

*Huesl*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 84

München 1996

*1210*



Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

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

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

ISSN 0178-2967



## BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 84

München 1996

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



INHALT

Seite

NOTIZEN

P. Auffret:	Quand Dieu se lève pour le jugement. Etude structurelle du Psaume 76 . . . . .	5
W. Berg:	Siebenerreihen von Verben und Substantiven . . . . .	11
A. von Dobbeler:	Mission und Konflikt. Beobachtungen zu προσεχειν in Act 8,4-13 . . . . .	16
L. Doering:	Jub 2,24 nach 4QJub <sup>a</sup> VII,17 und der Aufbau von Jub 2,17-33	23 ✓
M. Gawlick:	Mose im Johannesevangelium . . . . .	29
M. Görg:	Edrei in ägyptischer Nebenüberlieferung . . . . .	36
G. Korting:	Gott als Baumeister (Ps 8,2) . . . . .	41
M. Lang:	Erwägungen zu 2Kor 5,19a . . . . .	46
F. Mathys:	Erwägungen zu einer neu edierten Inschrift, angeblich aus Hirbet el-Köm . . . . .	51
M. Mulzer:	Amos 8,14 in der LXX. Ein Einwurf in die Tel Dan-Text Debatte . . . . .	54
J. Schnocks:	Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau im Efa . . . . .	59

ABHANDLUNGEN

C. Diebold-Scheuermann:	Jesus vor Pilatus: Eine Gerichtsszene Bemerkungen zur joh. Darstellungsweise . . . . .	64
J. Joosten:	Moise a-t-il recelé le Code de Sainteté . . . . .	75
H. Tita:	Ist die thematische Einheit Koh 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung? Aporien der religionskritischen Interpretation . . . . .	87







## QUAND DIEU SE LEVE POUR LE JUGEMENT

## ETUDE STRUCTURELLE DU PSAUME 76

Pierre Auffret - Francheville

Assez rares sont les auteurs s'appliquant à déterminer la structure littéraire du PS 76. La *Companion Bible*<sup>1</sup> voit alterner, selon une disposition concentrique, 2-4, 6-7, 9-10, 12-13, traitant selon elle de la défaite des Jébusites, avec 5-8 (soit le centre), 11, glorifiant Dieu. On peut se demander s'il est bien pertinent de tenir ensemble 2-3 et 4, ou 12 et 13, et s'interroger, avec maints auteurs, sur l'interprétation ici retenue pour 11. Dans son commentaire de 1983<sup>2</sup>, G. Ravasi cite les propositions d'E. Beaucamp<sup>3</sup> et de L. Alonso-Schökel<sup>4</sup>. Beaucamp distingue quatre strophes qu'il voit ordonnées en chiasme, 2-4 appelant 11-13, 5-7 appelant 8-10, YHWH étant sujet dans les strophes extrêmes (qui, respectivement, glorifient Sion, puis lui-même), objet dans les strophes centrales exaltant la victoire successivement du puissant, puis du juge. La répartition est assez approximative et s'appuie sur des considérations finalement très thématiques. Ravasi tentera de la fonder plus objectivement à partir de quelques faits proprement littéraires. Ce même auteur ne rapporte que la première proposition d' Alonso-Schökel, soit trois strophes aboutissant chacune à une acclamation adressée à Dieu : 2-4 + 5, 6-7 + 8, 9-13a + 13b. On retrouve ici la mise en relief de 5 et 8, comme par la *Companion Bible*, et Alonso-Schökel en voit un écho en 13b. Mais les ensembles 2-4 et 9-13a apparaissent d'une complexité plus grande qu'il ne le laisse supposer. Précisons ici que cet auteur faisait encore une autre proposition : distinguer 2-3 (Dieu en son règne terrestre), 4-8 (la victoire militaire), 9-13 (le jugement et ses suites), où, on le voit, il considère 2-3 comme première unité dans notre poème. Pour sa part, Ravasi reprend les unités telles que déterminées par Beaucamp, distinguant en 2-7 la prédominance du contexte guerrier, en 8-13 celle du contexte judiciaire. Il reste

<sup>1</sup> *The Companion Bible*, Oxford University Press 1914, éd. par E.W. Bullinger, réimpression Grand Rapids, Michigan 1974, p. 794.

<sup>2</sup> G. Ravasi, *Il libro dei Salmi - Commento e attualizzazione Volume II (51-100)*, Bologne 1983, pp. 580-582

<sup>3</sup> E. Beaucamp, *Le Psautier : Ps 73-150*, coll. SOURCES BIBLIQUES, Paris, 1979, p.22.

<sup>4</sup> L. Alonso-Schökel, *Treinta salmos : poesía y oración*, Valencia 1981, p. 426, propositions reprises par L. Alonso-Schökel et Cecilia Carniti, *Salmos II (Salmos 73-150)*, Estella 1993, p. 1004.



que toutes ces propositions sont commandées trop immédiatement par des considérations d'ordre thématique, sans prendre vraiment en compte les indices de structure que pourtant le texte lui-même nous fournit. Nous nous appliqueront donc à les relever et à étudier à partir d'eux la structure littéraire successivement de 2-3 et 4,7, puis 5-6 et 13, pour en venir à celle de 8-12, et enfin à celle de l'ensemble du poème. Le lecteur saisira au fur et à mesure de notre étude la raison des étapes ainsi déterminées. Nous concluons avec quelques remarques, d'un point de vue structurel, sur l'enchaînement des Pss 75 et 76 dans le livre du Psautier.

