sup> W. Zimmerli, 1.Mose 1-11 360: Gen 9,25 sieht das „kommende Volk der Verheißung.“

Ham und Jafet (Gen 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1). Nun kommt es in Gen 10f zu einer chiastischen Umkehrung in der Reihenfolge: Zuerst werden Jafet und die Jafetiten erwähnt (Gen 10,2-5), dann Ham und seine Nachkommen (Gen 10,6-10,20), und zuletzt Sem, seine Kinder und Kindeskind (Gen 10,21-31; 11,10-26). Die Völkertafel unterläßt es jedoch nicht, den am Schluß behandelten Sohn Noachs nochmals in gebührender Weise bei der Einleitung seines Stammbaumes zu präsentieren. Entsprechendes findet sich in der Völkertafel bei den anderen Söhnen Noachs nicht: (a.) Sem ist der ältere Bruder zu Jafet (Gen 10,21 אַחֵי יַפֶּת הַגֵּרֹל). Da von Ham bereits gesagt wurde, daß er der jüngste Noachit ist (Gen 9,24 בְּנוֹ הַקָּטָן), steht nun die Reihenfolge unter den Kindern Noachs fest. Sem ist der Erstgeborene. Dem Ältesten gebührt der Vorrang. Somit wird noch einmal herausgestellt, daß die Behandlung von Sems Stammbaum am Schluß nichts mit dem Rang Sems, sondern mit einem literarischen Programm zu tun hat, und daß sich die Identifikatoren mit der Sem-Israel-Linie auf den ältesten der Noachsöhne zurückführen. (b.) Sem wird sodann als „Vater aller Söhne Ebers“ ausgewiesen (Gen 10,21). Wie der unmittelbare Zusammenhang deutlich macht, kann אב hier nicht die direkte Vaterschaft meinen, sondern nur den ‚Vorfahren‘. Es ist zu fragen, warum in der Einleitung zum Stammbaum der Semiten der Name Eber<sup>26</sup> auftaucht. Manche Ausleger begründen dies damit, daß in seinem Namen die Bezeichnung „Hebräer“ (עִבְרִי) anklänge und so eine Anspielung für die Leser und Hörer vorliege.<sup>27</sup> Diese Begründung reicht nicht aus. Außerdem steht die These von einer sprachlichen Anspielung auf unsicherem Boden.<sup>28</sup> Nicht Eber ist für den Text allein entscheidend, sondern auch alle *seine Söhne*.<sup>29</sup> Der Blick auf den Wortlaut des MT macht dies deutlich: ... כָּל בְּנֵי עֵבֶר. Nur beim Stammbaum der ‚Semiten‘ wird sogleich zu Beginn gesagt, auf welche Verästelungen des Stammbaumes es im Folgenden ankommt. - Das überschwengliche „alle“ Söhne verwundert ein wenig: Denn Eber hatte nur zwei Söhne (Gen 10,25). Oder sind mit בנים auch alle Kindeskind gemeint? Beide Söhne Ebers, Peleg und Joktan, sind jedenfalls nach dem Hinweis in 10,21 für den Text von Bedeutung. Aber Gen 10 verfolgt nur die Nachfahren von einem der Söhne Ebers, die von Joktan (Gen 10,26-30). Was ist mit dem zweiten Sohn Ebers, Peleg, und dessen Nachkommen? Peleg erscheint in Gen 10,25 zudem als der erstgeborene Sohn Ebers. Die Bezeichnung für Joktan als „sein Bruder“ zeigt, daß der Text von der Figur des Peleg her die Beziehung beschreibt und demzufolge von Peleg her denkt. Ein Indiz dafür, daß Peleg die Hauptrolle zukommt.<sup>30</sup> Diese Tatsachen lassen sich nur damit begründen, daß zum einen Gen

<sup>26</sup> J. M. Sasson, A Genealogical „Convention“ in Biblical Chronography? 171f, arbeitet heraus, wie die siebente Stelle in genealogischen Listen von Bedeutung ist. J. M. Sasson, a.a.O. 176: Eber stellt die vierzehnte Generation (2x7) in der Schöpfung dar und die siebente nach Henoch. Die Zählweise Sassons ist von D. T. Bryan, A Reevaluation of Gen 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity, ZAW 99 (1987) 180-188, 181, infrage gestellt worden.

<sup>27</sup> L. Ruppert, Genesis 474; kritisch, a.a.O. 477. Vgl. die Darstellung zur Diskussion um den Namen עֵבֶר bei R. S. Hess, Studies in the Personal Names of Genesis 1-11 (AOAT 234), Neukirchen-Vluyn 1993, 80f.

<sup>28</sup> Vgl. C. Westermann, Genesis 701.

<sup>29</sup> B. Oded, The Table of Nations (Genesis 10) - A Socio-cultural Approach: ZAW 98 (1986) 14-31, 20: „... ‚bene Eber‘, in this context has the sense of nomas (!), seminomads, those who are עֹבְרִים traverse a region, crossing (a boundary) or wandering from one place to another, which, in a sense, is in line with the pastoral nomadic of Abraham.“ A.a.O. 22: „The conclusion is that Eber, son of Shem, represents, in our text, the migrating segment in the world population, as distinct from sedentary society.“ - Doch im Text steht nur עֵבֶר und nicht עֹבְרִי.

<sup>30</sup> Vgl. die Verwendung dieses Titels in Gen 4,1ff.

10 ausdrücklich über die Nachkommen Pelegs *noch nichts* berichten will, und daß zum anderen der Text in Gen 10 mit *einer späteren*, ausführlichen Darstellung der Nachkommen Pelegs *rechnet* und auf diese Darstellung schon hinweisen will (Gen 11,10-26). Schließlich ist noch nicht eindeutig die erwartete Linie herausgearbeitet worden, auf die die Erzeltern Israels zurückzuführen sind bzw. Israel sich selbst zurückführen kann.

Demnach taucht die zweite Genealogie Sems in Gen 11,10-26 nicht unvorbereitet auf. Die Genealogie in Gen 11 vermeidet nun vor ihrem Schluß jede Verästelung und verfolgt eine gerade Linie. Sie wiederholt bei der Verfolgung der einen Linie nur die dazu notwendigen Namen von Gen 10,21-25: Sem, Arpachschad, Schelach, Eber und Peleg.<sup>31</sup> Auch Joktan, Pelegs Bruder, wird diesmal übergangen. Nur die eine gerade Abkunft soll nachgewiesen werden, die vom erstgeborenen Noachsohn Sem zu Terach und Abram reicht.

Es wird also bewußt die Darstellung des Semstammbaumes und des Zweiges, der zu den Erzeltern Israels führt, hinausgezögert. Während unterdessen mehrere andere bekannte Nachfahren der Noachiten im Text schon längst zur Größe „Volk“ (גוי) deklariert worden sind, läßt dies in bezug auf Israel auf sich warten. In Gen 12,1-3 ist es dann soweit. Wenn hier das Wort Volk (גוי) auftaucht, ist damit eindeutig zum ersten Male Israel gemeint. Wird aber die Volkwerdung in bezug auf die Abrahamnachkommen zur Sprache gebracht, geschieht es nicht wie in Gen 10,5.20.31.32 in Form einer Zustandsaussage, sondern zunächst nur im Modus einer Verheißung. So ist mit der JHWHrede Gen 12,1-3 auf dem Hintergrund von Gen 10-11 zugleich ein Programm für die folgenden Texte aufgestellt: Viele Völker existieren bereits, die Entstehung der Völker Israels inmitten dieser Völker soll nun aufgezeigt werden. Das Programm trägt theologischen Charakter.<sup>32</sup> Die Entstehung der Völker wird in Gen 10 allein auf Zeugungen und genealogische Abkunft zurückgeführt. Das Volk, das aus Abram hervorgeht, ist eine Schöpfung JHWHs. Gen 10 geht nur auf die natürlichen Abstammungen und Herkünfte ein, nämlich auf Geburten (יָלַד im Qal pass. 10,21.25;<sup>33</sup> Nifal 10,1), Zeugungen (יָלַד im Qal akt. 10,8.13.15.24.24.26), Sohnschaften (בֶּן Gen 10,1.1.2.3.4.6.7.7.20.21.22.23.25.29.31.32), Stadtgründungen (Gen 10,11 בָּנָה), vielleicht Abstammungen (יָצָא Gen 10,14) und dergleichen. Gen 10 führt die Existenz der Völker *nicht* explizit auf Gott zurück. Anders ist es beim Volk Abrahams. In seiner eigenen Rede spricht JHWH von sich in der ersten Person: „Und ich werde dich zu einem großen Volk machen. (Gen 12,2 וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל.“

Der Zweig bei den Völkern, der gesondert angesprochen und unter theologischem Aspekt gesehen wird, hat eine Bedeutung für alle zuvor beschriebenen Verästelungen in der Völkerfamilie. Abram, und mit ihm vermutlich seine Nachkommenschaft, werden u.a. in eine fruchtbare Beziehung zu allen Teilen in der Menschheitsfamilie von Gen 10 gesetzt. Am deutlichsten kommt die Beziehung in Gen 12,3 zum Ausdruck, wenn das Leitwort משפחה / „Stamm, Sippe“ von Gen 10 verwendet wird: וְנִבְרַכְתָּ בְךָ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה / „und es werden sich segnen in dir alle Stämme der Erde.“

<sup>31</sup> Ein Überblick zu beiden Genealogien bei C. Westermann, Genesis 747.

<sup>32</sup> Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauzählung (Gen 11,1-9) (OBO 101), Freiburg 1990, 578: Dem Erzvater Abraham ist „sein Land nicht einfach quasi-natürlich (dies ist die Implikation der Genealogie von Gen 10) zugekommen ..., sondern über eine besondere göttliche Legitimation und über den besonderen Segen JHWHs.“

<sup>33</sup> Vgl. GK § 52e.

Gleichbleibende Zeitangaben in den Texten machen ausdrücklich deutlich, daß man bei der Völkertafel Gen 10 und bei der Sem-Terach-Abram-Genealogie Gen 11,10ff stets dieselbe Zeit im Blick haben will. Die Entstehung der einzelnen Völker siedelt man in Tagen nach der Flut an. So wird die Genealogie in Gen 10 mit der temporalen Angabe „nach der Flut“ sowohl eingeleitet als auch beendet (Gen 10,1.32). Die Wendung *אחר המבול* bildet sogar die letzten Worte der Völkertafel. Die zweite Genealogie Sems in Gen 11,10-26 schließt daran an und erhält sogleich dieselbe zeitliche Einordnung: *אחר המבול* (Gen 11,10<sup>34</sup>).<sup>35</sup> Die Zeitangaben dürfen jedoch nicht als exakte Chronologie gelesen werden,<sup>36</sup> als ob Abraham z.Z. der Entstehung der aufgezählten Völker gelebt hätte. Denn Gen 11-12 setzen diese Völker als bereits aufgekommen voraus. Die Zeitangaben sollen demzufolge die Entstehung des Volkes Abrahams lediglich inhaltlich in die Szenerie 'Völkergenealogie' einbinden.

(2.) Daß die Texte in Gen 10f und Gen 12,1-9 einen plausiblen, erzählerischen Zusammenhang darstellen, zeigt sich nun noch an weiteren Beobachtungen.

Wie gesehen, denkt Gen 10 *Volk und Territorium* zusammen. Von den verschiedenen Nachkommen (בניי) der Noachiten sagt man in fast gleichförmigen Unterschriften aus, daß man sie sowohl unter dem Aspekt „Volk“ (גויהם) als auch unter dem Aspekt des dazugehörenden „Territoriums“ (ארצתם) aufgeführt hat. Ein Volk ohne ein eigenes Gebiet kann man sich in Gen 10,1-11,9 schwerlich vorstellen. Wenn nun in diesem erzählerischen Zusammenhang die Volkwerdung Israels angesprochen werden soll, so kann dies nur unter Einbeziehung eines Territoriums geschehen. Und so kommen in Gen 12,1f auch die beiden Größen „Territorium“ und „Volk“ *hintereinander* vor. Bevor Gott ein Wort zum Segen und zur Heilsbedeutung des Abram sagt, enthält seine Rede beide Stichworte: Abram hat ein Gebiet (ארץ) aufzusuchen und wird dann zu einem Volk (גוי) werden.<sup>37</sup>

Damit noch nicht genug. Die Frage nach dem Territorium Israels, das das Volksein nach Sicht der Texte erst ermöglicht, wird in spannender Weise problematisiert. Das Gebiet Kanaan wird in Gen 10f wie kein anderes Territorium auf der Erde in seiner Lage beschrieben (Gen 10,19 גבול). Sieben Ortsangaben tauchen

<sup>34</sup> Einige Differenzen finden sich bei den Jahreszahlen in Gen 5,32; 7,6 und 11,10: Sem müßte zwei Jahre nach der Flut 102 Jahre alt sein. Zur Diskussion um diese Differenzen vgl. C. Westermann, Genesis 745. F. H. Cryer, The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9): Biblica 66 (1985) 241-261, erklärt die Differenz damit, daß „P“ ein eigenes Verständnis vom Jahreskalender habe.

<sup>35</sup> Diese Angabe taucht in Gen 11,10 zum letzte Male auf; das erste Mal findet sie sich in Gen 9,28: Noach lebte noch 350 Jahre nach der Flut (*אחר המבול*). Damit sind Noachs Tod, das Aufkommen der Völker (Gen 10,1.32) und die Herkunft Terachs und Abrams (Gen 11,10) vom selben Fixpunkt aus zeitlich eingeordnet. Dieses Zeitschema widerspricht kaum unserer These vom Ende der Urgeschichte in Gen 9,29. Denn die Herkunft aller Völker und die Israels, bzw. zunächst die seiner Vorfahren, sollen auf die drei Flutüberlebenden zurückgeführt werden. So ist die stetige zeitliche Nähe zur Flut zu erklären. Abram dürfte demnach 292 nach der Flut geboren worden sein (Gen 11,10-26), und Noach nach der Geburt des Abram noch 58 Jahre gelebt haben. Da Abram mit 75 Jahren nach Kanaan kam (Gen 12,4), fand sein entscheidender Auszug auch noch zu Lebzeiten Sems statt. Sem hat nach Abrams Auszug noch 123 Jahre gelebt. - Die Texte heben zwar die *allzeitige* Urgeschichte und die Geschichte voneinander ab, doch bedeutet dies für sie *nicht*, daß die Urgeschichte *zeitlos* ist und daß eine außergewöhnlich große zeitliche Kluft zwischen Urgeschichte und Geschichte liegt.

<sup>36</sup> Daran ändern auch die Jahresangaben nichts.

<sup>37</sup> Am deutlichsten Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“ 578: Abraham entspricht „durchaus dem Paradigma der Völkertafel: jedem Stamm/Volk sein eigenes Land.“

auf. Leider ist die Forschung noch nicht in der Lage gewesen, alle Ortsangaben zu identifizieren. Die Beschreibung benutzt aber mit Sicherheit ein durchdachtes System zur Orientierung. Nachweislich geht man in der Beschreibung zunächst eine Nord-Südachse entlang, und zwar von Sidon über Gerar bis nach Gaza. Sodann kann mit den restlichen vier Orten nur eine querliegende Achse oder eine parallele, weiter östlich verlaufende Linie gemeint sein.<sup>38</sup> Dieses Territorium wird wohlweislich den Kanaanitern zugeschrieben. Damit sind Volk und Territorium genauestens aufeinander bezogen. So kommt es dann in Gen 12,5ff, daß Abram ein Gebiet betritt, das *bereits in festen Händen* ist. Die einzelnen Ortsangaben zum Zug des Abram (Gen 12,6,8) decken sich zwar nicht mit denen von der Gebietsbeschreibung in Gen 10,19. Wie aber die gut identifizierbare Nord-Südachse in Gen 10,19 zeigt, hatte man zuvor in der Völkertafel ein Gebiet beschrieben, innerhalb dessen sich der Ahnvater laut Gen 12,6,8 bewegt. Schließlich ist die abschließende Angabe in Gen 12,6 entscheidend: Das Territorium ist bereits vergeben; es ist das Siedlungsgebiet der Kanaaniter: **הַכְּנַעֲנִי אֵז בְּאֶרֶץ**. Man würdigt diese Angabe nur ungenügend, wenn man sie als eine Reminiszenz an einstige Gegebenheiten abtut.<sup>39</sup> Das in die Zeit zurückverweisende **אֵז** / „damals“ will zunächst auf die hinderlichen Umstände zur Zeit Abrahams verweisen. Die Volkwerdung Israels begegnete einem Problem, dessen Lösung mit erzählerischer Spannung nachgegangen werden soll. Das Problem liegt darin, daß sich die Grundlage für eine Volkwerdung, die Möglichkeit zur Beheimatung in einem eigenen Gebiet, noch einstellen muß. An der Darstellung dieser erzählerischen Spannung hat sich schon Gen 10,19 beteiligt.<sup>40</sup>

Die erzählerische Spannung, wie das Volk Israel zu seinem Territorium kommen wird, ist in Gen 10 noch auf eine andere Weise geschürt worden. Wir haben gesehen, wie die Gestalt des Peleg für die Genealogie Sems eine Bedeutung zugeschrieben bekam. Mit Peleg kommt unter den Semiten die Linie auf, die geradewegs auf Abram zuläuft (Gen 10,25; 11,16-26). Sobald sich diese Linie im Ansatz zeigt, wird darauf hingewiesen, daß die gesamte Welt in einzelne Bereiche aufgeteilt worden ist, und somit die Gebiete allesamt vergeben sind (Gen 10,25). Der Vers Gen 10,25 ragt aus seiner Umgebung u.a. dadurch heraus, daß nur hier eigens auf den Namen von Nachkommen der Noachsöhne hingewiesen wird (**שָׁם**). Die Namen kommen im Zusammenhang mit einer Geburt in den Blick (**יָלַד**). Wenn das Erste Testament auf den Namen eines geborenen Kindes eingeht, dann kann im Namen auch zum Ausdruck kommen, wodurch die Zeit während der Geburt bzw. während der Lebensstage des Geborenen geprägt ist.<sup>41</sup> Was also schon als ein Mittel zur Beschreibung der Zeitsituation vermutet werden kann, wird als solches an Ort und Stelle im Vers Gen 10,25 durch einen Kausalsatz nochmals explizit deutlich

<sup>38</sup> Vgl. L. Ruppert, Genesis 473.

<sup>39</sup> So etwa bei P. Heinisch, Das Buch Genesis 210.

<sup>40</sup> Die erzählerische Spannung bezüglich des Territoriums hat in der Vätergeschichte ihre Parallele in der Spannung, die sich mit der Unfruchtbarkeit Saras aufzut. Schon Gen 11,30 beschreibt die einzige Frau des Erzvaters Abram, aus dem JHWH ein großes Volk zu machen gedenkt (Gen 12,2), als unfruchtbar und kinderlos. Damit stellt sich für die Textrezipienten eine vergleichbare Frage wie beim Gebiet: Wie wird aus einer kinderlosen Ehe Abrahams das eigene Volk Israel hervorgehen können?

<sup>41</sup> U.a. Jes 7,(3) 14; 8,1-4; Hos 1,2,4,6,9. Vgl. hierzu J. Fichtner, Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des AT: VT 6 (1956) 372-396; A. S. v. d. Woude, Art. שָׁם: THAT II, München <sup>3</sup>1984, 935-963, 945. - Eine Namensgebung hängt sonst auch mit dem weiteren Ergehen einer Figur zusammen; vgl. J. Schreiner, Art. יָלַד: ThWAT III, Stuttgart 1982, 633-639, 636; C. Westermann, Genesis 14.

gemacht. Der Kausalsatz bezieht sich auf die gesamte Lebenszeit des Peleg. Der Name „Peleg“ hallt im Verb wider:<sup>42</sup> פֶּלֶג כִּי בִימֵיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ / „der Name ... war Peleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde aufgeteilt.“<sup>43</sup> Gemeint ist die Verteilung der Erdoberfläche unter den Menschen.<sup>44</sup> So kommt zum Ausdruck, daß schon in der Zeit des Peleg die Bereiche der Welt vergeben worden sind und daß die erwartete Terach-Abram-Linie, d.h. die Israelvorfahren, zunächst ohne Anteil an den Territorien geblieben sind. Es entsteht auch auf diese Weise die Frage, wie Israel zu seinem Gebiet kommen wird.

Die Forschung hat oft gefragt, ob Gen 10 die vielen Völker unter gewissen systematischen Gesichtspunkten aufzählt.<sup>45</sup> Jedoch konnte eine zugrundeliegende Systematik, etwa nach klimatischen, geographischen oder politischen Gesichtspunkten, bisher nicht in befriedigender Weise nachgezeichnet werden.<sup>46</sup> Zu erkennen ist nur, daß man nicht selten die Nachbarschaft einzelner Völker beherzigt hat.<sup>47</sup> Jedenfalls geht man in der Forschung heute davon aus, daß *der gesamte bekannte Weltenkreis* schrittweise in den Blick genommen werden soll.<sup>48</sup> Allem Anschein nach wird mit den gerade möglichen Mitteln *ein ausgefüllter Weltenkreis* vorgestellt, in dem Israels Vorfahren und das Volk Israel selbst zunächst kein Segment erhalten haben.

Beachtenswert ist auch, daß Abrams Auszug und die Volkwerdung von Gen 10-11 her eine plausible Einheit darstellen. Die Genealogie der Völker und die Turmbauerzählung berichten davon, wie Ahnväter und Vorfahren aufbrechen und weiterziehen.<sup>49</sup> Der Anfang von Nimrods Königreich (Gen 10,10 מַמְלַכְתּוֹ) lag im

<sup>42</sup> H. Schunck, Art. פֶּלֶג: ThWAT VI, Stuttgart 1990, 583-585, 584: „Das Verb dient in allen Formen dazu, den profanen Vorgang des Teilens zu bezeichnen ...“ Vgl. auch R. S. Hess, *Studies in the Personal Names* 81ff.

<sup>43</sup> L. Ruppert, Genesis 477, und C. Westermann, Genesis 702, nehmen an, daß hier von der Teilung der Erdbevölkerung die Rede ist. Wahrscheinlich ist aber die Aufteilung der Welt in einzelne Territorien gemeint. Gen 10 hat für „Volk“ und „Bevölkerung“ eine andere Terminologie. Wenn es keine anderen Indizien gibt, ist es demzufolge ratsam, אֲרָץ zunächst mit „Welt, Gebiet und Territorium“ zu übersetzen. Das Lexem אֲרָץ in Gen 10,5.8.10.11.20.25.31.32. Der Sinn Bevölkerung wird erst in Gen 11,1 (אֲרָץ) berührt.

<sup>44</sup> Am deutlichsten J. Scharbert, Genesis 110: „Der Name Peleg (=‘Teilung’) wird wieder volksetymologisch gedeutet als der, unter dem das Land aufgeteilt wurde.“

<sup>45</sup> Hierzu ein Überblick bei L. Ruppert, Genesis 449-451. Vgl. auch B. Oded, *The Table of Nations* (Genesis 10) 14.

<sup>46</sup> Als Begründung gibt man u.a. an, daß die gegenwärtige Form der Völkertafel aus mehreren Teilen komponiert ist, die auf unterschiedliche Hände und zudem auf unterschiedliche Zeiten zurückgehen. Vgl. B. Oded, a.a.O. 30. Daher ergibt sich für die Forschung das Problem, welche geographischen und politischen Kenntnisse konnten die Urheber der Teiltexthe und die Kompositoren zur ihrer Zeit gehabt haben. Und noch entscheidender ist die Frage, unter welchem Gesichtspunkt haben die Kompositoren das verschriftete Wissen aus älterer Zeit verwendet.

<sup>47</sup> Gen 10,5 nennt die ersten Nationen zwar „Inselvölker“; von Israel aus gesehen, befinden sich diese im Norden; Gen 10,30 siedelt zudem die Joktannachkommen in die Nähe eines Ostgebirges an. Aber eine durchgängige Darstellung unter geographischem Aspekt liegt auch nicht vor, da beispielsweise bei dem Nachkommen Hams ein plötzliches Umschwenken von Mesopotamien nach Ägypten und Libyen hin zu registrieren ist (Gen 10,11f > 10,13).

<sup>48</sup> So auch Y. B. Tsirkin, *Japhet's Progeny and the Phoenician: Phoenicia and the Bible* (Sudia Phoenicia, ed. E. Lipinski), Leuven 1991, 117-134, 117.

<sup>49</sup> Von den Söhnen Jafets (oder Jawans?); letzteres die These von W. Horowitz, *The Isles of the Nations* 38 u.ö.) zweigen sich die Inselvölker ab (Gen 10,5 נִפְרָד; נִפְרָד im Nifal meint zunächst nur „teilen“, doch läßt das Wort „Inseln/Küsten“ auch an einen räumlichen Sinn denken. Gen 10,32 besagt mit gleicher Diktion, daß sich die Völker der Erde von den Noachiten abzweigten.

Land Schinar. Von diesem Land zog er aus nach Assur (Gen 10,10 יצא) und baute Ninive sowie andere größere Städte. Gen 10,14 will vielleicht zum Ausdruck bringen, daß die Philister als späte Nachfahren der Ägypter ausgewandert sind (יצאו משם).<sup>50</sup> Besagt Gen 10,18, daß sich die Stämme der Kanaaniter in ihrem Gebiet verteilten (Gen 10,18 נפצו)? Die Turmbauerzählung läßt jedenfalls ihre Handlung mit dem Aufbruch (ויהי בנסעם), dem Weiterziehen und dem Ansiedeln (וישב) der Menschheit beginnen (Gen 11,2). C. Westermann erkennt in Gen 11,2 sogar die Form eines Itinerars,<sup>51</sup> das für die Genesis typisch ist.<sup>52</sup> Die Darstellung, wie die verschiedenen Völker und Länder entstehen, geht in den Texten von Gen 10,1-11,9 also u.a. damit einher, daß die Vorfahren auszogen und neue Orte aufsuchten.<sup>53</sup> In diese Dynamik gliedert sich ein, daß Terach und Abram, die Väter Israels, ihre Siedlungsplätze verlassen (Gen 11,31; 12,4,5 יצא; Gen 11,31; 12,1.4.4.5 הלך; Gen 11,31; 12,5 בוא; Gen 12,6 עבר; Gen 12,8 עתק; Gen 12,9 נסע) und neue Gebiete besiedeln (Gen 11,31 ישב; Gen 12,8 אהל + נוטה).

(3.) Bei unserer Argumentation gehen wir davon aus, daß sich die *Turmbauerzählung* in den vorausgegangenen (Gen 10) und nachfolgenden Kontext (12,1ff) *sinnvoll* einfügt und dabei kompositorische Funktionen übernimmt.<sup>54</sup> An ihrem Beginn geht die Erzählung zeitlich noch einmal vor die Entstehung der verschiedenen Völker und damit vor das Aufkommen der damit verbundenen Sprachenvielfalt zurück (Gen 11,1 אחת ודברים אחדים).<sup>55</sup> Für die Turmbauerzählung liegt die zentrale Veränderung beim erzählenswerten Ereignis im Verwirren der einen Sprache, so daß sich die Menschen nicht mehr verstehen (Gen 11,7.9 שפה + בלל; Gen 11,7 לא ישמעו איש שפת רעהו). Mit dem Aufkommen der verschiedenen Sprachen geht einher, daß die Menschen vom einen Ort aus (Gen 11,2.8.9 שם) über die gesamte Erde zerstreut werden (Gen 11,8.9 פוץ + על כל פני).<sup>56</sup> Die Erzählung endet mit dem Zustand, den die Verse Gen 10,5.20.31.32 schon konstatiert haben: Die vielen Gebiete der Welt (ארץ) werden von verschiedenen, zerstreuten Völkern bewohnt, die alle ihre eigene Sprache haben.

<sup>50</sup> Von den meisten Autoren wird אשר יצאו משם (Gen 10,14) nicht geographisch, sondern genealogisch gedeutet (zur Übersetzung H. D. Preuß, Art. יצא: ThWAT III, Stuttgart 1982, 795-822, 799). Das יצאו läßt aber eher an eine Ortsveränderung denken. G. A. Rendsburg, Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concerning the Origin of the Philistines: JNSL 13 (1987) 89-96, 92, zu den כסלחים, deren Heimat und den Ursprung der Philister: „The Biblical text therefore reads that Philistines came from the Nile Delta.“

<sup>51</sup> C. Westermann, Genesis 723f. Ebenso C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 128, zu Gen 11,2: „Der Aufbruch geschieht nach dem Muster der Wanderungen Abrahams und Lots“

<sup>52</sup> Der Turmbau soll nach dem Plan der Erbauer wehren, daß sich die Menschen über die ganze Erde zerstreuen (Gen 11,4 פוץ). JHWH jedoch läßt es bekanntlich zum Auseinanderstreuen der Menschen kommen (Gen 11,8 ויפץ; Gen 11,9 הפיצם).

<sup>53</sup> Bei diesen Wanderungen entstehen Städte, und gestaltet sich die Struktur der beschriebenen Welt

<sup>54</sup> So auch U. Berges, Gen 11,1-9: Babel oder das Ende der Kommunikation: BN 74 (1994) 37-56, 40: „Die Verbindungslinien der Turmbauerzählung sowohl zu Gen 10, als auch zu den nachfolgenden Texten sollten ernst genommen werden.“

<sup>55</sup> C. Levin, Der Jahwist 127: „Gen 10 und 11 sind nicht nacheinander, sondern nebeneinander zu lesen.“

<sup>56</sup> Was der Absicht der Städtebauer diametral entgegen steht, tritt ein (Gen 11,4 פוץ + על כל פני). (פני הארץ).

Zwar findet sich hier eine andere Terminologie, um die Sprachenvielfalt zum Ausdruck zu bringen (לשון), doch darf mit Ch. Uehlinger von der Darstellung ein und desselben Sachverhaltes ausgegangen werden.<sup>57</sup> Die Turmbauerzählung erklärt, wie es einst zur Ausbreitung und Entfaltung der Völker mit ihren verschiedenen Sprachen gekommen ist. Dies ist der primäre kompositorische Zusammenhang, der sich im Geflecht von Turmbauerzählung und Genealogie der Völker ergibt.<sup>58</sup> Dem ordnen sich unter andere Wiederholungen und Anspielungen in den Texten: Babel und das Land Schinar werden zweimal erwähnt (Gen 10,10; 11,2.9); die Nachkommen Joktans siedeln zunächst am *Gebirge* des Ostens, und vom Osten kommen die Städtebauer, um im *Tal* zu siedeln (Gen 10,30; 11,2)<sup>59,60</sup>

Im Verbund mit den Begebenheiten, die von Terach und Abram berichtet werden, soll die Turmbauerzählung einen anderen Zusammenhang darstellen.<sup>61</sup> Das Motiv des Namens wird beide Male so verwandt, daß ein Kontrast deutlich wird.<sup>62</sup> Die Urheber der Bedeutung, die dem jeweiligen Namen eigen sein soll, stehen sich auf programmatische Weise gegenüber.<sup>63</sup> Die Erbauer von Babel wollen sich selbst einen Namen machen (Gen 11,4 „Wir wollen zu unseren Gunsten uns einen Namen machen.“). JHWH wird Abram einen Namen erschaffen (Gen 12,2 „Ich werde groß machen deinen Namen.“). Dieser Kontrast ist jeweils in Zusammenhängen eingebettet, die vergleichbar sind, so daß ein Zusammenspiel der Texte auf vielfältige Weise vonstatten geht: (1.) Die Städtebauer, die nach einem Namen trachten, wehren sich dagegen, auseinander getrieben zu werden, und streben danach, ein *Volk* zu bleiben. Abram wird im Zusammenhang mit seinem großen Namen geschenkt, daß aus ihm ein *Volk* hervorgehen wird. (2.) Die Leute in der Ebene von Schinar haben JHWH zum *Gegenspieler* ihres Planes. Abram hat JHWH als *Förderer* und Initiator seines Weges und seiner Zukunft. (3.) Die Vorhaben der Bewohner von Babel *scheitern*. Der Auszug Abrams und die damit verbundenen Verheißungen werden einen *glückenden Ausgang* finden. - Die kompositorischen Linien zwischen der *Babel*-Erzählung und der Berufung des *Semiten* und

<sup>57</sup> Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“ 577: Im Endtext können die Begriffe לשון (Gen 10,5.20.31) und שפה (Gen 11,1.6.7.7.9) als „parallel bzw. weitgehend synonym verstanden werden ... So fungiert nun die ... Babel-Erzählung, obwohl terminologisch in manchen Einheiten nicht ganz adäquat, im endredaktionellen Kontext als narrative Ätiologie der Vielfalt von Völkern mit je eigener Sprache und eigenem Wohnort und Siedlungsraum.“

<sup>58</sup> Ch. Uehlinger, a.a.O. 579 u.ä., spricht in diesem Zusammenhang von einem „gemeinsamen Nenner“, den Gen 10 und 11,1-9 besitzen.

<sup>59</sup> Bereitet die Formulierung „Dies sind die Söhne Joktans“ in Gen 10,29 die Turmbauerzählung vor? Sonst wird eine solche Formulierung in Gen 10 nur auf die Söhne Noachs angewandt. Auch bei einer solchen Annahme ergibt sich kein stringenter Handlungsfaden in den Texten Gen 10,26-29 und Gen 11,1-9.

<sup>60</sup> Die beiden letzten geographischen Notizen für sich genommen, kommen sinnvoll zusammen, jedoch nicht die mit den Notizen verbundenen Akteure: Denn die Söhne Joktans gehören bereits zur aufgespaltenen Menschheit und haben Teil an der Sprachenvielfalt, beide Merkmale gelten jedoch zunächst noch nicht für die Turmbauer (Gen 11,1f).

<sup>61</sup> Auf die wiederkehrenden Aussagen zum Ortswechsel sind wir gerade eingegangen.

<sup>62</sup> Hierzu P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin 1977, 46 Anm. 130. Ferner K. Jenkins, Genesis 12:2 And the Editing of the Pentateuch 45.53; Jenkins sieht in diesem Motiv sogar eine Brücke, die die Urgeschichte mit der Vätergeschichte verbindet. Doch Jenkins kann Gen 6,4 nicht plausibel in die Reihe von Gen 11,4 und Gen 12,2 eingliedern.

<sup>63</sup> P. Weimar, a.a.O. 46 Anm. 130: „Durch die Kontrastierung ... soll hervorgehoben werden, daß das Gewinnen eines Namens nur von Jahwe her geschehen kann, nicht aber aus eigener Initiative des Menschen.“ Vgl. ferner H. Stoevesandt, Die eine Menschheit und die vielen Völker: KD 37 (1991) 44-61, 60.



Terachsohnes Abram dürften ein Echo auf die aktuelle Situation der erzählenden Gemeinschaft darstellen. Es sollte davon ausgegangen werden, daß der Name „Babel“ (Gen 10,10; 11,1-9) eine Konnotation für die Leser und Hörer der Texte besitzt, die in deren historischen Erfahrungen gründet. Die Komponierung der Texte ist dann sicherlich von einer pragmatischen Absicht getragen. U. Berges meint deshalb, daß der Text „gezielt das Neubabylonische Reich im Visier hat. Was in Gen 11,1-9 im Zentrum steht, ist der Gegensatz zwischen der Grossreichbewegung, mit der Israel erstmalig durch die Assyrer in Berührung kam und die im Neubabylonischen Reich ihren ersten Höhepunkt erreicht, und der gedemütigten exilischen Notexistenz der Söhne Sems. Wer sich in imperialistischer Manier einen Namen machen will, wird im Staub der Geschichte untergehen. Den in der Zerstreuung lebenden Söhnen Sems wird ihr JHWH ... einen Namen machen (12,2). Die Turmbaugeschichte ist somit eine programmatische Festlegung israelitischer Identität innerhalb der Völkerwelt, in negativer Abgrenzung zu Babel, aber auch in positiver Hinwendung zu Abram.“<sup>64</sup>

Die Turmbauerzählung gliedert sich also in die Genealogie der Völker ein, und beide Texte bilden mit je eigenen Funktionen den Hintergrund, auf dem über Terach und Abram, die Ursprünge des Volkes Israel, berichtet wird.

Ziehen wir ein *erstes Resümee*: Die JHWHrede Gen 12,1-3 und die anschließende Darstellung von Abrahams Zug nach und durch Kanaan (Gen 12,4-9), setzen eine erzählte Welt voraus, die die Genealogie der Völker und die Turmbauerzählung entfaltet haben. Gen 10-11 stellen so den Hintergrund für einen Werdegang dar, bei dem es über die Väter zur Volkwerdung Israels kommt (Gen 12 ...). Die Vätergeschichte wurzelt in einem Szenario, bei dem sich bereits die nachsintflutliche Menschheit zu „Völkern“, „Sprachen“ und „Stämmen“ entwickelt hat und bei dem der Weltenkreis unter dieser Menschheit in feste Wohnsitze aufgeteilt worden ist. - Eine Linie in der Entwicklung der Menschheit wird zunächst sorgsam ausgeklammert, u.z. die, die von Sem über Eber zu Abram reicht, die bei der Aufteilung der Welt keinen Anteil erhalten hatte und die auf das Volk des Pentateuch, Israel, gezielt zuläuft. Die besondere Entstehung des „Volkes“ Israel, mit einem von Gott erschaffenen großen „Namen“ und eigenem „Land“ im Gebiet der „Kanaaniter“, und die Bedeutung Israels für andere „Völkerstämme“ können so innerhalb des vorgestellten Szenarios aufgezeigt werden. *Die Kapitel Gen 10 und 11 stehen im kompositorischen Zusammenhang mit den Erzählungen von den Erzellern Israels.*

### *Die urgeschichtliche Welt in Gen 1-9 und die geschichtliche Welt in Gen 10ff*

Die Kapitel Gen 10-11 bereiten nicht nur die folgende Vätergeschichte vor und bilden mit ihr eine kompositorische Einheit, sie heben sich auch deutlich von den Kapiteln Gen 1-9 ab, da sie sich - wie angedeutet - mit einer anderen Welt befassen.

Das Tor zur Geschichte wird in Gen 1-9 noch nicht aufgetan, wie dies ab Gen 10ff der Fall ist. Gen 1-9 bleibt noch ganz in einer Urzeit. Wenden wir uns der Andersartigkeit der erzählten Welt von Gen 1-9 zu.

Zunächst ist festzuhalten, wie sich die Figuren in den Kapiteln Gen 1-9 und Gen 10ff unterscheiden. In Gen 1-9 haben die einzelnen Handlungsträger prototypischen Charakter, d.h. sie stehen allgemein für *den* Menschen, wie er jederzeit erfahren

<sup>64</sup> U. Berges, Gen 11,1-9: Babel oder das Ende der Kommunikation 55.

wird.<sup>65</sup> Sie haben aber explizit noch nichts mit dem Miteinander von Völkern und Völkerfamilien zu tun: der Mensch (Gen 1,26-29; 5,1-3); der Mensch und seine Frau (Gen 2,4-3,24); Kain und Abel (Gen 4,1-16.17); Lamech und seine Kinder (Gen 4,19-24); Enosch (Gen 4,26) und Henoah (Gen 5,21-24). In diese Reihe gehört neben seinen Söhnen auch Noach, obwohl sein Name vor allem mit der urzeitlich einmaligen Flutkatastrophe verbunden ist (Gen 5,29-32; 6,5-9,17; 9,18-9,29).<sup>66</sup> Eine Reihe von Einzelfiguren taucht nur kurz und ohne weitere Angaben in Genealogien auf (Gen 4,17-26; 5,1-32). Einige Male wird zwar an eine Menschheit gedacht: Sie fing an, zahlreich zu werden (Gen 6,1), ihre Gedankengebilde waren schlecht (Gen 6,5-8; 8,21 u.ö.), und sie übte Gewalt aus (Gen 6,11-13 u.ö.). Doch diese gliedert sich eben noch nicht in Völker, Stämme, Reiche und Staaten. - In Gen 10ff tauchen nun sogleich auf breiter Front solche politischen Größen auf. Schon alle sieben Nachkommen Jafets (Gen 10,2) tragen die Namen von Völkern: Gomer (Ez 38,6), Magog (Ez 38,2; 39,6), Madai (2Kön 17,6; 18,11; Jes 21,2; Jer 25,25; 51,11.28), Javan (Jes 66,19; Ez 27,13.19; Dan 8,21; 10,20; 11,2; Sach 9,13), Tubal und Meschech (Jes 66,19; Ez 27,13; 32,26; 38,2f; 39,1; nur Meschech Ps 120,5) und Tiras.<sup>67</sup> Der größere Teil der dann in Gen 10 weiter genannten Namen ist mit einzelnen Völkern oder Völkerfamilien zu identifizieren. Ausdrücklich geben ja auch *alle* Unterschriften zu den einzelnen genealogischen Linien das Signal, daß es sich nun um Völker und Stämme handelt: מִשְׁפָּחָה גוֹי,<sup>68</sup> (Gen 10,5.20.31.32<sup>69</sup>).

Bisweilen hat die Forschung in der Figur des Kain den Repräsentanten der Keniter gesehen.<sup>70</sup> Die Erzählung in Gen 4,1-16 zeige Merkmale des Stammes der Keniter auf. Solch eine Auslegung kann sich aber nur - wenn überhaupt - auf eine isolierte Vorform der jetzigen Erzählung stützen.<sup>71</sup> In der Urgeschichte repräsentiert Kain aber *den* gewalttätigen Bruder und Nächsten. Im jetzigen Kontext finden sich für die sogenannte 'Stammeshypothese' keine Anhaltspunkte.<sup>72</sup> - Die Worte des Noach am Ende der Urgeschichte, wie sich die Zukunft seiner Söhne gestalten wird (Gen 9,25-27), enthält sicherlich Anspielungen auf das 'Wie' im Miteinander einzelner Völkerfamilien. Im Vorfahren sind Merkmale der Nachfahren enthalten. Doch bezeichnenderweise geht Noach nur auf die einzelnen Söhne ein und spricht noch nicht von Völkern und Völkerfamilien.<sup>73</sup> In Gen 9,25-27 weist noch kein Plural<sup>74</sup>

<sup>65</sup> E. Zenger, "Das Blut deines Bruders schreit zu mir" (Gen 4,10). Gestalt und Aussageabsicht der Erzählung von Kain und Abel: Kain und Abel - Rivalität und Brudermord in der Geschichte des Menschen (hrsg. v. D. Bader), Zürich 1983, 9-28, 11: Urgeschichte beschreibt Einmaliges als Allmaliges.

<sup>66</sup> Auch die Begebenheiten mit Noach zeigen auf, was für *den* Menschen gilt.

<sup>67</sup> Der letzte Name ist biblisch nicht belegt; eventuell taucht er bereits in ägyptischen Inschriften des 13. Jahrhunderts auf; zur Schwierigkeit einer geographischen Einordnung vgl. Y. B. Tsirkun, Japhet's Progeny and the Phoenician 119.