En 2-3 notons, allant deux par deux, les quatre compléments introduits par *b*. Au début de 2a et 2b les deux premiers contribuent à former le chiasme : *nwd<sup>c</sup>* + *byhw<sup>dh</sup>...* / *byśr<sup>l</sup>* + *gdwl*, et de même les deux derniers en 3a et 3b pour : *bślm* + *skw* / *wm<sup>c</sup>wntw* + *bśywn*. Les deux premiers sont aux centres du chiasme repéré en 2, les deux derniers aux extrêmes de celui de 3. On aura noté la même lettre initiale pour *yhw<sup>dh</sup>* et *yśr<sup>l</sup>*, et des lettres initiales phonétiquement apparentées pour *ślm* et *śywn*. En 2 il s'agit de Dieu lui-même, en 3 du lieu de son habitation<sup>5</sup>. Lisons maintenant 4 et 7. Ici et là Dieu fait pièce à ce qui sert à faire la guerre. On notera, au début de 4b et au terme de 7b, les deux termes de la paire stéréotypée *sws/mgn<sup>6</sup>*, ici selon l'ordre inverse. Le *śmh* initial de 4 se réfère évidemment aux deux indications de lieu en 3a et 3b. De plus en 3a et 4b nous lisons les deux termes de la paire stéréotypée *mlh<sup>m</sup>h/śtwm<sup>7</sup>*, ici en ordre inverse. Par ailleurs en 7 nous lisons *'lhy y<sup>c</sup>qb*, soit *'lhym* comme en 2a, et *y<sup>c</sup>qb* dont la correspondance à *yśr<sup>l</sup>* de 2b n'appelle pas de commentaire. Ainsi 4 se réfère à 3 et 7 à 2. C'est d'ailleurs en 4 que nous retrouvons une indication de lieu, tandis qu'en 7 nous est mentionné le Dieu de Jacob. Ainsi 2 et 3 sont-ils repris, comme en écho, selon un ordre inverse, en 4 et 7. Mais en 4 et 7 apparaît le thème nouveau de la lutte victorieuse de Dieu sur tout ce qui sert à faire la guerre.

Considérons maintenant 5-6 et 13. Le jeu de mots entre *n'wr* de 5a et *nwr'* de 13b a souvent été relevé par les auteurs, ainsi que la correspondance thématique avec eux du *'dyr* initial de 5b. Ajoutons ici de 5 à 13b la présence, en 5b et 13b, des deux termes de la paire stéréotypée *'rs/śmym<sup>8</sup>*, ici en ordre inverse. On trouve encore les deux termes d'une paire stéréotypée en 6 et 13a, soit en 6a

<sup>5</sup> Ces deux versets sont aussi liés par leur matériau consonnatique. On lit au début de 2a (avant *byhw<sup>dh</sup>...*) *n.d.<sup>c</sup>*, puis au terme de 2b (après *byśr<sup>l</sup>...*) *l.ś.m*, mais au milieu de 3a (juste après *b*) *ś.l.m*, et au milieu de 3b (juste avant *b*) *c.n.t*. La disposition en chiasme est bien perceptible, *n.d.<sup>c</sup>* (*n* + *d* et *c*) appelant *c.n.t* (*c* et *n* + *t*), et *l.ś.m* (*l* + *ś* et *m* final) appelant *ś.l.m* (*ś* + *l* et *m* final).

<sup>6</sup> Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, AOAT 210, Neukirchen-Vluyn 1984, pp. 457 et 461. Notons aussi en 4a et b les deux termes de la paire stéréotypée *hrb/qst* (*ibid.* p.258), également en ordre inverse.

<sup>7</sup> Avishur pp. 74, 382-383, 439.

<sup>8</sup> Avishur p.278.



et 13a *lb/rwh*<sup>9</sup>, mots se rapportant ici et là aux puissants qui s'opposent à Dieu. On notera qu'en 5 et 13b il est seulement et fondamentalement question de l'aspect puissant et redoutable de Dieu, tandis qu'en 6 et 13a nous voyons le résultat de son action qui fait perdre coeur et souffle aux puissants de la terre. Nous avons donc ici encore (comme de 2-3 à 4 et 7) une inversion, 5 appelant 13b, 6 recevant un écho en 13a.

Avec 8-12 nous avons à faire à un ensemble structuré assez complexe, mais dont les indices ne laissent pas de doute sur la nécessité de le tenir pour tel. Il comporte onze stiques. On lit en 8a et 12b, stiques extrêmes, *nwr'* et *lmwr'*. En 8c.9a.9b, avant le stique central, nous lisons respectivement *'p*, *šmym*, *'rš*, ces deux derniers termes constituant une paire stéréotypée<sup>10</sup>, mais, après le stique central, respectivement en 10b.11a.11b : *'rš*, *hmt*, *hmt*. Or *'p/hmh* sont encore une paire stéréotypée<sup>11</sup>. Ainsi *'p* de 8c appelle *hmt* et *hmt* en 11a et b, tandis qu'à l'inverse *šmym* et *'rš* de 9a et b appellent *'rš* en 10b. On voit l'inversion de la séquence thématique, tandis qu'ici et là nous lisons, parallèlement, un terme unique (*'p* et *'rš*), puis deux termes couplés (*šmym/'rš* et *hmt/hmt*). Toujours autour de 10a, notons encore que le premier volet 8-9 est comme inclus par les deux mots de racine *yr'* en 8a et 9b, et le second par les emplois de *kl* en 10b (au terme) et 12b (au début). Mais si maintenant nous prenons en compte le stique central 10a, nous pourrions voir quelque chose d'analogue en 8-10a comme en 10-12. On lit en effet en 8a et b *nwr'* et *y<sup>c</sup>md*, et en 9b et 10a *yr'h* et *bqwm*. Or *qwm/cmd* (ici en ordre inverse) constituent une paire stéréotypée<sup>12</sup>. Ainsi donc 8a + 8b appellent-ils 9b + 10a, aux deux extrêmes de 8-10a. Et de même en 10a + 10b et 12a + 12b nous lisons *'lhym* avec (*m*)*špt* et *šlm*, soit les deux termes d'une paire stéréotypée<sup>13</sup>, puis *kl*, cela donc aux extrêmes de 10-12. Devant le Dieu terrible nul ne peut tenir, mais seulement *craindre* quand il se lève. A ce Dieu qui vient pour le jugement et sauver tous les pauvres de la terre, à celui qui pour nous est notre Dieu, il convient que des vœux soient adressés et *acquittés*, et que tous ceux qui l'entourent apportent leur offrande. On notera enfin de 10a aux deux volets qui l'entourent deux assemblages. Le premier se fait à partir des deuxième et avant-dernier stiques de l'ensemble. C'est en effet en 8b et 10a que nous lisons *cmd* et *qwm*, dont nous avons dit ci-dessus la correspondance, mais en 10a et 12a, comme nous l'avons également relevé, que nous lisons *'lhym* (avec *mšpt* et *šlm*). Le second assemblage se fait à partir de 9a et 11a, soit deux stiques avant et

<sup>9</sup> Avishur p.761 (à l'index). Notons aussi en 6a et b les deux termes de la paire stéréotypée *lb/yd* (ibid. pp. 279, 504-505, 522).

<sup>10</sup> Avishur p.767 (à l'index).

<sup>11</sup> Avishur p.754 (à l'index).

<sup>12</sup> Avishur p.148.

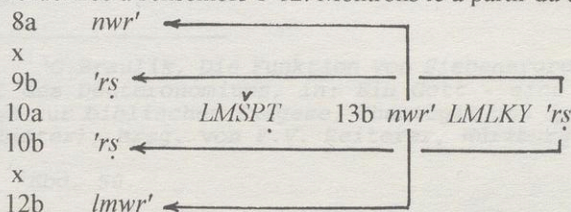
<sup>13</sup> Avishur p.288.







Les deux derniers termes du chiasme (A).(A').A'.A encadrent 5-6. En 5 et 6 on peut voir s'opposer d'une part *n'wr* et *'dyr* au sujet de Dieu, d'autre part *'byry* (*lb*) et (*nšy*) *hyl* au sujet des ennemis, et, partant, lire un certain chiasme A'.B.B'.A en 4-7. En tout cas les correspondances de 5 à 13b et de 6 à 13a ont été solidement établies ci-dessus, et on voit ici comment 8-12 est d'une certaine façon encadré par 5 et 6 appelant en ordre inverse 13a et 13b, pour peu que l'on fasse abstraction de 4 et 7. En 5 et 13b nous lisons le jeu de mots entre *n'wr* et *nwr'*, tandis que leur correspond, aux extrêmes de 8-12, des mots de racine *yr'*. En 6 et 13a nous avons repéré les termes de la paire stéréotypée *lb/rwh* ; ajoutons ici ceux de la paire *lb/pnym*<sup>16</sup> de 6 à 8(-12), trois indications corporelles étant ainsi données en 6, 8-12 et 13a. De Dieu (*lhym*) il est question en 2, 7, et au centre de 8-12 (ainsi qu'en 12). La correspondance entre *bšlm* de 3 et *wšlmw* en(8-)12 a souvent été relevée. On y ajoutera ici l'écho donné à *šlm* dans le *šmh* initial de 4. Ainsi en 8-12 nous voyons converger des correspondances repérées en 5 et 13b<sup>17</sup> ainsi qu'en 6 et 13a, mais aussi en 2 et 7 ainsi qu'en 3 et 4. Nous sommes bien ici dans la partie centrale de notre psaume, psaume à l'adresse de celui qui se lève pour le jugement. On notera d'ailleurs que le dernier stique du poème se réfère de façon ordonnée à l'ensemble 8-12. Montrons le à partir du tableau suivant :



Au centre de 13b *LMLKY* se réfère à  $\overset{\vee}{\text{LMŠPT}}$  au centre 10a de 8-12, étant donnée la paire stéréotypée *mlk/špt*<sup>18</sup>, aux extrêmes *nwr'* rend récurrente la racine *yr'* que nous lisons aux extrêmes de 8-12, et *'rs* nous reporte au même terme dans les stiques encadrant immédiatement 10a. Ce juge reconnu comme redoutable par les siens, devant qui tremble la terre où cependant les pauvres vont recevoir le salut, il est redoutable aux rois de la terre<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Avishur p.761 (à l'index).