<sup>68</sup> L. Rost, Die Bezeichnungen für das Land und Volk im Alten Testament (FS O. Procksch), Leipzig 1934, 125-148, 137: Der Terminus גוֹי ist da vorhanden, „wo eine Menschengruppe nach Abstammung, Sprache, Land, Gottesverehrung, Recht und Heerwesen zu einer Einheit zusammengefaßt ist und gegen Außenstehende abgeschlossen ist.“

<sup>69</sup> Außer in Gen 10,32 noch der Hinweis auf die Sprachen: לְשׁוֹן.

<sup>70</sup> B. Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik. 1.) Das Kainszeichen: ZAW 14 (1894), 250-318, hat die Auslegung von Gen 4,1-16 mit seiner Deutung als Erzählung von einem Volk über Jahrzehnte geprägt.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu u.a. den Versuch der Rekonstruktion bei W. Dietrich, "Wo ist dein Bruder?" Zu Tradition und Intention von Genesis 4: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 95-111, 101f.

<sup>72</sup> So auch E. Zenger, "Das Blut deines Bruders schreit zu mir" 10.

<sup>73</sup> Daran ändert auch nichts, daß der Name „Kanaan“ (Gen 9,18.22.25.26.27) auftaucht. Der Name ist in der 'story' begründet, die u.a. den Konflikt zwischen den Generationen urgeschichtlich darstellt: Die Leitworte „Vater“ (Gen 9,18.22.23.23) und „Sohn“ (Gen 9,18.19.24) machen dies deutlich, u.z.

und kein Lexem ausdrücklich auf diese Größen hin. Gerade bei „Kanaan“ (Gen 9,18.22.25.26.27)<sup>75</sup> fällt dieser Umstand auf, läge doch die Bezeichnung „Kanaaniter“ nahe (כנעני Gen 10,18.19; 12,6; 13,7 u.ö.).<sup>76</sup> Also auch noch in Gen 9,25-27 handelt es sich um urgeschichtliche Figuren.

Somit präsentieren die ersten neun Kapitel der Genesis zunächst den Menschen und die Menschheit, ohne deren stammesmäßige oder ethnische Differenzierung in politische Größen in den Blick zu nehmen. Letzteres kommt betont und schlagartig mit Gen 10 auf. Dieser Umstand ist in der Forschung lange gesehen, jedoch nicht hinreichend gewürdigt worden.

Auch die Bühnen, die die Texte Gen 1-9 und Gen 10ff betreten, sind unterschiedlich gestaltet. Und dieser Wechsel ist noch markanter. Wie uns schon die Beobachtungen zu ארמה und ארץ angedeutet haben, spielt die Urgeschichte noch in keinem gegliederten Raum und denkt an keine Staatsgebiete und Reichsgrenzen. In der möglichen Ausnahme Gen 2,10-14 läuft markanterweise keine Handlung ab. Der erste Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4 kennt nur die oberen und unteren *Meere, Erdenwelt und Himmel*. Ab Gen 2,8f ist vom Garten „Eden“ die Rede, vom „Osten“ und von der „Mitte“ des Gartens. Wie allein die zwei Auszüge aus „Eden“ in Gen 3,24 und 4,16 zeigen, ist mit Eden ein urzeitlicher und 'utopischer' Zustand und kein realer Ort gemeint.<sup>77</sup> Mit dem „Osten“ ist in ähnlicher Weise die mythische Gegend der Urzeit angesprochen. Das Wort von der „Mitte“ des Gartens rückt die Bedeutung der Bäume ins rechte Licht. Ansonsten läßt die Paradieserzählung wie die Kain- und Abelerzählung die Handlung in unbestimmter Weise auf der Adama geschehen. Die Ermordung Abels geschieht auf einem nicht näher beschriebenen „Feld“ (Gen 4,8). Die Stadt, die Kain errichtet, erhält - höchstwahrscheinlich - nur einen symbolischen Namen, aber keine Lagebeschreibung (Gen 4,17).<sup>78</sup> Unbestimmt sind auch die Schauplätze der folgenden Kapitel: *Nirgends oder irgendwo* zwischen Himmel und Erde sind die Genealogie des Adam (Gen 5), die Erzählung von den Menschentöchtern und den Göttersöhnen (Gen 6,1-4) und zu großen Teilen die Fluterzählung (Gen 6,5-9,17) angesiedelt. Die Fluterzählung hat als Haftpunkte zwar die Arche, die betreten und verlassen wird (Gen 6,18-7,16; 8,6-18; 9,10.18), und das Gebirge Ararat (Gen 8,4). Aber selbst die Angabe „Gebirge Ararat“<sup>79</sup> dient nicht der geographischen Orientierung.<sup>80</sup> Auch die abschließende Erzählung über Noach und seine Söhne ist nur unbestimmt an einem Weinberg sowie *in* und *um* ein Zelt angesiedelt (Gen 9,18-27). - Ab Gen 10 befindet sich der Leser und Hörer plötzlich

---

auf eine für die Urgeschichte typische Weise (vgl. in Gen 2/3 die Bezeichnungen „Mann“/„Frau“, in Gen 4,1-16 den Titel „Bruder“). Ham verging sich an seinem „Vater“; der „Sohn“ des „Sohnes“ (Kanaan) hat die Folgen zu tragen. Der Sohn hat also für den Umgang des eigenen Vaters mit dessen Vater einzustehen.

<sup>74</sup> לְבוֹ in Gen 9,26f ist mit C. Westermann, Genesis 645, als Singularform zu lesen (gegen GK § 103f Anm. 2).

<sup>75</sup> In Gen 10,6 und 10,15 legt der Kontext und die Unterschrift (Gen 10,20) für Kanaan die Bedeutung „Land und Volk“ fest.

<sup>76</sup> Auch Gen 9,19 spricht den Ursprung der Menschheit in den Noachiten noch so an, daß eine politische Differenzierung nicht in den Blick kommt.

<sup>77</sup> J. Scharbert, Genesis 49: „Eden ist auch sonst im AT als ein sagenhaftes Land oder ein Garten mit üppigem Pflanzenwuchs erwähnt.“ (Vgl. Jes 51,3; Jer 51,34; Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,35; Joel 2,3).

<sup>78</sup> Vgl. C. Westermann, Genesis 444; die Stadt ist nach dem Sohn Kains benannt; הַיִּדְּרָא könnte „Gründung“ bedeuten, was gut zum Kontext paßt. Westermann, ebd.: „... eine Stadt solchen Namens kann dann nirgends auf der Landkarte gesucht werden.“

<sup>79</sup> „Ararat“ sonst die Bezeichnung für ein Land (2Kön 19,37; Jes 37,38) oder Reich (Jer 51,27).

<sup>80</sup> L. Ruppert, Genesis 355: „Die Heilige Schrift hat es wohlweislich unterlassen, den genauen Landeplatz der Arche anzugeben.“ - Die Arche hat laut Gen 8,4 auf „hohen Bergen“ gelandet zu sein.

im politisch gegliederten Raum, und er erhält hier mehrfach Orientierungshilfen, Angesprochenes zu verorten und sich selbst dabei lokal in Beziehung zu setzen. Die so beschriebene Geographie stellt die *gekannte* Welt dar, wie sie unter Staaten und Reichen aufgeteilt ist. Mit den meisten Auslegern ist davon auszugehen, daß der Textrezipient bei den ersten Staaten hauptsächlich in Richtung Norden zu schauen<sup>81</sup> und *sich selbst* dabei im Süden zu plazieren hat (Gen 10,2-5). Die erste Unterschrift in Gen 10,5 ist bezeichnend: Hier ist von Inselvölkern,<sup>82</sup> also einer bestimmten Region der damals gekannten Welt die Rede. Es wird nicht nur beiläufig erwähnt, auf welche Welt man nun schaut. In allen Unterschriften wird gleichsam refrainartig bekräftigt, daß man jeweils von „ihren“ konkreten Territorien geredet hat (Gen 10,5.20.31). Die Städte des Nimrod haben nun nicht mehr nur einen symbolischen Namen,<sup>83</sup> sondern erinnern auch an bekannte Orte:<sup>84</sup> Babel, Erech, Akkad und Kalne (?) in Schinar; Assur, Ninive, Rechobot-Ir<sup>85</sup> (?), Kelach und Resen (?).<sup>86</sup> Zur besseren Identifizierung von Resen kann man für den Leser Ninive und Kelach als bekannte Fixpunkte nehmen (Gen 10,10-12). Wie wir sahen, werden die Ortsangaben und die Beschreibung des Kanaanitergebietes sehr konkret und reißen mit ihren Linien auch die ‚Heimat‘ der Textrezipienten an. Gen 11,1-9 ist die erste Erzählung in der Bibel, die an einem realen Schauplatz spielt: Im Lande „Schinar“ (Gen 11,2; 14,1,9; Jos 7,21; Jes 11,11; Dan 1,2; Sach 5,11). Diese Ortsangabe findet sich am Beginn der Erzählung. Am Ende wird der Schauplatz noch genauer lokalisiert, wenn der Städte- und Reichsname „Babel“ fällt. Terach und Abram befinden sich an gekannten Orten: Ur in Chaldäa (Gen 11,28.31),<sup>87</sup> Haran (Gen 11,31; 12,5),<sup>88</sup> Kanaan (Gen 11,31; 12,5), Sichem (12,6), Bet-El, Ai (Gen 12,8), der Negeb (Gen 12,9) usw.. Nach dem ‚Überall und Nirgends‘ der Urzeit in Gen 1-9 wird mit Gen 10 ostentativ die ‚Landkarte‘ der Leser und Hörer aufgeschlagen.<sup>89</sup>

Dem Wechsel bei den Figuren und dem Übertritt aus dem urzeitlichen Raum in die realpolitische Welt entspricht selbstredend auch das Aufkommen *neuer Geltungsbereiche* der Erfahrungen, die in den Texten beschrieben werden. Ging es in der Urgeschichte Gen 1-9 primär um Erfahrungen einzelner oder kleinerer Gruppen, so kommen ab Gen 10ff Erfahrungen hinzu, wie sie erst bei ausgebildeten, sozialen Größen und Körperschaften mit entsprechenden Organisationsformen möglich sind. Die Ausnahme in der Urgeschichte stellt vielleicht die Notiz über die Gründung einer Stadt dar (Gen 4,17). Die Erfahrungsbereiche der Urgeschichte sind aber ansonsten andere: Es geht um Gottes Auftrag für *den* Menschen in der Welt

<sup>81</sup> Hierzu Y. B. Tsirkin, Japhet's Progeny and the Phoenician 123. Etwas anders W. Horowitz, The Isles of the Nations 42, der von den drei Richtungen Norden, Süden und Osten ausgeht.

<sup>82</sup> יִיִם kann „Inseln“, aber auch „Küstenregionen“ bedeuten. Hierzu W. Horowitz, a.a.O. 37.

<sup>83</sup> N. R. Poulssen, Stad en Land in Gen 10,1-32 en 11,1-9. Over de Gevoelsruimte van Volkenlijst en het Torenbouwverhaal: BTFT 50 (1989) 263-277, meint, daß die Stadt Kains (Gen 4,17) mehr ein ländliches Gepräge habe, weil sie von Agrariern gegründet sei, hingegen die Städte Nimrods königliche Zentren sind.

<sup>84</sup> Und Reiche.

<sup>85</sup> J. M. Sasson, REHÖVÖT ִיר : RB 90 (1983) 94-96, 96: Der Ausdruck stelle einen Superlativ dar: die ausgedehnteste Stadt.

<sup>86</sup> Vgl. C. Westermann, Genesis 690f, die Fragezeichen geben die schwer zu identifizierenden Reiche an; der Großteil der Reiche und Städte ist aber gut bekannt.

<sup>87</sup> Eine der ältesten Städte, vor 3000 v. Chr. gegründet.

<sup>88</sup> Eine außerbiblich gut bezeugte Stadt, am Fluß Belichos im nordöstlichen Zweistromland gelegen.

<sup>89</sup> Ortsveränderungen können nun anhand von politischen Landkarten beschrieben werden (Gen 10,11.12(14?); 11,2.8-9.31; 12,1.4.6.7.8.9 ...); ein Teil der Völkerwelt hat als Eigentümlichkeit, auf Inseln und an Küsten zu leben (Gen 10,5), andere u.a. an östlichen Bergregionen (Gen 10,26-30).

(Gen 1,26.28), das Verhältnis des Menschen zum Tier (Gen 1,26.28; 2,19-20; 6,19-20 u.ö.), die Ernährung (Gen 1,29; 2,9.16f; 3,17-19; 6,20; 9,3-4), die Berufe (Gen 2,5.15; 3,23; 4,20ff), Gottes Gebotsforderung an den Menschen (Gen 2,16f; 3,1-5; 3,11.17; 6,20; 7,5.16), das Menschsein in der Partnerschaft von Mann und Frau (Gen 1,27; 2,18.21-25; 3,16; 5,2), die Gefahr für das Leben des Menschen durch Gewaltausübung (Gen 4,1-16; 4,23f; 6,11-13; 9,5-6), Gottes Schutz des Menschenlebens und seiner Grundlagen (Gen 8,21-22; 9,5-6.8-17) und den Konflikt zwischen den Generationen (Gen 9,18-27). Diese Aufzählung ließe sich noch ergänzen. Jedoch kann nicht ausgemacht werden, daß in Gen 1-9 der individuelle Erfahrungsbereich wesentlich überschritten wird, wie dies ab Gen 10 der Fall ist. Menschsein erfährt sich ab Gen 10ff im Miteinander von Völkern: Die Erfahrung der fremden Sprachen und verschiedenartigen Sprachfamilien wird thematisiert (לשון im Sing Gen 10,5, im Plur. 10,20.31; vgl. Gen 11,1.6.7.9); als Teil der Völker ist man nun miteinander verwandt und stammt voneinander ab (Gen 10,13f; 10,15-18 u.a.); gemeinsame Beheimatung und territoriale Souveränitäten werden vorausgesetzt (Gen 10,5.10-12.19.20.25.30.31; 11,2; 12,1-2); Menschen begegnen dem Aufkommen von Machtzentren (Gen 10,10f u.a. ראשית ממלכתו),<sup>90</sup> es gibt den widernatürlichen Versuch, die Menschheit durch ein Bauvorhaben zu einen und zu einem Volk zu uniformieren (Gen 11,1-9; 11,6 אהר עם); letzteres setzt geradezu die natürliche Differenziertheit der Menschheit in unterschiedliche Völker voraus; man siedelt an Orten, die Heimat anderer Völker und Städte sind (Gen 11,31.32; 12,4-8.10ff) und so kommt es zum Phänomen des 'Fremdseins'.

Wenn sich die Kapitel Gen 1-9 nun derart von den folgenden abheben, ist zu fragen, ob sie auch als eine Einheit mit sinnvollem Abschluß anzusehen sind. Die Frage wird zu bejahen sein.

#### *Die Vernetzung der Urgeschichte Gen 1-9 durch die abgerundete Gestaltung von Themen und durch Querbezüge*

Nicht nur eine gemeinsame erzählte, urzeitliche Welt bindet die Urgeschichte Gen 1-9 zusammen, sondern auch das Beibehalten von Themen. Leitworte und semantische Felder kehren in Gen 1-9 mehrfach wieder. Beobachtet man einzelne Themen, so findet man mehrfach ihr geordnetes Auslaufen im Anschluß an die Flutdarstellung in Gen 8,21-9,27. Diese Themen und die entsprechende Semantik tauchen in den drei Kapiteln Gen 10-12 nicht mehr auf, welche für unsere Analyse entscheidend sind. Gen 8,21-9,27 liest sich wie ein gedrängtes, letztmaliges Behandeln der urgeschichtlichen Themen. Von diesen auslaufenden Themen seien einige markante genannt:

Die Weinbergerzählung (Gen 9,18-27) berichtet abschließend von einem Konflikt unter Brüdern, wie dies schon die Kain-und Abelerszählung tat (Gen 4,1-16)<sup>91</sup> und wie ihn die noachitischen Gebote andeuten (Gen 9,5 אהר). Erwähnt nun Gen 10 einzelne

<sup>90</sup> Zu Gen 10,10ff vgl. B. Oded, The Table of Nations (Genesis 10) 27f.

<sup>91</sup> Sem und Jafet gehen zum Verhalten ihres Bruders Ham auf Distanz (Gen 9,22.25 אהר), und es kommt zu einer Entfremdung unter zunächst gleichrangigen Brüdern (Gen 9,25-27 עבר); Kain tobte seinen Mißerfolg am Bruder Abel aus (Gen 4,2.8.8.9.9.10.11 אהר).

Brüder, kommt ein Zwist zwischen ihnen *nicht* in den Blick (Gen 10,21.25 אה).<sup>92</sup> - In der Weinbergserzählung spielt der Umgang mit der Nacktheit und Blöße des Menschen eine Rolle (Gen 9,22-23), wie dies schon in der Paradieserzählung der Fall war (Gen 2,25; 3,7.10.21). Danach ist das Thema für die Genesis beendet. - Die Weinbergserzählung berichtet zum letzten Mal von der Bearbeitung der Adama, wie dies mehrmals die Urgeschichte angesprochen hat (Gen 2,5<15>; 3,17.18.19; 4,2.11.12.14; 5,29; 8,21<22>). - In derselben Erzählung kommt es schließlich das letzte Mal zu einem Fluch (Gen 9,25), der - wie in Gen 3,14.17; 4,11; 5,29; 8,21 dargestellt oder vorausgesetzt - eine bleibende Minderung bewirkt.

Am Ende der letzten Rede Gottes wird der Mensch nochmals in eine Reihe mit den Tieren gestellt (Gen 9,17 בשר כל). Die Urgeschichte beschrieb mehrfach das vielschichtige Verhältnis des Menschen zur Fauna (Gen 1,26.28.29f; 2,19-20; 3,16; 9,2-4.5). Die Darstellung der Urzeit läßt das Ergehen des Menschen mit dem der Tiere korrespondieren (Gen 6,7.17.19-20; 7,2-3.8-9.14-16.21-23; 8,1.17-19; 9,10-12.15-17).<sup>93</sup> In den folgenden Kapiteln wird die Fauna nicht mehr derart als Mitwelt des Menschen in den Blick genommen. - Ein Bund Gottes zum Erhalt des geschaffenen Lebens wird in Gen 9,8-17 das letzte Mal entfaltet (Gen 6,18; 8,1<sup>94</sup>). - Mit den Bundesaussagen hören auch die Garantieerklärungen Gottes für den Bestand der Erde auf (Gen 8,21-22; 9,8-17). - Ein entsprechendes Ende findet auch die Rede vom Wasser als Chaosmacht, die gebändigt werden muß, weil sie das Leben verhindert oder gefährdet (Gen 1,6-10; 6,17; 7,4.6.7.10-12.17-20.24; 8,1-3.5.7-9.11.13; 9,11.15).

Explizit erteilt Gott in Vers Gen 9,7 das letzte Mal seinen urgeschichtlichen Segen,<sup>95</sup> damit es zur fruchtbaren Ausbreitung von Mensch und Tier auf der Erde kommt (Gen 1,22.28; 5,2; 8,17; 9,1.7).<sup>96</sup> In Gen 9,6 endet die urgeschichtliche Rede von *dem* Menschen; ׀ אדם mit und ohne Artikel bezeichnet bis hier prototypisch den Menschen bzw. den Mann<sup>97</sup> oder kollektiv alle Menschen (Gen 1,26.27; 2,5.7.8.15. 16.18.19.19.20.20.21.22.22.23.25; 3,8.9.12.17.20.21.22.24; 4,1.15; 5,1.1.2.3.4.5; 6,1.3.5.6.7.7; 7,21. 23; 8,21.21; 9,5.5).<sup>98</sup> Bezeichnenderweise hört mit Gen 9,6 auch die Rede darüber auf, daß der Mensch als Bild Gottes lebt (Gen 1,26.27; 5,1.2.3) und daß er von Gott geschaffen wurde (Gen 1,26f; 2,7.18.21-22; 4,1.25, 5,1-3; 6,6.7; 7,4). Ein letztes Mal findet sich hier in Gen 9,6 auch eine urgeschichtliche

<sup>92</sup> Erst Gen 13,5-13 haben den Bruderzwist zum Thema; אה auch in Gen 13,8 im übertragenen Sinne, denn Lot ist Abrahams Neffe.

<sup>93</sup> Ferner kennt die Urgeschichte Hirten und den Besitz von Tieren wie die Vätergeschichte (vgl. Gen 4,2.20; 12,5.16.20). Doch das Thema 'Verhältnis zu den Tieren' und die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier bleiben zunächst auf die Urgeschichte beschränkt.

<sup>94</sup> Das Gedenken Gottes (זכר) gehört zum Bundesgeschehen von Gen 6,18 dazu. Vgl. Gen 9,15.16; Ex 2,24; 6,5 (32,13); Lev 26,45; Ez 16,60; Am 1,9; Ps 105,8 (=1Chr 16,15); 106,45; 111,5. Hierzu H. Eising, Art. זכר: ThWAT II, Stuttgart 1977, 571-593, 579.

<sup>95</sup> Der Segen in Gen 12,2-3 dient nicht mehr zur Ausbreitung der Menschheit.

<sup>96</sup> Das Eintreten des nachsintflutlichen Segens, der zum Zweck der Ausbreitung auf der Erde ergangen ist, (Gen 8,17; 9,1.7) wird innerhalb von Gen 1-9 nicht explizit berichtet. Die Kommentare lesen meist Gen 10 als Erfüllungsbericht zum Segen. Der Segen in Gen 8,17; 9,1.7 hat noch kein Aufkommen von Völkern, Stämmen und Sprachen im Blick. Gen 10ff nimmt auf diesen Segen auch keinen eindeutigen Bezug. Ein Nachklingen der Segenzusagen in Gen 10ff kann aber nicht geleugnet werden. Doch sollte der *urzeitliche* Segen nicht jederzeit gültig sein? Kann Gen 9,19 ein erstes Eintreten des Segens ansprechen? Im Vers Gen 9,19 berichtet das Verb im Perfekt von der Ausbreitung der Noachsöhne auf der ganzen Welt (נפצה כל הארץ), ohne an die politische Differenzierung der Menschheit zu denken.

<sup>97</sup> Freundlicher Hinweis Kollegin I. Müllner, Münster.

<sup>98</sup> In Gen 11,5 erstmals die Wendung בני האדם.

Auseinandersetzung mit der Gefahr der gewaltsamen Tötung von Menschen durch Menschen (Gen 4,1-16,23f; 6,11-13; 9,5-6), und Gott spricht abschließend von seiner Verfügungsgewalt über das Menschenleben (Gen 4,14-16; 9,5-6). In die noachitischen Gebote ist auch ein letztes Wort zur Gefährdung eingewoben, die den Menschen von den Tieren droht (Gen 6,11-13; 9,<2>5). Gen 9,3 redet abschließend im urgeschichtlichen Sinne über die Nahrung für die Menschen (Gen 1,29; 2,9.16<17>; 3,1-6.11-13.17-19; 6,21; 8,22). Die Bestrebungen des Menschen werden zum letzten Mal in Gen 8,21 als boshaft qualifiziert (Gen 6,5).

Das gänzliche bzw. vorläufige Ende mehrerer Themen der Genesis in Gen 8,21-9,27 kann also nicht übersehen werden. Nun ist die Beibehaltung der Themen in Gen 1-9 und ihr Auslaufen vor Gen 10 eine Sache, die kompositorische Verwobenheit der Themen aber eine andere. Erst bei einer solchen Verwobenheit kann man von einem *'kompositorischen Abschluß'* der Urgeschichte vor Gen 10 sprechen.

Die Themen sind nun tatsächlich in den Texten nicht nur beibehalten, sondern auch miteinander vernetzt und werden *durchkomponiert* präsentiert. Zur Untermauerung unserer These muß hier wenigstens kurz die vielschichtige Komposition der Urgeschichte mit Blick auf ihr Ende vor Gen 10 nachgezeichnet werden.

Die Weinbergserzählung Gen 9,18-27 dient für eine kompositorische Linie in der Urgeschichte als abschließende Beispielgeschichte, wie das weitere Leben der Menschen nach den maßgeblichen Veränderungen in der Fluterzählung aussieht. Die Paradieserzählung und die Kain-und Abel erzählung zeigen auf, daß und wie der Mensch Verfehlungen begeht, sich gegen die Gebote des Schöpfers stellt und seinen *'Nächsten'* attackiert. Die Verfehlungen werden von JHWH geahndet, indem er die Arbeit auf der Adama erschwert und das Leben des Menschen in seiner Qualität mindert. Neben und während dieser Minderungen taucht bei JHWH stets der Zug auf, daß er sich dem Menschen auch wohlwollend zuwendet. Er bekleidet ihn mit Röcken aus Fell und schützt den ersten Mörder. Die beiden Erzählungen zeigen im Verhalten des Menschen und in den Reaktionen Gottes auf sie einen Trend auf, der der Beschaffenheit des Lebens schadet. Wenn der Trend zum Stillstand käme, würde dies einen Trost für die Verfasser und Tradenten bedeuten, die hinter dieser kompositorischen Linie stehen (in Gen 5,29 kommt u.a. eine *'Wir-Gruppe'* zu Wort). Zu diesem Trost soll es nun auch kommen.<sup>99</sup> Am Beginn der Fluterzählung, im ersten Prolog (Gen 6,5-8) wird das Verhalten der Menschen zusammenfassend als boshaft beschrieben und von JHWH für vernichtenswert erachtet. Aber sogleich wendet sich die wohlwollende Seite an JHWH der Figur des Noach zu. Während der Flut setzt sich die wohlwollende Seite JHWHs gänzlich durch, und er beschließt nicht nur, von einer nochmaligen Vernichtungsaktion Abstand zu nehmen, sondern auch von weiteren Minderungen des Menschseins abzusehen, obwohl beim Menschen keine gravierenden Veränderungen in den

<sup>99</sup> Gen 5,29 setzt bei Gen 3,17ff und 4,11f an und schlägt eine Brücke zum folgenden Flutbericht Gen 6,5-9,17: *Mit* Noach werde sich ein Trost für die Menschen einstellen, die ihre Arbeit auf der Erde als Mühsal erleben. Dieser Trost ergibt sich *bei den Zusagen JHWHs*, als Noach ihm nach der Flut ein Opfer bereitet (Gen 8,20ff), und nicht - wie oft fälschlich behauptet - durch den Genuß des Weines, den Noach erstmals produziert habe (Gen 9,20). So auch P. Heinisch, *Das Buch Genesis* 153. Der Trost besteht darin, daß sich der gegenwärtige Zustand der Arbeitswelt nicht noch weiter verschlechtert, sowie darin, daß Aussaat und Ernte kontinuierlich weiter gehen können. So meint denn auch E. Zenger, *Beobachtungen zur jahwistischen Urgeschichte: Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel* (hrsg. v. Katholischen Bibelwerk), Stuttgart 1983, 35-54, 49: „...über die in Gen 3-4 ausgelöste Fluchexistenz hinaus soll sich der *'Fluch der Tat'* nicht mehr steigern dürfen.“

Bestrebungen zu registrieren sind. JHWHs gewandelte Auffassungen im ersten Epilog zur Flut stellen sogleich programmatische Aussagen für die weitere Zukunft der Welt dar (Gen 8,20-22). Um diese Veränderungen im Dasein plastisch vor Augen zu führen, wird in der Weinbergserzählung das gleiche Milieu wie in der Paradieserzählung und in der Kain- und Abelerzählung aufgesucht. Zum dritten Mal in der Urgeschichte berichtet eine Erzählung prototypisch über das Menschsein anhand einer Handlung, wie sie sich innerhalb einer Familie abspielt.<sup>100</sup> So kann dargelegt werden, daß der Mensch weiterhin böswillig ist, u.z. von Jugend auf (Gen 8,21);<sup>101</sup> doch wirkt sich die Bosheit nicht mehr auf die Lebensbedingungen auf der Erde aus; die Adama erleidet keine Veränderungen mehr; auch von JHWH geht kein strafender Eingriff aus. Der Mensch Noach ist an seine Stelle gerückt und nimmt den Fluch und die Minderungen vor.<sup>102</sup> Der neue Spielraum für ein positives Verhalten des Menschen, der in der nachsintflutlichen Erklärung Gottes zu den Bestrebungen des Menschen (Gen 8,21) gegenüber der Absolutheitsaussage im Prolog (Gen 6,5) auftaucht,<sup>103</sup> wird von der Weinbergserzählung dadurch gefüllt, daß sie erstmals in der Urgeschichte eine Eigeninitiative berichtet, die Menschen zugunsten eines anderen Menschen ergreifen: Sem und Jafet lassen ihren Vater nicht in seiner mißlichen Lage.

Mit der Weinbergserzählung kommt also ein zentraler kompositorischer Bogen der Urgeschichte an sein Ende, u.z. in den letzten Versen vor Gen 10.

In diesem nachgezeichneten Bogen deutete sich noch ein Zusammenhang in der Urgeschichte an, auf den die Forschung in den letzten Jahrzehnten mehrfach hingewiesen hat.<sup>104</sup> Die Welt und das Leben sind in der Urgeschichte von Gott nicht nur geschaffen, sondern auch in ihrem Bestand garantiert worden. Die Berichte und

<sup>100</sup> Aus der Paradieserzählung und der Kain- und Abelerzählung kehren neben der Bearbeitung der Erde, der Blöße des Menschen, dem Fluch und dem Zwist unter Brüdern noch andere markante Elemente wieder. So die Bepflanzung eines Kulturlandes (Gen 2,8; 8,20 ייטע); die „Mitte“ des Aufenthaltsortes (dort der Garten, hier das Zelt; Gen 2,9; 3,3; 9,21 בתוך); der Genuß einer Frucht (Gen 3,6; 9,21), der die entscheidende Handlungskette auslöst; eine Erkenntnis (Gen 3,7; 9,24 ידע); die Benennung einer Untat (Gen 3,13.14; 4,10; 9,24 עשה). Die Kapitel Gen 2-4 handeln von zwei Generationen wie Gen 9,18-27. Jeweils in einer zunächst ungestörten Welt kommt es zu bleibenden Minderungen. - Zum Zusammenhang zwischen Gen 2-4 und Gen 9,18-27: P. R. Davies, *Sons of Cain: A Word in Season* (Essays in Honor of W. McKane ed by J. D. Martin and P. R. Davies, JSOT.S 42), Sheffield 1986, 35-56, 35-39, der besonders Gen 2,4-9,29 untersucht; ferner R. W. E. Forrest, *Paradise Lost Again: Violence and Obedience in the Flood Narrative*; JOST 62 (1994) 3-18, 13; T. Willi, *Die Funktion der Schlußsequenzen in der Komposition der jehowistischen Urgeschichte: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS S. Herrmann; hrsg. R. Liwak u. S. Wagner), Stuttgart 1991, 429-444, 434f.

<sup>101</sup> Ham wird betont als jüngster Noachit ausgewiesen (Gen 9,24), was zu dem „von Jugend auf“ in Gen 8,21 paßt. W. Zimmerli, 1. Mose 1-11 362f, zu Gen 9,18-27; „Gottes Urteil, daß das Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf (8,21) ist von neuem durch einen jugendlichen Menschen, Kanaan den Jüngsten Noahs, bestätigt.“

<sup>102</sup> Vgl. hierzu F. Crüsemann, *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte*. 2.

<sup>103</sup> Gegenüber Gen 6,5 fehlt in 8,21: „alle“, „nur“ und „alle Tage“:

Gen 6,5 כל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום

Gen 8,21 יצר לב רע כל מעריו

<sup>104</sup> U.a. seit der Entdeckung des Atramhasismythos und seiner Publikation durch W. G. Lambert - A. R. Millard, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, weiß man, daß auch im Altbabylonischen eine Zusammenstellung von Menschenschöpfung und Flutbericht üblich war. P. Müller, *Babylonischer und biblischer Mythos von der Menschenschöpfung und Sintflut: Mythos - Kerygma - Wahrheit*. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament und seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie, (BZAW 200) Berlin 1992 43-67, 43, sieht hier deshalb Mythos und Antimythos zu einer komplementären Einheit verwoben.



Erzählungen von der Schöpfung haben als komplementäres Pendant die Fluterzählung und besonders ihre beiden Epiloge (Gen 8,20-22; 9,1-17). Die ersten Kapitel der Genesis befassen sich mit dem Entstehen der Welt und des Lebens. Zur Entstehung gehört auch, daß das Leben und die Welt zunächst mit weniger negativen Seiten konzipiert waren<sup>105</sup> und daß es nach und nach zu der jederzeit erfahrenen Wirklichkeit mit ihren Schattenseiten kam.<sup>106</sup> Für diese Welt gibt Gott die Zusage eines fortwährenden Bestandes. Die Zusage betrifft in Gen 8,21-9,17 die zuvor geschaffene und gewordene Wirklichkeit, wie es die Sammelbegriffe und Leitworte deutlich machen: Die erreichte Qualität der Adama (Gen 8,21 אַדָמָה)<sup>107</sup> und die zur deren Fruchtbarkeit notwendigen Abläufe in der Natur (Gen 8,22), das ganze Leben (Gen 8,21 כָּל הַיּוֹצֵר),<sup>108</sup> den Menschen und seine Nachkommen (Gen 9,9.12),<sup>109</sup> alle lebendigen Wesen (Gen 9,10.12.15.16),<sup>110</sup> die Gattungen der Tiere (Gen 9,10.11),<sup>111</sup> alles Fleisch (Gen 9,11.15.16 בָּשָׂר)<sup>112</sup> und die ganze Welt (Gen 9,10.11.13.16.17 אֶרֶץ)<sup>113</sup>. In der Komposition der Urgeschichte wird somit die Gefahr gebannt, daß die *erstellte* und die *gewordene* sowie die *gekannte* Schöpfung aufgehoben oder vernichtet werden.<sup>114</sup>

Damit wird vor Gen 10 ein sinnvoller Abschluß erreicht.

Die Aussagen zur Errichtung des Bundes mit der gesamten Schöpfung (Gen 9,8-17) sind in der Fluterzählung gezielt vorbereitet worden. Der Schöpfungsbund gestaltet sich nach dem Muster des Bundes, den Gott mit Noach zum Zwecke des Überlebens errichtet (Gen 6,18) und dessen er bei der Flut gedacht hat (Gen 8,1). Die Terminologie ist stets dieselbe: ברית + קום im Hif (Gen 6,18; 9,11.17); זכר (Gen 8,1; 9,15.16). Der Noachbund in Gen 6,18 bezog sich auf eine modellhafte Kleinausgabe der 'Welt'.<sup>115</sup> Denn im Kontext der ersten Bundeszusage Gottes, in Gen 6,11-22, kommt es mehrfach zur Wiederholung der schöpferischen Akte von Gen 1,1-2,3, wobei der Mensch schöpfungsgemäße Aufgaben übernimmt und für die Aufgaben vom Schöpfer angeleitet wird. Wie in Gen 1,1-2,3 ist ein Raum zum Leben bzw. Überleben einzurichten, der ebenfalls gegen die chaotischen Wassermassen gefeit sein soll. Der Raum hat wiederum mit einzelnen Vertretern aller Lebendigen,

<sup>105</sup> Programmatisch hierzu J. Ebach, Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegese, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen 1986; besonders ebd., Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte 16-47.

<sup>106</sup> Zum erfahrenen Dasein gehören u.a. auch die gestörte Beziehung zu den Tieren (Gen 3,15; 9,2), die Entfremdung zwischen den Partnern (Gen 3,16), der mühselige Lebensunterhalt auf der Ackerfläche (Gen 3,17-19; 4,11-12; 5,29), die Distanz zu Gott und die Entfernung vom 'paradiesischen' Ursprung (Gen 3,23f; 4,14.16), die Ruhelosigkeit (Gen 4,12.14), die Gefahr der Gewalt (Gen 4,14-15.23-24; 9,5-6), die Begrenzung des menschlichen Lebensalters (Gen 6,3), das Töten von Tieren zum Zwecke der Ernährung (Gen 9,3).

<sup>107</sup> Gen 2,5.6; 3,17.19.23; 4,2.3.10.11.12.14; 5,29.

<sup>108</sup> Vgl. Gen 3,20, aber auch Gen 6,19.

<sup>109</sup> Gen 1,26f; 2,7.18.21-22; 5,1-2.

<sup>110</sup> U.a. Gen 1,24; 2,19.

<sup>111</sup> Gen 1,20-25; 2,18-19 u.ö.

<sup>112</sup> In dieser Konnotation ein Sammelbegriff der Fluterzählung: Gen 6,12.13.17.19; 7,15.16.21; 8,17; 9,(4)11.15.16.17. Sonst noch Gen 2,21.23.23.24; 6,3.

<sup>113</sup> U.a. Gen 1,1.10.11.11.12.24; 2,1.4.4.6.

<sup>114</sup> H. P. Müller, Das Motiv der Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse, ZAW 97 (1985) 295-316, 307, interpretiert vom „Antimythos“ her: „... das Verhängnis“ ... ist „das, was nicht sein darf und deshalb durch eine abschließende Bestandsgarantie für die Welt des Menschen (8,20-22) gebannt wird.“

<sup>115</sup> Vgl. hierzu E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart<sup>2</sup>1987, 107-113.

der Menschen und der Fauna, gefüllt zu werden. Auf vergleichbare Weise wird den Lebendigen im belebbaren Raum erneut die Nahrung zugewiesen. Der Holzkasten enthält als Kleinausgabe des Lebensraumes 'Welt' ebenso die Ansätze für eine fruchtbare Ausbreitung des Lebens auf der gesamten Welt, wie die Schöpfung am sechsten Tage. Am Bundesgeschehen mit Noach während der Flut hat sich die Zuverlässigkeit der Bundeszusagen Gottes für *die Kleinausgabe der Schöpfung* gezeigt, und diese demonstrierte Zuverlässigkeit strahlt auf den errichteten Bund mit *der ganzen Schöpfung* aus.

Damit ist die Sicherung der Schöpfung auf anschauliche und vertrauenerweckende Weise für den Leser und Hörer innerhalb von Gen 1-9 abgeschlossen.

Eine kompositorische Linie mit dem Thema Gewalt gehört auch in die Sicherung der Schöpfung hinein. Die Kain- und Abelerzählung hatte die verbreitete Erfahrung aufgezeigt, wie der Mensch die eigenen Probleme plötzlich durch gewalttätige Übergriffe auf den Bruder bzw. den Nächsten austobt<sup>116</sup>. Die Reflexion Kains am Ende der Erzählung über die Situation unter den Menschen basiert auf seinen eigenen Erfahrungen, und die Antwort Gottes auf die Reflexion Kains bestätigt, daß jeder Mensch durch Gewaltausbrüche anderer gefährdet ist.<sup>117</sup> Das Lied des Lamech zeigt,<sup>118</sup> wie Gottes Schutz des durch Gewalt gefährdeten Menschen vom Menschen selbst noch einmal konterkariert und in seiner Wirkung aufgehoben wird.<sup>119</sup> Der zweite Flutprolog Gen 6,9-22<sup>120</sup> greift auf das in Gen 4,1-16 und 4,23-24 beschriebene und erwähnte blutige „Erschlagen“ und „Töten“ zurück.<sup>121</sup> Die Gewalt bewirkt das Ende allen Fleisches, und sie wird sodann als Flut beschrieben (Gen 6,11-13.17).<sup>122</sup> Wenn nach der Flut der Schöpfer sein Verfügungsrecht über das menschliche Blut und Leben herstellt und zur Ordnung unter den Menschen erhebt (Gen 9, <4>5-6), dient das als Schutz des Menschen vor dem gewaltbereiten Menschen. Dieser Schutz erfährt eine konzeptionelle, theologische Untermauerung im Bundesgeschehen: Gen 6,9-22 und Gen 9,1-17 erweisen sich teilweise als Parallelen, da Anordnungen des Schöpfers angesichts einer Gewaltgefahr auf gleiche Weise mit den Aussagen zum Bund zusammenkommen, und so darf davon ausgegangen werden, daß zum Bundesgeschehen die errichtete Ordnung für den Umgang mit dem Blut dazu gehört und daß die schützenden Ordnungen zugunsten des Menschen als umgreifendes Korrelat den Schöpfungsbund und seine Garantieerklärungen für das Leben haben.

Das brennende Thema der Gewalt unter Menschen hat so innerhalb der Urgeschichte eine befriedigende Aufarbeitung erfahren, und es kann in der Genesis einstweilen unberührt bleiben.

<sup>116</sup> Hierzu E. Zenger, "Das Blut deines Bruders schreit zu mir" 14ff.

<sup>117</sup> So schon H. Gunkel, Die Genesis 46.

<sup>118</sup> Vgl. die Anspielungen auf die Kain- und Abelerzählung in Gen 4,23-24.

<sup>119</sup> G. Krinetzki, Prahlerei und Sieg in Israel (Gen 4,23f; Ri 15,16; 16,23f; 1Sam 18,7 par): BZ 20 (1976), 45-58, 48.

<sup>120</sup> U. a. durch das Wort *דָּמָם*.

<sup>121</sup> In Fortführung von N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte: ders., Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 213-253, 239, der auch von diesem Querbezug ausgeht.

<sup>122</sup> So E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken 109: „Die Flut wird ... betont als göttliche Ratifizierung jenes Zustandes gekennzeichnet, den die Erde bereits durch das Tun 'allen Fleisches' erhalten hat. Die 'Verderbnis' durch die Flut ist Gottes 'Wahrnehmung' jener 'Verderbnis', die 'alles Fleisch' gebracht hatte." Vgl. ferner D. E. Gowan, Genesis 95; O. H. Steck, Aufbau Probleme der Priesterschrift: 'Ernten, was man sät' (FS K. Koch; hrsg. v. D. R. Daniels, U. Gleißner und M. Rösel), Neukirchen 1991, 287-308, 297.

Nachdem wir nun die in Gen 1-9 dargestellten Zusammenhänge skizzenhaft nachgezeichnet haben, darf *ein weiteres Fazit gezogen werden*: Gen 1-9 stellen eine *Komposition mit sinnvollem und befriedigendem Abschluß* dar.

Kann man nun die Verse Gen 9,28-29, die vom Lebensalter und Tod Noachs berichten, als *Schlußpunkt* zur Komposition der Urgeschichte verstehen? Wenn man von zwei eigenständigen Kompositionszusammenhängen (Gen ...9 // 10ff) ausgeht, darf man hier einen *gezielten Schlußpunkt* sehen. Mit Sicherheit ist die genealogische Notiz Gen 9,28-29 *nicht* auf Gen 6,9 zurückzubeziehen, wie es bisweilen geschieht,<sup>123</sup> sondern auf die Toledot in Gen 5.<sup>124</sup> Alle Elemente des genealogischen Schemas, die in Gen 5 bei Noach noch fehlen, tauchen in Gen 9,28-29 auf: Die Wendungen sind exakt die gleichen wie in Gen 5: ... <sup>125</sup> אחריו) N.N. ויהי שנה(ים). Die Kombination der drei Aussagen <sup>126</sup> כל ימי ... ויהי(ו) כל ימי ... וימת ... שנה ... שנה(ים) findet sich in den Kapiteln der Genesis nur in Gen 5 und Gen 9,28-29.<sup>128</sup> Gen 9,28-29 greift die Angaben zum Lebensalter Noachs von Gen 5,32 auf und vervollständigt sie. Somit schafft die genealogische Darstellung eine *Rahmung* und *Zusammenbindung* der Kapitel Gen 5-9, die Noach zur Hauptfigur haben.<sup>129</sup> Wie aufgezeigt, will dieser Teil der Urgeschichte auf dem Hintergrund der ersten vier Kapitel gelesen werden.<sup>130</sup> Schon die ersten Verse in Gen 5 weisen den Leser entsprechend an.<sup>131</sup> Die Überschrift „dieses ist das Buch von der Toledot des Adam“<sup>132</sup> zeigt, daß noch einmal das Geschick *des Adam* besprochen wird, von dem ab Gen 1,26 bis 4,25 die Rede war. Gen 5,1b-2 berichten nochmals von der Erschaffung des Menschen, und vergegenwärtigen so zunächst das erste Kapitel der Genesis (Gen 1,26-28)<sup>133</sup>, erinnern aber auch an das zweite Kapitel (Gen 2,7.18.21-22). Ein weiterer Rückbezug in Gen 5,29 zu 3,17 und 4,11 (die Mühsal bei der Arbeit) reiht sich ein.

<sup>123</sup> Z. B. C. Westermann, Genesis 18, der Gen 9,28-29 auf Gen 6,9a bezieht. - Gen 6,9a dient zur nötigen Trennung der beiden Prologe zur Flut Gen 6,5-8 und 6,9b-22. Westermann würdigt nicht alle Unterschiede zwischen Gen 5 und 6,9-10 und beachtet nicht die Parallelen zwischen Gen 5 und 9,28f.

<sup>124</sup> J. Scharbert, Genesis 101, zu 9,28-29: „Hier schließt die Toledot-Liste von 5; die Verse sind die unmittelbare Fortsetzung von 5,32 ...“

<sup>125</sup> Nur in Gen 9,28 fehlt das Jota; nach der Präposition taucht hier kein Name eines Sohnes mehr auf, sondern das Wort „Sintflut“.

<sup>126</sup> Statt שנה sonst שנים.

<sup>127</sup> Allein Gen 5,31 hat im MT den Singular.

<sup>128</sup> Die Wendung ... ויהי(ו) כל ימי kommt in der hebräischen Bibel nur hier vor.

<sup>129</sup> W. Anderson, From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11: JBL 97 (1978) 23-39, 32f. „Between 6:1 and 9:27 we find a long block of narrative material dealing with Noah's lifetime which has been into the heart of Noah's genealogy as presented in toledoth document (5:1) ... The conclusion of the genealogy is found in 9:28-29 ...“

<sup>130</sup> Die ersten vier Kapitel sind durch eine ähnliche Toledotangabe in zwei Teile gliedert (Gen 1,1-2,3; 2,4-4,26).

<sup>131</sup> Die Toledotangaben Gen 10,1 und 11,10 bewerkstelligen keine derartige Rückbindung und Leseranweisung: (1.) Eine entsprechende Wiederaufnahme am Beginn der Genealogien in Gen 10f, wie die in Gen 5,1ff, fehlt. Der verwandte Sachverhalt in der Urgeschichte, nämlich Gen 9,19, findet keine Erwähnung. (2.) Es handelt sich in Gen 10f auch nicht um die Toledot Noachs, sondern um die seiner Söhne (Gen 10,1) bzw. die Sems (Gen 11,10). (3.) Wie die restliche Lebensspanne Noachs von der Flut aus berechnet wird (Gen 9,28f), so wird auch das Aufkommen der Völker (10,1) und das des Erzvaters Abraham (11,10) nach der Flut angesiedelt.

<sup>132</sup> Vgl. hierzu H. N. Wallace, The Toledot of Adam: VTS XLI (1990) 17-33, besonders 18.

<sup>133</sup> Gen 5,1f: Gott אלהים Gen 1,26,27) schuf (ברא Gen 1,27; עשה Gen 1,26) den Menschen (אדם Gen 1,26.27) nach seinem Bilde (דמות Gen 1,26); als Mann und Frau schuf er die Menschen (... ברא Gen 1,27) und segnete sie (ויברך Gen 1,28). Einzelne Sachverhalte finden sich zwar auch in Gen 2,7 und 2,18.21f (nur עשה und אדם), doch weist die Sprache auf Gen 1,26ff zurück.

Somit wird rechtzeitig deutlich, daß der abschließende Teil der Urgeschichte seinen Bericht über die Ereignisse vom Noach als Fortsetzung der urgeschichtlichen Darstellungen zum אדם-*Sein*, d.h. zum Menschensein, versteht.<sup>134</sup> Das וימת des Noach ist dann buchstäblich das letzte Wort der Urgeschichte (Gen 9,29).

Gen 9,28-29 bilden zwei geeignete Schlußverse.<sup>135</sup> Zwei Genealogien grenzen in Gen 9,28-10,11f aneinander. Leben (Gen 5,29-9,29) und Tod des Vaters (Gen 9,29)

<sup>134</sup> H. N. Wallace, The Toledot of Adam 18: „The *toledot* of Adam ... provides a bridge between the stories of Eden, Cain and Abel and the genealogie of Cain (Gen. ii 4-iv 26) and the flood account and its immediate aftermath (vi 9-ix 29).“

<sup>135</sup> Wenn das Ende der Urgeschichte in Gen 9,29 erkannt wird, sind die folgenden, nach-urgeschichtlichen Kapitel davon entlastet, daß in sie problematische, weil deplizierte Zäsuren zwischen ganzen Erzählkomplexen eingeschrieben werden. Vgl. oben Anm. 2: (1.) Eine Reihe von Exegeten sieht wie C. Westermann in Gen 11,26 das Ende der Urgeschichte und in Gen 11,27 den Anfang der Vätergeschichte. - Der letzte Vers in der Genealogie Sems Gen 11,26 stellt keinen befriedigenden Abschluß eines Erzählkomplexes, und schon gar nicht den einer Urgeschichte dar. Die lineare Genealogie Sems (Gen 11,10-26) mündet in drei Nachkommen. Wenn lineare Genealogien derart enden, ist das ein Indiz dafür, daß nun eine erzählerische Entfaltung folgen soll und sich die Texte den letzten Gliedern der Genealogie zuwenden (vgl. Gen 4,19-24 und Gen 5,32>6,5-9,29). Und so kommt es auch: Gen 11,27f wenden sich Terach und seinen Nachfahren zu. (2.) J. Scharbert läßt - wie oft üblich - die Urgeschichte in Gen 11,32 enden und mit der JHWHrede Gen 12,1 die Vätergeschichte beginnen. - Gen 12,1 schließt syndetisch und erzählerisch an Gen 11,31f (ויאמר) an, und so zeigt sich eine unauffällige Fortführung des Textes. Der Sohn Terachs, Abram, wird von JHWH angesprochen. - Gott will, daß Abram Verwandtschaft (ממולדתך) und Vaterhaus (מבית אביך) verläßt. Wer und was hinter den verweisenden Begriffen „Verwandtschaft“ und „Vaterhaus“ steht, ist zuvor kurz vorgestellt worden. - Die Gottesrede in Gen 12,1-3 spricht einen Ortswechsel Abrams an (הלך). Damit soll sich wiederholen, was schon Gen 11,31 dargestellt hat (הלך). Das Ziel der Wanderung Abrams ist das Land Kanaan: ארצה כנען (Gen 12,5). Dieses Ziel ist in der Gottesrede *nicht* genannt! Jedoch hat Gen 11,31 dieses Land als Ziel für die Familie Abrams, die Terachiten, angegeben (hierzu E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte 441). Die Ausdrucksweise ist dieselbe wie in Gen 12,5: ארצה כנען. Die Sippe Terachs hat ihr Ziel noch nicht erreicht, und in Haran unterbrochen (Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“ 578). Hier weilt Abram (11,31 ויבאו עד הרן וישבו שם). Abram setzt *eine eingeschlagene Richtung* nach Gottes Instruktionen und Zusagen fort (12,1-3/ gegen J. Schreiner, Theologie des Alten Testaments (NEB), Würzburg 1995, 103 Anm. 14). Abrams Zug beginnt wie der Zug Terachs: Gen 11,31 ... ללכת ארצה כנען ויבאו ... ויקח אברם את ... ויצאו ...

Gen 12,5 ... ויקח אברם את ... ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ... Gen 12,4 erwähnt ausdrücklich, daß Abram das erste Etappenziel der Terachiten, Haran (הרן 12,4), verläßt. - In Gen 12,1-9 und in den folgenden Kapiteln treten nicht nur dieselben Figuren wie in Gen 11,26-11,32 auf. Die Verse Gen 12,1-9 und der weitere Text basieren sogar darauf, daß die Konstellation unter den Figuren derart wie in Gen 11,26-11,32 entfaltet worden ist: (a.) Abram geht seinen Weg zusammen mit Lot (Gen 12,4): וילך איתו לוט. Lot ist zuvor als Neffe Abrams vorgestellt worden. Lots Vater Haran - Abrams Bruder - ist mittlerweile verstorben, so daß nicht mehr Haran, sondern sein Sohn Lot den Weg mit Abram weiterzieht, genauso wie Lot schon zuvor anstelle seines Vaters Haran mit seinem Großvater Terach weitergezogen war (Gen 11,31). (b.) Die Frau Abrams ist in Gen 11,29 erwähnt (אשת אברם שרי), und so wird sie in Gen 12,5 bei der Wanderung als dritte Figur namentlich genannt. Sarai gilt in Gen 11,29 als unfruchtbar (שרי אישתי). Gen 16,1 greift die Kinderlosigkeit Sarais wieder auf, und sie wird zum besonderen Thema in der Abrahamsgeschichte. In Gen 11,26-29 ist Nahor als Bruder Abrams vorgestellt. Als dessen Frau ist Milka erwähnt. Beide ziehen mit Abram nicht weiter. Gen 22,20-24 gehen auf die Nachkommenschaft Nahors und Milkas ein, wobei Nahor als Bruder Abrahams ausgewiesen wird: נחור אחיך. In Gen 24 läßt Abraham seinem Sohn Isaak eine Ehefrau aus der eigenen Verwandtschaft holen; Abrahams Knecht holt aus der Stadt Nahors die Enkelin Nahors und Milkas, Rebekka (Gen 24,10.15.24). - Gen ...11,32 / 12,1... trägt nicht den Charakter einer größeren, literarischen Zäsur. (3.) G. von Rad läßt die Urgeschichte in Gen 12,9 enden und danach die Vätergeschichte einsetzen. - Auch Gen 12,10 schließt unauffällig an Gen 12,1-9 an und bildet keine Grenze zwischen größeren Erzählkomplexen: Beispielsweise ist mit der verweisenden Formulierung

sind beschrieben, nun wendet man sich der 'Geschichte' der Söhne zu (Gen 10 ...).<sup>136</sup> Die Genealogie Gen 5,1-32; 9,28f verfolgte noch Generation um Generation, Gen 10 überschreitet nun die Generationenfolge. C. Westermann: „Das genealogische Schema ist nur noch Darstellungsform, Abstammung ist damit nicht mehr gemeint.“<sup>137</sup> Einzelpersonen sind in Gen 10 nur noch die wenigsten, fast jeder steht für ein Volk oder Land.

Nachdem nun die These von den unterschiedlichen Kompositionen in Gen 1-9 und Gen 10-12 ... positiv begründet worden ist, soll eine Abgrenzung von Auffassungen in der Exegese erfolgen, die von der Vernetzung der beiden Texte ausgehen. Die Abgrenzung erfolgt in zwei Schritten.

### Zur These vom Kontrastbild zur Urgeschichte in Gen 12,1-3

Die Forschung ist oft von einem Zusammenhang zwischen Gen 12,1-3 und der Urgeschichte ausgegangen. Mehrere Ausleger<sup>138</sup> haben in der JHWHrede Gen 12,1-

„im Land“ in Gen 12,10 an „Kanaan“ (Gen 12,5) gedacht; das „hinabsteigen“ ist ein gängiger Ausdruck für einen Zug von Kanaan nach Ägypten (H. Gunkel, Genesis 169), und so kommt es entsprechend in Gen 13,1 wieder zu einem „hinaufsteigen“ zum Negeb (vgl. Gen 12,9).

Angesichts dieser Tatsachen, versteht man den Unmut bei D. J. A. Clines, Theme in Genesis 1-11 503: „Clearly the Abraham material begins a new section of the Pentateuch, but the precise beginning of the Abraham material - therewith the conclusion of the pre-Abrahamic material - cannot be determined. In the final form of Genesis there is at not point break between primeval and patriarchal history - 11:10 (descendants of Shem) resumes from 10:21-31 (family Shem) and is directed toward 11:27-30 (Abram and Sarai).“ Diesem Dilemma entgeht man automatisch, wenn die Genealogie der Völker Vorspiel und Beginn des Abrahamzyklus ist.

<sup>136</sup> Wenn eine Festlegung des literarischen Abschlusses der Urgeschichte zwischen Gen 11,26 und Gen 12,9 den Phänomenen in diesen Texten nicht gerecht wird, so verwundert es auch nicht, daß J. M. Sasson vorgeschlagen hat, die Urgeschichte schon in Gen 11,9 enden zu lassen. Vgl. oben Anm. 2. Sasson sucht nach neuen Anhaltspunkten, wie sich die Texte strukturieren. Sasson stützt sich auf das Schema der Genealogien, die das Erzählte in Epochen einteilen (ders., The "Tower of Babel" 214). Von der Erschaffung der Welt (via Set) bis zu Noach gab es 10 Generationen; ebenso gab es 10 Generationen von der Flut bis zu Abram. So ergäben sich zwei Blöcke (blocks; ebd.), die parallel aufgebaut seien: Gen 1,1-6,8 und 6,9-11,9. Sasson, a.a.O. 218, meint, daß es folgende Parallelen gebe: „Creation“ (Gen 1-2,4) = „The Flood and its Aftermath“ (Gen 6,9-9,2) / „Warning and Covenant with Man“ (Gen 2,15-24) = „Warning and Covenant with Man“ (Gen 9,3-17) / „The Fall“ (Gen 3); ? / „Cain and Abel“ (Gen 4,1-16) = „Curse of Canaan“ (Gen 9, 18-27) / „Mankind's Ancestries“ (Gen 4,17-5,32) = „Nations of the Earth“ (Gen 10) / „The Nephelim“ (Gen 6,1-8) / „Tower of Babel“ (Gen 11,1-9). Die Turmbauerzählung Gen 11,1-9 entfalte erzählerisch, wie es zur Teilung in Völker gekommen sei (Gen 10) und beende den zweiten Block (a.a.O. 213). - Die Genealogie Gen 11,10-26 sei davon abzuheben, da sie Abrahams Herkunft darstelle, und sie habe, wie es das Auslaufen der sonst geraden Linie (Gen 11,10-25) in die Breite (Gen 11,26) anzeige, die drei Terachsohne zum Ziel (im Detail hierzu ders., A Genealogical „Convention“ in Biblical Chronography? 176f.). - Die Darstellung der 10 Generationen von der Schöpfung bis zu Noach (Gen 5,1-32) zählt Sasson zum ersten Teil der Urgeschichte (Gen 1,1-6,8); das angebliche Pendant, die Darstellung der 10 Generationen von der Flut bis zu Abram (Gen 11,10-26), zieht er aber *nicht* zu ihrem zweiten Teil (Gen 6,9-11,9) hinzu, sondern siedelt es ohne näheren Grund außerhalb der Urgeschichte an. Die Beschreibung über den zeitlichen Umfang der Geschichte im zweiten Block (block) der 'Urgeschichte' findet man so außerhalb derselben dargestellt. - Sasson erkennt aufgrund seiner Analysen der Gesetzmäßigkeiten in den Genealogien die zentrale Bedeutung des Ahnvaters Peleg (Gen 10,25). Sasson zieht aber daraus nicht die Konsequenz, daß bei diesem Ahnvater der entscheidende Spalt in der Genealogie Sems geschieht: Die genealogischen Stränge in Gen 10,21-31 und Gen 11,10-26 schreiten die Wege nach dem Spalt gesondert ab und bieten zusammen (!) eine vollständige Darstellung. Zwischen diesen genealogischen Darstellungen sollte man keine Zäsur annehmen, die größere Erzählkomplexe trennt.

<sup>137</sup> C. Westermann, Genesis 673.

<sup>138</sup> Die Arbeiten konzentrierten sich zwar meist auf die Textschicht des sogenannten Jahwisten; für uns ist aber entscheidend ihre Bestimmung des Kontextes von Gen 12,1-3 in den ersten Kapiteln der

3 ein Kontrastbild zur Urgeschichte gesehen. Der Urgeschichte, die durch Sünde und Flüche geprägt sei, stehe nun eine gegenläufige Geschichte der Verheißungen und des Segens gegenüber, die mit Abraham beginne und die das Heil für alle Menschen ankündige.<sup>139</sup> Bei G. v. Rad wird Gen 12,1-3 so zum „eigentlichen Schlüssel“<sup>140</sup> für die Urgeschichte. Nach Rad entsteht in der Urgeschichte eine „Kluft zwischen Gott und Mensch“. Auf diesen Trend mit negativem Ende<sup>141</sup> antworte die Urgeschichte *abschließend* mit dem Einsatz der segensreichen Heilsgeschichte<sup>142</sup> (Gen 12,1-3).<sup>143</sup> H. W. Wolff meint, die Urgeschichte zeigt auf, „warum die Menschen den Segen brauchen.“ Nach der Urgeschichte fehle dem Menschen noch Entscheidendes. Die Flüche bereiteten im „Negativ“ den Segen (Gen 12,1-3) vor.<sup>144</sup> A. H. J. Gunneweg sprach in diesem Zusammenhang von Gottes Herausführen des Abraham aus der „schuldhaften Ausweglosigkeit“, die sich in der Urgeschichte eingestellt habe.<sup>145</sup> O. H. Steck geht davon aus, daß sich der Segen in Gen 12,1-3 „auf den gesamten Ausweis der Einschränkungen des menschlichen Daseins“ in den entsprechenden Teilen der Urgeschichte „beziehen muß“.<sup>146</sup>

Die Thesen von einer solchen Funktion der Verse Gen 12,1-3 und der Urgeschichte sind u.a. von Crüsemann<sup>147</sup> und Köckert<sup>148</sup> bestritten worden.<sup>149</sup> In

---

Genesis und ihre Annahme einer Funktion, die Gen 12,1-3 in bezug auf die Urgeschichte und umgekehrt diese in bezug auf Gen 12,1-3 habe.

<sup>139</sup> Überblickte hierzu bei F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 11-13.19-22, und E. Zenger, Beobachtungen zur jahwistischen Urgeschichte 35-47.

<sup>140</sup> G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 71f.

<sup>141</sup> G. v. Rad, Genesis 127f; ders., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 71ff; ders., Glaube und Welterkenntnis im alten Israel: Gesammelte Studien zum Alten Testament II (ThB 48), München 1973, 255-266, 259; ders., Theologie des Alten Testaments 1, München 1987, 177f: Die Urgeschichte zeige sowohl die anwachsende Sünde der Menschen und deren negativen Folgen als auch die beständige, wachsende Gnade Gottes auf. Nur die abschließende Turmbaugeschichte kenne keine Gnade Gottes. Die Völker werden zerstreut und ihre Einheit geht verloren. Die Urgeschichte lasse mit der Turmbauerzählung eine Frage offen: „Ist das Verhältnis Gottes zu den Völkern endgültig zerbrochen, ist Gottes gnädige Geduld nun doch erschöpft ...?“ (Genesis 128.) - Die Geschichte Israels überbrücke die Kluft zwischen Gott und den Völkern. - G. v. Rad unternimmt einen Doppelschritt bei der kontextuellen Auslegung der Turmbaugeschichte (Gen 11,1-9). Die Turmbaugeschichte stellt dem Leser die Frage, (a) ob das Verhältnis Gottes zu den Völkern zerbrochen ist, und damit *zugleich* (b), ob Gottes Gnade erschöpft ist. Die zweite These Rads muß bezweifelt werden. Grund dafür ist nicht allein die fragwürdige Anpassung der Turmbaugeschichte an die Urzeiterzählungen und ihre hermeneutische Funktionalisierung. Wie wir oben aufgezeigt haben, kann die Frage nach dem Ende der Gnade an den Leser kaum ergehen, da Gott in Gen 8,21f und Gen 9,8-17 von seinem *bleibenden* Schutz und, im Radschen Sinne gedacht, von seinen *fortwährenden* Gnadenweisen für die Erde und die Menschen sprach. - Kritisch zu dieser These von Rad schon D. J. A. Clines, Theme in Genesis 1-11: CBQ 38 (1976) 483-507, 502ff.

<sup>142</sup> G. v. Rad, Genesis 128f.138, nimmt mehrere Klassifizierungen vor und seine Einteilung der Genesis ist dadurch komplizierter, als man auf den ersten Blick annehmen möchte: „Urgeschichte“, „Heilsgeschichte“ und „Vätergeschichte“. Die Heilsgeschichte beginne in der Urgeschichte (in Gen 12,1), die Vätergeschichte nach der Urgeschichte (in Gen 12,10) und somit in der Heilsgeschichte. Da Gen 12,1-10 in Rads Exegese nach zwei Seiten hin vernetzt ist, spricht er auch von einem „Zwischenstück“.

<sup>143</sup> G. v. Rad, Genesis 128f; ders., Theologie des Alten Testaments I 177f.

<sup>144</sup> H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten: Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 22)

<sup>3</sup>1973, 345-373, 359f.

<sup>145</sup> A. H. J. Gunneweg, Schuld ohne Vergebung?: EvTh 36 (1976), 2-14, 11.

<sup>146</sup> O. H. Steck, Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten: Probleme biblischer Theologie (FS G. v. Rad; hrsg. v. H. W. Wolff), Neukirchen 1971, 525-553, 539.

<sup>147</sup> F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte.

<sup>148</sup> M. Köckert, Vätergott und Väterverheißung 263-265.

Fortführung der Arbeiten Crüsemanns und Köckerts sollen einige kritische Punkte dieser Thesen angesprochen werden, wobei wir aufgrund der eigenen Auffassung zunächst nur die angenommenen Zusammenhänge von Gen 12,1-3 mit Texten vor Gen 10 in Blick nehmen müssen. Auch Crüsemann und Köckert bejahen in ihrer Kritik die Vernetzung von Gen 12,1-3 mit Gen 10-11, ähnlich wie wir sie oben aufgewiesen haben.

In den Texten Gen 1-9 und Gen 12,1-3 ist kaum ein Zusammenhang angedeutet und ersichtlich. (1.) In den Versen Gen 12,1-3 findet sich *kein ausdrücklicher Rückbezug* zu Gen 1-9,<sup>150</sup> während gerade die Passagen, in denen es in Gen 1-9 um mindernde Flüche und angebliche „Sünde“<sup>151</sup> geht und auf die es bei den angesprochenen Thesen vom Kontrastbild ankäme, durch Querverweise und Rückbezüge verbunden sind.<sup>152</sup> (2.) Die angerissenen Beschreibungen eines Zusammenhanges zwischen Gen 12,1-3 und der Urgeschichte stützen sich nicht selten auf *abstrakte*, theologische Gedankengänge. So muß man mit Crüsemann die Frage stellen, ob die Beschreibungen „wirklich das in der Urgeschichte Gemeinte festhalten und nicht zu sehr verallgemeinert bzw. in eine Metaebene ausgewichen wird.“<sup>153</sup> (3.) F. Crüsemann hat zudem herausgearbeitet, daß sich nicht nur die Verwendung der Begriffe ארץ und ארמה in Gen 12,1-3 von der in der Urgeschichte unterscheidet,<sup>154</sup> sondern daß auch teilweise *eine neue Terminologie* auftaucht, die in der Urgeschichte Gen 1-9 ohne Parallele bleibt (und die nur in Gen 10 beheimatet ist): מולדת;<sup>155</sup> בית אביך;<sup>156</sup> מושפחה;<sup>156,157</sup> (4.) Die Urgeschichte kennt nicht nur Minderungen und Flüche im menschlichen Dasein, sondern berichtet auch von gnädigen Zuwendungen und Bewahrungen Gottes.<sup>158</sup> Sie ist nicht samt und sonders eine negative Geschichte und *kann somit nicht als bloßes dunkles Kontrastbild*<sup>159</sup>

<sup>149</sup> Gegen die interpretatorische Vereinnahmung der Urgeschichte durch den sogenannten Schlüsseltext Gen 12,1-3 wehrten sich u.a. H. J. L. Jensen, Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformatorische Analyse von Komplementarität und Verlauf in der jahwistischen Urgeschichte: SJOT 1 (1987) 28-48, 29; und C. Westermann, Genesis 771.

<sup>150</sup> F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 15.

<sup>151</sup> Der Begriff חטא nur in Gen 4,7.

<sup>152</sup> Hierzu R. Kessler, Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverweise innerhalb des vorpriesterschriftlichen Pentateuch (Schriftmaschinen geschr. Diss.), Heidelberg 1972, 45-58. - U.a. weist Gen 3,1.12.23 auf Gen 2 zurück; in Gen 3,1-5.11.17 wird auf Gen 2,16f Bezug genommen; Gen 4,23f bezieht sich auf Gen 4,1-16; Gen 5,29 weist auf Gen 3,17; 4,11f zurück und auf Gen 8,21f (nicht auf Gen 9,20!) voraus. Gen 6,5f spielt auf Gen 3-4 an. Gen 3,17 und 4,11 werden in Gen 8,21 aufgegriffen.

<sup>153</sup> F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 19.

<sup>154</sup> Zu den beiden Begriffen vgl. unsere obige Analyse.

<sup>155</sup> Nur Gen 7,1 בתיך. Hier geht es aber nur um die Familie des Noach und nicht um seine Herkunft.

<sup>156</sup> Zur scheinbaren Ausnahme Gen 8,19 siehe oben.

<sup>157</sup> F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 16f. Vgl. auch M. Köckert, Vätergott und Väterverheißung 264. - Entscheidend ist, daß mit den letzten Termini ein Gedanke zur Sprache kommt, der in der Urgeschichte Gen 1-9 nicht vorkommt. Abram hat seine Verwandtschaft zu verlassen und soll Ursprung eines für andere Sippenverbände bedeutungsvollen Volkes werden. Der Gedanke der eigenständigen, segensreichen Volkwerdung hat einen sinnvollen Hintergrund nur in Gen 10-11.

<sup>158</sup> Vgl. G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 72; ders., Genesis 116f: Dieser Aspekt der Urgeschichte wird kaum von einem Vertreter der These vom Kontrastbild in Gen 12,1-3 ernsthaft geleugnet, aber nicht hinreichend gewürdigt.

<sup>159</sup> Solch ein Kontrast wird denn auch meist von der Turmbauerzählung her nachgezeichnet, die die negativen Entwicklungen in Gen 1-11 zum Abschluß bringe.

dienen.<sup>160</sup> (5.) Gen 12,1-3 kann schwerlich *nur* als eine *segensreiche Gegenbewegung* zur Urgeschichte klassifiziert werden, da Vers 3 zumindest die Möglichkeit von Bestrafungen in Betracht zieht: „Wer dich schmäht, den werde ich verfluchen.“ - Hier tauchen nun zwei wichtige Verben aus der Urgeschichte erneut auf: קלל (Gen 8,21) und ארר (Gen 3,14.17; 4,11; 9,25).<sup>161</sup> Beide Verben beziehen sich in Gen 12,3 auf einen gleichen Sachverhalt.<sup>162</sup> Man kann aber auch nicht von einer Weiterführung des urgeschichtlichen Themas „Minderungen des Lebens durch Flüche“ in Gen 12,3 ausgehen. Der Leitgedanke ist ein anderer, und eine Weiterführung hätte anders formuliert werden müssen.<sup>163</sup> Eine tatsächliche Minderung wird nicht vor Augen geführt, sondern es ist *nur* ausgesagt, daß ein jeglicher Umgang dritter mit Abram ein spiegelbildliches Echo von JHWH erhält. Gen 12,3 redet abstrakt und unanschaulich von Segen und Fluch. Demgegenüber haben Gen 3,14-19; 4,11-12; 5,29; 8,21-22; 9,25-27 stets im Blick, wie der Fluch inhaltlich ausfällt. Der Inhalt hing ersichtlich mit den bisherigen Lebensumständen des Verfluchten und der im Kontext berichteten Handlung zusammen. (6.) Die einzelnen Flüche in Gen 1-9 gehören zu Minderungen, die aufzeigen, wie es zur gegenwärtigen Form des Lebens auf der Erde gekommen ist. *Die Wirkungen der Minderungen gelten weiter*<sup>164</sup> und prägen das Dasein.<sup>165</sup> Gen 12,1-3 kann sich so gar nicht auf die Einschränkungen des menschlichen Daseins in der Urgeschichte beziehen<sup>166</sup> und deren Aufhebung in Aussicht stellen wollen. (7.) Zwar kennt die Urgeschichte mehrere Berufe, die die Menschen ausüben.<sup>167</sup> Aber die entscheidenden Flüche und Minderungen in der Urgeschichte betreffen Menschen, die mit der „Ackerfläche“ verbunden sind und die auf ihr zu ihrem Lebensunterhalt

<sup>160</sup> Z.B. verhält sich JHWH zugunsten des Menschen anders, als er es angedroht hat (Gen 2,16), und tötet den Menschen nach dessen Gebotsübertretung nicht. JHWH bekleidet den Menschen, als er sich seiner Nacktheit bewußt geworden ist und sich ihrer schämte (Gen 2,25; 3,7.10.21). JHWH macht den ersten Nacker zu seinem eigenen Schützling (Gen 4,15f). Wie gesehen, garantiert Gott den weiteren Bestand der Erde und des Lebens (Gen 8,21-22; 9,8-17). Gott ist auf seinen Segen fortwährend bedacht und erneuert ihn nach der einschneidenden Flutkatastrophe (Gen 1,22.24.28; 5,2; 8,17; 9,1.7).

<sup>161</sup> Außerdem das Verb „segnen“ (Gen 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1.26; 12,2.3.3.3.); in Gen 1,22.28; 5,2; 9,1 spricht es als Leitwort von der fruchtbaren Ausbreitung der Fauna und der Menschen; die Ausbreitung *eines* Volkes dürfte nur in Gen 12,2, nicht aber in Gen 12,3.3.3 gemeint sein.

<sup>162</sup> Dieser rein semantische Befund ergibt sich schon durch einen Blick auf den Zusammenhang von Gen 3,17; 4,11; 5,29 und 8,21, wo die Verben auf denselben Sachverhalt eingehen. Dem widerspricht nicht, daß קלל sonst eher das schmähende Reden konstatiert und ארר oft im Akt des Fluches selbst Verwendung findet oder diesen bezeichnet. Vgl. zu den Verben KBL. Etwas anders R. Rendtorff, Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten: KuD 7 (1961) 69-78, 70f.

<sup>163</sup> Die Sätze in Gen 12,2 rechnen damit, daß jemand durch ein segnendes Verhalten gegenüber Abram selbst Segen erlangen kann („segnen will ich, die dich segnen“).

<sup>164</sup> Gen 8,21 beschreibt ja nicht die Aufhebung der Flüche, sondern nur, daß es zu keinen weiteren mehr kommen wird.

<sup>165</sup> Am deutlichsten O. H. Steck, Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten 539.

<sup>166</sup> So die These bei O. H. Steck, a.a.O. 541. Zur Kritik an Steck vgl. F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 19ff. Steck nennt als Belege, daß es in der Vätergeschichte zu Gegenbewegung kommt, Gen 13,10 (der „Garten JHWHs“) und Gen 26,12 (Isaaks reiche Ernte): „Hier ist nun die Aufhebung der Verfluchung des Erdbodens ganz eklatant.“ (1.) In Gen 13,10 ist aber nur vom Garten Gottes, und nicht von Eden geschweige denn von der ארמה die Rede. Lot ist zudem Hirte und kein Bauer. (2.) Eine glückende Ernte, wie die des Isaak in Gen 26,12, ist schon innerhalb der Urgeschichte in Gen 8,22 in Aussicht gestellt worden (beide Male ארץ und eine Form von זרע).

<sup>167</sup> Abel (Gen 4,2) und Jabal (Gen 4,20) sind beispielsweise Hirten, Jubal ist Flötenspieler (Gen 4,21) und Tubal-Kajin Schmied (Gen 4,22).



arbeiten. Der Fluch betrifft mehr oder weniger *Bauern*.<sup>168</sup> Der Mann des Segens, Abraham, gehört nicht in dieses Milieu. Er hat Land und Vaterhaus zu verlassen und auf Wanderschaft zu gehen: „Wie immer seine davorliegende Existenz gedacht sein mag, daß ihm von JHWH zuge dachte Leben ist nicht das eines Bauern.“<sup>169</sup> Somit hat die angebliche gegenläufige Segensbewegung auch nicht den Landwirt und seine Lebenswelt zum Ziel. Der Segen läßt sich schwerlich auf das in Gen 1-9 Erzählte beziehen. Der Segen gilt *allen Menschen in der Weise*, wie sie zu den einzelnen *Sippenverbänden* auf der Erde gehören (Gen 12,3).<sup>170</sup> (8.) Erinnert sei daran, daß die entscheidende kompositorische Linie, die die Minderungen durch Flüche betrifft, in der Urgeschichte selbst und vor Gen 10 an ein *sinnvolles Ende* gekommen ist.<sup>171</sup>

Es ist also davon auszugehen, daß sich in Gen 12,1-3 keine klaren kompositorischen Linien zu Gen 1-9 finden und umgekehrt. Solche Linien finden sich nur zwischen Gen 12,1-3 und Gen 10-11.

### Zur These von der vergleichbaren Schuld-Strafe-Erzählung in Gen 11,1-9

Die Forschung sah in der Turmbaugeschichte Gen 11,1-9 eine „Schuld-Strafe-Erzählung“, die als solche ihre Parallelen in der Paradieserzählung, in der Kain- und Abelerzählung sowie in der Erzählung von den Menschentöchtern und Göttersöhnen habe.<sup>172</sup> Nach Westermann geht es in diesen Erzählungen um „die Entstehung, Entfaltung und Darstellung der Möglichkeit des gegen Gott gerichteten Handelns der Geschöpfe Gottes“ (die Schuld). Diese Erzählungen zeigen allesamt auf, warum das menschliche Dasein von „Einengungen“ geprägt ist (die Strafen).<sup>173</sup> Demnach gehöre Gen 11,1-9 zu den urgeschichtlichen Erzählungen. Natürlich setzten auch die Thesen vom Kontrastbild zur Urgeschichte in Gen 12,1-3 zumindest ein Zusammenspiel der Turmbauerzählung mit den vorausgegangenen Erzählungen

<sup>168</sup> Der verfluchte Mensch stammt von der Erde und bearbeitet sie (Gen 2,5,7,15; 3,17,23). So spricht eine Wir-Gruppe von der Mühsal während der Arbeit, die in der verfluchten Erde begründet ist (Gen 5,29). Der betroffene Kain ist Ackerbauer (4,2,11f). Noach, der seinen Sohn verflucht, und seine Familie legen Weinberge an (Gen 9,20,25). Die Flüche minderten meist die Qualität der Arbeit von Bauern auf der Adama (Gen 3,17-19; 4,11f; 5,29; Gen 8,21). Anders Gen 3,14 und 9,25.

<sup>169</sup> F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte 18. Hierzu auch E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament 110.

<sup>170</sup> Ferner Gen 28,14; ähnlich Gen 18,18; 22,18; 26,4. Vgl. hierzu J. Schreiner, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, BZ NF 6 (1962) 1-31; H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten 361-67.

<sup>171</sup> Wir sahen, wie Gen 8,21f einen Umgang Gottes mit den Menschen in Form von gravierenden Einschnitten im Leben auf der Adama an sein Ende kommen läßt (Gen 3,17ff; 4,11f; 5,29) und wie die Weinbergserzählung ein Exempel für Gottes neue Zurückhaltung liefert.

<sup>172</sup> Vgl. C. Westermann, Genesis 66-77. Wie Westermann auch J. Marböck, Orientierung zur Biblischen Urgeschichte 8-12; L. Ruppert, Genesis 39f. Westermann ist zurückhaltend bei der Fluterzählung, ebd. 66: Die Flutgeschichte „gehört nur bedingt zu den Schuld-Strafeerzählungen .... Denn der Bogen der Erzählung spannt sich nicht von einem Frevel, den die Menschen begingen, zur Aufdeckung und (als Höhepunkt) zur Bestrafung des Frevels; Schuld und Strafe bilden vielmehr den Hintergrund, aus dem sich ein anderer Erzählbogen heraushebt: die Rettung des einen aus der alle vernichtenden Flut.“

<sup>173</sup> C. Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis: ders., Forschung am Alten Testament (ThB 24), München 1964, 9-91, 49. Westermann sieht ab seinem Genesiskommentar nicht mehr wie G. v. Rad die Erzählungen ein „lawinenartiges Anwachsen“ der Sünde darstellen.

voraus. Eine derartige Einordnung der Turmbauerzählung in die urgeschichtlichen Geschichten über „Schuld und Strafen“ ist aber nicht zwingend:

(1.) Schon die Einordnungen der übrigen Geschichten als „Schuld-Strafe-Erzählungen“<sup>174</sup> befriedigen nicht vollends. Gen 6,1-4 kann keine „Schuld-Strafe-Erzählung“ sein, da die Menschentöchter unschuldig sind und die Menschen für das Vorgehen der Göttersöhne zu leiden haben.<sup>175</sup> Blieben Gen 2/3 und Gen 4 als vergleichbare Erzählungen dieser Kategorie übrig. In beiden Erzählungen weist Gott die Akteure vor ihrer Tat auf ein mögliches schuldhaftes Vergehen hin (Gen 2,16f; 4,7), in Gen 11,1-9 nicht.<sup>176</sup> - Es stellt sich aber auch bei der Turmbauerzählung die entscheidende Frage nach ihrem Charakter: Darf man den Endzustand in der Turmbauerzählung anhand des unmittelbaren Kontextes als urgeschichtliche Strafe für eine Schuld einstufen und von einer „Einengung“ im Menschsein sprechen? Uehlinger hält es für fraglich, „ob die Erzählung überhaupt eine genau bestimmbare ‚Schuld‘ der Menschen thematisiert. Entsprechend sollte man bei der Qualifikation der Intervention JHWHs als ‚Strafe‘ zunächst zurückhaltend sein.“<sup>177</sup> Mit Uehlinger, der besonders die Eigenart der Erzählung Gen 11,1-9 herausgearbeitet hat, ist festzuhalten: Gen 10 präsentiert die „Vielfalt von Völkern, Sprachen und Wohnorten ... als weltordnungsgemässen, aus genealogischer Abstammung und Verzweigung entstandenen Zustand.“<sup>178</sup> Die Erzählung Gen 11,1-9 geht zu ihrem Beginn auf die Zeit vor diesen Zustand ein und zeigt den Widerspruch zu dieser Weltordnung und den Widerstand gegen sie auf: „... פִּן נִפְוִן in V 4b. formuliert diesen Widerspruch explizit als Widerstand im Willen zur Konzentration um ein weltherrschaftliches Bauprojekt. JHWHs Intervention richtet sich gegen diesen Widerstand ...“<sup>179</sup> JHWH setzt die weltordnungsgemässe Vielfalt in der Menschheit durch.<sup>180</sup> Die Zerstreuung durch JHWH stellt zwar keinen „unbedingt positiv“<sup>181</sup> einzuschätzenden Eingriff in die Menschheit dar, doch kommt es zu einer als *ordnungsgemäss* einzustufenden Vielfalt, die uns Gen 10 vor Augen führte (vgl. auch Gen 9,19).<sup>182</sup> So greift Uehlinger

<sup>174</sup> C. Westermann, Genesis 25, muß in seiner Einteilung Gen 11,1-9 auch als eine Erzählung von den menschlichen Errungenschaften einstufen.

<sup>175</sup> L. Ruppert, Genesis 277. Vgl. auch H. Gunkel, Genesis 57.

<sup>176</sup> U. Berges, Gen 11,1-9: Babel oder das Ende der Kommunikation 54f. „Wenn die Hauptstossrichtung von Gen 11,1-9 auf dem Aspekt ‚Vergehen-Bestrafung‘ liegen würde, dann wäre auch die Art der Übertretung deutlicher markiert worden (vgl. Gen 3-4). Nirgends wird aber der Turmbau ausdrücklich als Übertretung eines göttlichen Verbotes angezeigt. Sünde im alttestamentlichen Verständnis setzt immer ein persönliches Verhältnis zu Jahwe voraus. Im Gegensatz zu Gen 3 und 4 kommt es in der Turmbaugeschichte zu keiner Gottesbegegnung: Gott und die Menschen reden nicht miteinander, sondern nebeneinander her. Begriffe wie ‚Sünde‘, ‚Hochmut‘, ‚Strafe‘ sind in Gen 11,1-9 nicht belegt.“

<sup>177</sup> Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“ 573.

<sup>178</sup> Ch. Uehlinger, a.a.O. 576. Herv. durch den Verf.

<sup>179</sup> Ch. Uehlinger, a.a.O. 575.

<sup>180</sup> Ähnlich B. W. Anderson, Babel: Unity and Diversity in God's Creation: CurTM 5 (1978) 69-81.

<sup>181</sup> Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“ 583. Ch. Uehlinger, ebd., nimmt als geistigen Hintergrund für den Zusammenhang in Gen 10-11 die Ideologie der Achämeniden an: „Der achämenidische Kosmos ist durch die positive Wahrnehmung einer Vielfalt von Völkern mit je nationalen Siedlungsräumen, Sprachen und Gebräuchen charakterisiert. Genau dies aber ist die Perspektive der Völkertafel von Gen 10, und auf diese Weltsicht läuft im endredaktionellen Kontext auch die Erzählung Gen 11,1-9 mit ihrer ... von JHWH veranlassten Zerstreuung der Völker ‚über die ganze Erdoberfläche‘ hinaus. Was liegt näher, als das Zerstreuungsmotiv auch als eine Anspielung auf die Rückkehr der Exulanten in die ihnen von Gott her über die Verheissung an Abraham versprochene Heimat zu verstehen?“

<sup>182</sup> Ebenso B. Jacob, Das erste Buch der Tora, Berlin 1934, 301.

wohl zu recht auf eine alte Auslegungstradition zurück: „Dass es sich dabei nicht um eine Strafe im eigentlichen Sinne handelt, hat die jüdische Auslegungstradition m.E. durchaus richtig gesehen.“<sup>183</sup> Die neuzeitliche Auslegung hat anscheinend die Turmbauerzählung durch die „generalisierende Perspektive des Motivschemas 'Schuld und Strafe'“ inhaltlich voreilig festgeschrieben.<sup>184</sup> Gen 11,1-9 trägt somit nicht den Charakter der urgeschichtlichen „Schuld-Strafe-Erzählungen“.