<sup>17</sup> De 5 à 8-12 on peut aussi relever la récurrence de *'th*(5a et 8a) et les deux termes des paires stéréotypées *'wr/yš'* (en 5a et 10b ; Avishur p.105) et *'rs/hrym* (en 5b et 9b.10b ; voir ci-dessus n.7), et de 8-12 à 13b la récurrence de *'rs* (9b.10b) et, en ordre inverse, les deux termes de la paire stéréotypée *mlk/špt* (10a) (Avishur p.762, à l'index).

<sup>18</sup> Avishur p762 (à l'index).

<sup>19</sup> On pourrait aussi relever des rapports, moins manifestes et situés structurellement de façon moins rigoureuse, et pourtant non dénués de signification, de 2-3 aux deux versets 9-10 en 8-12. Proposons d'abord ce parallèle :



Notre travail était achevé quand nous est parvenu M. Girard, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens* (51-100), Montréal 1994, qui traite de notre psaume aux pp. 324-330. Nous tombons d'accord sur la structure de 2 et 3 et sur la correspondance entre 4 et 7 (p. 327). Girard relève aussi la plupart des récurrences et des correspondances synonymiques, manquant cependant nombre de paires stéréotypées. Il voit l'ensemble agencer en chiasme 2-3 + 4-7 et 8-11 + 12-13. Mais puisqu'il discerne en 8-13 un ensemble chiasmique où se répondent 8-9 et 10-13, pourquoi la césure ne serait-elle pas la même quand il s'agit de l'ensemble ? Nous avons d'ailleurs montré ci-dessus que 8-12 (et non 8-13) respectent en fait une symétrie concentrique autour de 10a, et que par ailleurs 5, 6, 13a et 13b, ordonnés entre eux en chiasme, encadrent 8-12, tandis que 2, 3, 4 et 7 (ces deux derniers donc autour de 5 et 6) sont eux-mêmes ordonnés en chiasme.

2a		<i>nwd<sup>c</sup></i>	9a	<i>hšm<sup>c</sup>t</i>
2b	( <i>byšr'l</i> )	<i>gdwl</i>	9b	( <i>'rs</i> )
3a		<i>bšlm</i>	10a	<i>lmšpt</i>
3b	( <i>bsywn</i> )		10b	( <i>'rs</i> )

Les correspondances s'appuient successivement sur les paires stéréotypées *šm<sup>c</sup>yd<sup>c</sup>* (Avishur pp. 147, 272, 293, 307), *gdw/yr'* (*ibid.* pp. 128-129, 132), *špt/šlm* (*ibid.* p.188, en tenant compte ici de la signification prêtée au nom propre *šlm*). De 2b à 9b comme de 3b à 10b on passe de la considération des seuls Israël et Sion à celle de la terre entière. Grand en Israël selon 2b, c'est de la terre entière que Dieu est craint selon 9b. Comme en Juda/Israël selon 2, c'est à la terre entière qu'il se fait entendre selon 9. Si on lisait au terme de 11a une forme du verbe *dkk* (ou *dwk*), on pourrait encore poursuivre le parallèle, cette fois avec 4a (*šbr*) : Dieu brise armes et colères de l'homme.



## Siebenerreihen von Verben und Substantiven.

Werner Berg, Bochum

In einem Aufsatz in der Festschrift für N. Füglistler hat G. Braulik auf "Siebenergruppierungen" im Buch Deuteronomium hingewiesen.<sup>1</sup> Wenn er es am Schluß des Beitrages als lohnenswert ansieht, bei der "Analyse von Deuteronomiumstexten ... auf Siebenergruppierungen zu achten"<sup>2</sup>, gilt dies nicht nur für dieses Buch, sondern für das Alte Testament insgesamt.<sup>3</sup>

Der vorliegende Beitrag will auf einige mehr zufällig gefundene Siebenerreihen in Satzreihen hinweisen.<sup>4</sup>

Es ist allgemein bekannt, daß die Zahl Sieben als Symbolzahl u.a. Vollständigkeit, Fülle, Vollkommenheit aussagt.<sup>5</sup> Für das Zeitschema von sieben Tagen hat außerdem J.B. Bauer schon früher festgestellt - hier für Gen 1,1-2,4a - , daß der 7. Tag einen bestimmten "Höhe-, Wende- und Endpunkt" ausdrückt.<sup>6</sup> Daß dies nicht nur für das Sieben-Tage-Zeitschema gilt, zeigen einige der folgenden Beispiele.

---

<sup>1</sup>G. Braulik, *Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums*, in: *Ein Gott - eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität (FS N. Füglistler)*, hrsg. von F.V. Reiterer, Würzburg 1991, 37-50.

<sup>2</sup>Ebd. 50.

<sup>3</sup>Bei der Verwendung von "Siebenergruppierungen" hat G. Braulik auf die siebenmalige Verwendung eines Leitwortes in kleineren und größeren Textabschnitten hingewiesen. Aber auch Formeln werden in Siebenerreihen verwendet. Schließlich nennt er noch Textbeispiele im Dtn, bei denen jeweils sieben verschiedene Begriffe zur Beschreibung einer Vollständigkeit dienen (Dtn 4,34; 7,1; 12,6).