(2.) Ch. Uehlinger kann nach seiner Untersuchung zum Kontext von Gen 11,1-9 festhalten: Es sind „keinerlei *explizit thematischen* Querverweise auszumachen, die entweder von Gen 11,1-9 auf die vorhergehende Urgeschichte zurück noch von letztere auf Gen 11,1-9 vorausweisen würden.“<sup>185</sup> Zwischen Gen 3,22 und 11,6,<sup>186</sup> den Selbstgesprächen JHWHs zum Werdegang der Menschen, besteht nicht notwendig eine ausschlaggebende Parallele.<sup>187</sup> Die Rede von der Zerstreuung über die Erde (Gen 11,4.8.9)<sup>188</sup> geht zwar auf einen ähnlichen Sachverhalt wie Gen 9,19 (vgl. auch Gen 10,18) ein; verschieden ist aber, wessen Zerstreuung angesprochen wird. Uehlinger spricht so auch nur vorsichtig von „implizit verweisenden 'Glossen'“ in Gen 11,4.8.9.

(3.) Auch die restliche Wiederkehr von Lexemen und verwandte Ausdrücke schafft keine zwingenden kompositorischen Linien zur Urgeschichte. Die Angabe vom „Osten her“ (Gen 11,2) hat ihren Haftpunkt in Gen 10,30<sup>189</sup> und lässt sich nicht in die Bewegung „nach Osten“ in Gen 3,24; 4,16 einordnen.<sup>190</sup> Der Bau der Stadt in Gen 4,17 ist eine genealogische Notiz und bleibt ohne erzählerische Entfaltung (בונה+עיר);

<sup>183</sup> Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“ 575.

<sup>184</sup> Ch. Uehlinger, a.a.O. 288.

<sup>185</sup> Ch. Uehlinger, a.a.O. 329.

<sup>186</sup> Gen 3,22: *Und Gott der Herr sprach (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים): Seht (הִנֵּן), der Mensch ist geworden wie einer von uns, indem er Gut und Böse erkennt. Und nun (וְעַתָּה), damit er nicht (פֶּן) seine Hand ausstreckt und auch vom Baum des Lebens nimmt und ißt und ewig lebe.*

Gen 11,6: *Und der Herr sprach (וַיֹּאמֶר יְהוָה): Seht (הִנֵּן), ein Volk sind sie, und eine Sprache haben sie alle. Und dies ist ihr Anfang im Handeln. Und jetzt (וְעַתָּה) wird ihnen nichts (לֹא) unmöglich sein, was sie sich auch vornehmen zu tun.*

Ferner taucht in Gen 3,22 und in Gen 11,7 bei der Gottesrede die 1. Person Pl. auf. Die Parallelität beschränkt sich jedoch auf die Redeeinleitung, die Partikeln und die Tatsache einer Verneinung. Von vergleichbaren Sätzen nach der ersten Partikel zu sprechen verbietet sich, da hier in Gen 3,22 die Partikel auftritt, in Gen 11,6 sich aber ein reiner Nominalsatz findet. Die Gottesbezeichnung hat gewechselt, und ebenso die Form der Verneinung. Der Vers Gen 3,22 konstatiert 'auch' eine zentrale Veränderung in der Erzählung. Gen 11,6 nur einen Zustand vor der zentralen Veränderung. Die Verneinung in Gen 3,22 spricht die Absicht Gottes an, einem Handeln des Menschen zuvorzukommen, die Verneinung in Gen 11,6 geht allein auf die uneingeschränkten Potenzen des Menschen ein (vgl. Ch. Uehlinger, a.a.O. 323f. Uehlinger, a.a.O. 331.563, spricht aber entgegen seiner eigenen Analyse von einer Analogie zwischen Gen 2/3 und Gen 11,1-9.)

<sup>187</sup> Ch. Uehlinger, a.a.O. 325.

<sup>188</sup> Die Wendung *עַל כָּל פְּנֵי הָאָרֶץ* (Gen 11,4.8.9) taucht auch in Gen 1,29; 7,3 und 8,9 auf; einen Ort für den Menschen spricht die Wendung in Gen 1-9 nicht an. Das Verb *פָּרֵץ* (Gen 11,4.8.9<10,18>) kehrt nicht wieder, nur das verwandte Verb *נָפֵץ* findet sich in Gen 9,19; in 9,19 mit *הָאָרֶץ* statt *עַל כָּל פְּנֵי הָאָרֶץ* (in Gen 10,18 mit *כְּנַעַנִי*).

<sup>189</sup> Gen 11,2 schließt an 10,30 an, da hier *מִקְדָּם* und *בְּקַעָה* eindeutig Gegensätze zu *הַקָּדָם* der bilden.

<sup>190</sup> Gen 2,8 lässt sich hier nicht einordnen, liegt doch Gen 3,24 und 4,16 dazwischen. Die Terminologie ist nicht stets deckungsgleich. - J. A. Soggin, Der Turmbau zu Babel: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann; hrsg. v. R. Liwak und S. Wagner) Stuttgart 1991, 371-375, 372, meint, *מִקְדָּם* sei vielleicht mit „nach / in Richtung Osten“ zu übersetzen. Doch auch Soggin äußert nur eine Vermutung.

Gen 11,4.5.8). Mit dem הלל wird in Gen 4,26 und 9,20 *Erstmaligkeit* beschrieben,<sup>191</sup> in Gen 11,6 ist mit dem Lexem festgehalten, daß die Menschen nun zu allem in der Lage sind, und diesen Überschreitungen stellt sich Gott entgegen und setzt dem Trachten der Menschen ein *Ende*. Die Wendung בני האדם (Gen 11,5) taucht in Gen 1-9 nicht auf, hier findet sich der Kollektivbegriff האדם; auch zum Ausdruck בנות האדם (Gen 6,1-4) stellt die Wendung kein Pendant dar, weil es in Gen 6,1-4 auf das geschlechtliche Gegenüber der „Töchter“ zu den willkürlich handelnden Götter-„Söhnen“ ankommt, in Gen 11,1-9 aber auf das Gegenüber anmaßender „Mensch“ und „Gott“. In Gen 11,4 streben die Menschen von sich aus einen „Namen“ (שם) an, in Gen 6,4 bringt der Griff der Göttersöhne nach den Frauen gewalttätige „Männer mit Namen“ hervor.

Sieht man vom Sachverhalt ab, den Gen 9,19 in ähnlicher Weise wie Gen 11,1-9 (und Gen 10) anspricht, so finden sich keine Verbindungen der Turmbauerzählung zur Urgeschichte Gen 1-9, die dagegen sprechen, diese Erzählung primär im Kontext Gen 10-12 ... verankert zu sehen. Gen 9,19 darf als Notiz über einen bekannten, abgeschlossenen Vorgang ohne ausdrücklichen Verweischarakter gelesen werden.

Welches *theologische Fazit* läßt sich aus der Untersuchung und der Eingrenzung der Urgeschichte auf Gen 1-9 ziehen? Die zentralen theologischen Konsequenzen betreffen die Sicht der Schöpfung und die Sicht Israels in den ersten Kapiteln der Genesis. Die Schöpfung und Israel sind nicht voreilig aufeinander zu beziehen. Die Schöpfung ist begrüßenswert und freundlich, sie hat aber auch ihre Schattenseiten. In dieser Form ist ihr ein gesicherter und geschützter Fortbestand zugesprochen, und sie wird von Menschen auch künftig als Heimat erfahren werden. Das scheint der Sinn der in der Urgeschichte vorbereiteten Erklärungen Gottes von Gen 8,21-9,17 zu sein. *Israeliten* haben in gleicher Weise wie alle anderen Menschen in den verschiedenen Völkern, Stämmen und Sprachen Anteil an dieser Schöpfung. *Israel* gründet in der Initiative JHWHs; JHWH hat unter den Völkern eines als gesondertes Eigentum; er hat Israel aber *nicht* als Gegenbewegung zu den auf gekommenen negativen Seiten an der Schöpfung konzipiert. Der unbedingte Universalismus Gottes, der sich mit seinem Auftreten als Schöpfer in der Urgeschichte gezeigt hat, wird durch kein *instrumentum salutis* vorschnell partikularistisch gezähmt. Vor und ohne Israel trägt und schützt Gott die Menschheit bereits. Die Aufgabe, die Israel sodann erhält, besteht darin, als besonderes Eigentum Gottes den Völkern, Stämmen und Sprachen neues Wohl und weiteren Segen Gottes zuteil werden zu lassen. Die konkrete Gestalt des Segens wird sich mit der Geschichte Israels einstellen.

Schon mit den ersten Kapiteln der Genesis eröffnet Israel, daß es die Kenntnis über den einzigen Gott und Schöpfer geschenkt bekam. Ermöglicht Israel den Völkern, Stämmen und Sprachen Anteil an dieser Kenntnis, und schreiten diese dadurch zur Anerkennung des einzigen Gottes und Schöpfers, dann werden sich *auch* auf diese Weise neu 'durch Israel („durch dich“) alle Stämme der Erde Segen erworben haben' (Gen 12,3).

<sup>191</sup> In Gen 6,1 der Beginn *einer* ersten Ausbreitung der Menschen.

## Cherubim An Inquiry Into An Enigma

*R. Gilboa - Tet Aviv*

### Introduction

After many years of Biblical research, there is still no consensus about the meaning and nature of cherubim; hence the subtitle - an inquiry into an enigma. This paper discusses two prevailing notions about cherubim and presents alternatives to their enigmatic identity.

The common notions, that lasted for many centuries, perceived 'angels' and 'cherubim' as winged human figures; they were depicted as such in almost all artistic representations of Biblical and Christian themes. Only in the last century, no doubt, thanks to archaeological discoveries in Mesopotamia, have scholars begun to reinterpret cherubim: a new concept, now widely accepted, relates them to the images of winged complex-creatures found in Mesopotamian palaces. Such artistic images - of unnatural or supernatural creatures - have many variations in the cultures of the ancient world. They were usually eclectic compositions of human and animal parts: animals' heads on human bodies in ancient Egypt, the several parts of the griffon and the chimaera in Greece, and in Mesopotamia - winged human bodies with animal heads, and winged animals with human heads, as can be seen on Ashurnasirpal II's palace walls, now in The British Museum.

How relevant are such artistic images to the 'cherubim' of the ancient Hebraic culture, that is - from the formation of the nation in Moses' days until the destruction of the First Temple? Do such Middle Eastern images enable us to deduce the nature and form of the cherubim in Gen 3,24, of those on the ark (Ex 25,18) and of the ornaments of King Solomon's Temple (1Kgs 6)?

U. Cassuto's answer, like that of many other commentators, including museum publications<sup>1</sup>, is decisive - cherubim are an eclectic image, common to the Bible and the neighbouring cultures: "Ezekiel's description is well known. The neighbouring peoples also envisaged the cherubim as creatures of composite form, mostly as winged lions (of oxen) with a human head", and they had two functions: "guarding" and performing as "the embodiment of the strong winds, which drive the clouds of the sky, the chariot of the Holy One blessed be He".

Cassuto's perception is debatable on three points. In equating the symbolic artistic images of Israel and Mesopotamia, via the first function of "guarding" (because the Mesopotamian figures are posted, as guards, in the palaces's entrance), he seems to ignore his own emphasis, often repeated, on the uniqueness of the Biblical "product" compared to parallels in other cultures. He claims that in spite of similarities between the stories and literary images of the Bible and the literature of other peoples, the uniqueness of the Biblical

<sup>1</sup>U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (trans.: I. Abrahams, Jerusalem, 1972), I, 175; *The British Museum Publication: R. D. Barnett, "Cherubim and the Temple of Solomon", Illustrations of Old Testament History* (London, 1966), 46-47.

ones is their adaptation to the "national spirit of Israel and its religious convictions"<sup>2</sup>. This implied, among other things, avoidance of relating to the unnatural and supernatural: "The Tora ... was careful not to introduce ingredients that were not completely in accord with its doctrines"<sup>3</sup>. This unique value-perception caused the elimination of theogenic elements in the creation stories of Genesis and the illumination of rational elements<sup>4</sup>. We may conclude, therefore, that plastic-artistic images of unnatural and supernatural creatures, and conceptual relations to them, do not correspond to the kind of Biblical convictions emphasized by Cassuto. Execution of such plastic images on the Temple's walls, and in particular "guarding" the content of the Ark seems inconceivable. For the same reason - avoidance of the unnatural - we have to reject the notion that cherubim were 'winged human forms', as the representation of angels common to many generations of European artists. Similarly in literary interpretations that regard all creatures around God (including cherubim and seraphim) as angels with different functions<sup>5</sup>.

The second point is Cassuto's total and literal reliance on the descriptions of Ezekiel. One has to bear in mind that Ezekiel's visions may be just that: visions. As can be deduced from archaeological findings, the forms in the visions were influenced by later Babylonian and Assyrian plastic representations of the Mesopotamian cultures in which he lived (e.g., the four-winged creatures in palace carvings, now in The British Museum). These do not necessarily reflect the much earlier visual representations of King Solomon's Temple. Thus, his description of the Temple's ornaments (Ez 41,18) has no parallel in 1Kgs (artistic and semantic elaboration, further on). Ezekiel's description of the Temple's frieze, of two winged creatures and a central element, implies a repeating heraldic motif and, as such, is a stylistic ornament of his period (e.g.: the reconstructed friezes of Saragon II's palace in Khorasbad)<sup>6</sup>.

The third point concerns the second function that Cassuto relates to the cherubim, "embodiments of strong winds". For artists, this means to give a plastic form to, or to create an attribute that symbolizes, a strong wind. The subject of winds/weather in the neighbouring cultures was related to Had/Haddad, "The god of Storm, the greatest god in the Canaanite pantheon"<sup>7</sup>. In this capacity, as the god of the winds and the weather, he is presented in many carvings as a natural human being, standing astride the back of a natural ox, like the example in fig. 1.

Artistic representations common in the region, and recurring throughout the eras, are carved Stellas similar to the one of the 8th century B. C. presented in fig. 1: in all of them a figure stands on the back of an animal, and the species of the animal and other attributes point to the identity of the god. The rock

---

<sup>2</sup>Ibid., 9.

<sup>3</sup>Ibid., 11.

<sup>4</sup>R. Gilboa, *Creator-Created Relationships: Mythic Motifs in Genesis. Read as a Literary Text* (an unpublished thesis presented to The University of Manchester), 1993.

<sup>5</sup>L. K. Handy, "Dissenting Deities or Obedient Angels: Divine Hierarchies in Ugarit and the Bible" (*Biblical Research*, XXXV, 1990), 18-35.

<sup>6</sup>E.g.: S. Lloyd, *The Art of the Ancient Near East* (London, 1961), 199.

<sup>7</sup>U. Cassuto, *The Goddess Anath* (Jerusalem, 1958), 46-47. (Hebrew sources are in Italics.)

carving from Maltaya (Iraq: 704-681 B. C.) epitomizes this concept by presenting a procession of gods standing on animals<sup>8</sup>. The animal is an attribute that may point to a function of the god; thus, the ox of the storm god/weather god relates to the element of fertility with regard to agriculture (a subject beyond the scope of this discussion). However, the animal is not an attribute of the winds or weather, although the relevant god may stand on it. Cassuto presents an ancient stela (Ras Shamra, 1900-1750 B. C.) in which the same god stands on water - another motif crucial to agriculture - and the ox, as a symbol of agricultural fertility, is symbolically represented by two horns attached to the god's hat<sup>9</sup>.

The storm is sometimes represented by a whip, but the recurring curved lines that the god holds in his hand symbolize lightning - the epitome of the storm (see fig. 1 and others). This artistic representation of lightning is a universal symbol that appeared before, being the attribute of the ancient Babylonian god Marduch (and his successor in Assyria, the god Assur), and much later - of the Greek/Roman god Jupiter. I know of no plastic image in the region, in which the function and attribute of weather elements are symbolized by one of those eclectic creatures discussed earlier and advocated by Cassuto. Therefore, if we agree with him that 'cherubim' are embodiments of "strong winds", then their plastic representation cannot be his suggested "animal", and the word 'cherubim' requires interpreting anew.

The following attempt to research the artistic representation of cherubim as the attribute of the Israelite God, while, as far as possible, excluding all unnatural elements and adhering to the natural world, is carried out in three stages:

- a) The semantic inquiry - looking into all the possibilities that emanate from the Biblical text alone, as no plastic representation has remained that can be attributed with certainty to the word 'cherub';
- b) The fauna inquiry - finding possible species corresponding to the Biblical images;
- c) The artistic inquiry - suggesting artistic possibilities, with a comparison to the contemporary artistic notions of the region, but within the logical-natural limits of what Cassuto calls "religious consciousness".

#### A. Semantic Inquiry.

The Biblical text does not explain what the cherubim are, and the use of the particle "the" implies that the reader understands the term (Gen 3,24) "and he placed at the east of the garden of Eden the cherubim...". Clarification of the image, therefore, requires the accumulation of data from different verses. The richest source is Ezekiel but, as previously mentioned, careful attention is required: its descriptions are not descriptions *per se*, but accounts of "divine visions" (1,1) in which natural and fantasy elements are intertwined. Ezekiel's images, thus, do not necessarily correspond to other Biblical passages that lack the dream-element.

The suggested starting point is the vision in Jerusalem (Ez 9): God's glory ascends from the cherub (9,4) and the sound of the wings of cherubim is heard (9,5). Cherubim in the vision, thus, are winged creatures,

---

<sup>8</sup>A comprehensive item: a progress of gods standing on animals, carved on a rock in Maltaya (Iraq). See: J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures (Related to the O. T.)* (Princeton, N. J., 1954), fig 537.

<sup>9</sup>U. Cassuto, *The Goddess Anath*, Pl. 4, fig. 2.

and the same perception is stated in the realistic description of the Ark (Ex 25,20).

Ezekiel's visionary cherubim (10,8) have "a form of a man's hand beneath their wings" and each cherub has four faces: a cherub's, a man's, a lion's and an eagle's face (10,14). In spite of Ezekiel's statements (10,15,20) that "this is the living creature that I saw by the river Kebar", and further on he stresses that "the likeness of their faces was the same as the faces which I have seen by the river Kebar" (10,22), the Biblical text does not agree with him. Because in the first vision on the river Kebar (1,10) he saw "the face of a man...of a lion...of an ox...of an eagle...", whereas in the second vision - where our discussion started - the face of "a cherub" comes instead of "an ox" (or a bull). Does Ezekiel equate bull and cherub? Probably not, because the expression 'cherub with a face of an ox' indicates that the two are different elements.

Verse 10,14 tells us that a creature by the name cherub has, among other faces, the face of a cherub. We may deduce, therefore, that a creature by the name cherub which has a cherub's face implies an autonomous living creature; as it was defined "a winged creature" - the conclusion has to be that cherub is a natural winged creature. The additional faces of this creature may point to the eclectic elements of the vision which, in the end, presents an unnatural thing which is regarded in the text as "the living creature" (10,15).

A glance at words similar to the Hebrew form "cherub", in languages of the ancient world, provides little insight and partial help because "the ways in which this form is presented are so different and have changed so much in different periods, that it is not possible to derive the cherubim of Gen 3,24 from any definite one" says C. Westermann<sup>10</sup>. He and E. A. Speiser mention the Akkadian cognates Karibu, Karubi and Kurubi that designate a minor interceding deity (Speiser)<sup>11</sup> and also a being at the entrance of the sanctuary (Westermann). W. Gesenius provides more natural aspects and tells us that the verb means "to be gracious" and that the Assyrian adjective "KARABU" means "mighty, great"<sup>12</sup>. If we combine what we already know about cherubim to be above-stated qualities, we may say that the winged creature we are looking for, is said to be graceful and impressive.

## B. The Fauna Inquiry.

According to Ezekiel's visions, the winged creature has four wings (1,6; 10,19), but in the Temple's Holy of Holies only two wings are mentioned (1Kgs 6,24). The earliest description of the Ark (Ex 25,20; 37,9) mentions wings but does not specify their number. The three main zoological categories of winged creatures, commonly known, are birds with feathered wings, insects with wings of chitin, and reptiles and bats with wings of skin. For reasons that concern artistic representation, to be elaborated further on, I ignore at this stage of the discussion the possibilities of cherub = bird and cherub = bat. On the other hand, the four-winged creatures in Ezekiel's visions focus our attention on the insect world, which will be our first inquiry.

---

<sup>10</sup>C. Westermann, Genesis 1-11 (London, 1984), 274.

<sup>11</sup>E. A. Speiser, Genesis (The Anchor Bible), 24.

<sup>12</sup>"cherub", W. Gesenius, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trans.: E. Robinson, Oxford 1966).



## 1. The Insect World.

In Middle Eastern life, insects - mosquitoes, flies and locusts - were considered a plague because of the damage they caused to agriculture. A harmless insect, an extremely decorative and impressive one, that jumps to mind is the butterfly, but it has to be rejected on the grounds of context: the chosen insect has to be the attribute of God, as stated in the introduction, and some element in its nature has to correspond to, or point to, some function of God that relates to people's interests (like the agricultural ox and its relation to the agricultural weather god/storm god). Butterflies, graceful as they might be, were of no use and did not point to or symbolize any important aspect of people's lives; they have no connection to strong winds and thus do not correspond to the context of God's vehicle.

A suitable candidate is the dragonfly (*Odonata*). It is a common, graceful and, relatively, large insect that does not harm agriculture and lives upon water all year long. This, perhaps, is the reason why, in Sumerian texts, dragonflies are usually connected with floods (rising of river-levels<sup>13</sup> - a crucial factor in agriculture!). Their Sumerian name "ku-li" may project a sense of beauty, because it also means "feminine finery"<sup>14</sup>. Taking into account changes that occur in spoken language, the letter "L" is quite often substituted by "R" (as part of the group-letters LMNR)<sup>15</sup> and, thus, it is quite possible that in different circumstances and periods, the group-name of dragonflies was pronounced as "ku-ri", and later developed into the Hebrew "cherub".

As the Biblical text mentions two and four wings, whereas dragonflies today have four, one could suggest that the artist who perceived the image for the Temple - if he indeed chose a dragonfly - formed his design in the resting pose, in which certain kinds lift up their back-wings to embrace the front ones<sup>16</sup>, thus creating the illusion of a single pair of wings.

Four kinds of dragonflies are mentioned in the ancient Sumerian/Akkadian 14th HAR-RA-HUBULLU table<sup>17</sup>; nowadays, eighty kinds of dragonflies have been identified in the region of the Land of Israel and, therefore, it would be hard to pinpoint the exact suitable kind. More alternatives arise, if we consider the possibility that the number of kinds and of wings, as well as the size of the bodies, may have been larger in ancient times (ecological destruction!). One can only assume that the artist would have chosen the biggest, most beautiful and graceful amongst them.

No hands are mentioned in the description of cherubim in the Ark and in Solomon's Temple. But if we accept that Ezekiel's vision (10,21): "and the likeness of the hands of a man was under their wings" projects

<sup>13</sup>M. Civil & all, eds., *The Assyrian Dictionary*, 503.

<sup>14</sup>*Ibid.*

<sup>15</sup>On the LMNR group: H. Maggid, *Musagey Yesod* (Tel-Aviv, 1984), 24. The most common exchange is N-M, where the Aramaic ending N is in Hebrew M: *MESUBIN-MESUBIM*. For our purpose, e.g.: *SHALSHELET* (Talmud: Baba Kama, 7,7) - *SHARSHERET* (Ex 28,14).

<sup>16</sup>P. Amitai, *Insects of Israel* (Jerusalem, 1987), 50-51.

<sup>17</sup>S. Bodenheimer, *The Fauna in Biblical Lands* (Jerusalem, 1949) 180. This research, in the chapter quoted here, heavily leans on B. Landsberger's work on the subject (cited further on).

reality, then the hands create a problem in identifying the cherub as a dragonfly. In the attempt to adhere to the natural, one could project the division of human arms into three joints to the front legs of the dragonfly (which act like hands, rubbing each other), and say that dragonflies legs too, have three parts that parallel the upper arm, forearm and hand; the five human fingers, as well, project on the dragonfly's five sections of the lower "hand"<sup>18</sup>. But if we relate to Ezekiel's description as part of "a vision", then his very description of a winged figure with human hands asserts the previously stated claim about the influence of similar ornamental elements that he could have seen in the palaces and common objects around him; because this is how many of them look (e. g.: 9th century B. C. amulets of four-winged protecting-spirits, sometimes bird-headed or lion-headed, with a human body and human hands)<sup>19</sup>.

## 2. The Reptile World

The 14th HAR-RA-HUBULLU table mentioned above presents ancient zoological lists and S. Bodenheimer interpreted and added to B. Landsberger's pioneering work on it. Both scholars tried to identify ancient fauna by comparing them with species found in early 20th Century Mesopotamia. The possible extinction of species during the intervening millennia does not seem to have been taken into consideration, probably because they lacked our contemporary awareness of the destruction of species. Therefore, the possibility that the cherub was a winged reptile has not been seriously considered, because nowadays such creatures are unknown in The Fertile Crescent. Nor have any fossils been unearthed yet, that might testify to their existence in this region.

Literature, on the other hand, mentions winged reptiles. In written Hebrew sources they are explicitly described as a kind of snake - the "flying seraphim" of Is 14,29 and 30,6. In his monumental book, *The fauna in Biblical Lands*, S. Bodenheimer mentions a possible zoological equivalent for the seraphim - a small winged reptile that exists today, a Malaysian lizard (*Draco Volans*)<sup>20</sup>. But he rejects the validity of this possibility because of the modern-day creature's poor perseverance and the fact that very few of them reached Europe (?) whilst still alive. Bodenheimer regards the issue of "winged seraph = winged lizard" as an enigma, and adds that it has not yet been shown "that creatures of that faraway region were known in the Middle East in 1000 B. C." However, he adds that we "cannot exclude the possibility that such creatures may be discovered in southern Arabia". On these zoological premises Bodenheimer rejects the possibility that the flying seraphim in Isaiah are flying lizards and as well the possible existence of flying reptiles. As contemporary zoology does not correspond to the Biblical data, a closer inquiry into Biblical references to seraphim seems to be in order:

-- The Israelites confront them in the desert (Num 21) and the text (the voice of the author) tells (v. 6) about the "seraphim snakes"; after Moses' prayer for salvation, God tells him (v. 8): "form thyself a seraph and set it upon a pole". The people, however, refer to the creatures as "snakes" (v. 7), and Moses forms "a copper snake" (v. 9). "Snake", apparently, is the general name of the group; "seraph", as implied by verse 6,

<sup>18</sup>S. Bodenheimer, *General Entomology* (Jerusalem, 1961), 31, 43.

<sup>19</sup>The British Museum (London), No. WA90998, 124578.

<sup>20</sup>S. Bodenheimer, *The Fauna in Biblical Lands*, 105.

is a kind of snake. In their complaint, the people do not specify the species but rather pronounce the name of the group. Assertion to this distinction can be found when Moses later gives a retrospective account of the tribulations in the desert and counts three creatures (Deut 8,15): "...snake seraph and scorpion,...". "Snake", therefore, has a different meaning from "seraph", but neither of these quotations clarifies the special features that distinguish the seraph among the snakes.

-- The occurrences in Isaiah are more detailed and can be divided into two groups. The first one is within speeches about Palestine (Is 14,29) and Judea leaning on Egypt for help (Is 30,6 ):

מִשָּׂא בְהִמּוֹת נָנֵב בְּאַרְץ צָרָה וְצוֹקָה 30,6 כִּי־מִשָּׂרֵשׁ נֶחֱשׁ יֵצֵא צָפַע 14,29  
 לְבִיא וְלִישׁ מִדָּם אֲפַעָה וְשָׂרָף מֵעוֹפֵף ... וְפִרְיוֹ שָׂרָף מֵעוֹפֵף :

respectively. In these verses, the identification of seraph as a kind of snake - not a lizard, as suggested by Bodenheimer - is obvious by virtue of verse 29's symmetry and by the couplets formed in verse 6b; both verses specify that it has wings. The second group is within Isaiah's visions (6:2) where the seraphim are seen as having six wings. The correct interpretation, I suggest, is to relate to Isaiah's visions as we did before to Ezekiel's: to distinguish between the kernel of reality and the layer of dream-fantasy. At this stage, therefore, it can be said that seraph (as a creature known to the prophet either directly or from historical sources) is a winged snake with an unknown number of wings.

Bodenheimer's disbelief in the existence of winged snakes is relegated in his book under the title "legends about snakes"<sup>21</sup>, where he quotes only European classical sources of *tales about Eastern snakes*: Herodotus (107,3) tells about flying snakes, similar to watersnakes, that live in Arabia and migrate every year to Egypt, there to be destroyed by the holy Ibis. Also cited is Lucanus (Pharsalia, 9:607ff.), who tells about African snakes (believed to be the product of Medusa's blood) and amongst them he counts the "flying Yakulus"<sup>22</sup> (a possible linguistic connection with the Sumerian "ku-li"?). Bodenheimer overlooks possible Mesopotamian literary sources, one of which I would like to cite:

Speiser's popular English translation of "Enuma Elish"<sup>23</sup> mentions the great mother "HUBUR" who gave birth to everything, and also created monstrous poisonous snakes, amongst them "dragon" and later on, among other creatures with figurative names, "dragonfly"<sup>24</sup>:

"Mother Hubur, she who fashions all things, (132)  
 Added matching weapons, bore monster serpents (MUŠMAḪḪU)  
 Sharp of tooth, unsparing of fang.

...  
 She set up the Viper, the Dragon (MUŠḪUŠIŠU) and the Sphinx (140)  
 The great lion-demons, the Mad-Dog, and the Scorpion-Man,  
 Mighty lion-demons, the Dragonfly (KULI-LU), the centaur -

<sup>21</sup>Ibid. The whole issue is discussed in pp. 103-104.

<sup>22</sup>Ibid., 96.

<sup>23</sup>ANET, 62-63; Table I, lines 132-143 of the Mesopotamian text.

<sup>24</sup>Speiser's English translation of the text seems to be greatly influenced by Landsberger's findings, mentioned above (p. 8), which also contributed to definitions in The Assyrian Dictionary.

Bearing weapons that spare not, fearless in battle"<sup>25</sup>.

"Dragonfly", in English, is the common name (O. E. D.) for creatures of the genus "*Odonata*" that exist today (discussed earlier), whereas "dragon" is considered to be a "fire-breathing monster like a winged crocodile or snake" (O. E. D.). The first part of the definition of dragon indicates a legendary creature, whereas the second projects a certain confusion between, or mixture of, snakes and lizards - both belonging to the reptils group. The same attitude is evident in D. Van Buren's research, based on artistic representations (mainly of seals), of the dragon in Mesopotamia<sup>26</sup>: "They crawl like serpents or walk on four short legs like a crocodile or lizard; although they are sometimes winged, they do not fly". Is it possible that, in ancient times, there existed a kind of zoological confusion between the two groups of reptiles? In regard to the creatures mentioned by Van Buren, the mere use of the word "dragon" presents a zoological problem in equating it to a natural living creature. In its legendary aspect, the word fits well into the common approaches to the "Enuma Elish" text which regard it as a legend - a creation myth. Little attention has been given to the dragon's possible relation to natural phenomena: the existing interpretation or identification in The Assyrian Dictionary of some figurative snake-names as constellations<sup>27</sup>, may suggest the possibility of a less "legendary" interpretation of the poetic verses and figurative names of Enuma Elish. A less legendary interpretation may also suggest the possible existence of ancient zoological creatures.

Figurative names are usually based on the observation of nature, and Landsberger and Bodenheimer, as apparent from their research, seem to overlook the figurative in favour of matching known snakes, or likely candidates, with the aforementioned Sumerian lists; this is also done by relating the etymological expressions to artistic representations found on seals<sup>28</sup>. Landsberger's brief treatment of only some legendary snakes: "*MUŠĦUŠŠU*" while excluding others from the discussion<sup>29</sup>, may indicate a possible lacuna in his interpretation of Sumerian zoology. The omission of the rest of the list of snakes, I suggest, precludes a possible discussion of winged snakes or a snake *MUŠGALLU* which resembles a mouse<sup>30</sup> [and this brings to mind another alternative mentioned earlier, namely: cherub = bat]; also several different numbers of legs are mentioned for the *HULMITTU* (p. 62; listed under the family of *MUŠĦUŠŠU* on p. 55), fire-snakes (No. 31-33 in his list) and one with a divided tongue (No. 30). Bodenheimer concludes the whole discussion saying that "It is probable that the knowledge of the ancient Sumerian, Babylonian and Assyrian was wider than we were able to deduce from analyzing the list of these elusive names"<sup>31</sup>. Therefore, taking into account the

<sup>25</sup>I am grateful for the help given by Prof. M. Anbar of Tel-Aviv University, for the equivalent Sumerian expressions in the text for the snakes and dragonfly.

<sup>26</sup>D. Van Buren, "The Dragon in Mesopotamia", *Orientalia*, 1946, 1-20.

<sup>27</sup>"mušĥuššu", *The Assyrian Dictionary*, 270-b.

<sup>28</sup>E. Landsberger, *Die Fauna des alten Mesopotamien* (1963), 48: §3-b.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 55: § 8-b.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 52: 1/10.

<sup>31</sup>S. Bodenheimer, *The Fauna in Biblical Lands*, 180.

destruction of habitat and of fauna and flora, we may also conclude that our current zoological knowledge does not necessarily correspond to the state of nature of four millenia ago. The possibility that flying snakes existed in days of antiquity might solve the nature of God's curse in the Garden of Eden: the text does not say how that particular snake moved; the curse explains what happened to this kind in the aftermath of the affair (Gen 3,15): "upon thy belly shalt thou go..."

If we accept the possibility, written in ancient texts - including the Bible - that once upon a time there existed kinds of winged snakes, and that the seraph was one of them, then we may regard the cherubim too as another kind<sup>32</sup>.

In the investigation of fauna, two possible interpretations of "cherub" have been presented: among insects - the dragonfly, and among the vertebrates of the region - flying snakes.

### C. The Artistic Inquiry.

Let us now consider the two suggested zoological possibilities - cherub = dragonfly and cherub = flying snake - and see how they correspond to the Biblical text as artistic elements at work, and how they relate to parallel elements in the art of the ancient era. The starting point is the Biblical text which elaborates on forms, and the emanating ornamental problems that Bezalel Ben-Uri, being the first commissioned Israelite artist, had to face.

#### 1. Cherub as an attribute of God.

It was a common artistic practice in Canaanite art to place a standing god on the back of an animal, as illustrated in fig 1. Similar artistic expressions are also found in Egyptian art (the goddess Kadesh on the back of a lion)<sup>33</sup>, in which animals were almost always attributes of gods or were related to them. As an artist providing a new set of artistic images for a nation in its formative stages, Bezalel had to solve a difficult conceptual problem: to form a visual image that would be understood by people who were used to seeing gods in a familiar artistic context, but also to choose a creature and setting that did not relate to the contemporary pantheon. In other words, his challenge was to fashion a unique religio-national artistic character out of familiar patterns. After excluding manifestations of the unnatural and supernatural, the artistic possibilities for design are two: either to choose ordinary items and animals (like the cow of the Egyptian goddess Hathor or the ox of the Canaanite Haddad) or to give God a restrained mythological attribute by choosing a creature remote from everyday life (like the lion of Kadesh).

The Biblical text tells us that the chosen representation for the Hebrew God was a covered ark as an item, and the attribute creatures chosen to carry the cover - supposedly carrying the unseen God - winged

---

<sup>32</sup>In his conclusion to "Cherub", W. Gesenius (see note 12) suggests the possibility that the seraphim of Jes 6,2-6 are another form of the cherubim. This is an indirect support to the suggestion of this paper. However, Gesenius does not equate cherubim with zoological winged snakes.

<sup>33</sup>J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (Princeton, N.J., 1954), figs. 470-474b.

cherubs. This kind of representation has no parallel in Egyptian or Canaanite art and, thereby, we may deduce that the artist purposely avoided any direct artistic reference to cultures that could confuse, influence or lead astray a community in the process of becoming a nation: Egyptian art, whose sphere they had left and which, no doubt, influenced the Golden Calf made earlier, and Canaanite art whose sphere of influence they were about to enter. The cherub as His chosen animal, thus, was incorporated into God's title, "the rider on cherubs", and remained as such continuously during Biblical times.

(1Sam 4,4; Is 37,16): הָיָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים

How do the dragonfly and the winged snake fit into this concept? The dragonfly would have been a totally new artistic concept because there are no archaeological sources, in writing or in carving, that describe a dragonfly as an attribute of a god. Its conceptual context is sophisticated and fascinating: dragonflies tend to circle and fly in groups and thus correspond to God's title as "rider on cherubs". Moreover, as previously mentioned, the dragonfly lives and multiplies en masse near rivers and water, thus evoking the motifs of life and multiplication.

The winged snake is not a new element in the history of art: it was the attribute of the ancient Babylonian god of storms, Marduch, as represented on seals dating from the third millennium B. C. In the story of "Enuma Elish" mentioned above, the various snakes are defined as monsters that follow Tihamat in her war against Marduch. One of the seals seems to illustrate this battle (fig. 2; the god carries the attribute of lightning). A small detail from this seal is relevant to our discussion: the snake has two hands with fingers. Another seal represents a domesticated snake (fig. 3) wearing a kind of hat on its forehorns and drawing a plough; this may be an illustration of a state of affairs after Marduch's victory, where the dangerous animal turns into a creature useful for agriculture and, as such, it also appears beside the god who stands on water (fig. 4)<sup>34</sup>.

In another seal, a crucial one for our discussion, the domesticated snake is represented as performing a task similar to that in the Hebrew concept: it has wings and draws the carriage of the god of storms, who is identified by the whip, whilst the goddess (standing on a lion) carries the marks of lightning (fig. 5).

If indeed the alternative of cherub = winged snake corresponds to the attributes of the Hebrew God, then the artist - a millennium later and in a different geographical region - apparently turned to the ancient Mesopotamian artistic sources, to the region from which came Abraham, the first patriarch of the Hebrew nation. The "political" reason for this choice - in that particular period of leaving Egypt - is obvious: evoking the memory of the forefathers is the factor that helped Moses to win the hearts and approval of the people of Israel for the journey back to Canaan, as God pointed out for him (Ex 3,15).

## 2. Cherubim as Ornaments.

This seems to be a later issue, because the Biblical text does not mention cherubim as a design in the

<sup>34</sup>The stela in Cassuto's book (mentioned in the discussion, see note 9) also presents the god standing on water.

tent's ornaments; they were fashioned for Solomon's Temple (first millennium B. C.) and mentioned in many chapters of 1Kgs. As a decorative element they are mentioned amidst natural motifs and, thus, it may provide another indication of them being another natural entity among others. But apart from mentioning the wings, there is no elaboration of details that might help us to reconstruct the plastic image of the cherubim. The most detailed verse is 1Kgs 6,29:

וְאֵת קַלְעוֹת הַכְּרוּבִים הַבְּיֹתָיִם מִסָּבִיב קָלַע פְּתוּחֵי  
מִקְלָעוֹת כְּרוּבִים וְתַמְרוֹת וּפְטוּרֵי צִצִּים מִלְּפָנִים וּלְחֻצוֹן;

This is a description of a continuous arabesque of plaits formed, or woven, from cherubim and palm leaves, where the plaits are decorated, inside and outside the loop, by flowering buds.

The phrasing of this description in 1Kgs differs from that of Ez 41,18-19 which does not include the term "plait":

וְעֲשׂוּי כְּרוּבִים וְתַמְרוֹת  
וְתַמְרוֹהָ בִּידְכְּרוּב לְכְרוּב וְשָׁנִים שָׁנִים לְכְרוּב: וּפְנֵי אֲדָם  
אֶל-הַתַּמְרוֹהָ מִפּוֹ וּפְנֵי-כַפִּיר אֶל-הַתַּמְרוֹהָ מִפּוֹ עֲשׂוּי אֶל-  
כַּל-הַבְּיֹתָיִם סָבִיב סָבִיב:

Ezekiel's description, as mentioned in page 59 accords with Mesopotamian ornaments in which there is a central element and two similar images on each side, all of which form an ornamental unit; the unit on the frieze is repeated *ad infinitum* (cf. the palace ornaments of Saragon II in Khorasbad). A finding presented in Fig. 6 illustrates Ezekiel's description almost to the letter: two winged figures, one human-headed and one lion-headed, facing central element of a palm tree. But this is not a "plait" even if it is repeated all along a frieze. The conceptual design described in 1Kgs, where it explicitly states that one element, cherub, is plaited with another element, palm leaf, is different: it accords with a basic ornamental design, common to cultures of the region, which is made possible by interweaving lines (fig. 7 - lowest motif; fig. 4 = sleeve and crown decorations). If this is the basic pattern, then "cherubim plaits" can be formed only if the cherub has a linear body which can be plaited, and both suggestions, cherub = dragonfly and cherub = winged snake, correspond to this demand for linearity.

Such is not the case with the squarish body of Cassuto's "animal", with the round bodies of birds or bats which, for this very reason, were excluded from the discussion (p. 62), or with winged human bodies (although linear, they do not lend themselves to being plaited and, in any case, are unnatural). Nonlinear design of elements like these could be forced into a "fake" kind of plait only if some detail was monstrously exaggerated, thus creating an eclectic creature beyond the bounds of the natural: fig. 8 demonstrates such a case, where lions form a quasi-plait by intertwining their over-extended necks with an unidentified insect in the midst of the coil created by their tails. In such a design, the artist had to introduce an unnatural linear element in order to give a roundish form some ability to be plaited.

Another description from the post-Biblical period, tells about the "artistic intention" behind the Temple's "plaits" and how they were interpreted by later viewers; it is discussed the Thalmud in Yoma (5,54) by Rabbi

Ketina:

אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את  
הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעוררים זה בזה ואומרים להן  
ראו חבתכם לפני המקום כהבת זכר ונקבה

and Rashi explains: *ME<sup>C</sup>URIM* - as linked [or stick]. Hence, orthodox interpreters of a much later period gracefully regarded the artistic representation of the cherubim plaits as a metaphor for the relationship between God and Israel. Their less orthodox contemporary viewers, on the other hand, were aware of the sexual connotation - as the text continues:

אמר ריש לקיש בשעה שנכנסו גוים להיכל ראו כרובים  
המעורים זה בנה הוציאון לשוק ואמרו ישראל הללו שברכת  
ברכה וקלתן קללה יעסקו בדברים הללו

The original ornaments were made more than a millennium before the Yoma texts were written, expressing their contemporary inhibitions. One may assume that the first viewers too, must have been aware of the obvious sexual connotation of the cherub plaits. But the matter-of-fact manner in which the Biblical text reports on these ornaments, allows us to deduce that in an earlier period, there was less inhibition about the issue of copulating, and that the Israelites interpreted the cherub plaits as their symbol of fertility.

The artistic decoration of the walls of Solomon's Temple, therefore, presented an artistic elaboration of God's attribute, the cherub, as the principal ornamental motif that alluded to fertility: God's attribute is not only a vehicle, but also points to God's function embodied in the name and entity by which the forefathers knew Him, and by which Moses gained the people's trust - the god of plentitude and fertility, EL SHA-DAI<sup>35</sup>.

#### Conclusion: The Two Zoological Alternative as Artistic Images

The first suggested alternative, cherub = dragonfly, corresponds to the textual description of the plait in 1Kgs and Yoma, because dragonflies have linear bodies which enable various compositions, and because the visual aspect of their sexual intercourse forms a sophisticated form of plait<sup>36</sup>. If we accept this possibility, then the inovative artist Bezalel - probably for the first time in the region's symbolic art - has chosen an insect as an attribute of a god. The later artists of the Temple incorporated the attribute into an arabesque of plaits - of dragonflies and palm leaves decorated with flowering buds - probably similar to the ones suggested by fig. 9.

The second alternative, cherub = winged snake, also corresponds to the linear requirements of the arabesque suggested by fig. 9 and may replace the dragonfly. But it lacks the spiritual interpretation mentioned in Yoma: a snake is a metaphor for many things<sup>37</sup> but it does not stand for any concept of love relationships. On the other hand, it is an ancient symbol of fertility: the snake/dragon as an attribute of gods

<sup>35</sup>The exact meaning of the name is still under discussion, but its relevancy here is its general indication of fertility. In a late research, W. R. Garr looks into all the promises given under the name El-Shadai and finds that the part accomplished in them is that of fertility; promises given under the name YHWH - all parts are fulfilled (W. R. Garr, "The Grammar and Interpretation of Exodus 6,3", JBL, CXI, 1992, 385-408).

<sup>36</sup>J. Kugler, Plants and Animals of the Land of Israel: An Illustrated Encyclopedia, III: Insects, 49-50: See also suggestion B in fig. 9 of this paper.

<sup>37</sup>E. g.: K. R. Joines "The Serpent in Genesis 3" (ZAW, 87, 1975, 1-11) mentions: youthfulness, wisdom, life, chaos; A. J. Williams "The Relationship of Genesis 3,30 to the Serpent" (ZAW, 89, 1977, 357-74) gives Rabbinical sources and regards it as a metaphor for: immortality, wisdom and chaos. Its remedial attributes we encountered in Num 21.



belongs only to those connected in some way with fertility<sup>38</sup>. In Sumerian decorative art, this element of fertility is represented by two interwoven (plaited) snakes: fig. 10 presents this motif, with floral decorations similar to the Biblical description in 1Kgs 6,29; the same motif appears also in seals<sup>39</sup>. If winged snakes had been chosen as the artistic representation for God's attribute and the Temple's ornaments, then the artist would have been following the ancient artistic precedents relating to the god Marduch. This choice would not be an evolution of the artistic tradition, but rather an evocation of a remote symbolic motif intended to distinguish Hebrew artistic images from those of their immediate neighbouring cultures, thus emphasizing the ties with Israel's origins.

The two suggested possibilities for the cherub do not solve the enigma but rather offer a choice between two alternatives, neither of them convincing if led by the aim to adhere to the natural:

- Lacking reliable information about the true nature, form and size of the ancient dragonfly, one is left to relate only to its contemporary relation- a small, charming and harmless creature that hovers over water.
- Lacking sufficient zoological data on ancient snakes, one has to rely solely on the Biblical text which tells about the existence of one kind of winged snake (seraphim), and to deduce the possibility that cherubim, in that same text, are another kind.

As this discussion stems out of the Biblical expression, "cherubim", the choice between uncertain zoological alternatives has to be in relation to the Biblical text. The second alternative of cherub = winged snake seems to suit it better, for the following reasons:

- a) public tendency, now and in ancient cultures, to be attracted by less frequent (slightly mythologic) images: the snake, unlike the dragonfly, even when small in size, had, and still has, a mythic grip on human imagination of many cultures<sup>40</sup>. A practical artist, undoubtedly, would have to take *vox populi* into his artistic considerations.
- b) the historical and cultural sources of the winged snake. As God's chosen attribute, the winged snake forms a tie with the nation's origins in Mesopotamia.
- c) the Eden cherubim. It is implausible to conceive the familiar, placid and harmless dragonfly as the guardian of the entrance to the Garden of Eden, unless he had a monstrous character and dimensions that would befit its context in the "Enuma Elish"; in the absence of fossil evidence, this cannot be substantiated. More probable therefore, is the conjecture that those cherubim were natural frightening winged snakes, probably similar to those (*MUS.SA(G).TUR* and *MUS.HUS*) that protected the entrance to temples<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup>V. van Buren, "The Dragon in Mesopotamia", 14.

<sup>39</sup>Several of these symbols appear, as independent designs, in H. Frankfort, *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region* (Chicago, 1955). In connection with a deity, see: J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, Fig. 675.

<sup>40</sup>E. g.: M. Nadel, *The Bible and Cultures of The Ancient World*, (Tel Aviv, 1962), 260-262, 271-272.

<sup>41</sup>B. Landsberger, *Die Fauna des alten Mesopotamien*, 56.



Fig. 1: Storm-god astride a bull  
Stela from Arslan Tash, 8th  
century B.C. Louvre, Paris.  
see: J.B. Pritchard, *The  
Ancient Near East: An Antho-  
logy of Texts and Pictures*,  
(Princeton, 1971), fig. 140.

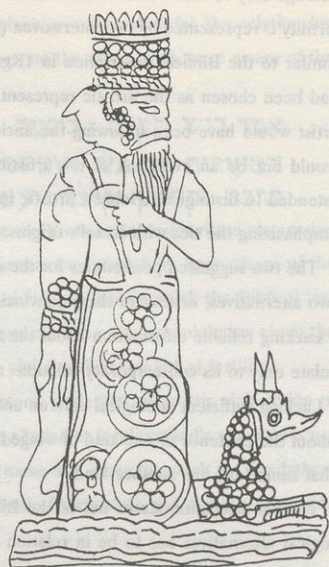


Fig. 4: The God Marduk  
Engraving on a piece of lapis  
lazuli, 9th century B.C.  
The British Museum.  
see: J.B. Pritchard, *The Ancient  
Near East: An Anthology of Texts  
and Pictures*, (Princeton, 1971),  
fig. 141.



Fig. 2: Storm-god fighting a snake  
Mesopotamian stone seal, 3rd millennium B.C. The British Museum.  
see: R.A. Jairazbhoy, *Oriental Influences in Western Art* (London, 1965), p. 185, fig. 22.



Fig. 3: Snake pulling a plough  
 Mesopotamian stone seal from Tell Asmar, 3rd millennium B.C. Chicago Museum, As. 31-600.  
 see: H. Frankfort, *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region* (Chicago, 1955), fig. 654.



Fig. 5: Storm God and Rain Goddess  
 Mesopotamian stone seal, ca. 2250 B.C. Morgan Collection No. 220, New York.  
 see: E. Paroda, "Why Cylinder Seals? Engraved Cylindrical Seal Stones of the Ancient Near East. Fourth to First Millennium B.C.". *Art Bulletin* LXXV (December 1993), 570, fig. 19.



Fig. 6: Stylized tree flanked by winged creatures  
Relief on stone (h. 70cm). From Tell Halaf, 9th century B.C. Berlin Museum, VA-8850.  
see: J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, (Princeton, 1954), fig. 654.

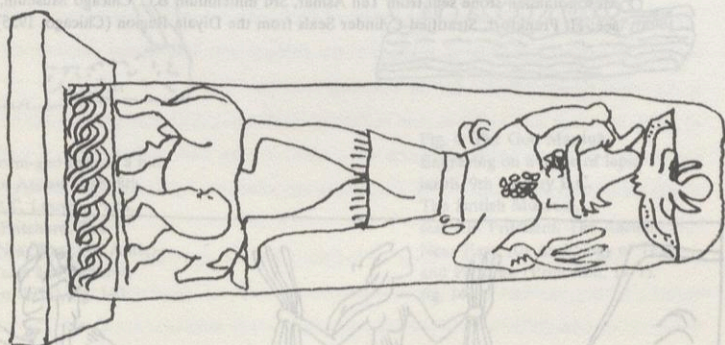
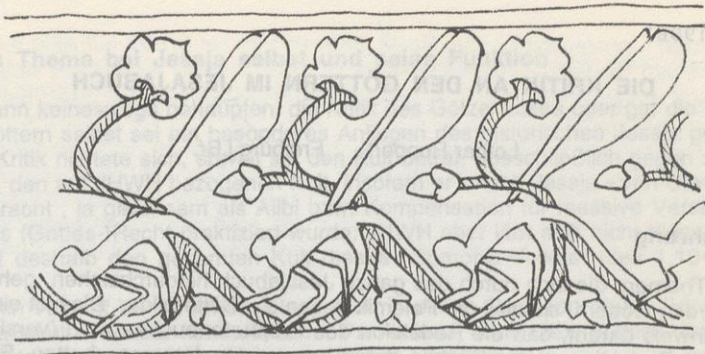


Fig. 7: A Weather god  
Scela from Tell Akhmar, 11th  
century B.C. Aleppo Museum.  
see: H. Klengel, *The Art of  
Ancient Syria*, (N. J., 1972), 40.



Fig. 8: Entwined lions.  
Mesopotamian seal, 3rd millennium B.C.  
see: H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, (London, 1951), Pl/X, fig. 16.



A. A frieze created by plaited leaves and a line of dragonflies, each one linked to the one in front.

Fig. 9: Suggested designs - R. Gilboa.

Inspired by Middle Eastern common floral arabesques, and illustration of copulating dragonflies.

see: J. Kugler, *Plants and Animals of the Land of Israel: An Illustrated Encyclopedia*, III. Insects, 49-50.

B. A frieze created by plaited leaves and couples of copulating dragonflies.



Fig. 10: Decorated Entwined snakes

Knife handle (Gold leaf), from Gebel et Tarif.

see: H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, (London, 1951), fig. 40. 75

## DIE KRITIK AN DEN GÖTTERN IM JESAJABUCH

Lothar Ruppert      Freiburg i.Br.

### I. Einführung

Zu den Themen, die sich durch das ganze Jesajabuch hindurchziehen, gehört die Kritik an den Göttern, speziell die Polemik gegen die Götterbilder. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Redaktion des Prophetenbuches bzw. (vorsichtiger formuliert) Redaktionen des Buches daran besonderes Interesse hatten. Es stellt sich die Frage nach der Zielrichtung bzw. der Sinnspitze dieser götterkritischen Texte. Um diese einigermaßen erfassen zu können, ist zunächst einmal mittels diachroner Analyse der Texte darüber Klarheit zu gewinnen, ob es sich im einzelnen um selbständige Prophetenworte oder um redaktionelle Einheiten handelt, vielleicht gar um sogenannte "Fortschreibungen" originaler Prophetenworte in bestimmten Schichten des Jesajabuches. Im letzteren Falle handelte es sich um Neuinterpretationen, die zur Erfassung der Aussage des "kanonischen" Jesajabuches zu diesem Thema von großer Bedeutung sind.

Da jedoch eine solche Arbeit in Anbetracht so zahlreicher Belege in einem umfänglich begrenzten Referat - jedenfalls bis ins Detail schlechthin unmöglich ist, muß es hier genügen, im kritischen Rekurs auf neuere Jesajakommentare<sup>1</sup> und einschlägige Monographien, sei es zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte des Jesajabuches (J. Vermeylen<sup>2</sup>, O.H. Steck<sup>3</sup>, R.G. Kratz<sup>4</sup>, um nur die wichtigsten Autoren zu nennen), sei es zur Geschichte der Götterkritik und Götzenpolemik<sup>5</sup> im Jesajabuch in aller Kürze darzustellen und die Intention der einschlägigen Schrifttexte wie auch der Jesaja-Redaktionen in diesem Punkte aufzuzeigen.

<sup>1</sup> K. Elliger, Deuterjesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1-45,7 (BK XI/1) Neukirchen-Vluyn 1979; G. Fohrer, Das Buch Jesaja. I-III (ZBK) Zürich-Stuttgart I/II 2<sup>1966/1967</sup>; III 1<sup>1964</sup>; H.-J. Hermisson, Deuterjesaja (BK XI/2, Lieferung 7-9) Neukirchen-Vluyn 1987-1992; O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. 1. Teilband: Kapitel 1-12 (ATD 17) Göttingen 5<sup>1981</sup>; ders., Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD 18) Göttingen 1973; R. Kilian, Jesaja 1-12 (NEB: Lieferung 17) Würzburg 1986; ders., Jesaja 13-39 (NEB: Lieferung 32) Würzburg 1994; C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19) Göttingen 1966; H. Wildberger, Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1-12 (BK X/1) Neukirchen-Vluyn 1972; ders., Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13-27 (BK X/2) Neukirchen-Vluyn 1978; ders., Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3) Neukirchen-Vluyn 1982.

<sup>2</sup> J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. I-II (EtB) Paris 1977/78; ders. (Hg.), The Book of Isaiah (BETHL 81) Leuven 1989.

<sup>3</sup> O.H. Steck, Tritojesaja im Jesajabuch, in: J. Vermeylen (ed.), The Book of Isaiah (s.o. Anm. 2), 361-406; ders., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991.

<sup>4</sup> R.G. Kratz, Kyros im Deuterjesaja-Buch (FAT 1) Tübingen 1991. Zur Theologie von Jes 40-66 vgl. auch: L. Ruppert, Das Heil der Völker (Heilsuniversalismus) Deutero- und "Trito"-Jesaja, in: MThZ 45 (1994) 137-159.

<sup>5</sup> H.D. Preuß, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971; H.W. Wolff, Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22) München 2<sup>1973</sup>, 418-441; L. Ruppert, Jahwe und die Götter. Zur religionskritischen Funktion des Jahweglaubens, in: TThZ 84 (1975) 1-13.

## II. Das Thema bei Jesaja selbst und seine Funktion

Man kann keineswegs behaupten, die Kritik des Götzekultes oder gar die Kritik an den Göttern selbst sei ein besonderes Anliegen des historischen Jesaja gewesen. Seine Kritik richtete sich, soweit sie den Kult betraf, ausschließlich gegen den Kult Israels, den auf JHWH bezogenen Kult, insofern er - nach Jesaja - von Unwürdigen dargebracht, ja gleichsam als Alibi bzw. Kompensation für massive Verstöße gegen das (Gottes-)Recht praktiziert wurde; JHWH aber läßt sich nicht täuschen und verwirft deshalb den gesamten Kult dieses "Gomorra-Volkes" (Jes 1,10-17, vgl. V.10).

Immerhin verwirft der Prophet gelegentlich in einem Drohwort einen JHWH-widrigen Baumkult, offenbar kanaanitischen Provenienz, ohne dabei freilich den Terminus "Götter" auch nur in den Mund zu nehmen (Jes 1,29-31):

"Ihr werdet in Schande stürzen  
wegen der Eichen, die euch gefallen,  
und werdet euch schämen  
wegen der (heiligen) Haine, die ihr so gern habt.  
Ihr werdet wie eine Eiche, deren Blätter verwelken,  
und wie ein Garten, dessen Wasser versiegt ist.  
Dann wird der Starke zu Werg  
und sein Tun zum zündenden Funken;  
beide verbrennen zusammen und niemand kann löschen."

JHWH verabscheut den von Israel dargebrachten fremden Kult. Heilige Bäume spielen in der Religion Kanaans, auch bei JHWH verehrenden Israeliten und Jüdäern, wie vor allem Stempelsiegel bezeugen, eine überragende Rolle. Dieser Kult, der Fruchtbarkeit, Leben sichern sollte, erweist sich durch seine von JHWH ins Gegenteil gekehrte "Effizienz" als ein Kult nicht zum Leben, sondern zum Tode.

"Der Mensch sucht" (so. H. Wildberger<sup>6</sup>) "Garantien für Bestand und Überhöhung seines Daseins und richtet sich damit zugrunde. Jahwe braucht gar nicht in einem besonderen Akt des Gerichtes einzugreifen, sondern muß nur das götzendienerische Volk seinem eigenen 'Werk' anheimgeben... Der Abfall vom Leben spendenden Gott richtet sich selbst." Genau gesagt, geht es hier also nicht um einen Kult von Menschen, die JHWH nicht kennen, sondern von Israeliten, die durch diesen JHWH-widrigen Kult sich selbst Heil schaffen wollen.

Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß O.H. Steck<sup>7</sup> Jes 1,29-31 zu einer späten Schicht, der 3. Fortschreibungsschicht des Jesajabuches rechnen möchte.

Möglicherweise versteht Jesaja unter dem "Zauberkünstler" ( $h^2kam\ h^2r^2s^2im$ ) und unter dem "der Beschwörung Kundigen" ( $n^2b^2on\ lahaš$ ), denen er zusammen mit anderen Stützen der Gesellschaft das Gericht JHWHs androht (Jes 3,3 vgl. 3,1-9a), Experten JHWH-widriger Kulte, was von dem in der gleichen Liste in 3,2 genannten "Wahrsager" ( $qosem$ ) nicht ohne weiteres gesagt werden kann. J. Vermeylen<sup>8</sup> versteht freilich den Genetiv  $h^2r^2s^2im$  von  $h^2raš$  "Handwerker", spez. "Metallarbeiter" her, und als eine von 2 Kön 24,14 beeinflusste Glosse ("Kunstschmiede"), so daß Jesaja nur allgemein vom "Weisen" ( $h^2k^2am$ ), parallelisiert mit dem "Beschwö-

<sup>6</sup> H. Wildberger, Jesaja. 1. Teilband (s.o. Anm. 1) z.St.

<sup>7</sup> O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie (s.o. Anm. 3) 29.

<sup>8</sup> J. Vermeylen, Du prophète Isaie I (s.o. Anm. 2) 145.

rungskünstler", gesprochen hätte. Somit ließe sich in Jes 3,1-9a nur eine jesajische Kritik am "Beschwörungskünstler" bzw. an Vertretern einer nicht an JHWH orientierten Weisheit erkennen. O. Kaiser<sup>9</sup> möchte den ganzen Abschnitt überhaupt als nachexilisch verstehen.

Alle übrigen Belege von Götzenpolemik in Jes 1-39 darf man dem Propheten des 8. Jahrhunderts wohl absprechen. Wenn der historische Prophet überhaupt JHWH-widrige Kulte verurteilte, dann allein deshalb, weil sich in JHWHs Gericht nicht nur als nicht lebensfördernd, sondern als Todesfalle erweisen. Fremde Götter bzw. Götter oder gar Götzenbilder waren für den geschichtlichen Propheten dagegen überhaupt kein Thema. Solche Götter, deren Existenz der Prophet vermutlich nicht rundweg bestritten haben dürfte, hatten für Israel keine Heilsbedeutung. Jesaja wird ihnen vermutlich auch jegliches geschichtsmächtiges Handeln abgesprochen haben, weshalb er es nicht für nötig erachtete, gegen sie und ihre Verehrung zu polemisieren. Diese Situation sollte sich - wie die zahlreichen Belege im Jesajabuch zeigen - später deutlich ändern.

### III. Das Thema "JHWH und andere Götter" bei Deuterojesaja selbst

Es überrascht, daß "JHWH und die Götter" bzw. die Polemik gegen Götter und Götterbilder in Deuterojesaja, und zwar beschränkt auf Jes 40-48, ein dominantes Thema darstellen. Es wäre freilich voreilig, alle diese Belege dem berühmten Propheten der Spätzeit des babylonischen Exils zuzuschreiben. Schon seit B. Duhm<sup>10</sup> werden die Texte götzenpolemischen Inhalts in Jes 40-55 meist als sekundär betrachtet. Doch ist hier sorgfältig nach Inhalt und Funktion dieser Texte zu differenzieren. Eine Grundschicht götzenpolemischer Texte im Rahmen der typisch dtjes. "Bestreitungen"<sup>11</sup> kann dem Exilspropheten schwerlich abgesprochen werden. Diese Texte seien im folgenden kurz vorgestellt und im Sinne der anstehenden Thematik bewertet.

#### 1. Die Götterpolemik Deuterojesajas im Rahmen der Proklamation von mit der Erweckung des Kyros erkennbar werdenden Geschichtswende JHWHs

In zwei auf die Erweckung des Kyros Bezug nehmenden Gottesworten erweist das durch den Propheten (dem verbannten) Israel angesagte schicksalswendende Geschichtshandeln JHWHs die (babylonischen) Götter als nichtig, weil sie das Erscheinen des Kyros nicht wahrgenommen, geschweige denn bewirkt und es zuvor angesagt haben, ganz im Gegensatz zu JHWH. Einschlägig sind die Kyros-Texte Jes 41,21-29 und \*44,24-45,7.

##### a) Jes 41,21-29

In einer an die (fiktiven) Götter gerichteten Gerichtsrede fordert JHWH die (babylonischen) Götter auf, Beweise für ihre Göttlichkeit (d.h. für ihre Existenz) zu erbringen (V.21), konkret, "das Frühere" mitzuteilen, vor allem aber, "das Künftige"

<sup>9</sup> O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja (s.o. Anm. 1) 78f.

<sup>10</sup> B. Duhm, Das Buch Jesaja (HK III/1) Göttingen 1892 (<sup>4</sup>1922).

<sup>11</sup> Die von J. Begrich "Disputationsworte" genannten Texte (Jes 40,12-17; 40,18-20; 40,25-26; 40,21-24; 40,27-31; 44,24-28; 45,9-13; 45,18-25; 46,5-11; 48,1-11; 48,12-15, 50,1-3) sind mit C. Westermann besser als "Bestreitungen" zu klassifizieren. Vgl. C. Westermann, Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, in: ders., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 24) München 1964, 92-170 (124-134). Vgl. auch L. Ruppert, Die Disputationsworte bei Deuterojesaja in neuem religionsgeschichtlichen Licht, in: ders., Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18) Stuttgart 1994, 199-210.



anzusagen (V.22f). Da sie eine Antwort darauf schuldig bleiben, zieht JHWH daraus den Schluß: "Seht, ihr seid 'nichts', und euer Tun ist 'nichts' " (V.24a). Die babylonischen Götter erweisen also durch ihr geschichtsbezogenes Nichtwissen und Unvermögen ihre Nichtigkeit (׳ayin// ʾāfaes). Diese zunächst einfach behauptete Nichtigkeit der Götter erweist JHWH im zweiten Teil der Gottesrede (V.25-29) an der Erweckung des Kyros, der zwar nicht namentlich genannt, aber doch deutlich genug gekennzeichnet wird (V.25). Auf die rhetorische Frage, wer das vorher verkündet hat (eben JHWH), müssen die Götter ebenfalls schweigen und sich belehren lassen (V.26f). Das Fazit der gesamten "Befragung" ist vernichtend:

"Ich sehe hin, aber keiner ist (mehr) da;

'Ich will reden', doch kein Sprecher ist da,  
daß ich sie fragte und sie mir Antwort gäben.

Siehe, sie alle sind 'nichts' (MT: ʾāwʾæn), eitel sind ihre Taten" (V.28.29a)<sup>12</sup>.

Diesen Schluß müssen die hier natürlich indirekt angesprochenen Exilierten ziehen, die versucht waren, den babylonischen Göttern auch geschichtsmächtiges Handeln zu unterstellen.

Ein Späterer hat - so R.G. Kratz<sup>13</sup> - eine praktische Schlußfolgerung aus diesem vernichtenden Urteil über die "Götter" vermißt, wenn er das doppelte Fazit jeweils mit einer Verurteilung der Götzenbilderverehrung ergänzte: "Einen Greuel wählt man an euch (d.h.: den Göttern)" (V.24b), und: "Windig und wesenlos sind ihre (d.h.: der Götter) Bilder" (V.29b). Damit disqualifiziert der Bearbeiter der "Götzenschicht", im Blick auf das dekalogische Fremdgötter- und Bilderverbot (Ex 20,3f // Dtn 5,7f), speziell die "Eiferheiligkeit" JHWHs (Ex 20,5 // Dtn 5,9), die Götzenverehrung sowohl als einen "Greuel" für JHWH (V.24b), als auch die als vom Fluidum des Göttlichen erfüllt betrachteten Götterbilder als solche für "windig und wesenlos" (V.29b), um - unter dem Einfluß des Fremdgötterverbotes (Ex 20,3f // Dtn 5,7f) - den Bilderkult als JHWH-widrig und als nichtig, unsinnig abzuqualifizieren. In extenso geschieht dies in der gleichen Bearbeitungsschicht Jes 44,9-20.

b. Jes \*44,24-45,7

Das eigentliche Orakel von der Berufung des Kyros (45,1-4) wird durch eine indirekte Götterpolemik in 45,5f ergänzt, welche auf die Grenze des erwählten Gesalbten JHWHs hinweisen:

"Ich JHWH, und keiner sonst!  
außer mir ist kein Gott.

Ich gürtete dich, und du kennst mich nicht.  
Daß man erkenne vom Aufgang der Sonne  
und von ihrem Untergang, daß außer mir keiner.

Ich JHWH, und keiner sonst!" (Jes 45,5-7)<sup>14</sup>.

Gleichwohl bleibt Kyros - trotz der ihm fehlenden Erkenntnis JHWHs - JHWHs Gesalbter und Werkzeug bei JHWHs Geschichtswende. Für den Exilspropheten, der die Existenz von Göttern außer JHWH wie kaum ein anderer bestritten hat, kann JHWH somit einem Israeliten, der ihn gar nicht, sondern einen anderen Gott verehrt, nicht nur nahe sein, sondern ihn auch zu einem besonderen Dienst im Rahmen seines eigenen Geschichtsplans berufen. Kyros dient also durch seine Ge-

<sup>12</sup> Übersetzung (mit Konjekturen) nach C. Westermann, Das Buch Jesaja (s.o. Anm. 1) 69.

<sup>13</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros (s.o. Anm. 4) 192-206.

<sup>14</sup> Übersetzung nach C. Westermann, Das Buch Jesaja (s.o. Anm. 1) 125.

schichtstufen und Politik, freilich nicht durch seine eigene "heidnische" Gottesverehrung, JHWH, ohne ihn zu kennen bzw. als alleinigen Gott anzuerkennen!

## 2. Weitere Götterpolemik bei Deuterjesaja in Gerichtsreden

Es handelt sich um folgende Texte: Jes 43,8-15; 44,6-8.21-22; 45,20-25 und 46,9-13, die z.T., so R.G. Kratz<sup>15</sup>, später bearbeitet worden sind.

### a) Jes 43,8-15

In der Gerichtsrede (V.8 ist nach Kratz der späten Götzenschicht zuzuweisen) ruft JHWH sein Volk dazu auf, vor dem Forum der Völker von der Einzigkeit JHWHs Zeugnis abzulegen:

"Ihr seid meine Zeugen, spricht JHWH,

und mein Knecht, den ich erwählte,

daß ihr erkennt und mir glaubt

und einseht, daß ich es bin.

Vor mir ward kein Gott gebildet,

und nach mir wird keiner sein.

Ich, ich JHWH,

und außer mir gibt es keinen Retter" (V.10f)<sup>16</sup>.

Israel allein hat somit JHWH, seinen Gott, als Retter und damit als wirklich existent erfahren. Die anderen Götter haben nach DtJes nicht nur wie in der Formulierung des Fremdgötterverbots des Dekalogs vorausgesetzt, kein Anrecht auf Israel, sie existieren überhaupt nicht!

### b) Jes 44,6-8.21-22

In der ursprünglichen Einheit (Jes 44,6-8.21-22), ebenfalls einer Gerichtsrede (die VV9-20 gehören zu der späteren Götzenschicht<sup>17</sup>), schärft JHWH Israel ein, daß er "der Erste" und "der Letzte" ist, außer dem kein Gott ist (V.6). Dies unterstreicht JHWH bzw. der Prophet durch eine an die "Götter" gerichteten "Bestreitung": "Und wer ist wie ich? Der 'trete vor und' rede, und er tue es kund und lege es mir dar!"

(V.7a)<sup>18</sup>. In dieser, babylonischer Kultlyrik entlehnten Bestreitung der Gleichwertigkeit anderer Götter (vor allem im Munde Inannas/Ischtars<sup>19</sup>), der Redefigur "Wer ist wie ich?", entlarvt JHWH bei Deuterjesaja nicht nur - wie in babylonischen Parallelen - die Nichtgleichwertigkeit der (babylonischen) Götter, sondern, da sie auf JHWHs Provokation nicht reagieren, ihre Nichtexistenz. Diese Form der Bestreitung begegnet in authentischen dtjes. Texten noch Jes 40,25, ansonsten noch an zwei Stellen der sogenannten "Götzenschicht" (Jes 41,18 und 46,5).

Vor allem können die sogenannten Götter nicht von sich behaupten, sie hätten wirklich Zukünftiges verkündet (V.7aßb, vgl. 41,26!). Die Gerichtsrede richtet sich freilich nicht etwa an wegen ihres Götzendienstes gescholtenen Heidenvölker, sondern an Israel. Sie möchte den Exilierten jede Furcht nehmen, so daß sie auf JHWHs rhetorische Frage "Gibt es einen Gott außer mir?" die von JHWH selbst darauf gegebene Antwort nur unterstreichen können: "Es gibt keinen Fels außer mir, ich kenne keinen" (V.8).

<sup>15</sup> Vgl. die "Schichtentabelle" bei R.G. Kratz, a.a.O. 217.

<sup>16</sup> Übersetzung in Anlehnung an C. Westermann, Das Buch Jesaja 98f.

<sup>17</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros 193, 185f.

<sup>18</sup> Übersetzung (einschließlich Konjekturen) nach C. Westermann, Das Buch Jesaja 113.

<sup>19</sup> Vgl. L. Ruppert, Disputationsworte (s.o. Anm. 11) passim.

c) *Jes 45,20-25 / 46,9-13*

Einschlägige Belege finden sich in den Einheiten *Jes 45,20-25* (V.21f) und *Jes 46,9-13* (V.9). Die erste Einheit hebt als Gerichtsrede an (V.20-23) wie auch die zweite (V.9-11), doch enden beide Einheiten mit einer Einladung zum Heil bzw. Heilsansage (45,24f; 46,12f<sup>20</sup>). Literarisch sekundär ist eindeutig die Polemik gegen Götzenbilder (*Jes 45,20b*)<sup>21</sup>. Doch die offensichtlichen Spannungen (sind in 45,20a die Völker oder wie in 46,9 die Exilierten gemeint?) nötigen dazu in beiden Einheiten eine Bearbeitung anzunehmen. So rechnet denn R.G. Kratz<sup>22</sup> *Jes 45,20a.21* und 46,9-11 (als ursprüngliche Fortsetzung) zur Grundschrift der Verkündigung Deuterocesajas.

Angeredet sind jeweils Völker (Babylonier und von Babel unterdrückte Völker), als Entronnene (*Jes 45,20a*), die also aus dem unmittelbar bevorstehenden JHWH-Gericht über Babylon durch Kyros entronnen sein werden. Nachdem sie das totale Versagen ihrer eigenen Götter erfahren haben, sollen sie sich sammeln und über den letzten Verursacher ihrer Katastrophe beraten (*Jes 45,20a.21a*): "Wer hat dies seit langem verkündet, / und längst im voraus angesagt?" (V.21b\*). JHWH gibt ihnen selbst auf diese Frage Antwort: "War ich es nicht, JHWH? / Und es gibt keinen Gott außer mir; / außer mir gibt es keinen gerechten und rettenden Gott" (V.21b\*).

Der zweite Beleg *Jes 46,9* findet sich in der ursprünglichen Fortsetzung der Gerichtsrede *Jes 45,20a.21*, die auf *Jes 46,9-11* zu begrenzen ist. Diese Einheit ist nach R.G. Kratz<sup>23</sup> als (ursprüngliche) Antwort auf die rhetorischen Fragen von *Jes 45,21b* zu verstehen. Die Angesprochenen, im ursprünglichen Kontext, also "die Entronnenen der Völker" (Nichtisraeliten, Babylonier!, vgl. *Jes 45,20a*), sollen "des Früheren von einst" (*Jes 46,9a*, vgl. 45,21b), dessen, was JHWH längst verkündet hat, seines Plans, den er ausführt (*Jes 46,10*), "gedenken" (*Jes 46,9a*). JHWHs Plan aber, den er kundgetan hat, besteht (vgl. die Kyrosorakell) darin, daß er (in Kyros) "den Stoßvogel vom Aufgang", "aus fernem Land ein Mann 'meines' Plans" ruft (V.11)<sup>24</sup>. Der Grund jedoch dafür, daß JHWH dazu imstande ist, seinen Plan (mit Kyros) nicht nur anzusetzen, sondern auch auszuführen, liegt in JHWHs alleinigem Gott-Sein: "denn ich bin Gott und keiner sonst, / ich bin Gott, und niemand ist wie ich" (V.9b, vgl. 44,21b).

d) *Fazit*

JHWH ist wegen seines geschichtsmächtigen Handelns - nach Deuterocesaja - und eben das ist das unerhörte Neue - nicht nur als ein den babylonischen Göttern unvergleichlicher, weil überlegener Gott, sondern als der einzige Gott überhaupt erkennbar.

Diesem Aufweis dienen alle Gerichtsreden JHWHs in der dtjes. Verkündigung. Es geht dem Exilspropheten nicht eigentlich darum, die Unvergleichlichkeit, sondern die Einzigkeit JHWHs als des Gottes Israels zu erweisen. Die götterkritischen Texte wollen nicht den Polytheismus der Babylonier als solchen disqualifizieren oder gar lächerlich machen, vielmehr durch rationalen, geschichtsbezogenen Diskurs JHWH als den allein existierenden Gott erweisen.

<sup>20</sup> Vgl. C. Westermann, *Das Buch Jesaja* 142f. 149-151.

<sup>21</sup> So R.G. Kratz, *Kyros* 64.

<sup>22</sup> R.G. Kratz, *Kyros* 60, 63f. Anders H.J. Hermisson, der die geschlossene Einheit *Jes 46,9-11* an *Jes 46,1-2\** anschließt (ders., *Deuterocesaja* [s.o. Anm. 1] 129, vgl. 127f).

<sup>23</sup> R.G. Kratz, *Kyros* 64.

<sup>24</sup> Übersetzung (einschließlich Konjekturen) nach C. Westermann, *Das Buch Jesaja* 149.

Diese Zielrichtung sollte sich in späteren Schichten von Jes 40-55 doch merklich ändern.

#### IV. Das Motiv der Götzen- und Götzenbilderpolemik in nachdeuterosejanischen Schichten von Jes 40-55

Schon seit B. Duhm hat die Kritik die Götzenpolemik in Jes 44,9-20 dem Exilspropheten weitgehend abgesprochen. R.G. Kratz<sup>25</sup> konnte nach Versuchen von Vorgängern aus Jes 40-55 eine durchgängige Bearbeitungsschicht aus der späteren Dareios-Zeit gewinnen, die er wegen ihrer Grundthematik "Götzen-Schicht" nennt. In ihr finden sich die meisten DtJes-Belege von Götter/Götzenbilder-Polemik. In einer noch späteren Bearbeitungsschicht, der sog. Ebed-Israel-Schicht, die Kratz<sup>26</sup> um die Mitte des 5. Jh's v.Chr. datiert, finden sich noch einige Stellen, die auf die Götterpolemik der "Götzen-Schicht" Bezug nehmen. In der nach Kratz *frühesten Bearbeitungsschicht*, den "Zion-Fortschreibungen"<sup>27</sup>, findet sich nur ein einschlägiger Beleg, in Jes 45,14: Die (von Kyros, vgl. Jes 43,3, unterworfenen) Ägypter, Kuschiter und Sabaiter werden zum Zion kommen, Zion huldigen und bekennen: "Nur bei dir gibt es einen Gott, / und sonst gibt es keinen" (Jes 45,14b). Die bezeichnenderweise nun in ein Bekenntnis umgewandelte Offenbarungsformel dient nun dem Bekenntnis zu Jahwe, der *auf dem Zion* als König herrscht (vgl. Jes 52,7-10), als den einzigen Gott. Damit ist das Bekenntnis zu dem Gott Israels impliziert.

In der 2. Bearbeitungsschicht, der sogenannten Kyros-Ergänzungsschicht<sup>28</sup> aus der Zeit des Dareios I: (zwischen 520-515 v.Chr.) ist nur der Beleg Jes 45,22-23 einschlägig. In einem Gotteswort wendet sich JHWH einladend an alle Völker der Erde:

"Wendet euch zu mir und laßt euch helfen,  
alle Enden der Erde;  
denn ich bin Gott und keiner sonst.  
Ich habe bei mir selbst geschworen.  
Aus meinem Mund ist Wahrheit ausgegangen,  
ein Wort, das nicht zurückkehrt:  
Vor mir wird jedes Knie sich beugen  
und jede Zunge wird bei mir schwören."

Die anschließenden Verse (Jes 45,24f) gehören nach R.G. Kratz<sup>29</sup> zur jüngsten Bearbeitungsschicht. Die aus der dtjes Verkündigung wörtlich aufgenommene Bestreitung der Existenz anderer Götter (V.22b, vgl. 45,6; 46,9) impliziert keinerlei Verurteilung ihrer Verehrer, sondern soll sie weltweit für die Zuwendung zu JHWH motivieren, vor ihm das Knie zu beugen (V.23). Nach der hier einschlägigen Textschicht ist Kyros selbst der Gottesknecht, der JHWHs Rechtsentscheid den Völkern bringen (Jes 42,1-4,3f), ja selber zum "Licht der Völker" werden soll (Jes 42,5-7;

<sup>25</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros 192-206, 216.

<sup>26</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros 206-216.

<sup>27</sup> R.G. Kratz, Kyros 216f.

<sup>28</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros 175-191, 216.

<sup>29</sup> Zur sogenannten Ebed-Israel-Schicht! Zu Jes 45,24f vgl. R.G. Kratz, a.a.O. 59f. Auch nach H.J. Hermisson wäre Jes 45,24b-25 zu einer Sekundärschicht zu rechnen, wobei die Verse zusammen mit den gleichfalls sekundären Versen Jes 45,16f eine redaktionelle Klammer bildeten (ders., Deuterosejasa BK XI,757).

vgl. V.6)<sup>30</sup>. Eben daß derjenige, den JHWH liebt, JHWHs Wille an Babel vollstrecken wird, hat keiner von den "Göttern" jemals verkündet (Jes 48,14).

### 1. Die Götter- bzw. Götterbilder-Polemik in der Götzen-Schicht

Die Kritik von Göttern und Götzenbilder, die zu ausgesprochener Polemik wird, durchzieht die ganze Götzen-Schicht. Sie begegnet an folgenden Stellen: Jes 40,18-20, dazu: 41,6-7; in den Einschüben: Jes 41,24b.29b, in: 45,15-17.20b; 46,5-7, vor allem aber in Jes 44,9-20, einer langen, schon satirischen Polemik gegen Götzenbilder. Schon aus Zeitmangel können alle diese Texte nicht im einzelnen analysiert werden. Es muß daher genügen, Charakter und Funktion dieser Kritik bzw. Polemik im Rahmen der Intention der ganzen Bearbeitungsschicht in Anlehnung an R.G. Kratz herauszustellen. Nur der umfänglichste Text, das Spottlied auf die Götzenherstellung (Jes 44,9-20), sei kurz vorgestellt und thematisch ausgewertet.<sup>31</sup>

Das vielleicht auf eine Vorlage zurückgehende Gedicht wurde von der Redaktion der Götzen-Schicht bewußt an die dtjes Bestreitung der Existenz anderer Götter durch JHWH (Jes 44,6-8) angeschlossen<sup>32</sup>. Dadurch wird die monotheistische Aussage dieses Abschnitts polemisch gegen die Hersteller von Götzenbildern umbogen. Nun sind nicht mehr nur die anderen "Götter" nichtexistent (vgl. Jes 46,6b), sondern auch "die Bildner von Götzen (...) alle nichtig" (Jes 44,9). Der Blick wird von den nicht existierenden Göttern auf die vorhandenen, aber nutzlosen Götzenbilder gelenkt. Die "Götter" werden gleichsam mit ihren Bildern identifiziert (vgl. Jes 44,17), ihr "Wert" auf den Materialwert ihrer Bilder reduziert. Das Material, hier Holz, aus dem die Götterbilder gefertigt werden, ist allenfalls zum Heizen, zum Brotbacken und Braten nütze (V.19). Welch eine Torheit, so fragt der Verfasser, liegt doch darin, daß sich der Götzenbildner vor dem gleichen Holz, von dem er einen Teil zu seinem Nutzen verbrannt hat, nun in Form eines Gottesbildes als seinem "Gott" niederwirft, um dieses nutzlose Gebilde um Rettung anzuflehen (V.16f)! Den Götzenbildnern und -verehrer kann der Verfasser nur totalen Mangel an Verstand und Einsicht attestieren (V.19) und darin - in Anspielung an Jes 6,10 - völlige Verstocktheit erkennen (V.18).

Weshalb diese massive Götterpolemik, die dem altorientalischen Verständnis, das sehr wohl zwischen Göttern und ihren Bildern zu unterscheiden wußte, keineswegs gerecht wird?

Sollte etwa nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil in Juda wiederum massiv jene Vielgötterei eingerissen sein, um deretwillen ja das Volk (nach dem DtrG) gerade mit dem Exil bestraft worden war? Das ist wohl schwerlich anzunehmen. R.G. Kratz weist hier in die richtige Richtung: Die Götzenpolemik muß im Zusammenhang mit der Botschaft universalen Heils in der Verkündigung Deuterojesajas selbst wie der frühesten Bearbeitungsschichten im DtJes-Buch (so auch noch der Kyros-Ergänzungsschicht) gesehen werden. Die Babylonier wie die übrigen von Kyros als dem Gesalbten JHWHs befreiten und in seinem Reich geeinten Völker haben keineswegs ihren Götzenkult aufgegeben, wie man es nach der älteren Heilsverkündigung im DtJes-Buch hätte erwarten müssen. Wie steht es dann um

<sup>30</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros 41-144 (dazu a.a.O. 130-135).

<sup>31</sup> H.D. Preuß hält den umstrittensten Text bei Deuterojesaja (Jes 44,9-20) freilich (indes mit kaum überzeugenden Gründen) für deuterojesajanisch (ders., *Verspottung* s.o. Anm. 5, 208-215: So sprechen denn K. Elliger, G. Fohrer, J. Vermeylen und C. Westermann diese Götzenpolemik dem Exilspropheten ab).