<sup>4</sup>Wenn U. Dahmen, *Weitere Fälle von Siebenergruppierungen im Buch Deuteronomium: BN 72 (1994) 5-11*, die Frage offenläßt, ob die von ihm "vorgestellten Siebenergruppierungen" für Leser "überhaupt wahrnehmbar sind (waren)" (ebd. 5), weil sie das Ganze des Buches Deuteronomium als Beobachtungsgrundlage haben, dann liegt dieses Problem nicht vor, wenn man sich auf die Analyse von einem oder wenigen Versen beschränkt.

<sup>5</sup>Vgl. M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, 285-288; ders., *Die Botschaft der Symbole. In Mythen, Kulturen und Religionen*, München 1990 (vgl. Sachregister: Zahlen - 7).

<sup>6</sup>J.B. Bauer, *Die literarische Form des Heptaemeron: BZ N.F. 1 (1957) 273-277*, hier: 276.



## I. Siebenerreihen von Verben.

### 1. Gen 22,9f:

Nach dem für die Isaak-Abraham-Perikope Gen 22,1-14(15-18)19 zentralen Gespräche zwischen Vater und Sohn (V.6/letzter Satz bis V.8) wird in V.9f nur mehr gehandelt. V.9f erzählen zunächst die Vorbereitung des Opfers:

V.9: A. baut den Altar, schichtet die Hölzer darauf,  
bindet seinen Sohn Isaak, legt ihn auf den Altar;

V.10: A. streckt die Hand aus, nimmt das Messer.

Bis hierher schildern sechs Verben die einzelnen Vorbereitungsakte zur Opferung Isaaks. Das 7. Verbum "um seinen Sohn zu schlachten" gibt das Ziel dieser Vorbereitungen an, deutet auf den Höhepunkt des Geschehens.<sup>7</sup> Doch kommt es nicht dazu. Der Engel JHWHs - Gott selbst - interveniert. Es tritt eine (unerwartete) Wende ein. Die Schlachtung braucht nicht vollzogen zu werden. Damit zeigt das 7. Verbum der Reihe Höhepunkt und Wende an.

### 2. Ex 1,7:

Ex 1,7 bildet den Höhepunkt der Exposition Ex 1,1-7, die in der jetzigen Fassung auf R<sub>p</sub> zurückgeht. J. Siebert-Hommes<sup>8</sup> hat darauf hingewiesen, daß in V.7 mit sieben Wörtern ausgedrückt wird, wie "die Söhne Israels" das Land (Ägypten) füllen. פרה (fruchtbar sein), שרץ (zahllos sein), רבה (sich vermehren), עצם (mächtig werden); dazu kommt das zweimal verwendete Adverb מאד (sehr) und das Verbum מלא nif. (Subjekt ist das Land: angefüllt werden). Diese sieben Wörter - diesmal nicht nur Verben! - unterstreichen die Absicht des Erzählers, ganz Ägypten als von den "Söhnen Israels" angefülltes Land darzustellen. Daß hier auf dem 7. Verbum ein besonderer Nachdruck liegt, ist nicht zu erkennen, es sei denn, es sollte mit dem siebten Verb erst das Ergebnis des Fruchtbarseins, des Zahllosseins usw. festgestellt werden. Die Zahl Sieben wird hier vor allem als Zahl der Fülle verwendet. Allerdings ist im Kontext von Ex 1 die Überfüllung Ägyptens durch die "Söhne Israels" der Grund für den Pharaon, Maßnahmen dagegen zu treffen (vgl. V.8-11). Insofern könnte das 7. Verbum auch auf die Wende des Schicksals Israels in Ägypten hindeuten.

<sup>7</sup>Vgl. dazu auch W. Berg, *Urgeschichte des Glaubens. Genesis* (= *Bibelauslegung für die Praxis 1*), Stuttgart, 2. Aufl. 1987, 137f.

<sup>8</sup>J. Siebert-Hommes, *Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II: VT 42* (1992) 398-404, hier: 399.



### 3. Ex 2,5f:

Innerhalb der Auffindungserzählung über Mose Ex 2,1-10 liegt in V.5f die Mitte der Erzählung vor. Zählt man nun hier die Verben, die die Pharaotochter zum Subjekt haben (die Aktivitäten ihrer Dienerinnen in V.5b bleiben unberücksichtigt), ergeben sich sieben Handlungen:

V. 5: Die Pharaotochter steigt hinab; sie will im Nil baden; sie sieht das Kästchen, schickt ihre Dienerin und läßt es holen;

V. 6: sie öffnet und "sieht es, das Kind."

Das 7. Verbum (nach *יָרַד, רָחַץ, רָאָה, שָׁלַח, לָקַח, פָּתַח, רָאָה*) ist *רָאָה*. Objekt des Sehens ist der im Kästchen ausgesetzte Neugeborene. Aus dem Zusammenhang der Aussetzungserzählung, vor allem in Verbindung mit Ex 1,22, ist es nun entscheidend, wie die Pharaotochter reagieren wird. Wird sie das Kind, das sie als Hebräerkind erkannt hat (vgl. V.6/letzter Satz), entsprechend dem Befehl ihres Vaters zurück in den Nil werfen (vgl. 1,22)? Das 7. Verbum in der Reihe zeigt in diesem Zusammenhang nicht nur einen Höhepunkt an, sondern bezeichnet zugleich eine kritische Situation innerhalb der Erzählung. V.6 erzählt nun, daß sich in der Pharaotochter Mitleid um das Kind regt. Damit löst das 7. Verbum auch die Wende zugunsten des Lebens des Kindes aus.

### 4. Ex 2,23bc-25:

Die Verse erzählen aus priesterschriftlicher Sicht vom Notschrei Israels in Ägypten und von der göttlichen Anteilnahme daran. Nach der dreifachen Schilderung der Klage des Volkes in V.23bc (die Söhne Israels stöhnen, schreien; der Hilferuf steigt zu Gott empor)<sup>9</sup> wird die Reaktion Gottes mit vier Verben beschrieben: Gott hört, gedenkt seines Bundes, sieht die Söhne Israels und erkennt (so MT).<sup>10</sup> Dies ist jeweils noch ein innergöttliches Geschehen, dessen Folge nach außen auf der Ebene des Endtextes ab Ex 3,1, auf der Ebene der Priesterschrift in Ex 6, beschrieben wird.

Nimmt man die drei Verben, die die Klage Israels schildern (V.23bc), und die vier Verben, die von der Anteilnahme Gottes sprechen (V.24f), zusammen, ergeben sich sieben Verben. Das 7. Verbum (Gott erkennt) deutet wohl an, daß mit dem "Erkennen Gottes" sich die Wende im Schicksal Israels ankündigt; sie geht vom "erkennenden Gott" aus. Dies erzählt der weitere Kontext.

<sup>9</sup>Vgl. M. Lurker, *Wörterbuch (Anm. 5) 73*: "Dreifache Anrufungen der Gottheit sollten das Gebet ... wirksamer machen." Die Zahl Drei ist u.a. Symbolzahl der Vollkommenheit und Ganzheit (vgl. ebd. 74).

<sup>10</sup>Die Zahl Vier ist Symbolzahl für Totalität, Ganzheit, des Umfassenden (vgl. M. Lurker, ebd. 331-333).



## 5. Ex 3,7f:

Innerhalb der in der Regel dem Jahwisten zugeschriebenen Verse Ex 3,7.8a (bis: "aus jenem Land") werden sieben Verse mit dem Subjekt JHWH verwendet:

V. 7: JHWH sieht (**ראה** zweimal in der paronomastischen Konstruktion Infinitiv + konj. Verbum), hört, kennt;

V. 8: er ist herabgestiegen, will herausreißen, hinaufsteigen lassen.

Die ersten vier Verben (**ראה**/zweimal; **שמע, ידע**) drücken die innergöttliche Reaktion auf das Elend des Volkes aus. Die nächsten drei Verben (**ידד, עלה, הוֹרֵא** hif., **עלה** hif.) umschreiben die Rettungsabsicht JHWHs. Auch hier dürfte auf dem 7. Verbum der Höhepunkt liegen. Das Ziel der Exodusereignisse ist nicht einfach die Rettung des Volkes "aus der Gewalt der Ägypter", sondern das "Hinaufsteigenlassen (aus jenem Land)". Der Jahwist nennt noch nicht ausdrücklich das Ziel dieses Hinaufsteigenlassens. Aber die deuteronomistische Redaktion ergänzt dies im Rest von V.8. Ziel des Exodus ist nicht nur die Freiheit von Ägypten, sondern sein Höhepunkt ist das "Hinaufführen" (durch JHWH) in das andere Land. Das 7. Verbum in Ex 3,7f bezeichnet somit einen Höhepunkt; der Gedanke des Wendepunkts ist nicht gegeben.

## 6. Ex 12,31f:

Im Zusammenhang der Ausweisung Israels nach der 10. Plage über Ägypten zählt man in Ex 12,31f sieben Imperative, die der Pharao erteilt:

V. 31: Steht auf, zieht fort, geht, dient;

V. 32: nehmt, geht, segnet (auch mich).

Sollte mit dem letzten, dem siebten Imperativ, der Höhepunkt der Reihe der befohlenen Taten des Pharao angedeutet sein?

Der Pharao, der nach Ex 5,2 JHWH nicht anerkennen wollte, legt nun auf den Segen, vermittelt durch Israel, Wert, ein Stück Ironie innerhalb der Exoduserzählungen, aber auch ein Stück Ernst, denn auch die heidnischen Machthaber brauchen Israel und seinen Segen!

## II. Siebenerreihen von Substantiven

### 1. Ex 20,9f:

Innerhalb des Dekalogs werden in Ex 20,9f die Nutznießer - es sind vor allem menschliche - des Sabbatgebotes genannt:

Du, dein Sohn, deine Tochter, dein Sklave, deine Sklavin, dein Vieh, der Fremde.<sup>11</sup>



Das Exodusgebot will mit dieser Siebenerreihe wohl eine gewisse Vollständigkeit der Nutznießer des Sabbatgebotes ausdrücken. Sechs Glieder umschreiben die Familie. Doch wäre die Sabbatruhe nur unvollständig gewährt, wenn sie nicht auch den Fremden einschloße.