<sup>32</sup> Vgl. R.G. Kratz, Kyros 195.

das Heil jener Götzendiener? Es ist nach dem Bearbeiter zu differenzieren: Es "wird von dem universalistischen Heilsprogramm der bis dahin vorliegenden Dt-Jes-Schrift speziell der Bilderdienst ausgenommen, der in Herstellung und Praxis eine Verkehrung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf bedeutet, der darum die Völker dem im Auftrag Jhwhs handelnden Kyros unterlegen macht, die Rettung Israels und der Völker (!) nicht zu leisten vermag und auch nicht für eine weltweite Erkenntnis Jhwhs stehen kann".<sup>33</sup>

Hinter der Verächtlichmachung der Bilderverehrung dürfte das erste und zweite Gebot des Dekalogs (Ex 20,3f // Dtn 5,7f) stehen. Nach R.G. Kratz<sup>34</sup> "läßt sich (...) die Götzenpolemik (...) als Anwendung des Bilderverbotes auf den Jhwh-Kult der ins Heil Israels eingegangenen Völker verstehen". Sie dürfte durch die "mit dem Gedanken der Völkerwallfahrt aufkommenden Vorstellung" angestoßen worden sein, "wonach der Gottesdienst der Völker im *summus deus*, dem Himmelsgott und Schöpfer der Welt, tatsächlich dem einzigen Gott gilt".<sup>35</sup> Damit gilt die Verehrung der Völker letztlich JHWH. Dann aber muß die Gottesverehrung JHWH-gemäß, d.h. bildlos sein. Verehrung von Götterbildern ist folglich ein Hindernis, des durch die Verehrung des *summus deus* grundsätzlich ermöglichten Heils tatsächlich teilhaftig zu werden.

## 2. Götzenpolemik in der Ebed-Israel-Schicht

In der 5. Schicht, die R.G. Kratz im Deuteriojesajabuch isoliert, "Ebed-Israel-Schicht" nennt (Israel selbst als der Ebed JHWH!) und in die erste Hälfte der Mitte bzw. um die Mitte des 5. vorchr. Jh's, also 70-100 Jahre nach Deuteriojesaja datiert<sup>36</sup>, findet sich gleichfalls eine Reihe götzenpolemischer Stellen. Es sind dies im wesentlichen: Jes 42,8.17; 45,24-25; 46,1-2; 46,8-12 sowie 48,5.11. Alle diese Texte nehmen auf die Götzenpolemik der "Götzen-Schicht" Bezug, haben aber eine ganz andere Zielsetzung. "Ihnen geht es" - so R.G. Kratz<sup>37</sup>, - "nicht mehr um die Widerlegung der Göttlichkeit der Bilder, sondern primär um den Abfall Israels zu ihnen, der durch das 'Neue', ein neues Heils wie ein neues Israel, überwunden werden muß."

Es sind nicht Fremdvölker, sondern Israeliten, die als Götzendiener angesprochen werden, solche, die bzw. deren Vorfahren aus Babylonien zurückgekehrt sind (also die babylonische Gola), wie auch solche, "die", so Kratz<sup>38</sup>, "noch in der Verbannung leben und den Exodus also tatsächlich noch vor sich haben (vgl. Esr 7,6-9.13.28; 8,1ff), gegebenenfalls gar nicht heimkehren wollen (vgl. Esr 8,15ff und die Muraschu-Dokumente). Für sie alle gilt, daß das Heil nicht allein in der eigenen Befreiung vom babylonischen Joch besteht, sondern von einer damit korrelierten, stellvertretenden Umkehr und der dadurch ausgelösten Heimkehr aller Israeliten abhängt." Mit Hilfe der Götzen kann das Heil nicht herbeigeführt werden, im Gegenteil: Die eigene Sündhaftigkeit, der fortbestehende Hang zum Götzendienst, somit die eigene Schuld ist es, welche die Vollendung des durch Deuteriojesaja angesagten Heils noch aufhält. "(D)ie Erfahrbarkeit von Gottes Heilshandeln an sich selbst wie für andere hängt davon ab, ob der Mensch sich als Sünder und Gott

<sup>33</sup> R.G. Kratz, a.a.O. 195.

<sup>34</sup> R.G. Kratz, Kyros 199.

<sup>35</sup> R.G. Kratz, ebd.

<sup>36</sup> S.o. Anm. 26.

<sup>37</sup> R.G. Kratz, Kyros 194.

<sup>38</sup> R.G. Kratz, a.a.O. 213.

als Gott weiß. Ist diese Einsicht gewonnen, so ist wirklich 'Neues', Unerhörtes und noch nicht Gesehenes erschaffen, damals für die heimgekehrte babylonische Gola im Blick auf ihr eigenes Schicksal und das ihrer unter die Völker zerstreuten Volksgenossen, wie immer und überall dort, wo Menschen nicht hören noch sehen wollen, daß Gott sich ihnen zum Heil aller gnädig erwiesen hat".<sup>39</sup>

## V. Schelt-, Droh-, Gerichtsworte wegen Götzendienstes in Jes 56- 66

In zwei Kapiteln von Jes 56-66, nach O.H. Steck<sup>40</sup> handelte es sich um die 2. bzw. 3. Fortschreibung des Jesajabuches, finden sich Schelt-, Droh-, Gerichtsworte an Israeliten, konkret an Mitglieder der nachexilischen Jerusalemer Tempelgemeinde, wegen Abfalls zum Götzendienst. Es handelt sich um eine Gerichtsrede (Jes 57,3-13), um ein Schelt- und Drohwort (Jes 65,1-7) sowie um ein Drohwort (Jes 65,11-12). Alle Texte setzen voraus, daß in dieser relativ späten Zeit in Jerusalem und Juda wiederum Götzekult eingerissen ist. Es werden genannt: Fruchtbarkeitskulte unter großen Bäumen, Kinderopfer in Klüften (Jes 57,5), Trank-, Speise-, Schlachtopfer bei solchen Kulte (Jes 57,6f), Aufstellung von "Denkzeichen", wohl von Phallussymbolen, Kultprostitution (Jes 57,8), Götzekulte in Gärten, Räucheropfer, Übernachten in Grabhöhlen<sup>41</sup>, wohl um mit Totengeistern in Verbindung zu treten, Essen von Schweinefleisch bei sakralen Mahlzeiten fremder Kulte (Jes 65,3-5a). - JHWH wird die sogenannte "Gerechtigkeit" und die Machenschaften der Götzendiener öffentlich feststellen (Jes 57,12). Die sogenannten Götter, die man zur Rettung herbeiruft, werden hinweggefegt. JHWH wird die Abtrünnigen, die dem Glück(sgott) den Tisch bereitet und der Schicksal(sgottheit) den Würzwein gefüllt haben, für das Schwert bestimmen (Jes 65,11-12).

## VI. Götzenpolemik in nachjesajanischen Schichten von Jes 1-39

Im Rahmen der Fortschreibungen des Jesajabuches sollte die Götzenpolemik, angestoßen vor allem durch die Verkündigung Deuterojesajas und deren Entfaltungen in den Bearbeitungsschichten des Deuterojesajabuches, ebenfalls zu einem wichtigen Thema werden.

Entsprechende götter- bzw. götzekritische Texte finden sich in folgenden Einheiten: Jes 2,6-22 (V.8.18.20f); 8,19f; 17,7f; 17,10f; 19,1-15 (V.3); 27,7-11 (V.9); 30,18-26 (V.22); 31,4-9 (V.7); 37,14-20 (V.18f).

### 1. Jes 2,6-22 (V.8.18.20f)

J. Vermeylen unterscheidet hier zunächst ein jesajanisches Drohwort von der Beugung des menschlichen Hochmuts durch JHWH am Tage JHWHs (Jes 2,12-17)<sup>42</sup> und mehrere *relectures* dieses Drohwortes: eine deuteronomisch beeinflusste *relecture* (Jes 2,6-8.11.18)<sup>43</sup> und drei spätere, nachexilische *relectures* (Jes 2,9a[b]-10 + 20-21 + 22)<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> R.G. Kratz, a.a.O. 216.

<sup>40</sup> O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie (s.o. Anm. 3) 28-30.

<sup>41</sup> Wohl im Zusammenhang mit Inkubationsriten, vgl. C. Westermann, Das Buch Jesaja 318.

<sup>42</sup> J. Vermeylen, Du prophète Isaïe (s.o. Anm. 2) I, 134f.

<sup>43</sup> J. Vermeylen, a.a.O. II, 695.

<sup>44</sup> Vgl. J. Vermeylen, a.a.O. II, 713, 724, 735, 747.

a) Die Einheit Jes 2,6-8.11-18

Die Einheit wird eröffnet mit der Aussage, daß JHWH sein Volk, Jakobs Haus, preisgegeben hat (V.6). Diese Verstoßung des Gottesvolkes wird u.a. mit dem Götzendienst begründet:

"Und sein Land ward voll von Götzen (ׁאֱלֹהִים),  
und es ist kein Ende mit seinen Bildern.

Vor dem Werk seiner Hände fällt man nieder,

vor dem, was seine eigenen Finger gemacht"<sup>45</sup> (V.8).

Die dtn/dtr Sprache "Werk seiner Hände" (V.8b, vgl. Dtn 4,28; 27,15; 31,29; 2 Kön 19,8 [= Jes 37,19]) ist offenkundig. Mit seinem Götzendienst hat JHWHs Volk den Gottes-"Bund" gebrochen und damit seine eigene Preisgabe/Verwerfung durch JHWH verschuldet: Am Tag JHWHs wird diese Verschuldung in der Demütigung des Hochmuts der Stolzen (vgl. V.11 mit 2,12-17) durch das Verschwinden der selbstgefertigten Götzen (Jes 2,18) offenkundig werden.

b) Jes 2,20f

Diese, nach Vermeyleylen nachexilische *relecture* setzt schon nach ihrem Vokabular die erste *relecture* Jes 2,6-8.11.18 voraus. Sie versteht den "Tag", von dem zuvor die Rede war, als Gerichtstag, der die Abkehr von den Götzen zur Folge hat: "An jenem Tag wird der Mensch seine silbernen Götzen wegwerfen und seine goldenen Götzen, die 'er sich gemacht hat', um vor ihnen niederzufallen, 'den Spitzmäusen' und Fledermäusen, um zu entkommen in die Felshöhlen und Steinklüfte, vor dem Schrecken JHWHs und dem Glanz seiner Erhabenheit, wenn er sich erhebt, daß die Erde erschrickt" (Jes 2,20f)<sup>46</sup>. Im Gericht JHWHs (vgl. Jes 2,12-17) werden sie erkennen, daß ihre selbstgefertigten Götzen, auf die sie stolz waren und sich stützten, nutzlos, ja auf der Flucht vor JHWH sogar hinderlich sind, weshalb man sie unreinen Tieren hinterwirft. "Der Bankerott des Götzendienstes zeigt sich in der grenzenlosen Verachtung, mit der der betrogene Mensch die ihm bisher so kostbaren Heiligtümer von sich schleudert, wenn er dem Gericht des wahren Weltherm entfliehen will".<sup>47</sup>

2) Jes 8,19f

Der götzekultkritische Text findet sich nach J. Vermeyleylen<sup>48</sup> in der Einheit Jes 8,19.21-22, die nur lose an das Vorausgehende anschließt, sich dafür mehr als ein Kommentar zu Jes 9,1 liest (die VV 20 und 23aα sind noch später!). Doch bleibt die literarkritische Analyse und Zuordnung Vermeyleylens problematisch; der Vordersatz "Und wenn sie zu euch sprechen" (V.19 init.) wäre, wenn man V.20 - eine Antwort auf die in V.19 mitgeteilte Rede - ausklammert, unverständlich.

Aber auch der Sinn von Jes 8,19f als nachjesajanischer Einheit, vor allem von V.20, bleibt ziemlich dunkel. Klar ist nur, daß in V.19 der Fall vorausgesetzt wird, daß einige die Adressaten des Prophetenwortes dazu auffordern, Totengeister und Wahrsagegeister zu befragen (V.19). Die schwer deutbare Antwort in V.20, offenbar eine Kritik der fatalen Ermunterung zu der vom dtn Gesetz (vgl. Dtn 18,9-15) verbotenen Befragung von Totengeistern ist wohl so zu übersetzen: "Bei Gesetz und Bestimmung! Sie reden etwas, das keine (Zauber-)Macht (von šaḥar III) hat" - oder:

<sup>45</sup> Übersetzung (mit Konjekturen) von H. Wildberger, Jesaja (s.o. Anm. 1) I, 91 (vgl. a.a.O., 93).

<sup>46</sup> Übersetzung (einschließlich Konjekturen) nach H. Wildberger, Jesaja I, 92.

<sup>47</sup> W. Eichrodt, zitiert bei H. Wildberger, a.a.O. 113.

<sup>48</sup> Vgl. J. Vermeyleylen, Du prophète Isaïe I, 229-231, II, 694.



"das keine Morgenröte (šahar II) hat"<sup>49</sup>. Letzteres meinte dann: "was völlig umsonst, nutzlos ist". Zum Hinweis auf die Tora-Widrigkeit ("bei Gesetz und Bestimmung!") käme die Disqualifikation dieser kultischen Praktiken als nutzlos hinzu. Es handelte sich dann um eine zusätzliche rationale Kritik an diesem Fremdkult.

### 3) Jes 17,7-8

Es handelt sich hier um ein sicher nachexilisches Heilswort, das womöglich auf die späten götzenpolemischen Stellen Jes 2,20 und 27,9 Bezug nimmt und sprachlich von der jesajanischen Stelle Jes 22,8b-9 angeregt ist.<sup>50</sup> Es wurde von der Redaktion an das jesajanische Drohwort gegen Damaskus und Efraim/Nordreich (17,1-6) angefügt. Es versteht dieses Gottesgericht universal oder paradigmatisch für das endzeitliche Gericht, das die Bekehrung der Götzendiener zur Folge haben wird:

"An jenem Tag wird der Mensch auf den blicken, der ihn gemacht hat, und seine Augen werden auf den Heiligen Israels sehen. Nicht aber wird er nach [den Altären], dem Machwerk seiner Hände, schauen und nicht sehen auf das, was seine Finger gemacht [und die Kultpfähle und Weihrauchaltäre]".<sup>51</sup>

Das Endgericht wird den Überlebenden weltweit zur Erkenntnis JHWHs des Heiligen Israels, als des Schöpfers führen, dem allein die Macht, weil die Geschichtsmächtigkeit, eignet, und nicht den ohnmächtigen Götzen, den menschlichen Machwerken, auf welche die Menschen ihre Hoffnung gesetzt hatten. Wahrscheinlich haben hier auch schon die götzenpolemischen Texte der "Götzen-Schicht" aus dem Deuterocesajabuch eingewirkt. Erst mit dem Endgericht und der damit endgültig erwiesenen Ohnmacht und Nichtigkeit der Götter bzw. Götzen, der Abkehr vom Götzekult, kann JHWHs Heil nicht nur weltweit erfahren werden, sondern auch von Dauer sein.

### 4) Jes 17,(9-10a).10b-11

Die Götzenpolemik (Jes 17,10b-11) findet sich in einer *relecture* eines Drohwortes (Jes 17,9-10a), das seinerseits sprachlich und inhaltlich auf das jesajanische Drohwort gegen Damaskus und Samaria (Jes 17,1-6) Bezug nimmt. Das deutlich deuteronomistische Drohwort (V.9-10a) will das in Jes 17,1-6 angekündigte Gottesgericht über Samaria (vgl. V.3) mit dem nach 2 Kön 17,7-12 ebendort bezeugten Abfall von JHWH zum Götzekult, mit JHWH-Vergessenheit (škh ein typisch dtn/dtr Terminus, vgl. Dtn 4,9.23.31 u.ö.) näher begründen. Ein späterer Ergänzter meinte, den samarischen Götzekult als Adoniskult näher konkretisieren zu sollen:

"Darum magst du Gärtchen für den Lieblichen pflanzen  
und sie mit Rankengewächs eines fremden (Gottes) besäen,  
großziehen (schon) am Tage, da du gepflanzt,  
zum Sprießen bringen (schon) am Morgen, da du gesät hast (10b).  
Hin ist die Ernte am Tag deiner Schwachheit,  
wenn heillos ist dein Schmerz" (11).<sup>52</sup>

Der Ergänzter setzt im Samaria seiner Zeit den hellenistischen Brauch der Adonisgärtchen voraus<sup>53</sup> und sieht durch diesen Götzekult das Ende Samarias besie-

<sup>49</sup> Vgl. L. Ruppert, Art. šahar, in: ThWAT VII (1993) 1126-1233, 1227f. Die hier gebotene Übersetzung bei Ruppert ist ein Vorschlag von H.-P. Müller (siehe ebd.).

<sup>50</sup> Vgl. J. Vermeylen, Du prophète Isaïe I, 311f, II, 725.

<sup>51</sup> Übersetzung (mit textkritisch bedingten Ausscheidungen) nach H. Wildberger, Jesaja (s.o. Anm. 1) II, 634 (vgl. S.635).

<sup>52</sup> Übersetzung nach H. Wildberger, a.a.O. 634.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu H. Wildberger, a.a.O. 659f.

gelt. Dieser Kult wird sich als vergebliche Mühe, ja als Weg in die Heillosigkeit erweisen. Man kann fragen, ob diese antisamaritanische Polemik des 5. (oder 4.) vorchristlichen Jahrhunderts<sup>54</sup> nicht auch Judäer gegen die Versuchung gerade dieses Fremdkults immunisieren soll, da ja nicht Samaritaner, sondern Judäer die Leser dieser schriftgelehrten Prophetie bzw. Sammlung des Jesajabuches waren.

#### 5) Jes 19,1-4

Das Drohwort gegen Ägypten Jes 19,1-4, das mit Jes 19,11-14(15) einmal eine Einheit bildete (die VV 5-10 sind deutlich späterer Einschub) ist schwerlich jesajanisch (gegen H. Wildberger, mit J. Vermeylen, R. Kilian, O. Kaiser), sondern wohl als exilische *relecture* (Vermeylen<sup>55</sup>: deuteronomistisch) des jesajanischen Wehrufs gegen Ägypten (Jes 18,\*1-7) zu verstehen. Durch JHWHs Einwirkung versinkt Ägypten in Bürgerkrieg und Anarchie (V.2), die Ägypter werden völlig verwirrt und ratlos, "daß sie sich an die Götter und Beschwörer wenden, an die Totengeister und Wahrsager" (V.3).

Das Befragen der Götter bzw. besser Götzen (ʔællîm), speziell der Totengeister, der Rekurs auf Beschwörer gilt dem prophetischen Autor als nutzloser Akt der Verzweiflung in höchster Not (vgl. Sauls Befragung der Hexe von Endor 1 Sam 28, die hier vermutlich im Blick ist) und als Akt gottgewirkter Geistesverwirrung. Sollte der exilische Verfasser damit gegen nekromantische Praktiken der ägyptischen Gola als von JHWH geschickte Verblendung von zum Götzendienst abgefallenen Israeliten verstanden haben, die dem Gottesgericht nicht entgehen werden (vgl. Jer 44)?

#### 6) Jes 27,7-11

Die "theologische Betrachtung"<sup>56</sup> setzt das babylonische Exil zumindest die mit diesem begonnene und noch nicht völlig gewendete Unheilszeit voraus: Die "feste Stadt", Jerusalem, liegt einsam und entvölkert da, zu einer Weide für Rinder geworden (V.10). Doch mit dem Exil als notwendiger Strafe (vgl. V.9) ist das endzeitliche Heil noch nicht eröffnet; damit die erbarmenswürdigen Zustände in Jerusalem und Juda vom endzeitlichen Heil abgelöst werden können, bedarf es einer Entsündigung im Lande selbst. Von Israel wird erwartet, "daß es alle Altarsteine gleich zerschlagenen Kalksteinen macht, / (daß) nie mehr erstehen Kultpfähle und Räucheraltäre"<sup>57</sup> (V.9b). Der Verwirklichung des eschatologischen Heils stehen somit die noch heilen Götzenaltäre und wohl auch noch der nicht gänzlich verschwundene Fruchtbarkeitskult im Lande entgegen. Da das Volk die Notwendigkeit dieser Entsündigung noch nicht begriffen hat, ist es "ein einsichtloses Volk", dessen sich sein Schöpfer "nicht erbarmt" (V.11).

#### 7) Jes 30,18-26

Auch dieses Heilwort, eine nachexilische *relecture* des in seiner Echtheit umstrittenen Drohworts Jes 30,8-17, kommt auf die Götzenbilder, ihr Abtun, Wegwerfen, zu sprechen:

"Du wirst deine mit Silber überzogenen Götzenbilder  
und dein mit Gold überzogenes Gußbild entweihen.

Du wirst sie wegwerfen wie Unreines

und sagen: Hinaus mit euch!"<sup>58</sup>(V.22)

54 J. Vermeylen, Du prophète Isaïe II, 474.

55 J. Vermeylen, a.a.O. 696.

56 G. Fohrer, Das Buch Jesaja (s.o. Anm. 1) II, 41.

57 Übersetzung nach G. Fohrer, a.a.O. II, 40.

58 Übersetzung in Anlehnung an G. Fohrer, a.a.O. II, 106.

JHWH wird gewißlich die beklagenswerte Lage des Volkes auf dem Zion bzw. in Jerusalem (V.19) wenden. Doch muß das Volk, auf JHWH, seinen "Lehrer" (vgl. V.20), hören, um auf dem rechten Weg zu gehen (V.21). Als erstes hat es seine wegen der verwendeten Edelmetalle wertvollen Götzenbilder wie "Unreines" wegzuerwerfen (V.22). Erst danach wird JHWH Heil, konkretisiert in paradiesischer Fruchtbarkeit, spenden (V.23-25). Daraus folgt: Gerade daran werden die ehemaligen Götzendiener aus JHWHs Volk erkennen, daß ihr Götzendienst der Verwirklichung von JHWHs Heil im Wege gestanden ist.

Der Autor wird in der nachexilischen Gemeinde der "Frommen"/"Gerechten" zu suchen sein, der mit seinen Gleichgesinnten in dem noch immer in Jerusalem vorkommenden Götzendienst das Haupthindernis für die Verwirklichung des von Deuterocesaja und seiner Schule (vgl. die "Götzen-Schicht" in Deuterocesaja!) angekündigten und mit der alleinigen Hinwendung zu JHWH der Völker, vor allem aber Israels selbst einhergehenden endzeitlichen Heils gesehen hat.

#### 8) Jes 31,4-9

Die Götzenkritik findet sich in V.6-7, einer *relecture*<sup>59</sup>, die in ein gegen Assur gerichtetes Drohwort (V.4-5.8-9) eingeschoben ist, das verschiedentlich für jesajanisch gehalten wird (z.B. von G. Fohrer und H. Wildberger). Doch ist wohl nur V.4 ursprünglich als jesajanisches Drohwort gegen den Zion zu betrachten, das in einer ersten *relecture* zu V.4 um ein Drohwort gegen Assur (vgl. V.8) erweitert wurde (V.5.8-9). V.6 ist sprachlich und inhaltlich zu dem sicher sekundären V.7, und nicht zu dem Drohwort gegen Assur zu ziehen, das dann zu einem bedingten Heilswort für Jerusalem würde (mit O. Kaiser, J. Vermeylen, H. Wildberger, R. Kilian gegen G. Fohrer). Die *relecture* der VV 6-7 zu V.5 macht aus dem unbedingten Heilswort für Jerusalem ein bedingtes:

"Kehrt um zu dem, von welchem die Israeliten so tief abgefallen sind! Wahrlich, an jenem Tage wird jeder seine silbernen und goldenen Götzen verwerfen, die eure Hände [zur Sünde] gemacht haben".<sup>60</sup>

Wiederum also begegnet die Aussage von der zukünftigen Beseitigung der Götzen wie schon bei den Parallelen Jes 17,7-8 und 30,22; sie dürfte sich wie diese wegen der fast identischen Formulierung in V.7 auf die erste diesbezügliche Heilsansage im Jesajabuch (Jes 2,20) zurückbeziehen.

JHWH wird gewißlich die große Heilswende für Jerusalem herbeiführen, doch nicht ohne die Umkehr der so tief abgefallenen Israeliten (V.6). Diese Umkehr aber schließt notwendigerweise die Abwendung, die "Verwerfung" der Götzen(bilder) ein, die sich die Israeliten zu ihrer eigenen Sünde gemacht haben (V.7).

Die in Jesajas Verkündigung dominierende bzw. durch den Propheten aufgegriffene Heilstradition von der Anwesenheit JHWHs auf den Zion (V.9) muß zusammengelesen werden mit der deuteronomistischen Umkehrforderung, wodurch erstere relativiert wird. Freilich wird schon bei Jesaja die Anwesenheit JHWHs auf dem Zion für ein Volk mit unreinen Lippen (vgl. Jes 6,5) zu einer bedrohenden (vgl. Jes 6,1-11).

Es dürfte sich um die gleiche, die Schriftprophetie interpretierende Stimme handeln, die - wie der Autor der Götzen-Schicht im Deuterocesajabuch - das von Deuterocesaja und anderen anonymen Propheten der Exilszeit angekündigte eschatologische Heil deswegen noch nicht verwirklicht sieht, weil es durch Götzen- und vor allem Bilderdienst (vgl. das 1. und 2. Gebot im Dekalog!) aufgehalten wird.

<sup>59</sup> Vgl. J. Vermeylen, Du prophète Isaïe I, 421-424.

<sup>60</sup> Übersetzung nach H. Wildberger, Jesaja III, 1236.

9) *Jes 37,14-20* (= 2 Kön 19,14-20)

Schließlich findet sich noch ein götzenkritischer Text in einem Abschnitt des zweiten, jüngeren und völlig legendären Berichts von der Errettung der Gottesstadt (*Jes 37,9b-37a* = 2 Kön 19,9b-36), der in seinem Grundbestand vielleicht in die "Zeit der Bedrohung Jerusalems durch die Babylonier"<sup>61</sup> zurückgehen kann. Schon nach dem älteren Bericht hatte der Rabschake des assyrischen Großkönigs in seiner Kriegsansprache JHWH mit den ohnmächtigen Göttern der von Assur unterworfenen Länder verglichen (*Jes 36,19-20*). In dem hiervon abhängigen jüngeren Bericht läßt der Rabschake König Hiskija durch Boten warnen, sich von seinem Gott täuschen zu lassen, fordert ihn indirekt zum Abfall von JHWH auf, der so wenig retten könne wie die von Assur unterworfenen Götter ihre Völker (*Jes 37,9b-13*).

In dem hier anstehenden einschlägigen Abschnitt (*Jes 37,14-20*) wird die offenbar mündlich vorgestellte durch Boten übermittelte Botschaft des Rabschake (*Jes 37,9b-13*) als Brief vorgestellt, den Hiskija aus der Hand der Boten entgegennimmt, liest, um ihn im Haus JHWHs vor JHWH auszubreiten (V.14). In einem Klagegebet bittet er in seiner Bedrängnis JHWH, auf die ihn, den lebendigen Gott schmähenden Worte Sanheribs zu sehen (V.17). In dem einen Punkt hat Sanherib recht, daß die Könige von Assur die betreffenden Länder verwüstet und ihre Götter dem Feuer übergeben haben (V.18.19a), jedoch im anderen Punkt täuscht sich der Assyrer, in der Göttlichkeit der "verbrannten Götter":

"denn sie waren ja keine Götter, sondern Werk von Menschhänden, Holz und Stein, daß man sie vernichten konnte" (V.19b).

Wie schon im deuteronomistischen Passus *Jes 2,8* werden die "Götter" als "Werk von Menschenhand" disqualifiziert, entgöttlicht. Die da in den Kulturen der Fremdvölker verehrten "Götter" sind nichtexistent; was von ihnen existiert sind nur menschliche Machwerke, die der Zerstörung durch Menschen anheimfallen können. Neben JHWH, der "allein Gott über alle Königreiche der Erde" ist, weil Schöpfer des Himmels und der Erde (*Jes 37,16b*), gibt es keine Götter. Das ist genau jene deuteronomistische Theologie, die bis in den Wortlaut hinein in *Dtn 4* bezeugt ist, wo ebenfalls die Anfertigung und Verehrung von Götzenbildern strikt untersagt wird (vgl. *Dtn 4,16-19.23.28.35*). Die Götzenpolemik in *Jes 37,19* soll die Leser des legendären Berichts von Hiskijas und Jerusalems Errettung aus der Assyriergefahr (*Jes 37\**) im Vertrauen auf JHWH, den alleinigen Gott und Retter, bestärken, an den sich Hiskija vertrauensvoll im Gebet gewandt hat (*Jes 37,16-20*). Sie soll weiterhin gegenüber der Versuchung immunisieren, an die Macht anderer Götter, nun nicht mehr Assurs, sondern Babels zu glauben, die - wie es schien - JHWH besiegt und seinen Tempel vernichtet hatten. Auch Babels Götter sind "Werk von Menschhänden" (*Jes 37,19*). Mit der vielleicht schon zeitgleich anzusetzenden Bestreitung der Existenz anderer (der babylonischen) Götter durch Deuterjesaja berührt sich die Götterpolemik in *Jes 37* (= 2 Kön 19), um freilich in Motivation und Intention noch stärker an die Polemik der späteren "Götzen-Schicht" im Deuterjesajabuch zu erinnern. Letztere ist wie *Jes 37* und die deuteronomistischen Götzenpolemiken in *Jes 37* ebenfalls vom 1. und 2. Gebot her beeinflusst, wenngleich ohne deuteronomistische Vermittlung. Wie in der babylonischen Gola dürfte auch unter den zurückgebliebenen Judäern der babylonische Kult als Kult der "siegreichen" Götter eine reale Gefahr für den JHWH-Glauben dargestellt haben. Dieser Gefahr wollte der deuteronomistisch beeinflusste Autor von *Jes 37,9ff* (= 2 Kön 19,9ff) offenbar wehren.

<sup>61</sup> H. Wildberger, a.a.O. III, 1422.

## VII. Die Götter- und Götzenkritik im Jesajabuch: Befund und theologische Bewertung

Eine Analyse des Jesajabuches auf götter- und götzenkritische Aussagen hin hat - in Anlehnung an Jan Vermeylen und R. G. Kratz bzw. die Schule von O.H. Steck - zu folgendem Ergebnis geführt, das zunächst hinsichtlich der Belege in diachroner Folge aufgelistet und anschließend theologisch ausgewertet werden soll. Der aus 2 Kön 18,17f übernommene Beleg Jes 37,18f kann hier unberücksichtigt bleiben.

### 1. Die götter- bzw. götzenpolemischen Belege in diachroner Auflistung

- (1) Spuren von Fremdkult-Polemik bei *Jesaja selbst*: Jes 1,29-31; 3,3.
- (2) Götter- und Götzenpolemik in *dtr "relectures" der exilischen Epoche*: Jes 2,8.18; 8,19f; 19,3.
- (3) Die Auseinandersetzung mit den Göttern bei *Deuterojesaja selbst*: Jes 41,21-29; 43,10f; 44,6-8; 45,5f.21f; 46,9.
- (4) Ein indirektes Zeugnis aus den *"Zion-Fortschreibungen"* aus der späten Kyros-Zeit: Jes 45,14.
- (5) Zwei einschlägige Zeugnisse der *"Kyros-Ergänzungsschicht"* (520-515 v.Chr.): Jes 45,22; 48,12-15 (V.14).
- (6) Massive Götzenpolemik in der *"Götzen-Schicht"* aus der späteren Dareios-Zeit: Jes 40,18-20; 41,6f.24b.29b; 44,9-20; 45,15-17.20b; 46,5-7.
- (7) Polemik gegen Götzenkult und Götzenbilder in Israel - im Rahmen der *"Ebed-Israël-Schicht"* (1. Hälfte des 5. Jh.): Jes 42,8.17; 45,24f; 46,1f.8-12; 48,5.11.
- (8) Die Bekehrung der Götzendiener in einer *Schicht aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts*: Jes 2,20f; 17,7f; 30,22; 31,6f.
- (9) Götzenkritische Aussagen in von antisamaritanischer Polemik geprägten *späten Hinzufügungen im 1. Teil des Jesajabuches*: Jes 17,10b-11; 27,7-11 (vgl. 27,9.11).

Die Masse der Belege stammt somit aus exilischer, nachexilischer und spätnachexilischer Zeit.

### 2. Die theologische Bewertung der götter- und götzenkritischen Aussagen

#### 2.1. Vermutlich jesajanische Aussagen gegen JHWH-fremden Kult

JHWH wird Juda und Jerusalem im Gericht mit den Stützen der Gesellschaft auch "Zauberkünstler" und "Beschwörungskundige", also Experten JHWH-widriger Kulte wegnehmen (Jes 3,3), also auch diese "Garanten von Sicherheit" als ohnmächtig gegenüber JHWHs Geschichtsmächtigkeit erweisen.

Auch wer meint, sich durch Baumkult der göttlichen Segensmacht versichern zu können, wird gerade deswegen in Schande stürzen und zunichte werden (Jes 1,29-31). Nach O.H. Steck<sup>62</sup> wäre die Stelle allerdings zur 3. Fortschreibung des Jesajabuches zu rechnen.

#### 2.2. Götter- und Götzenpolemik in *dtr "relectures" der exilischen Epoche*

Ganz im Sinne der deuteronomistischen Theologie (vgl. bes. Dtn 7; 2 Kön 17,7-23) wird die Verstoßung des Gottesvolkes (Jes 2,6) auch mit Götzendienst, Verehrung von selbstgemachten Götzen, begründet (Jes 2,8), die im Gottesgericht dahinschwinden werden (Jes 2,18). Befragung von Göttern, Zaubern und Totengeistern kann Ägypten nicht vor Gottes Gericht schützen (Jes 19,3), wie derartige vom deuteronomischen Gesetz (vgl. Dtn 18,10f) verbotene Praktiken im Gottesvolk erst

<sup>62</sup> O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie (s.o. Anm. 3) 29.

recht zu keiner heilvollen Zukunft führen (Jes 8,19f). Daraus sollen offenbar die in Juda Verbliebenen nach der Katastrophe von 587 bzw. 586 v.Chr. die Konsequenzen ziehen, die dortigen Reste des Götzenkultes, der als Übertretung des 1. und 2. Dekaloggebots zum Gottesgericht geführt hat, zu beseitigen. Fremdgötter- und Götzenkult hat sich nach Ausweis der Geschichte für JHWHs Volk als existenzbedrohend erwiesen.

### 2.3. Die Auseinandersetzung mit den Göttern bei Deuterojesaja selbst

In der zweiten Exilsgeneration Babyloniens gehörte der Fremdgötter- und Götzenkult der vorexilischen Zeit bereits der Geschichte an. Nun stellten nicht mehr die Götter Kanaans, sondern die scheinbar über JHWH siegreichen Götter Babyloniens für die verbannten Judäer zumindest eine Glaubensanfechtung, wenn nicht gar eine akute Gefahr für den Glauben dar. Wie wird es mit Israel, das sich als Volk JHWHs verstanden hatte, weitergehen? Muß sich Israel vielleicht gar neue, mächtige babylonische Götter suchen? Hier setzt die Botschaft Deuterojesajas ein, und von daher ist JHWHs Auseinandersetzung mit den Göttern in der Botschaft dieses Exilspropheten zu verstehen.

Die götterkritischen Aussagen des Exilspropheten richten sich in der Regel nicht an Babylonier bzw. Nichtisraeliten als Verehrer dieser Götter, sie richten sich, sei es als Bestreitungen oder Gerichtsreden bestreitenden Charakters im Munde JHWHs, meist formal an die Götter selbst, in Wirklichkeit an Zuhörer bzw. Leser aus dem Kreis der verbannten Judäer. JHWH bestreitet durch Deuterojesaja die Geschichtsmächtigkeit, ja die Existenz der (babylonischen) Götter überhaupt und erweist dies dadurch, daß sie ahnungslos sind gegenüber der großen Geschichtswende mit universalem Heilsanbruch, die JHWH in der Erwählung des Kyros bewirkt und dazu noch im Voraus ankündigt (Jes 41,21-29; 44,24-45,7; bes. 41,24a.28.29a bzw. 45,5f). JHWH fordert sie in Bestreitungen (vgl. bes. 44,6f) als "der Erste" und "der Letzte", außer dem kein Gott ist, heraus, und da kein Gott es wagt, auf diese Provokation durch JHWH auch nur irgendwie zu antworten, ist für JHWH bzw. den Exilspropheten nicht nur ihre Nichtgleichwertigkeit, sondern auch ihre Nichtexistenz erwiesen.

In einer, nach R.G. Kratz ursprünglich aus Jes 45,20a.21 + 46,9-11 bestehenden Gerichtsrede wendet sich JHWH freilich auch an "die Entronnenen der Völker", an Babylonier und andere von diesen unterdrückte Völker, die dem als unmittelbar bevorstehend gedachten Gottesgericht über Babylon entronnen sein werden, nicht um sie wegen ihres bisherigen Götzendienstes zu tadeln, sondern um ihnen zu sagen, daß er, JHWH, allein dies seit langem verkündet und vorausgesagt hat, JHWH, außer dem es keinen Gott, keinen gerechten und rettenden Gott gibt, nämlich: das Erscheinen des "Stoßvogels", des Kyros, den JHWH als den "Mann seines Plans" aus fernem Land gerufen hat. Diese Kritik an den bislang für existent gehaltenen Göttern will somit "die Entronnenen aus den Völkern" zur Erkenntnis und Anerkennung JHWHs als des alleinigen Gottes führen. Schuldhaft wäre somit nicht der bisherige Götzendienst der "Entronnenen aus den Völkern", sondern wenn sie sich diesem geschichtsevidenten Selbsterweis JHWHs als des einzigen Gottes verschließen.

### 2.4. Ein indirektes Zeugnis aus den "Zion-Fortschreibungen" aus der späten Kyros-Zeit: Jes 45,14

Nach der großen durch JHWH heraufgeführten Geschichtswende hat sich das Gottesvolk als Gemeinde auf und um den Zion wieder konstituiert. Freilich befindet sich ein Großteil des Gottesvolkes noch in der Diaspora, und zwar in Ägypten. Die Völker Ägyptens werden mit der aus Ägypten heimkehrenden Gola zum Zion zie-

hen und JHWH als den alleinigen Gott bekennen: Die Offenbarungsformel JHWHs bei Deuterocesaja selbst wird nun zum JHWH-Bekenntnis der Völker!

2.5. *Zwei einschlägige Zeugnisse der "Kyros-Ergänzungsschicht" (520-515 v.Chr.): Jes 45,22f; 48,12-15 (V.14)*

Nachdem für diese Bearbeitungsschicht Kyros selbst der "Gottesknecht" (vgl. Jes 42,5-7 mit 42,1-4) ist, der JHWHs Rechtsentscheid den Völkern bringen, ja selbst zum "Licht der Völker" werden soll (vgl. Jes 42,3f bzw. 42,6), ist es nur konsequent, daß JHWH die "Enden der Erde" (die Völker im Reich seines "Knechtes" Kyros) aufruft, sich ihm zuzuwenden und sich helfen zu lassen; "denn ich bin Gott und keiner sonst" (Jes 45,22). Dies wird, so JHWH in einem Gotteswort an Israel (Jes 48,12-15), Kyros an Babel vollstrecken, was keiner von den Göttern jemals verkündet hat (V.14).

2.6. *Massive Götzenpolemik in der "Götzen-Schicht" aus der späteren Dareios-Zeit: Jes 40,18-20; 41,6f.24b.29b; 44,9-20; 45,15-17.20b; 46,5-7*

Für den Verfasser dieser Bearbeitungsschicht stellte sich das Problem: Wenn die Gottesverehrung der Völker des Perserreiches wirklich dem höchsten Gott, dem "Himmelsgott" und Schöpfer der Welt, gilt, dann ist damit der Kult traditioneller Gottheiten, vor allem der Bilderdienst unvereinbar, worin sich der Autor als Vertreter einer schriftgelehrten Prophetie durch das Fremdgötter- und Bilderverbot (vgl. Ex 20,3f // Dtn 5,7f) wahrscheinlich bestärkt weiß. Der noch praktizierte traditionelle Götzendienst steht somit der vollen Verwirklichung des von Deuterocesaja und seiner Schule für die Völker angekündigten Heils im Wege. Dieses Hindernis aus dem Weg zu räumen, nicht so sehr die Beschämung der Götzendiener hat die über sechs Kapitel des Deuterocesajabuches verstreute, an passenden Stellen eingefügte Götzenpolemik zum Ziel, die in dem großen Gedicht Jes 44,9-20 sich bis zu beißendem Spott steigert. Die rationale Argumentation soll den Widersinn der Verehrung selbstgefertigter Götterbilder aus wertlosem und vergänglichem Material, und damit der Fremdgötterkulte überhaupt erweisen. Dabei wird nicht zur Kenntnis genommen, daß man in diesen Religionen durchaus zwischen den Gottheiten selbst und ihren Bildern zu unterscheiden wußte. Immerhin hat der Verfasser, so H.D. Preuß<sup>63</sup>, "trotz allem noch manches von dem, was zur Identifizierung von Material, Bild und Gott führen konnte, auf seiner Seite; denn eine gewisse 'Identität' von Gott und Bild wird man dem altorientalischen Glauben nicht absprechen dürfen". Und wenn im exilischen Juda wieder Götzendienst aufgekommen sein sollte (der ikonographische Befund spricht freilich nicht sehr dafür<sup>64</sup>), dann dürfte der prophetische Nachinterpret Deuterocesajas dazu noch beabsichtigt haben, diesen Kult lächerlich und damit unmöglich zu machen, vielleicht auch nur, um verhängnisvollen Anfängen zu wehren.

<sup>63</sup> H.D. Preuß, Verspottung (s.o. Anm. 5) 213.

<sup>64</sup> Zum ikonographischen Befund in der Exils- und Nachexilszeit Judas vgl. O. Keel - Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134) Freiburg-Basel-Wien 1992, 468f. In der Exilszeit "scheinen" Abdrücke von Stempeln "Jahwe mit dem machtvoll-aggressiven Bild des Löwen zu assoziieren (...) und bringen zuweilen ergänzend durch eine Sonnenscheibe das traditionelle Verständnis Jahwes als des Sonnengottes zum Ausdruck" (a.a.O. ebd.). In der nachexilischen Zeit war "für eine Göttin neben Jahwe (...) von nun an in Juda kein Platz mehr" (a.a.O. 469).

2.7. *Einschlägige Zeugnisse der "Ebed-Israel-Schicht" (1. Hälfte des 5. Jh's): Jes 42,8.17; 45,24f; 46,1f.8-12; 48,5f*

Diese relativ späte Schicht hat Israel, sowohl die aus Babylonien zurückgekehrte Gola wie die noch dort Zurückgebliebenen, im Blick, die vielleicht gar nicht heimkehren wollen. Die eigene Sündhaftigkeit, der noch fortbestehende Hang zum Götzendienst (vermutlich mehr in Babylonien als in Juda) ist es, was die Vollendung des vom Exilspropheten angekündigten Heils für das Gottesvolk noch aufhält.