## 2. Dtn 5,21:

Das 10. Dekaloggebot ist als Doppelverbot formuliert, wobei in jedem Verbotssatz ein anderes Verbum für "begehren, verlangen nach" verwendet wird. Das 1. Verbum (7177) hat die Frau des Nächsten zum Objekt. Daß der Frau des Nächsten ein eigenes Verbot gewidmet ist, hebt sie von den übrigen Objekten, die nicht begehrt werden dürfen, ab.<sup>12</sup> Sie ist nicht einfach mit dem Sachbesitz und den abhängigen Arbeitskräften gleichzusetzen. Von dem 2. Verbum (7778) in Dtn 5,21 hängen folgende Objekte ab, die insgesamt eine Siebenerreihe ergeben: das Haus des Nächsten (im Sinn von Wohnhaus bzw. Haus- und Grundbesitz), das Feld, der Sklave, die Sklavin, das Rind, der Esel, "alles, was deinem Nächsten (ist)". Der 2. Satz des Doppelverbots umschreibt mit seinen sieben Gliedern den gesamten beweglichen und unbeweglichen Sachbesitz, nach dem nicht getrachtet werden soll. Die Zahl Sieben ist hier als Zahl der Vollständigkeit verwendet. Daß dies tatsächlich so gemeint ist, unterstreicht die letzte Wendung noch eigens: "und alles, was deinem Nächsten (ist)."

### Ergebnis:

Die wenigen Beispiele lassen erkennen:

1. Wo Siebenerreihen von Verben vorliegen, bildet meist das 7. Verbum den Höhepunkt der Reihe, der u.U. zugleich einen Wendepunkt in einem Geschehen bedeutet (vgl. Gen 22,9f; Ex 2,5f; 2,23bc-25; 3,7f). Für Ex 1,7 ist diese Deutung möglich. Bei Ex 12,31f muß die Frage, ob der 7. Imperativ einen Höhepunkt (und auch einen Wendepunkt in der Einstellung des Pharao gegenüber Israel) andeutet, offenbleiben.
2. Wo Substantive und Wendungen in einer Siebenerreihe auftauchen, ist die Sieben Symbolzahl für Vollständigkeit (Ex 20,9f; Dtn 5,21; evtl. Ex 1,7).<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>In der entsprechenden Dtn-Parallele (Dtn 5,14) wird bei den Tieren zwischen Rind, Esel und allem Vieh unterschieden, so daß hier eine Neunerreihe vorliegt.

<sup>12</sup>Dies geschieht auf andere Weise, jedoch mit demselben Sinn in Ex 20,17. An der Spitze des nicht zu Begehrenden steht das "Haus deines Nächsten"; die Wendung bezeichnet hier "Familie", die Summe von Personen und Sachen. Der 1. Verbotssatz von Ex 20,17 ist der zusammenfassende Obersatz. Der 2. Verbotssatz interpretiert, was alles unter "Haus deines Nächsten" zu verstehen ist: die Frau des Nächsten, sein Sklave usw. Der 2. Verbotssatz enthält sechs Begriffe und Wendungen.

<sup>13</sup>Vgl. auch die Beispiele von G. Braulik, oben Anm. 3. 15



## Mission und Konflikt

### Beobachtungen zu προσέχειν in Act 8,4-13

Axel von Dobbeler - Bonn

Der lukanische Bericht über die Geschehnisse in Samaria (Act 8,4-25) bietet mit seiner "Schachteltechnik"<sup>1</sup> und seinen inhaltlichen Spannungen<sup>2</sup> vielfältige Ansatzpunkte für Entstehungshypothesen.

Schon der Überblick über die Lösungsversuche der älteren kritischen Forschung bei Haenchen<sup>3</sup> zeigt, daß hier wirklich nahezu alle Kombinationen ausprobiert wurden. Unter der Mehrzahl der Forscher besteht allerdings Einigkeit darüber, daß die VV.14-17 lukanischer Redaktion zuzuschreiben sind, da sie seiner Konzeption einer Bindung der Mission an die Apostel und Jerusalem Rechnung tragen<sup>4</sup>. Kontrovers diskutiert werden im wesentlichen folgende Fragen: Stehen im Hintergrund des lukanischen Berichts zwei Überlieferungseinheiten über die frühchristliche Mission in Samaria mit den Protagonisten *Philippus* und *Petrus*, eventuell noch ergänzt durch davon unabhängige Nachrichten über Simon<sup>5</sup> oder handelt es sich um eine Überlieferungseinheit mit ursprünglich nur einem Protagonisten, und war dies dann *Petrus* oder *Philippus*, hat Lukas also redaktionell *Petrus* in eine *Philippus-Überlieferung*<sup>6</sup> oder *Philippus* in eine *Petrus-Überlieferung*<sup>7</sup> eingearbeitet? Wo ist - zwei Überlieferungseinheiten vorausgesetzt - der Konflikt mit *Simon* ursprünglich beheimatet<sup>8</sup>? Und welcher historische Wert ist den in Act 8,4ff enthaltenen

<sup>1</sup> J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte (RNT 5), Regensburg 1994, 346.

<sup>2</sup> Doppelte Frontstellung: Philippus-Simon, Petrus-Simon, ohne daß Philippus und Petrus in Berührung kommen.

<sup>3</sup> Die Apostelgeschichte (KEK 3), 1977, 16. Aufl., 296f.