2.8. *Einschlägige Zeugnisse in einer Schicht von Protojesaja aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts: Jes 2,20f; 17,7f; 30,22; 31,6f*

Ganz im Sinne der auf das Fremdgötter- und Bilderverbot Bezug nehmenden dtr Theologie, welche die Anfertigung und Verehrung von Götterbildern als von JHWH strikt verboten erklärt (vgl. Dtn 4,16-19.23.35) und als "Werk von Menschenhänden" disqualifiziert (Dtn 4,28; 2 Kön 19,18 = Jes 37,19) finden sich in dieser Schicht einige götzenpolemische Texte (im 1. Teil des Jesajabuches), die offensichtlich von dem götzenkritischen deuteronomistischen Text von Jes 2,6-8.11.18 inspiriert sind. Das endzeitliche Heil kann, so die Erwartung der sich um den Zion scharenden Frommen, erst durch das endzeitliche Gericht verwirklicht werden, das die (in Israel) noch verehrten Götzen als nutzlos erweisen und ihre Verehrer zur Abkehr von ihnen und zur Hinwendung zu JHWH führen wird.

2.9. *Götzenkritische Aussagen in von antisamaritanischer Polemik geprägten späten Hinzufügungen im 1. Teil des Jesajabuches: Jes 17,10b-11; 27,7-11 (vgl. V.9.11)*

Eine *relecture* eines Drohwortes (Jes 17.9-10a), das seinerseits auf das jesajatische Drohwort gegen Damaskus und Samaria (Jes 17,1-6) Bezug nimmt (Jes 17,10b-11), charakterisiert den samaritanischen Kult als Adoniskult; doch dieser Kult führt nur zur Heillosigkeit (V.11). Für den Autor von Jes 27,7-11, der ebenfalls auf Jes 17,1-11 Bezug nimmt, kann die Schuld "Jakobs", des ehemaligen Nordreichs Israel, in dem freilich die Schuld der Samaritaner wiedererkannt werden soll, nur dann "bedeckt" (d.h. gesühnt) werden, wenn "Jakob" "alle Altarsteine gleich zerschlagenen Kalksteinen macht, / (daß) nie mehr erstehen Kultpfähle und Räucheraltäre" (Jes 27,9). Jedoch hat dieser Autor (oder ein Ergänzter) wohl kaum wirkliche Hoffnung für die verödete, einst "befestigte Stadt" Samaria. Die heillose Situation Samarias kurz nach 300 v.Chr. - und damit der von der Jerusalemer Tempelgemeinde getrennten Samaritaner - erscheint als Strafe JHWHs für "ein Volk, das keine Einsicht hat" (V.11), also bisher aus dem Gottesgericht des alten Samaria wegen seines Abfalls von JHWH zum Götzekult (vgl. 2 Kön 17,7-23) keine Lehre gezogen hat. Vermutlich sollen wenigstens die Leser in Juda und Jerusalem daraus für sich die richtige Lehre ziehen.

2.10. *Schelt- bzw. Drohworte wegen Götzendienst in Jes 56-66, im Rahmen der zweiten bzw. dritten Fortschreibung des Jesajabuches: Jes 57,3-13; 65,1-7 und 65,11f*

Von O.H. Steck<sup>65</sup> zur zweiten Fortschreibung des Jesajabuches gerechnet und in die Zeit nach Alexander d.Gr. datiert wird die an Mitglieder der Tempelgemeinde Jerusalems und Judas gerichtete Gerichtsrede Jes 57,3-13: JHWH wird die sogenannte "Gerechtigkeit" jener Betreiber von Fruchtbarkeitskulten (vgl. V.5-8) und ihre Machenschaften öffentlich "feststellen". Der Verfasser der dritten Fortschreibung,

<sup>65</sup> Vgl. O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie (s.o. Anm. 5), sowie ders., Tritojesaja im Jesajabuch (s.o. Anm. 5) 390f.



dem Steck<sup>66</sup> das Schelt- und Drohwort Jes 65,1-7 und das Drohwort Jes 65,11f zuschreibt, könnte mit dem Gebet Jes 63,7-64,11 die Einnahme Jerusalems durch Ptolemäus I (302/1 v.Chr.) im Blick haben, so daß die beiden Drohworte in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts v.Chr. zu datieren wären. Beide "Fortschreiber" erwarten vor der heilvollen Endzeit ein Weltgericht, dem auch ein Teil Israels anheimfallen wird: JHWH wird den Götzendienern (Vegetations-, Totenkulte, sakrale Mahlzeiten fremder Kulte, Essen von Schweinefleisch werden in V.3-5 erwähnt) ihre Schuld heimzahlen (V.7). Die Abtrünnigen werden (im Endgericht) für das Schwert bestimmt (Jes 65,11f). Von diesem eschatologischen Gericht nimmt die dritte Fortschreibung "nicht nur die israelitischen Frommen, sondern auch bereits jetzt Ange-schlossene aus den Völkern aus (56,1-7, identisch mit den 'Entronnenen' [45,20ff; 66,19])".<sup>67</sup>

### 3. Gesamtbewertung der Götter- und Götzenkritik des Jesajabuches im Hinblick auf die Frage nach dem universalen Heil durch Christus und Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen

Der Befund des Jesajabuches, in dem wiederholt den Verehrern von fremden Göttern und von Götzenbildern JHWHs Gericht angedroht wird, scheint auf den ersten Blick die Anhänger fremder Religionen, vom Heil auszuschließen. Jedoch ist zu differenzieren: Die meisten götterkritischen und götzenpolemischen Belege beziehen sich auf Israeliten. Daß aber Israeliten wegen Fremdgötterverehrung und Götzenkult JHWHs Gericht angedroht wird, ist vom 1. und 2. Gebot des Dekalogs her und als Strafe für Bundesbruch nur zu verständlich.

Wenn nun Nichtisraeliten (z.B. Babylonier) im persischen Reich den höchsten Gott, den "Gott des Himmels" verehren, ohne zu wissen, daß JHWH dieser höchste Gott und Schöpfer der Welt ist, wie dies bei Kyros der Fall ist, dann gilt diese Verehrung gleichsam JHWH, der sich den Völkern der Erde, vor allem im babylonischen Reich, in seinem durch die Berufung des Kyros initiierten geschichtsmächtigen Heilshandeln für Israel und die anderen unterdrückten Völker als der alleinig rettende, ja einzige Gott überhaupt offenbart hat. Dies bezeugt die Botschaft Deuterocesajas und deren Fortschreibung in der "Zion-Bearbeitung" und in der "Kyros-Ergänzungs-Schicht" im Deuterocesajabuch, wonach die aus dem JHWH-Gericht durch Kyros an Babel "Entronnenen der Völker" (Jes 45,20) in das eschatologische Heil einbezogen werden. Jedoch wird etwa 50 Jahre nach Deuterocesaja unter dem Einfluß der Geltung des 1. und 2. Gebotes in der sogenannten "Götzen-Schicht" des Deuterocesajabuches solchen Nichtisraeliten, welche Götterbilder verehren, das Heil abgesprochen, wie dies in der deuteronomistischen Bearbeitung von "Protojesaja" generell geschieht. Die sogenannte "Ebed-Israel-Schicht" des Deuterocesajabuches schließt götzendienerische Israeliten (vornehmlich wohl in der Diaspora) vom Heil aus. Auch die zweite und dritte (d.h. letzte) Fortschreibung des Jesajabuches selbst kündigen das Weltgericht für Götzendiener in und außerhalb Israels an, wobei die vom Gericht verschonten "Entronnenen der Völker" (Jes 45,20) mit solchen aus den Völkern identifiziert werden, die sich Israel angeschlossen haben (Jes 56,1-7). Das aus dem Weltgericht gerettete Volk der eschatologischen Heilszeit auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel (vgl. Jes 65,17; 66,22) kann eben nur als eine allein JHWH verehrende Gemeinschaft aus Israel und den Völkern gedacht werden. Damit sind alttestamentlicher Heilservartung, zumindest im Jesajabuch, Grenzen gesetzt.

<sup>66</sup> Vgl. O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie, 29, sowie ders., Tritojesaja 394-404.

<sup>67</sup> O.H. Steck, Der Abschluß der Prophetie, 29f.

## LITERATUR

### I. Kommentare

- ELLIGER, K., Deuterjesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1-45,7 (BK XI/1) Neukirchen-Vluyn 1978.
- FOHRER, G., Das Buch Jesaja. I-III. (ZBK) Zürich-Stuttgart I/II <sup>2</sup>1966/1967; III. 1964.
- HERMISSON, H.-J., Deuterjesaja (BK XI/2, Lfg. 7-9) Neukirchen-Vluyn 1987-1992.
- KAISER, O., Das Buch des Propheten Jesaja, 1. Teilband: Kapitel 1-12 (ATD 17) Göttingen <sup>5</sup>1981.
- ders., Das Buch des Propheten Jesaja, 2. Teilband: Kapitel 13-39 (ATD 18) Göttingen 1973.
- KILIAN, R., Jesaja 1-12 (NEB Lfg. 17) Würzburg 1986.
- ders., Jesaja 13-39 (NEB Lfg 32) Würzburg 1994.
- WESTERMANN, C., Das Buch Jesaja, Kap. 40-66 (ATD 19) Göttingen 1966.
- WILDBERGER, H., Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1-12 (BK X/1) Neukirchen-Vluyn 1972.
- ders., Jesaja, 2. Teilband: Jesaja 13-27 (BK X/2) Neukirchen-Vluyn 1978.
- ders., Jesaja, 3. Teilband: Jesaja 28-39, Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3) Neukirchen-Vluyn 1982.

### II. Monographien

- KEEL, O.- UEHLINGER, Chr., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134) Freiburg-Basel-Wien 1992.
- KRATZ, R.G., Kyros im Deuterjesaja-Buch (FAT 1) Tübingen 1991.
- PREUSS, H.D., Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.
- STECK, O.H., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThS 17) Neukirchen-Vluyn 1991.
- VERMEYLEN, J., Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, I-II. (EtB) Paris 1977/1978.
- WOLFF, H.W., Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 22) München <sup>2</sup>1973, 418-441.

## Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107-145

*Erich Zenger - Münster*

### I. Das semantische Eigenprofil des 5. Psalmenbuchs

Das fünfte Psalmenbuch hebt sich von den vier vorangehenden Büchern durch sein eigenes sprachliches und theologisches Profil ab:

1. Semantisch und konzeptionell ist das Buch stark geprägt durch die Halleluja-Rufe.<sup>1</sup> Außerhalb des 5. Buchs kommen sie nur noch am Schluß des 4. Buchs in Ps 104.105.106 vor, wo sie redaktionell eingetragene Elemente sind,<sup>2</sup> die eine Klammer zum später hinzugekommenen 5. Buch bewirken sollen.

2. Das Buch ist insgesamt durch die fortlaufende Verwendung der beiden Verben הָלַל und הִרְרָה bestimmt, »und zwar so sehr, daß abgesehen von Sonderfällen (110; 119; 134; 137; 143; 144) in jedem Fall mindestens eines der beiden Lexeme auftaucht.«<sup>3</sup> Diesem semantischen Akzent entspricht die insgesamt stark hymnische Grundstimmung des Buches, die auch durch seine beiden Eckpsalmen 107<sup>4</sup> und 145<sup>5</sup> angezeigt ist. Keines der anderen vier Bücher hat einen solchen hymnischen Rahmen.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Ps 111,1; 112,1; 113,1,9; 115,18; 116,19; 117,2; 135,1,21; im Schlußhallel 146-150 steht der Halleluja-Ruf in 146,1.10; 147,1.20; 148,1.14; 149,1.9; 150,1.6.

<sup>2</sup> Daß der Halleluja-Ruf in Ps 104,35d sekundär ist, geht vor allem daraus hervor, daß die Aufforderung הִרְרָה אֱחָדָה בְּכָרְכִי נִפְשֵׁי אֱחָדָה in 104,1a und 104,35c einen Rahmen bildet, der analog in Ps 103,1a.22b vorliegt. Ps 103 und Ps 104 sind vielfach (redaktionell) miteinander verzahnt; vgl. N.Lohfink/E.Zenger, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart 1994,172f. - Die beiden Psalmen 105 und 106, die ebenfalls miteinander verzahnt sind und, wie schon W.Zimmerli gezeigt hat (vgl. ders., *Zwillingspsalmen*, in: J.Schreiner [Hrsg.], *Wort, Lied und Gottesspruch II. Beiträge zu Psalmen und Propheten*. FS J.Ziegler [fzb 2], Würzburg 1972,109-111), als »Zwillingspsalmen« gelesen werden wollen, sind an ihren Rändern durch den Halleluja-Ruf verkettet (105,45; 106,1). - Zum Halleluja-Ruf in der Doxologie 106,48 s.u.

<sup>3</sup> K.Koch, *Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte*, in: K.Seybold/E.Zenger (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Freiburg <sup>2</sup>1995,251. Die einzelnen Vorkommen von הָלַל sind: 107,32; 109,30; 111,1; 112,1; 113,1,9; 115,17.18; 116,19; 117,1,2; 119,164.175; 135,1.3.21; 143,2; 146,1.2.10; 147,1.12.20; 148,1.2.3.4.5.7.13.14; 149,1.3.9; 150 (passim); zu הִרְרָה vgl.: 107,1.8.15.21.31; 108,4; 109,30; 111,1; 118,1.19.21.28.29; 119,7.62; 122,4; 136,1.2.3.26; 138,1.2.4; 139,14; 140,14; 142,8; 145,10.

<sup>4</sup> Ps 107 markiert gegenüber dem vorausgehenden Ps 106 einen kompositionellen Neueinsatz, auch wenn Ps 107,3 die Bitte Ps 106,47 aufnimmt. Zu Ps 106 als »Rahmenpsalm« des 4. Psalmenbuchs vgl. N.Lohfink/E.Zenger, *Der Gott Israels* (s.Ann. 2)152-154.

<sup>5</sup> Zur Doppelfunktion von Ps 145 als Schlußpsalm des 5. Psalmenbuchs und als Überleitung zum Schlußhallel 146-150 vgl. meinen Beitrag: »Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne« (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik: BZ 41,1997 (im Druck).

<sup>6</sup> Diese hymnische Grundstimmung und insbesondere das hymnische Finale 146-150 waren wohl dafür ausschlaggebend, daß der Psalter in der jüdischen Überlieferung die Bezeichnung תהלים erhielt.

3. Dem Buch fehlt die zweigliedrige doxologische Formel, mit der die vier vorangehenden Bücher jeweils schließen.<sup>7</sup> Die vier Doxologien 41,14; 72,18f; 89,53; 106,48 bilden eine chiasmatische Struktur, wie die folgende Tabelle zeigt.

Ps 41,14	ברוך יהוה אלהי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן
Ps 72,18f	ברוך יהוה [אלהים] אלהי ישראל עשה נפלאות לברו וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את-כל-הארץ אמן ואמן
Ps 89,53	ברוך יהוה לעולם אמן ואמן
Ps 106,48	ברוך יהוה אלהי ישראל מן-העולם ועד העולם ואמר כל-העם אמן הללויה

Die beiden äußeren Doxologien 41,14; 106,48 sind fast wortgleich: JHWH heißt ישראל 'אלהי, die ברכה wird beide Male in den Weltzeithorizont מעולם ועד העולם gestellt und beide Male folgt die Antwort אמן. Bei der vierten Doxologie 106,48 ist die Amen-Formel gegenüber allen anderen Doxologien besonders gestaltet. Die ausdrückliche Aufforderung an אמן schließt sich einerseits gut an den vorausgehenden Geschichtspsaln 106 an, andererseits markiert diese Formel einen zusammenfassenden Schluß,<sup>8</sup> mit dem die im 1. Psalmen-

<sup>7</sup> Zur Herkunft der drei Elemente der Formel (Benediktion, Ewigkeitsformel, Amen) vgl. zuletzt R.G.Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters: ZThK 93,1996,13-17; freilich hängt die Einfügung der Formeln ursprünglich nicht mit der Tora-Konzeption des Psalters zusammen.

<sup>8</sup> Diese Doppelfunktion der Formel am Schluß von Ps 106 (analog der Funktion der Formel am Schluß von Ps 72) muß beachtet werden, damit nicht falsche redaktionsgeschichtliche Konsequenzen gezogen werden. So hat H.Gese zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Doxologie 106,48 eng »mit der liturgischen Bitte 106,47 verbunden« ist; daß sie deshalb allerdings »keine redaktionelle Funktion wie Ps 41,14; 72,18; 89,53« haben kann bzw. soll (vgl. H.Gese, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: FS J.Ziegler [s.Anm. 2]62), folgt daraus nicht. Mit Blick auf Ps 106 bekräftigt/beschwört die gesamte Formel die Annahme der im Zwillingpaar Ps 105-106 entfalteten Deutung der Ursprungsgeschichte Israels für die nachexilische Gemeinde. Die Reihenfolge beider Psalmen ist in der Abfolge 105-106 zunächst insofern »stimmig«, als Psalm 106 nur knapp den in Psalm 105 erzählten Geschichtsbogen anfangs rekapituliert, um dann die Zeit des Exodus, der Wüstenwanderung und insbesondere der Landnahme als eine Zeit der Sünde und der Treulosigkeit darzustellen. Beide Psalmen stellen die Geschichte Israels als »Bundesgeschichte« dar, wobei sich die Wirklichkeit des Bundes einmal darin erweist, daß JHWH seines heiligen Bundeswortes an Abraham gedenkt und Israel aus der Sklaverei Ägyptens heraus- und in »die Länder der Völker« hineinführt (vgl. Ps 105,8-10.42-44). Zum anderen erweist sich die Wirklichkeit des Bundes darin, daß der Bundesgott inmitten seines (berechtigten) Zorns ob der Sünden seines Volkes, nicht zuletzt wegen der Fürbitte des Mose (106,23; vgl. dazu oben zu Psalm 90!) »seines Bundes gedenkt« und sich seines Volks »gemäß der Fülle seiner Güte erbarmt und es Erbarmen erfahren läßt« (vgl. Ps 106,45f). Beide Geschichtserzählungen sind von ihrer jeweiligen Eröffnung (Aufforderung zum Lobpreis: Ps 105,1-6; Ps 106,1-5), aber auch von dem Abschlusssatz der Komposition (Ps 106,47b) her letztendlich ein Lobpreis der Bundesstreue JHWHs im Angesicht von Bedrückung durch Feinde (Ps 105) und unter der Last der eigenen Sünde (Ps 106). Der Redaktor, der die beiden Psalmen nebeneinander und an den Schluß des 4. Psalmenbuchs gestellt hat, will

buch beginnende Bewegung ihr Ende findet.<sup>9</sup> Das in 106,48 MT angeschlossene Halleluja muß m.E. strukturell bei 106 bleiben und darf nicht als Anfang von Ps 107 gelesen werden (wie G und zahlreiche Exegeten das tun).<sup>10</sup> Der Hallelujaruf gehört in das mit כְּלִידֵם וְיִאמְרוּ eingeleitete Zitat des vom Volk zu sprechenden Segensspruchs und kündigt das 5. Psalmenbuch an. In redaktionsgeschichtlicher Hinsicht bedeutet dies freilich, daß der Hallelujaruf nicht zum ursprünglichen System der abschließenden Doxologieformeln gehörte, sondern erst bei der Anfügung des 5. Psalmenbuchs hinzukam.

Auch die beiden inneren Doxologien 72,18-19; 89,53 sind durch ihre sprachliche Gestalt aufeinander bezogen. Nur in diesen beiden Formeln findet sich die Zeitangabe לְעוֹלָם. Beide Formeln stehen am Ende der königlichen/messianischen Psalmen 72 und 89, die schon in ihrem Wortlaut einen thematischen Bogen bilden. Dies erklärt ihre unterschiedliche Länge. Die breit ausholende Formel 72,18-19 antwortet auf die messianische Heilsvision, die der Psalm 72 entfaltet. Demgegenüber ist die kurze Formel 89,53, in der nur der JHWH-Name ohne das Epitheton »Gott Israels« steht, die Reaktion auf die im vorangehenden Psalm 89 entfaltete Klage über das Ausbleiben der großen messianischen Zusagen JHWHs.<sup>11</sup>

Überblickt man diese chiasmatische Struktur der vier Schlußformeln und den thematischen Bogen der vier Psalmen, bei denen sie stehen (41: Verfolgung; 72: messianische Verheißung; 89: Ausbleiben der messianischen Verheißung; 106: Erfüllung der Bundeszusage durch

---

hier »zum Ausdruck bringen, daß im Lobpreis Gottes die beiden Aussagen zutiefst zusammengehören: Das Rühmen der unerschütterlichen Bundestreue Jahwes und das offene Bekenntnis der Sündigkeit der Geschichte des Gottesvolks, in welcher sich auch dessen einzelnes Glied mitbefaßt weiß. Diese Sündigkeit führt in eine Tiefe, über welche nur das Wunder der Treue Gottes gegenüber seinem Bundesversprechen Rettung schaffen kann. Das eine will nicht ohne das andere gehört sein... Über beiden aber geschieht das Rühmen Gottes, zu dem Israel sich gerufen weiß« (W.Zimmerli, Zwillingpsalmen [s.Anm. 2]111). Beide Psalmen spiegeln als Schlußpsalmen des 4. Psalmenbuchs die katastrophische Situation des Exils und die in der Zeit der Formierung des 4. Psalmenbuchs nach dem Zusammenbruch des Alexanderreichs erneut für Israel aufgebrochene Situation der Gefährdung wider.

<sup>9</sup> Ps 106,47f schlägt einen semantischen Bogen zu Ps 3,9: לִיהוָה הִישׁוּעָה עַל־עַמְּךָ בְּרַכְתָּךְ (vgl. die Bezüge: 106,47; עַם + בְּרִיךְ 106,48).

<sup>10</sup> Für die Zugehörigkeit zu Ps 106 spricht vor allem 1 Chr 16,36. Die Diskussion über die Abhängigkeit von 1 Chr 16 vom 4. Psalmenbuch (theokratisches Konzept!) braucht hier nicht geführt zu werden; das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis erscheint mir ausgeschlossen. Vgl. zu Theologie und Datierung (!) der Chronik nun umfassend: G.Steins, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93), Bodenheim 1995. - Es wäre zwar verlockend, den Hallelujaruf als Anfang von Ps 107 und damit als Eröffnung des 5. Psalmenbuchs zu lesen, wodurch dieses Buch eine schöne Rahmung erhielte, doch steht der nächste Halleluja-Ruf erst in 111,1; das spricht nicht dafür, daß mit dem Halleluja-Ruf der Beginn des 5. Buchs gezielt gestaltet worden sein soll. Näher liegt, daß der Halleluja-Ruf 106,48 auf das Finale 146-150 blickt, d.h. 106,48 zitiert damit implizit dieses Finale bzw. das mit diesem Finale beschlossene Buch.

<sup>11</sup> Zum Spannungsbogen Ps 72-89 im Horizont von Ps 2 vgl. N.Lohfink/E.Zenger, Der Gott Israels (s.Anm. 2)149-150.

JHWH, den Bundesgott),<sup>12</sup> legt sich die auch von K.Koch vertretene Auffassung nahe, daß diese vier Bücher bereits als in sich geschlossene kompositionelle Einheit vorlagen,<sup>13</sup> ehe das 5. Buch angeschlossen wurde.<sup>14</sup>

4. Von der Komposition der ersten vier Bücher unterscheidet sich das Konzept des 5. Buchs deutlich. Während die im 4. Psalmenbuch entworfene Vision von der universalen Königsherrschaft JHWHs, die dieser in einer grandiosen Theophanie am Zion herbeiführt, aus der Klage über den Untergang des davidischen Königtums herauswächst und geradezu als Gegenkonzept zum davidischen Königtum gelesen werden will,<sup>15</sup> nimmt das 5. Psalmenbuch erneut positiv die davidisch-messianische Konzeption auf und stellt sie in den Dienst ihrer eschatologisch-theokratischen Botschaft.<sup>16</sup> Die beiden David-Sammlungen 108-110 und 138-

<sup>12</sup> Psalm 41, der mit seiner Thematik des von vielen Feinden verfolgten, aber gleichwohl von JHWH geretteten »David« dem Anfangspsalm 3 des Davidpsalters 3-41 (= 1. Psalmenbuch) korrespondiert, hat sein motivisch-strukturelles Pendant in Ps 106, der am Schluß daran festhält, daß Israel trotz der vielen feindlichen Völker, die es bedrängen, nicht untergeht. Der Spannungsbogen wird semantisch in Ps 3,9 mit dem Bekenntnis ליהוה ה' ישועה aufgebaut und hat in Ps 106,4 seinen entsprechenden Bezugspunkt. Die Hoffnung, daß JHWH rettet, gründet zunächst in der königstheologischen bzw. messianischen Linie, die in den Schlußpsalmen der ersten drei Bücher Ps 41.72.89 entfaltet ist. Ps 41,6 bündelt die Verfolgung des (königlichen) Beters in dem Wunsch der Feinde, daß »sein Name« verschwinde. Darauf antwortet die Bitte von Ps 72,17, der Name des Königs soll ewig Bestand haben und sprossen, wobei Ps 72,12f als Begründung gerade die Ps 41,2 seliggepriesene Zuwendung zu den Armen nennt. Ps 89 greift dann die königliche/messianische Verheißung von Ps 72 auf, beklagt das Ausbleiben ihrer Erfüllung und führt die Kategorie בריית ein, die dann in Ps 106,45 als Grund des rettenden Eingreifens JHWHs genannt wird - nun freilich ausdrücklich als בריית mit dem Volk.

<sup>13</sup> Vgl. K.Koch, Der Psalter (s.Anm. 3)250. Diese Schlußfolgerung hat Konsequenzen für die Frage nach der Herkunft und ursprünglichen Funktion der vier (!) doxologischen Formeln. Die (fünfteilige) Tora-Struktur ist dann erst sekundär.

<sup>14</sup> Ob und inwieweit dabei durch redaktionelle Aktivitäten eine ausdrückliche Verklammerung geschaffen wurde, ist schwer zu entscheiden. Mir scheinen in Ps 106 drei Beobachtungen für sekundäre Verketzung zu sprechen: (1) Die Bitte 106,47 steht in Spannung zu der unmittelbar vorangehenden Rettungsaussage 106,45f; sie leitet mit der Sammlungsmotivik nach 107,3 über und bereitet mit der Ankündigung des Lobpreises des Namens JHWH nicht nur Ps 107,1 (106,47: להודות → 107,1: הודוד), sondern das ganze fünfte Buch samt Finale 146-150 vor (106,47: בתהלתך). (2) In Ps 106,5 ist in literarkritischer Hinsicht das 3. Kolon להתהלל auffällig; auch damit könnte das 5. Psalmenbuch redaktionell vorbereitet sein. (3) Zum Halleluja-Ruf am Schluß der Doxologie 106,48 s.o.

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Sicht besonders G.H.Wilson, The Editing of the Hebrew Psalter (SBLDS 76), Chico 1985, 209-220; ders., The Use of Royal Psalms at the »Seams« of the Hebrew Psalter: JSOT 35, 1986, 85-94; J.C.McCann, Jr., Books I-III and the Editorial Purpose of the Hebrew Psalter, in: ders., The Shape and Shaping of the Psalter (JSOT.S 159), Sheffield 1993, 93-107; N.Lohfink/E.Zenger, Der Gott Israels (s.Anm. 2)151-178; R.G.Kratz, Die Tora Davids (s.Anm. 7)21-23.

<sup>16</sup> Zur eschatologischen Perspektive des 5. Buchs bzw. des Gesamtpsalters s.u. sowie meine Studie »Daß alles Fleisch« (s.Anm. 5). Die Nivellierung bzw. Nichtbeachtung der Differenzen zwischen dem 5. Buch und den ersten vier Büchern, vor allem aber die zu starke Annäherung des 5. Psalmenbuchs an die Chronik (bzw. das chronistische Werk) führen bei R.G.Kratz, Die Tora Davids (s.Anm. 7) zu einer m.E. nicht vom Text gedeckten Interpretation des 5. Buchs. - Die wichtigsten Differenzen zur Chronik sind: (1) Chr hat nicht die für den Psalter und insbesondere das 5. Buch charakteristische Armentheologie; (2) die Tempeltheologie von Chr ist in vielfacher Hinsicht anders (s.u.); (3) das 5. Psalmenbuch ist universalistisch und eschatologisch ausgerichtet; (4) der Psalter ist geradezu anti-imperial (vgl. meine Studie: »Der jüdische Psalter - ein anti-

145 greifen dabei ausdrücklich auf die beiden ersten David-Sammlungen 3-41 und 51-72 zurück. Ps 108 ist bekanntlich eine Komposition aus 57,8-12; 60,7-14. Ps 144 ist eine relecture des Königspsalms 18 und des ebenfalls von königlicher Theologie geprägten Ps 8. Gegenüber dem theokratischen Konzept des 4. Psalmenbuchs bringen beide Psalmen, vor allem wenn Ps 108 und Ps 110 zusammengenommen werden, massive kriegerische Konnotationen ein, die so im 4. Buch nicht gegeben sind.

5. Das fünfte Psalmenbuch hebt sich insbesondere durch seine spezifische Kompositionstechnik und durch seinen offenen Schluß von den vorangehenden vier Büchern ab. Dies soll unten näher erläutert werden.

## II. Die Strukturvorschläge von G.H.Wilson, K.Koch und R.G.Kratz

Über den Aufbau des 5. Psalmenbuchs liegen bislang vor allem drei Vorschläge vor. Diese sollen kurz vorgestellt und sodann kritisch kommentiert werden.

### 1. Gerald Henry Wilson

Den ersten Vorschlag hat G.H.Wilson in seiner 1985 publizierten Dissertation »The Editing of the Hebrew Psalter« gemacht; er hat diesen Vorschlag inzwischen mehrfach wiederholt und präzisiert.<sup>17</sup> Neu gegenüber der bis dahin vertretenen Position ist zunächst Wilsons These, daß Ps 145 den eigentlichen Schluß des 5. Psalmenbuchs darstellt und daß 145,21 zu 146-150 als Schlußhallel des gesamten Psalmenbuchs überleitet. Zur Struktur des so abgegrenzten Psalmenbuchs 107-145 schreibt Wilson 1993 in seinem Artikel »Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms«: »The fifth book is possibly the most diverse and difficult to sort out, partially because there are so few road-signs and landmarks in these predominantly untitled psalms. There are three major segments marked out by *hwdw* introductions and *hllwyh* conclusions, namely, Psalms 107-117 (a first Davidic group); Psalms 118-135 (which frame Psalm 119 and Psalms 120-134, the songs of ascents); Psalms 136-145 (a second Davidic group). The positioning of these three segments provides a collection characterized by a Davidic frame and a center focused on the massive acrostic Psalm 119 ... When one considers the beginning and concluding psalms of this grouping (107 and 145), it becomes immediately clear that we are dealing with an additional ›wisdom frame‹ around this group of psalms. While on the whole Psalm 107 is not what one might identify as a wisdom psalm, it does conclude in 107.42-43 on a clear wisdom note: ›the upright see it and are glad; and all wickedness stops its mouth. Whoever is wise, let him give heed to these things, let men consider the steadfast love of YHWH‹. At the

---

imperiales Buch?«).

<sup>17</sup> Vgl. die in Anm. 15 genannten Studien sowie: ders., Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms, in: J.C.McCann Jr. (Hrsg.), The Shape (s.Anm. 15)72-82.

other end of the book, Psalm 145 presents a further wisdom challenge. This acrostic psalm extols the kingship of YHWH and God's love, and it concludes in 145.19-20 with the wisdom admonition: »He fulfills the desire of all who fear him, he also hears their cry, and saves them. YHWH preserves all who love him, but all the wicked he will destroy« (78).

Dieser Vorschlag läßt sich in die folgende Skizze<sup>18</sup> umsetzen:

1. Segment: 107-117	2. Segment: 118-135	3. Segment: 136-145
107 108-110 111-117 הורדו David הללויה	118 119+120-134 135 הורדו Tora+Wallfahrt הללויה	136 137-144 145 הורדו David תהלה
107,42f ←	weisheitlicher Rahmen	→ 145,19f

## 2. Klaus Koch

Den zweiten Vorschlag hat K.Koch in der 1994 veröffentlichten Festschrift für W.Beyerlin<sup>19</sup> gemacht. Koch plädiert ebenfalls für eine Dreiteilung des 5. Psalmenbuchs. Im Unterschied zu G.H.Wilson betrachtet er das Schlußhallel 146-150 als Element des 5. Psalmenbuchs. Die drei Teile selbst grenzt er anders ab als Wilson. Er geht von der Beobachtung aus, daß sich zunächst von den Überschriften her die drei Teile 108-110 (Davidpsalmen), 120-134 (Wallfahrtspsalmen) und 138-145 (Davidpsalmen) als Teilsammlungen erkennen lassen. An diese Teilsammlungen sind nach Koch jeweils hymnische Anhänge in Gestalt von Halleluja-Psalmen angeschlossen. Außerhalb dieses Systems bleiben nur die Psalmen 119 und 137, die Koch als »nachkompositionelle Zusätze« erklärt. Das fünfte Psalmenbuch hat demnach drei in sich selbst jeweils aus zwei Bauelementen bestehende Teile:

1. Teil	107-110: Davidpsalter (107 als davor geschalteter Eingangspsalme)
	111-118: Halleluja-Psalmen
2. Teil	120-134: מעלות-Lieder
	135-136: Halleluja-Psalmen
3. Teil	138-145: Davidpsalter
	146-150: Halleluja-Psalmen

»Die Struktursignale lassen zweimal eine Gruppierung von Davidpsalmen mit hymnenartigen Gesängen erkennen, alle Teile aber sind verbunden durch durchgängige Aufrufe zu הלל/הורדה und zu Begehungen auf dem Zion. Begründet wird der unerläßliche

<sup>18</sup> Vgl. auch die etwas andere Skizze bei G.H.Wilson, Shaping (s.Anm. 17).

<sup>19</sup> K.Koch, Der Psalter (s.Anm. 3)251-259.



Lobpreis durch den in der Volksgeschichte offenbar gewordenen Häsäd Jahwäs.«<sup>20</sup>

In diachroner Hinsicht unterbrechen nach Meinung Kochs die מעלות-Lieder den engen Zusammenhang, der zwischen Ps 118 und Ps 135 besteht. Grenzt man - so Koch - die מעלות-Lieder als späteren Eintrag aus,<sup>21</sup> erhält man eine schöne liturgische Komposition 107-118.135-150 als Ur-Form des 5. Psalmenbuchs. Als Sitz im Leben käme dann der Tempelgesang levitischer Sänger bei kultischen Begehungen in Frage, wie dies in den Chronikbüchern beschrieben ist; allerdings »dürfte die Komposition von 107-118.135-150 früher anzusetzen sein als die Abfassung der Chronikbücher.«<sup>22</sup>

### 3. Reinhard Gregor Kratz

Der neueste Strukturvorschlag von R.G.Kratz<sup>23</sup> schließt sich zunächst G.H.Wilson mit der strukturellen Auswertung der הוודו-Psalmen und der הלל הוודו-Psalmen an und gliedert das 5. Buch in die drei Teile 107-117.118-135.136-150. Er deutet diese Untergliederung als Anleitung zum meditativen Beschreiten »eines Weges, auf dem - immer gleichzeitig auf zwei Ebenen, der kollektiven (nationalen) und der individuellen - die Überwindung des Exilsproblems und Restitution gefunden wird. So ist bei dem ersten Abschnitt 107-117 gemäß 107,2f vor allem an den Aspekt der Sammlung aus allen Völkern gedacht, die sich konkret in unterschiedlichen Rettungserfahrungen des einzelnen äußert (Ps 107 hwdw lyhwh...), für den in dieser Perspektive auch der David von 108-110 und natürlich auch der Fromme aus dem Kreis der Gerechten und gottesfürchtigen Knechte Jhwhs von 111-113.115-116 stehen.

<sup>20</sup> K.Koch, ebd. 258.

<sup>21</sup> Vgl. zur Argumentation K.Koch, ebd. 256f: »Bei genauerem Hinsehen fallen die מעלות-Lieder völlig aus dem Rahmen. Zwar sind sie auf eine Prozession zum Tempelberg hin ausgerichtet, gleichgültig ob man sie, wie meist, als Wallfahrtslieder einstuft oder als Gesänge zum Aufstieg über eine Treppe zum Zion, und sie schließen mit einem Wunsch des Segens für die Priester wie der der Segnung durch die Priester. Doch das Stichwort ist כרך. Von der Festbegehung erwarten die Sänger erwartungsvoll alles mögliche, nur kein gemeinschaftliches Loben und Preisen. Die sonst in 107-150 vorwaltende הלל

הוודו-Thematik entfällt. Wie anders läßt sich die auffällige Abweichung von dem, was vorangeht und nachfolgt, erklären, als daß 120-134 dem jetzigen Psalter erst eingegliedert wurden, als die הלל הוודו-Komposition schon vollendet war? Der Eintrag geschieht durch eine Nachredaktion, der an dieser Art Gottesdienst nicht sonderlich gelegen war.

In der vorliegenden Fassung sind die מעלות-Lieder durch ihr Schlußglied 134 mit dem nachfolgenden Halleluja-Hymnus 135 verzahnt, jedoch mit bezeichnendem Wechsel der Leitworte. Der Aufruf von 134 lautet:

»Segnet Jahwä, alle Knechte Jahwäs, die ihr steht im Haus Jahwäs in den Nächten!

Erhebt eure heiligen Hände, segnet Jahwä!«

Beim Aufgesang in 135 klingt es ähnlich:

»Preiset den Namen Jahwäs! Preiset ihr Knechte Jahwäs, die ihr steht im Hause Jahwäs,

in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes!

Preiset Jah, denn Jahwä ist gut!«

<sup>22</sup> K.Koch, ebd. 259.

<sup>23</sup> R.G.Kratz, Die Tora Davids (s.Anm. 7)23-28; vgl. bereits vorher: ders., Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser: ZThK 89,1992,36-38.

Er wird so - in den Davidpsalmen 108-110 und im Halleluja von 111-117 - zum Exempel des Volkes Israel und der heilvollen geschichtlichen Zuwendung Jhwhs (Ps 111-112), insonderheit des (zweiten) Exodus (Ps 114; vgl. im vierten Buch die entsprechenden Erinnerungen in Ps 105-106). Wie in Ex 15 hat auch dieser neuerliche ›Exodus‹, die Sammlung der Diaspora, das Heiligtum zum Ziel (114,2), wo auf der individuellen Ebene der Dank des Geretteten wie auch der anschließende Lobpreis seinen Ort hat. Daran ist bei dem zweiten Abschnitt 118-135 gedacht, der den Weg der gottesfürchtigen Knechte Jhwhs, darunter vorbildhaft auch David (122.124.131-133) und Salomo (127 ›Hausbau‹), zum (zweiten) Tempel in Jerusalem beschreibt. Diesem Aspekt dient vor allem die Gruppe der Wallfahrtspsalmen 120-134, die von dem einleitenden Aufruf zur Toda in Ps 118-119 (*hwdw lyhwh...* 118,1.29) und dem abschließenden Lobpreis in Ps 135 (Halleluja, *brwk yhwh*) gerahmt ist. Der Rahmen greift unverkennbar auf die vorausgegangene Wegstrecke in 107-117 zurück und ist auch mit dem folgenden Abschnitt 136-150 verzahnt und gibt sich so als Fortsetzung und Zwischenschritt zu erkennen. Er öffnet das Tor zur heiligen Stadt, das durch die ›Tore der Gerechtigkeit‹ (118,19f), im Kontext: durch das Tor der Tora von Ps 119, zum wiederaufgebauten (118,22-25) ›Haus Gottes‹ führt (118,26-28), und meldet am Ende den erfolgten Einzug ins Heiligtum (135,1-3 nach 134,1f; 118,26; 116,19; vgl. im vierten Buch die Vorankündigung Ps 100 und vorher öfters). Der dritte Abschnitt 136-150 schließlich hat summarischen Charakter. Er führt die Knechte Jhwhs zunächst noch einmal durch die Geschichte des Volkes Israel (136 *hwdw lyhwh...*) bis zur Landgabe (V.21f), Rettung aus Feindeshand (V.23f) und Erhaltung allen Lebens durch Versorgung mit Nahrung (V.25), was im folgenden wiederum auf die individuelle Rettung des vorbildhaften ›Knechts David‹ (143,2.12; 144,10) und seine dankbare Hinwendung zum Tempel als Form der Heimkehr aus dem Exil (137.138-145) und im Halleluja von 146-148.150 auf die Versorgung und Behütung jedes Gottesfürchtigen (145,19; 147,11), ja aller Menschen und der ganzen Welt im Reich Gottes bezogen wird. In der doxologischen Rezeptionsperspektive greift der dritte Abschnitt also zeitlich hinter Ps 106/107-135 zurück und erinnert noch einmal an die bis dahin zurückgelegte Wegstrecke, dürfte aber kaum als bloße Wiederholung aufgefaßt worden sein, sondern wurde vermutlich im besonderen unter dem Aspekt der lebenserhaltenden Dauerversorgung der geretteten ›Heimkehrer‹ (136/145.146-148 mit Vorgabe im vierten Buch Ps 104 und vorher) in der nach Ps 118-135 erreichten und wiederaufgebauten Stadt Zion-Jerusalem gelesen (vgl. den Bogen 137/147, dazu im vierten Buch die Vorankündigung Ps 102 und vorher 51,20f; 69,36f).

Sammlung aus den Völkern und Rettung aus allen Nöten (107-117), Weg und Einzug ins Heiligtum und Wallfahrt (118-135) sowie Versorgung der Heimkehrer und jedes einzelnen Geretteten in der Stadt im Rahmen von Schöpfung und Erhaltung der Welt (136-150), dies sind die Aspekte, die für die doxologische Rezeption des Psalters in den drei Abschnitten des fünften Buchs bestimmend sind. In ihnen sieht sie den Zustand des ›Exils‹, der als nationales und kollektives Problem andauert (vgl. Ps 137), jedenfalls für den einzelnen überwunden und die Hoffnung auf die heilsgeschichtliche Restitution für den Wirklichkeit

werden, der in seinem individuellen Leben auf welche Weise auch immer Rettung und Heimkehr zum Tempel und in die sichere, wohlversorgte Stadt schon erlebt hat und auch weiterhin erlebt.«<sup>24</sup>

Das theologische Konzept des 5. Psalmenbuchs orientiert sich gemäß Kratz am chronistischen Geschichtswerk, entpolitisiert aber dessen Konzeption und transformiert sie ins »Allgemeinmenschliche und Individuelle«. Diese Redaktion läßt den Psalter »dementsprechend im Schluß-Hallel Ps 146-150 enden, in dem - in Ausführung von Ps 145 (V. 1f.21) - der Lobpreis jedes einzelnen (146), der Gemeinschaft in Jerusalem (147) und der gesamten Schöpfung im Himmel wie auf Erden (148.150)«<sup>25</sup> gesungen wird.

#### 4. Kritische Bemerkungen

Hier kann keine detaillierte Diskussion der Positionen von Wilson, Koch und Kratz durchgeführt werden. Ich sehe in diesen Vorschlägen vor allem folgende Probleme:

(a) Alle drei Vorschläge überbewerten meines Erachtens die Halleluja-Rufe bzw. die Hodu-Formeln. Dies führt beispielsweise bei Wilson und Kratz zur Zäsur zwischen 117 und 118, obwohl 118 in vielfacher Hinsicht der Schlußpsalm der Teilkomposition 113-118 ist; ebenso trennen beide Autoren strukturell die Psalmen 135 und 136, die Koch m.E. zu Recht als sehr eng miteinander verbunden aufweist (s.u.). Umgekehrt nimmt Koch wegen der Halleluja-Rufe die Psalmen 111 und 112 zu seiner Gruppe Halleluja-Psalmen 111-118 und muß damit nicht nur den deutlichen Neueinsatz in 113,1-3 herunterspielen, sondern auch darüber hinweggehen, daß Ps 118 in MT überhaupt kein Halleluja-Psalme ist.

(b) Sie untersuchen zu wenig die Kompositionsstrukturen der Teilsammlungen und die von diesen Teilkompositionen ausgehenden Verbindungen zum jeweiligen Kontext.

(c) Sie haben Schwierigkeiten, den langen Psalm 119 *strukturell* einzuordnen. *Koch* stellt lapidar fest: »119 läßt von einer Zugehörigkeit zum redaktionellen Aufriß nichts erkennen.«<sup>26</sup> *Wilson* stellt einerseits fest: »The central section of the fifth book (Pss 118-135) is dominated by the massive, acrostic *Torah* Ps 119. Ps 118 (a *hwdw* ps) serves as an introduction and is well suited as it combines a number of previous themes and shares a number of correspondences with Ps 135 which concludes this section.«<sup>27</sup> Ps 119 ist für *Wilson* sogar »the focus of this central section.«<sup>28</sup> Ob *diese* Bestimmung zutreffen kann, wenn man beachtet, daß *Wilson*s Sektion 118-135 immerhin 18 Psalmen umfaßt und Ps 119 davon der *zweite* Psalm ist? *Kratz* scheint einerseits Ps 118-119 eng zusammenzubinden (»einleitender

<sup>24</sup> R.G.Kratz, Die Tora Davids (s.Anm. 7)24-26.

<sup>25</sup> R.G.Kratz, ebd. 26.

<sup>26</sup> K.Koch, Der Psalter (s.Anm. 3)254.

<sup>27</sup> G.H.Wilson, Editing (s.Anm. 15)222f.

<sup>28</sup> G.H.Wilson, ebd. 223.

Aufruf zur Toda«<sup>29</sup>), andererseits räumt er Ps 119 von seiner Theorie über den Psalter als »Tora Davids« konzeptionell einen besonderen Ort ein, ohne diesen freilich strukturell näher zu bestimmen.

(d) Problematisch erscheint mir sowohl bei Koch wie bei Kratz, daß die Theologie des 5. Buchs und insbesondere des Schlußhallel 146-150 viel zu nahe an die Theologie der Chronikbücher bzw. des chronistischen Geschichtswerkes herangerückt wird.

### III. Kompositionsstrukturen und -signale im 5. Psalmenbuch

Ich will im folgenden eine Reihe von Struktursignalen unterschiedlicher Art nennen und kurz erläutern, die zu meinem eigenen Strukturvorschlag hinführen sollen.

#### 1. Ps 107 und Ps 145 als Rahmung

(a) Ps 107 markiert einen Neueinsatz und gibt mit seinem ersten Satz 107,1 das Thema des 5. Psalmenbuchs an: Lobpreis des bis zum Ende der Weltzeit (עולם) waltenden חסד JHWHs. Daß Ps 107,1 mit Ps 106,1 identisch ist, hebt hervor, daß das 5. Buch ein zusammenfassender Kommentar zu den vorausgehenden vier Psalmenbüchern ist, die als Einheit verstanden sein wollen (vgl. oben I.4). Die Güte JHWHs erweist sich, so entfaltet Ps 107, als rettende Macht inmitten tödlicher Bedrohung (Ps 107: Wüste, Gefangenschaft, Krankheit, Wasser als Bilder des Todes); vor allem ist JHWH ein Gott, der sich den Armen zuwendet.

(b) Ps 145 fordert zum Lobpreis des Weltkönigs JHWH auf, dessen Güte und Macht daran offenbar wird, daß er als der barmherzige, gnädige Sinaigott vergebungswillig ist und als Schöpfergott die Fallenden und Gebeugten aufrichtet.

(c) Beide Psalmen feiern, im einzelnen gewiß unterschiedlich, die universale Güte und Macht JHWHs, um diese »den Menschenkindern« (בני אדם) bekannt zu machen, damit auch diese in den Lobpreis JHWHs einstimmen. Die in der strukturellen Mitte von Ps 145 stehende Wortverbindung בני אדם<sup>30</sup> begegnet viermal in den den Psalm 107 strophisch gliedernden Refrains 107,8.15.21.31.<sup>31</sup>

(d) Die in Ps 107 wichtigen Leitwörter חסד (107,1.8.15.21.31) und נפלאות (107,8.15.21.31) sowie הושיע (107,13.19) kommen ebenfalls in Ps 145 vor (145,5.8.19).

(e) Beide Psalmen stellen den Lobpreis in den Horizont לעולם (107,1; 145,1f).

(f) Auf den die beiden Psalmen miteinander verbindenden weisheitlichen Schluß (107,42f;

<sup>29</sup> R.G.Kratz, Die Tora Davids (s.Anm.7)25.

<sup>30</sup> Zu 145,12 als kompositioneller Mitte vgl. meine Studie »Daß alles Fleisch« (s.Anm. 5).

<sup>31</sup> Der vierstrophige Dankpsalm 107 ist redaktionell fortgeschrieben worden, als er an die Spitze des 5. Psalmenbuchs gestellt wurde (israel- und armentheologische Bearbeitung mit weisheitlichen Konnotationen); vgl. vorläufig W.Beyerlin, Werden und Wesen des 107. Psalms (BZAW 153), Berlin 1979.

145,19f) hat bereits G.H.Wilson aufmerksam gemacht.<sup>32</sup>

(g) Ps 145 bedeutet gegenüber Ps 107 eine explizite Universalisierung der יהוה חסד. Während Ps 107 seine Botschaft von der rettenden Güte JHWHs israeltheologisch (Sammlung Israels aus den Völkern und Heimkehr zu »der Stadt«) konkretisiert, weitet Ps 145 die Vision vom rettenden Gott ausdrücklich auf alle Geschöpfe (alles Fleisch) aus. Zugleich ist Ps 145,21 ein offener Schluß, der zum Finale Ps 146-150 überleitet (vgl. die Aufnahme in Ps 146,6.10).

## 2. Die Komposition Ps 108-110

(a) Die drei *Davidpsalmen* 108-110 bilden eine planvolle Komposition.<sup>33</sup> Sie besteht aus den zwei eigenständig entstandenen Psalmen 109 und 110, denen als Ouverture der aus Ps 57,8-12 und 60,7-14 zusammengestellte Psalm 108 vorangesetzt wurde. Ps 108 gibt zunächst mit dem Zitat von 57,8-12 und 60,7 das Thema der Gesamtkomposition an: Es geht um die Rettung Israels als Erweis der חסד und der אמת JHWHs vor allen Völkern und damit um die Offenbarung der Weltherrschaft JHWHs. Das dann folgende Zitat von 60,8-14 beklagt den Kontrast zwischen dem Gottesorakel 108,8-10, in dem JHWH die Niederwerfung der Feinde Israels verheißen hat, und der leidvollen Gegenwart, in der Israel sich schutzlos der Übermacht der Feinde ausgeliefert erfährt. Der Klagepsalm Ps 109 steigert dann die Notschilderung und das Schreien nach Rettung, wobei hier die Frage offen bleiben kann, ob die Verwünschungen in 109,6-20 als Zitat der Feinde oder als Vernichtungswünsche Israels zu lesen sind.<sup>34</sup> Auf die Klage von Ps 109 antwortet dann Ps 110 mit seinen zwei Gottesorakeln, die ein eschatologisches<sup>35</sup> Strafgericht über die Feinde »am Tag des Zorns« und damit die Übernahme der Weltherrschaft durch JHWH und den zu seiner Rechten inthronisierten davidischen König ankündigen. Vor allem Ps 108 und Ps 110 sind motivlich und thematisch aufeinander bezogen. Die Gottesorakel beider Psalmen werden im Heiligtum gesprochen, in dem JHWH thronend vorgestellt ist. Das in 108,3 anklingende Motiv der Morgenröte wird in 110,3 präzisiert: Der messianische König wird aus dem Schoß der Morgenröte gezeugt/geboren. Ps 110 ist mit der Unterordnung der Herrschaft des Königs unter die Weltherrschaft JHWHs selbst zugleich eine Neuinterpretation von Ps 2. Nicht mehr

<sup>32</sup> G.H.Wilson, *Shaping* (s.Anm. 17)79.

<sup>33</sup> Daß 108-110 als Komposition zu lesen ist, hat erstmals 1987 B.Eder in seiner Münsteraner Diplomarbeit erkannt und detailliert beschrieben; vgl. ders., *Aufschrei der Ohnmacht. Studien zur Analyse und Interpretation von Psalm 109*, Münster 1987. Den formgeschichtlichen Zusammenhang Klage - Orakel arbeitet gut heraus: M.Millard, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9)*, Tübingen 1994,81-84.

<sup>34</sup> Vgl. u.a. E.Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg <sup>2</sup>1996,120-128.

<sup>35</sup> In dieser eschatologischen Perspektive stimmt der Davidpsalter Ps 108-110 mit dem Davidpsalter Ps 138-144.145 überein.

der König, sondern JHWH selbst führt den Krieg gegen die Völker.<sup>36</sup>

(b) Im Zusammenhang Ps 107-110 gibt die Komposition 108-110 die Antwort auf die weisheitliche Schlußfrage Ps 107,42f.

### 3. Die Funktion der Akrosticha Ps 111+112

(a) Die beiden auf Ps 108-110 folgenden Akrosticha Ps 111+112, die jeweils mit dem Halleluja-Ruf eingeleitet werden, sind die Reaktion auf die Gottesorakel von Ps 110. Schon die Ps 111 eröffnende Lobpreisankündigung יהוה אורה schlägt den Bogen zurück auf die gleiche Ankündigung in Ps 108,4 und 109,30. Die beiden Akrosticha bilden, wie W.Zimmerli gezeigt hat,<sup>37</sup> ein Diptychon. Ps 111 feiert JHWHs rettende Zuwendung zu seinem Volk. Ps 112 feiert einen אִישׁ, der in seinem Handeln dem in Ps 111 gefeierten JHWH entspricht. Von der Komposition her ergibt sich als Leseregie, in dem אִישׁ von Ps 112 den in Ps 110 von JHWH an seine Seite berufenen König zu sehen.<sup>38</sup>

(b) Ps 111 und 112 sind mit Ps 108-110 durch das Thema des רשע/רשעים verbunden, das in Ps 113-118 (und in 120-137, mit Ausnahme von 129,4) fehlt.

(c) Die beiden Akrosticha 111 + 112 teilen mit dem Akrostichon 145 jeweils die Zitation der Sinaiformel Ex 34,6 (111,7; 112,4: in der gleichen Wortfolge חנוך ורחום wie 145,8).

### 4. Die Teilkompositionen Ps 113-118 und 120-134.135-136

Die Psalmen 113-118 und die Psalmen 120-136 sind zwei Kompositionen, die als Liturgie gestaltet sind oder sich in ihrem Aufbauschema an einer Liturgie inspirieren. Beide Kompositionen sind an ihrem Ende jeweils aufeinander bezogen.

(a) Wie Jutta Schröten in ihrer Münsteraner Dissertation »Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms« gezeigt hat,<sup>39</sup> ist 113-118 durch gezielte Redaktion zu einer liturgischen Komposition (Pesach-Hallel) ausgebaut worden;<sup>40</sup> diese Komposition ist schließlich redaktionell in das 5. Psalmenbuch eingefügt worden, was an mehreren kleineren Erweiterungen ablesbar ist. Die Komposition ist stark von der Theologie des Exodus bestimmt, wobei Ps 118 das Zionsheiligtum als Ziel des Exodus herausstellt.

<sup>36</sup> In dieser Verlagerung der Aktivität vom »König« auf JHWH, wobei der König aber weiterhin einen Auftrag behält, unterscheidet sich das 5. Buch vom 4. Buch, wo »der König« fehlt; die Doppelrolle »König« - JHWH begegnet auch in Ps 149, wo die Armen die Königsrolle übernehmen.

<sup>37</sup> W.Zimmerli, Zwillingspsalmen (s.Anm. 2).

<sup>38</sup> Zu den königlichen Konnotationen von אִישׁ in Ps 1,1 vgl. besonders: P.Miller, The Beginning of the Psalter, in: J.C.McCann Jr. (Hrsg.), The Shape (s.Anm. 15)91f.

<sup>39</sup> J.Schröten, Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms (BBB 95), Weinheim 1995; vgl. zur Komposition des ägyptischen Hallel auch: M.Millard, Die Komposition (s.Anm. 33)30-34.80-84.

<sup>40</sup> Ps 117 ist nicht, wie G.H.Wilson und R.G.Kratz (s.o. II.1 und 3) annehmen, der Schlußpsalm des Segments Ps 107-117, sondern ist ein für die Komposition 113-118 geschaffener »literarischer« Psalm; vgl. J.Schröten, Entstehung (s.Anm. 39)100-112.

(b) Auch die Wallfahrtspsalmen 120-134 sind eine kunstvolle Komposition aus drei Teilen von jeweils fünf Psalmen 120-124.125-129.130-134. In der Mitte jeder der drei Fünfergruppen steht jeweils ein von Königs- und Zionstheologie geprägter Psalm: 122; 127; 132.<sup>41</sup> Diese drei Psalmen bilden mit ihren unterschiedlichen Schwerpunkten (122: Jerusalem; 127: Tempel; 132: David) ein zusammenhängendes theologisches Konzept, das insgesamt den Zion als Ort des Segens und der Rettung feiert, zu dem Israel in einer (als zweiter Exodus aus dem Exil/der Fremde gestalteten) »Wallfahrt« ziehen soll.

(c) An die Wallfahrtspsalmen 120-134 sind die zwei Psalmen 135 + 136 redaktionell angebunden.<sup>42</sup> Ps 135 wird gleich an seinem Anfang 135,1f durch wörtliche Aufnahme von 134,1 als Fortführung ausgewiesen, wobei gegenüber Ps 134 eine wichtige Ausweitung geschieht: Während Ps 134 nur die »Knechte JHWHs, die *im Hause* JHWHs stehen«, zum Lobpreis JHWHs auffordert, werden nun auch »Die *in den Vorhöfen des Hauses* unseres Gottes Stehenden« (135,2) miteinbezogen. Ps 136 ist ein Zwillingssalm zu Ps 135 und mit diesem durch mehrere Motiventsprechungen eng verzahnt. Von der *kompositionellen* Anordnung her ist Ps 136 als Höhepunkt der in 120 beginnenden Textfolge zu lesen, und zwar als Lobpreis des auf Zion/in Jerusalem als Weltkönig thronenden JHWH, wie der Ps 135 und 136 zusammenbindende Schlußvers 135,21 angibt. Beachtet man die in Ps 135,2-3 gegebenen Bezüge nach Ps 100,4-5, die wahrscheinlich erst redaktionell in den Grundpsalm von 135 eingefügt wurden, sind mit der in 135,2 angesprochenen Gruppe »Die in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes Stehenden« jene Menschen aus den Völkern im Blick, die JHWHs Weltkönigtum anerkennen. Für diese Deutung spricht auch der Zusammenhang von Ps 135 und 136, zumal das von den Völkern gemäß Ps 100,5 zu singende Lied dem in Ps 136 wiederholten Refrain entspricht.<sup>43</sup>

(d) Ps 118 und die Zwillingssalmen 135 + 136 sind durch ihre jeweiligen Rahmenverse aufeinander bezogen: 118,1.29||136,1.26b, bzw. 118,1b.29b entspricht dem Refrain in 136. Die (redaktionell eingefügte) Aufforderung zum Lobpreis der סֵדֶר JHWHs 118,2-4 an Israel, an Aarons Haus und an alle, die JHWH fürchten, begegnet in zionstheologisch motivierter Abwandlung (בְּרַךְ statt אָמַר) in 135,19-21, d.h. in dem die Zwillingssalmen 135 + 136 verklammernden redaktionellen Abschnitt. Ob bei den »JHWH-Fürchtenden« auch die Völker mitgemeint sind, kann hier nicht diskutiert werden; m.E. sprechen mehrere Gründe für diese

<sup>41</sup> Zur kompositionellen Gliederung der Wallfahrtspsalmen 120-134 in drei Fünfergruppen vgl. P.Auffret, La Sagesse A Bati Sa Maison. Études des structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes (OBO 49), Fribourg/Göttingen 1992,441-531; der ebd. 535-580 versuchte Nachweis, daß Ps 135-138(1) als Fortführung dieser Komposition zu lesen sei, ist freilich nicht überzeugend.

<sup>42</sup> Vgl. auch M.Millard, Die Komposition (s.Anm. 33)39f.

<sup>43</sup> Zur Interpretation von Ps 100 vgl. N.Lohfink/E.Zenger, Der Gott Israels (s.Anm. 2)165-170.

Auffassung.<sup>44</sup>

### 5. Die Struktur von Ps 138-145

Ps 145 ist von seiner Überschrift her der letzte Davidpsalm des Altars; er ist der pointiert gesetzte Abschluß der *Davidssammlung 138-145*. Diese Gruppe ist nach den Prinzipien der concatenatio, der iuxtaposio und der redaktionsgeschichtlichen Bearbeitung als eine planvolle Teilkomposition erkennbar. Außerdem sind die beiden Psalmen 138 und 145 motivlich so stark aufeinander hingeordnet, daß sie eine inclusio bzw. einen Rahmen um die Sammlung bilden.<sup>45</sup>

(a) Die beiden Rahmenpsalmen 138 und 145 geben die Kompositionsidee an, nach der diese Davidpsalmen zusammengestellt sind. Ps 138 ist ein Lobgesang auf den »Namen« JHWHs (138,2), und zwar »aus ganzem Herzen« und »im Angesicht der Götter« (138,1). Diese Formulierungen spielen auf Dtn 6,4f an. Deshalb gilt dem Psalmensänger von Ps 138 die Zusage von Ps 145,20: »JHWH behütet alle, die ihn lieben«. Wie Ps 138 will auch Ps 145 von seinen Rahmenversen 1-2 und 21 her ein Lobpreis des »Namens« JHWHs sein. Beide Psalmen kreisen um die Themen »Herrlichkeit« und »Größe« JHWHs (כבוד: 138,5; 145,5.11.12; גדל: 138,5; 145,3.6) und beide explizieren den Namen JHWH mit Anspielung auf die Gottesprädikationen von Ex 34,6f. Ps 145 zitiert in V.8 wörtlich einen Teil der Sinaiformel Ex 34,6 und spielt zugleich in V.7 und V.9 auf Ex 33,19 an.<sup>46</sup> Daß auch Ps 138 die JHWH-Theophanie-Namenstheologie von Ex 33-34 im Blick hat, legt sich nicht nur von der Kombination der Nomina שם, כבוד, חסד, אמת her nahe, sondern auch von V.5a her, wo das Wege-Thema einen Bezug nach Ex 33,13 herstellt (vgl. dazu auch Ps 103); von den Wegen JHWHs ist im übrigen auch in 145,17 die Rede. Der Lobpreis beider Psalmen geschieht vor großem Forum. Ps 138 will alle Könige der Erde dazu bewegen, JHWH zu loben (V.5: יודוך יהוה). Noch weiter greift der Mittelteil von Ps 145 aus, wo alle Geschöpfe aufgerufen werden, JHWH zu loben (V.10: יודוך יהוה); der Schluß von Ps 145 greift ebenfalls weit aus, wenn V.21 als Ziel der תהלה angibt, daß alles Fleisch (כל־בשר)<sup>47</sup> den heiligen Namen JHWHs segnen soll.

(b) Zwischen den beiden Rahmenpsalmen 138 und 145 stehen im Zentrum die vier Bittgebete Ps 140-143, die wohl wegen ihrer semantischen Verwandtschaft zusammengestellt

<sup>44</sup> Zum universalistischen Verständnis der JHWH-Fürchtenden vgl. z.B. Ps 102,16.23; dazu nun die Münsteraner Dissertation: G. Brunert, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30), Stuttgart 1996.

<sup>45</sup> Zur Kompositionsstruktur von Ps 138-145 vgl. auch N. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990, 103-105.

<sup>46</sup> Vgl. das Themawort שׁוֹב יְהוָה von Ex 33,19 in 145,7.9.

<sup>47</sup> כל־בשר hat sowohl protologische (vgl. Gen 9,11.15-17) als auch eschatologische (vgl. Jes 66,23-24) Konnotationen.



wurden. Diese Verwandtschaft ist daran ersichtlich, daß sie teilweise ganze Motivkombinationen gemeinsam haben:

- alle vier Psalmen haben ähnliche Bitten am Anfang des Psalms bzw. am Anfang von Psalmteilen: vgl. 140,7; 141,1; 142,2; 143,1;
- die beiden ersten Psalmen 140 und 141 sind durch die beiden Motive »Falle« (פח) und »Schlinge« (מקש) zusammengebunden (140,6; 141,9); die anderen beiden Psalmen 142 und 143 sind durch das wortgleiche Motiv des verzagenden Geistes (התעטף עלי רוחי): 142,4; 143,4) verklammert;
- der erste und der letzte Psalm dieser Vierergruppe sind durch das in direkter Rede zitierte Bekenntnis אלהי אלהי (140,7) bzw. אתה אלוהי (143,10) aufeinanderhingebunden;
- die Psalmen 140; 142; 143 verwenden an ihrem Schluß jeweils das Motiv vom Namen JHWH; 140,14 und 142,8 haben die Wendung הוֹדָה + שָׁם gemeinsam; es ist nicht unwahrscheinlich, daß 140,14 und 142,8 erst auf eine die Psalmen gezielt in den Kontext einbindende Redaktion zurückgehen.<sup>48</sup>

(c) Auf die vier Bittgebete folgt der Königpsalm 144, der für diesen Kontext geschaffen zu sein scheint. Er ist eine relecture des alten Königpsalms 18<sup>49</sup>, nimmt aus Ps 8,5 das Thema der Vergänglichkeit und damit der Schutzbedürftigkeit des Königs auf und beschreibt in Analogie zu Ps 72 das Glück und das Wohlergehen des Volkes, dem solches widerfährt und das einen solchen Gott hat. Es ist schwer zu entscheiden, ob der königliche »Knecht David« von Ps 144 eine individuelle oder eine kollektive Gestalt ist. Vieles spricht freilich dafür, daß hier in der Tat das gerettete Gottesvolk anvisiert ist, das dann den Psalm 145 singt. Ob mit dem in Ps 144,9 angekündigten »neuen Lied« der anschließend folgende Psalm 145 gemeint ist oder ob damit auch auf Ps 149,1 vorverwiesen wird, läßt sich ebenfalls kaum entscheiden; wahrscheinlich ist beides richtig. In Psalm 144 kommt im übrigen die in Ps 140 begonnene Kette der Bittgebete zum Abschluß (vgl. den Stichwortbezug מלחמה 140,3; 144,1).

(d) Liest man 140-144 als Komposition, die von der mehrfach gesteigerten Bitte in geradezu eschatologischer Bedrängnis<sup>50</sup> zum Bild paradiesischen Glücks 144,12-15 und in

<sup>48</sup> Gegenüber dem vorangehenden Psalmtext überrascht in 140,14 die neue Perspektive der צדיקים und der ישרים. Das Motiv von der Gemeinschaft der צדיקים steht dann wieder etwas überraschend in 142,8. Beide Verse (140,14; 142,8) stehen am Ende des Psalms; in dieser Position gibt es häufiger redaktionelle Verkettenungen.

<sup>49</sup> Vgl. dazu H.-M. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Fribourg/Göttingen 1994, 262-266.

<sup>50</sup> Die eschatologische Perspektive wird mit Ps 140 eröffnet. Dieser Psalm darf, worauf N. Lohfink, Lobgesänge der Armen (s. Anm. 45) 107 aufmerksam gemacht hat, nicht (wie es meist geschieht) als individuelles Klage- oder Bittgebet, das die Not übertreibend als Krieg und Kampf beschreibt, mißverstanden werden. Der Psalm hat vielmehr Gottes eschatologisches Welthandeln im Blick, bei dem er am Tag des Kampfes »die Armen« und »die Gerechten« aus der Gewalt der Bösen rettet und ihnen geradezu ewiges Weilen im Licht seines Angesichts gibt. Von der Rettung in/aus diesem Kampf ist dann in Ps 144,10 die Rede.

Ps 145 zum Lobpreis des Weltkönigtums JHWHs führt,<sup>51</sup> fügt sich Ps 139 als Eröffnung dieses Bogens gut ein. Ps 139 ist einerseits das die Gebetsfolge eröffnende Vertrauensbekenntnis, dessen Stichwort ידע dann in Ps 144,3 aufgenommen ist.<sup>52</sup> Andererseits entwirft der meist als schwierig empfundene Abschnitt 139,19-24 die ganze Dramatik, aus der die JHWH-Namen-Theologie des betenden »David« = Israel erwächst.<sup>53</sup>

### 6. Psalm 137

Ps 137 ist im kompositionellen Zusammenhang als theologischer Kommentar zu den Zionspsalmen 120-136 zu lesen; daß der Davidspsalm 138 dann auf Ps 137 antwortet, ist schon von mehreren Autoren herausgestellt worden, u.a. von G.H.Wilson und N.Lohfink.<sup>54</sup> Beachtet man diese planvolle iuxtapositio von 137 und 138 als Anfang der Davidsammlung 138-144.145, erhalten die zweimalige Betonung der Rettung des königlichen David = Israel aus der Macht der בני נכר in 144,7.11 und das in 144,9 angekündigte »neue Lied« eine besondere kontextuelle Bedeutung; Ps 144 blickt dann auf jene (eschatologische) Zeit, in der das Leben Israels »in der Fremde« zu Ende geht und Israel endlich die neuen Lieder vom Weltkönigtum des Ziongottes singen kann - zusammen mit »allem Fleisch«, wie Ps 145,21 anstrebt.

### 7. Psalm 119

Auf den ersten Blick ist der *Torapsalm 119* ein Fremdkörper innerhalb seines Kontextes. K.Koch hat ihn deshalb mit folgender Begründung als nachkompositionelle Einfügung beurteilt: »Zwar heißt es gegen Ende, daß die Näfäsch des Sängers Jahwä preisen will V.175; am Anfang hatte er unter Buchstabe א u.a. beteuert ›ich will dich loben‹, doch das geschieht durch Lernen V.7, nach V.62 zudem einsam und mitten in der Nacht, es läßt also zu Musik und Gesang am Tempel keinen Bezug erkennen. Andererseits ist von Tora im gesamten 5. Buch sonst nirgends die Rede. Also bildet 119 vermutlich einen nachkompositionellen

<sup>51</sup> Von seiner Überschrift her ist Ps 145 gegenüber 138-139.140-144 abgesetzt (138-144: לְזִמּוֹר לַיהוָה bzw. מְשַׁבֵּיל לַיהוָה; 145: תְּהִלָּה לַיהוָה). Dadurch erhält der königstheologische Davidspsalm 144 eine kompositionelle Sonderstellung - als letzter Psalm vor dem Schlußpsalm 145 des 5. Buchs. So würde Ps 144 in die Linie der Königspsalmen 2.41.72.89 rücken; vgl. dazu G.H.Wilson, *The Royal Psalms* (s.Anm. 15). Ich selbst halte allerdings den kompositionellen Bezug von Ps 144 nach Ps 110 für entscheidender - und von der Redaktion beabsichtigt. Ps 144 macht ja einerseits bei seiner relecture des Königspsalms 18 aus dem Danklied ein Bittgebet: der »König« besteht den Kampf nur, weil JHWH ihn rettet. Andererseits wird dieser König durch die Aufnahme der Anthropologie von Ps 8 in Kombination mit Ps 39,6f; 90,9 radikal »entdivinisiert«; gerade als solcher aber ist er das Ziel göttlicher Zuwendung und Erwählung zum messianischen Dienst (Ps 110).

<sup>52</sup> Die Verwendung von ידע beim Zitat von Ps 8,5 in 144,3 (gegenüber זכר) dürfte von Ps 139 her inspiriert sein.

<sup>53</sup> Wie in 140 und 144 geht es eben nicht um einen »individuellen« Krieg, sondern um einen (messianischen) Kampf gegen die Feinde JHWHs.

<sup>54</sup> Vgl. G.H.Wilson, *The Editing* (s.Anm. 15)221f; N. Lohfink, *Lobgesänge* (s.Anm. 45)103.

Zusatz.«<sup>55</sup> Dies ist freilich nur ein erster Eindruck. Bei genauerem Zusehen zeigt sich nicht nur, daß Ps 119 zahlreiche Stichwort- und Motivverbindungen zu seinen Nachbarnpsalmen hat; vor allem hat Ps 119 im Gesamtkonzept des 5. Buchs eine wichtige strukturelle und theologische Funktion:

(a) Als akrostichischer Psalm steht Ps 119 in Beziehung zu dem an die Davidsammlung 108-110 angeschlossenen akrostichischen Diptychon Ps 111 + 112 sowie zu dem Akrostichon Ps 145, dem Schlußpsalm der Davidsammlung 138-144.145. Wie diese Akrosticha hat auch Ps 119 eine strukturell herausgehobene Position: Er steht in der Mitte zwischen den beiden liturgisch inspirierten Sammlungen 113-118 und 120-136.

(b) Zwar besteht zwischen Ps 1 und Ps 119 eine gewisse sprachliche und theologische Verwandtschaft, doch sind die Differenzen zwischen beiden Psalmen nicht zu übersehen: »Anders als Ps 1 ... ist Ps 119 insofern ›Gebet‹ im striktesten Sinne des Wortes, als Jahve vom Beter immer wieder direkt angesprochen wird.«<sup>56</sup> Es geht um die Bitte, daß JHWH den Beter lehre und stärke zu einem Leben nach und mit der lebendigen Tora, für die der Psalm bekanntlich sieben weitere wichtige Begriffe verwendet (ערוֹת, רְבִירִים, פְּקָרִים, חֻקִים, מִצְוֹת, מְשֻׁפְּטִים, אִמְרָה).<sup>57</sup> Wegen dieser Differenz ist die u.a. von C.Westermann vertretene Auffassung, Ps 1 und Ps 119 hätten einmal den Rahmen um einen Tora-Psalter Ps 1-119 gebildet, wenig wahrscheinlich.<sup>58</sup>

(c) Beachtet man die Position von 119 als Mitte zwischen den beiden Sammlungen 113-118 und 120-136 (137) sowie die Verwandtschaft mit den akrostichischen Psalmen 111 + 112 und 145, mit denen 119 den Sinai-Bezug<sup>59</sup> teilt, legt sich folgende Deutung nahe: Ps 119 ist das Gebet um ein tora-gemäßes Leben, das die Voraussetzung dafür ist, daß die im 5. Psalmenbuch gefeierte Weltherrschaft des Exodus- und Ziongottes (Exodusgott: 113-118; Ziongott: 120-136.137) endlich kommen kann.

(d) Ps 119 erweist sich so als strukturelle Mitte des 5. Psalmenbuchs überhaupt, wie gleich näher zu erläutern sein wird.

(e) Auch in 11 QPs<sup>a</sup> bildet Ps 119 die Mitte der Komposition.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> K.Koch, Der Psalter (s.Anm. 3)255.

<sup>56</sup> A.Deissler, Die Psalmen. Psalm 90-150 (KK 1/3), Düsseldorf 1965,121.

<sup>57</sup> Vgl. zum Bedeutungsspektrum dieser Begriffe in der Komposition des Psalms: J.Schreiner, Leben nach der Weisung des Herrn. Eine Auslegung des Ps 119, in: ders., Leben nach der Weisung Gottes. Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments II, Würzburg 1992,382-391 sowie besonders H.-P.Mathys, Dichter und Beter (s.Anm. 49)279-292.

<sup>58</sup> Vgl. C.Westermann, Zur Sammlung des Psalters, in: ders., Forschung am Alten Testament (ThB 24), München 1964.

<sup>59</sup> Sinaibezug: Ps 111,4; 112,4; 145,8f.

<sup>60</sup> Vgl. M.Millard, Die Komposition (s.Anm. 33)225.

#### IV. Das theologische Programm

##### 1. Die Endkomposition

Die im vorangehenden Abschnitt III. beschriebenen Struktursignale lassen sich in die nachstehende Endkomposition umsetzen.

K A		A		K A		
107	108-110	111+112	113-118	119	120-136.137	138-144.145
David			Exodus	Tora	Zion	David
(eschatologisch/ messianisch)			(Pesach)	(Schabuot)	(Sukkot)	(eschatologisch/ messianisch)

(Legende: K = Königspsalm; A = Akrostichischer Psalm)

Das 5. Psalmenbuch ist *außen gerahmt* durch die beiden hymnischen Psalmen 107 und 145, die JHWHs Weltkönigtum in seiner rettenden Fürsorge gegenüber allen Geschöpfen besingen.

Den *inneren Rahmen* bilden die beiden Davidsammlungen Ps 108-110 mit den beiden Akrosticha Ps 111+112 und Ps 138-144 mit dem Akrostichon Ps 145. Die beiden Sammlungen entwerfen zusammen gelesen eine eschatologisch-messianische Perspektive. 108-110 sprechen in kriegerischer Sprache dem König die Weltherrschaft in Partizipation mit dem Weltkönig JHWH zu; 138-144 setzen der kriegerischen Königstheologie von 108-110 eine andere Königstheologie entgegen: Der »König« im Dienst der Weltherrschaft JHWHs ist der verfolgte, aber gerettete עֶבֶר יְהוָה, womit wahrscheinlich Israel als neues »messianisches Volk« gemeint ist, wie der letzte Vers von 144 (144,15) andeutet.

Die Akrosticha Ps 111 + 112 und Ps 145, die jeweils auf die eschatologisch-messianischen Visionen 108-110 und 138-144 folgen, geben diesen Visionen ihr theozentrisches Fundament: Es ist JHWH als חַנּוּן וְרַחוּם (Ps 111,4; 145,8), der Wunder wirkt (נִפְלְאוֹת) (Ps 111,4; 145,5) und dessen Gerechtigkeit/Heilswille (צְדִיקָה) für sein Volk (Ps 111,3) und für alle seine Geschöpfe (Ps 145,7) auf ewig (לְעוֹלָם וָעֶד) besteht (Ps 111,3.5.8.10; 145,1.2.21).

Die beiden liturgisch inspirierten Sammlungen Ps 113-118 und Ps 120-136 bilden den (mittleren) Hauptteil des fünften Psalmenbuchs. Sie machen deutlich, wodurch und von wo aus das Weltkönigtum JHWHs anbricht: Es ist das Weltkönigtum des Gottes Israels, der der rettende Gott des Exodus und der segnende Gott von Zion aus ist. Beide Sammlungen haben eine universalistische Perspektive und rufen Israel und die Völker zum gemeinsamen Lob der Gottesherrschaft auf (vgl. besonders Ps 117-118 und Ps 135-136). Diese Sammlungen sind an ihren Enden jeweils durch die wortgleiche Aufforderung לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ (118,1.29; 136,1.26) kompositionell aufeinander bezogen. Zugleich sind sie durch diese Aufforderung mit dem Anfangs- und Schlußpsalm des Buchs verbunden (vgl. 107,1; 145,1.21).

Der akrostichische *Psalm 119* im Zentrum des 5. Psalmenbuchs ist das Gebet um die

Gnade, die Tora als Grundgesetz des im 5. Psalmenbuch angekündigten und gepriesenen Gottesreichs zu halten und zu lieben - damit das Reich kommen kann. In literarischer Hinsicht ist es ein einzelner, der hier spricht. Vom kompositionellen Zusammenhang her sind es Beter aus Israel *und* den Völkern.

## 2. Der Psalter als »geistliche« Wallfahrt zum Zion

Das fünfte Psalmenbuch ist durch seine hymnische Grundstruktur (s.o. I. 1 und 2) sowie durch die beiden Sammlungen im Mittelteil (113-118: Pesach-Hallel; 120-134.135-136: Wallfahrtspsalmen mit »Großem Hallel«) stark liturgisch geprägt. Möglicherweise bzw. wahrscheinlich ist sowohl das Pesach-Hallel wie der »Wallfahrtspsalter« als kultische Komposition entstanden (für Pesach und Sukkot?)<sup>61</sup>. Beide Sammlungen sind aber nunmehr redaktionell in den Zusammenhang des 5. Psalmenbuchs eingebunden<sup>62</sup> und haben damit einen nachkultischen »Sitz im Leben/Sitz in der Literatur« erhalten. Das 5. Psalmenbuch ist zwar einerseits von zions- und tempeltheologischen Motiven und Vorstellungen durchwoben; schon die eröffnende Aufforderung Ps 107,1 könnte aus dem Toda-Opfer-Ritual stammen<sup>63</sup>. Doch fällt andererseits (gerade auch im Vergleich mit den Chronikbüchern) auf, daß konkrete Bezüge zum Tempelkult fehlen, ja daß Ps 141,2 sogar ausdrücklich das Gebet (der Psalmen) als Opferersatz legitimiert.

Damit drängt sich die These auf, daß gerade das 5. Psalmenbuch nachkultisch ist und als »geistliche Wallfahrt« zum Zion als Thronort des Weltenkönigs JHWH und des seine Tora vom Zion aus lehrenden Sinaigottes rezitiert/meditiert werden will. Auf dieses Proprium des 5. Psalmenbuchs hat bereits M. Millard aufmerksam gemacht: »Die Charakterisierung des letzten Drittels des Psalters als literarische Nachahmung der Wallfahrtsliturgien ist im Kontext der Ausweitung der Wallfahrt zu sehen. Daß sich die Institution der Wallfahrt in der Spätphase des Zweiten Tempels ausweitete, hat insbesondere S. Safrai eindrücklich gezeigt. Neben den in herodianischer Zeit erforderlichen Erweiterungsbauten ist hier auf die Zunahme von Wallfahrtsberichten ab der Hasmonäerzeit zu verweisen. Gleichwohl können wir auch in dieser späten Zeit nicht von einer regelmäßigen Wallfahrt aller ausgehen. Von vorbildlichen Gerechten wie Tobias wird berichtet, daß er als einziger oft nach Jerusalem zog. Die Theologie im Umfeld von Jochanan ben Zakkai, die Wohltaten und Gebet als möglichen Ersatz für Opfer ansieht und damit die Überlebensgrundlage des Judentums als religiöser Gemeinschaft nach der Zweiten Tempelzerstörung 70 n. Chr. bildet, ist also im Judentum vorher bereits angelegt. Als eine dieser Ersatzfunktionen für den wirklichen Gottes-

<sup>61</sup> Vgl. die Hinweise bei M. Millard, Die Komposition (s. Anm. 33) 30-32.35-41.227f.

<sup>62</sup> Vgl. zu Ps 113-118 die Beobachtungen bei J. Schröten, Entstehung (s. Anm. 39) 84-87.126-138; der literarische »Sitz im Leben« des Wallfahrtspsalters ist gut erkennbar in der Verkettung von Ps 134 und Ps 135, vgl. K. Koch, Der Psalter (s. Anm. 3) 256-258.

<sup>63</sup> Vgl. W. Beyerlin, Werden und Wesen (s. Anm. 31) 87-91.

dienstbesuch im Tempel können wir das Lesen des Psalters annehmen<sup>64</sup>. Unter dieser Voraussetzung könnte man erwägen, ob die Abfolge Ps 113-118.119.120-136 sich nicht sogar an der Abfolge der drei großen Feste des jüdischen Jahres Pesach (Ps 113-118), Schabuot (Ps 119) und Sukkot (Ps 120-136) inspiriert und zugleich eine meditative Aktualisierung der kanonischen Ursprungsgeschichte Israels sein will (Ps 113-118: Exodus; Ps 119: Sinai; Ps 120-136: Einzug ins Land der Verheißung mit Zion/Jerusalem als Mitte des Landes). Zugleich hält das 5. Psalmenbuch an den großen »messianischen« Verheißungen (Ps 110: individuell, Ps 144: kollektiv gelesen) fest - gerade angesichts der vielfältigen Todesnöte, die in Ps 107 beschrieben werden, und angesichts der eschatologischen Bedrängnis, deren Dramatik in Ps 138-144 durchschlägt. Die hymnische Grundstruktur des 5. Psalmenbuchs ist deshalb kein naives, weltflüchtiges Gotteslob, sondern es wird aufgefördert zum Lobpreis des rettenden Gottes *mitten in Not und Leid*. Die Psalmen sind die Gebete und Lieder, durch die das arme und verfolgte Israel Rettung erfährt; die Armenperspektive steht deshalb gleich am Anfang des 5. Buchs (Ps 107,41) und verdichtet sich gegen Ende hin (vgl. besonders Ps 140-143). Die Psalmen als Lobpreis »mitten im Feuer der Geschichte«<sup>65</sup> sind insbesondere die Gebete, die Israel *על ארמת נכר* (Ps 137,4) Hoffnung und Heimat geben. Vor allem sind die Psalmen in der theologischen Sicht des 5. Psalmenbuchs, das den Torapsalm 119 gezielt in die Mitte der Komposition gestellt hat, ein Medium, sich für die lebendige Tora JHWHs zu öffnen - gemäß dem Programm der Ouvertüre des Psalmenbuchs Ps 1-2<sup>66</sup> und gemäß dem Schluß-Hallel Ps 146-150, das die Rezitation/das Singen der Psalmen als Aktualisierung der dem Kosmos eingestifteten Lebensordnung (Tora) deutet.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> M.Millard, Die Komposition (s.Anm. 33)228f; der Verweis auf S.Safrai bezieht sich auf: S.Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981.

<sup>65</sup> Vgl. E.Zenger, »Daß alles Fleisch« (s.Anm. 5).

<sup>66</sup> Vgl. E.Zenger, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1-2 als Proömium des Psalmenbuchs, in: A.Angenendt/H.Vorgrimler (Hrsg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. FS R.Lettmann, Kevelaer 1993,29-47.

<sup>67</sup> Vgl. E.Zenger, »Daß alles Fleisch« (s.Anm. 5).