<sup>4</sup> Vgl. J. Zmijewski, aaO, 347f; J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 133; G. Schneider, Die Apostelgeschichte (HThK V) I, Freiburg u.a. 1980, 484; M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 69; A. Weiser, Die Apostelgeschichte (ÖTK NT 5) I, Gütersloh/Würzburg 1981, 200; E. Haenchen, aaO, 298f; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1972, 61; G. Schille, Die Apostelgeschichte (ThHK 5), Berlin 1983, 205; E. Preuschen, Die Apostelgeschichte (HNT IV,1), Tübingen 1912, 50; H.H. Wendt, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1913, 170.175; Ausnahmen bilden W. Schmithals, Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK NT 3,2), Zürich 1982, 81, der Act 8,4-25 insgesamt dem Schriftsteller Lukas zuschreibt, und R. Pesch, Apostelgeschichte (EKK V/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 271f, der umgekehrt von einem einheitlichen vorlukanischen Überlieferungsstück aus antiochenisch-petrinischer Tradition ausgeht; ähnlich auch schon A. v.Harnack, Die Apostelgeschichte. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, 3.Heft, Leipzig 1908, 142 (jerusalemisch-caesarenische Tradition).

<sup>5</sup> E. Meyer, Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums (=Ursprung und Anfänge des Christentums III), Stuttgart/Berlin 1923, 277ff; O. Bauernfeind, Apostelgeschichte (ThHK 5), 1939 (Neudruck Tübingen 1980, WUNT 22), 124; Wendt, aaO, 153, A.3.

<sup>6</sup> So z.B. J. Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte, Gotha 1895, 78ff; A. Hilgenfeld, Die Apostelgeschichte nach ihren Quellschriften untersucht, ZWTh 38 (1895) 412ff; A. Loisy, Les Actes des Apôtres, Paris 1920, 367; Preuschen, aaO, 50; Haenchen, aaO, 298; Conzelmann, aaO, 60; Roloff, aaO, 132.

<sup>7</sup> B. Weiß, Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1886, 575 A.1; H. Waitz, Die Quellen der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8,5-40, ZNW 7 (1906), 340; H.W. Beyer, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1947, 55-57; Schille, aaO, 206f; Weiser, aaO, 199f; J. Zmijewski, aaO, 348.

<sup>8</sup> In zwei verschiedenen Traditionen: Bauernfeind, aaO, 124f; in einer einheitlichen Simon-Magus-Überlieferung: Schneider, aaO, 484; K. Löning, Lukas - Theologe der von Gott geführten



Vor allem war es aber die rätselhafte Figur des Magiers Simon, die die Exegeten in Atem gehalten hat.

Entsprechend uferlos ist die Literatur zu Simon Magus<sup>10</sup>. Die auf Justin (Apol I 26,1-3; Dial 120,6), Irenäus (Advhaer I 23), Hippolyt (Ref VI 9-20) und Epiphanius (Haer XXI 1-4) zurückgehende Ansicht, daß Simon Gnostiker (Begründer der simonianischen Gnosis, Vater aller Häresien) gewesen sei<sup>11</sup>, ist zurecht als fragwürdig eingestuft worden<sup>12</sup> und wird heute kaum noch vertreten<sup>13</sup>. Die Selbstprädikation als "große Kraft" (Act 8,9f), Ausgangspunkt aller Versuche der religionsgeschichtlichen Einordnung, führt die meisten Ausleger dazu, in ihm einen Heiden zu sehen, der als *theios aner*<sup>14</sup>, als Vertreter einer synkretistischen Religiosität<sup>15</sup> sich einer im Judentum wie bei den Samaritanern belegten Gottesprädikation<sup>16</sup> bediente, damit eventuell auf samaritanische Erwartungen reagierte<sup>17</sup> und möglicherweise sogar mit messianischem Anspruch auftrat<sup>18</sup>. Daß Simon dagegen durchaus als Vertreter eines frühen samaritanischen Christentums verstanden werden kann, hat jetzt K. Berger gezeigt<sup>19</sup>.

Die folgenden Überlegungen wollen der verwirrenden Forschungslage nicht noch einen weiteren Erklärungsversuch hinzufügen, sondern anhand von einigen Beobachtungen zu einem bisher wenig beachteten Verb dazu helfen, einen Weg durch den Dschungel der vorgetragenen Hypothesen und der sie stützenden Argumente zu finden. Wir gehen dabei davon aus, daß der lukanischen Erzählung zwei Überlieferungen zugrunde lagen, und zwar a) der jetzt in 8,4-13 vorliegende Bericht über die

---

Heilsgeschichte; in: G. Dautenberg/J.Schreiner (Hg.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1979, 207; Meyer, aaO, 277ff.

<sup>9</sup> Dort, wo die Erzählung insgesamt auf den Schriftsteller Lukas zurückgeführt wird, erübrigt sich die Frage nach dem historischen Wert der Angaben (Schmithals, aaO, 79ff). Ähnliches gilt dort, wo von einer so starken lukanischen Einfärbung vorausgehender Überlieferungen ausgegangen wird, daß diese kaum noch rekonstruierbar erscheinen (Schille, aaO, 207). Pesch dagegen meint, da die Erzählung insgesamt nicht legendarisch "konstruiert" erscheine, müsse man von Erzählanelässen in den konkreten Erfahrungen der Samaria-Mission ausgehen (aaO, 272). Daß Lukas Nachrichten über die Samaria-Mission des Philippus vorlagen, die einen historischen Kern besitzen, wird von den meisten Auslegern nicht infrage gestellt, zumeist wird aber damit gerechnet, daß diese Nachrichten keine genauen Einzelheiten beinhalteten (z.B. Weiser, aaO, 199); nur selten wird Philippus ganz aus Samaria verbannt (Beyer, aaO, 55ff).

<sup>10</sup> Siehe bei Schneider, aaO, 481.485; ders., EWNT III, 584.

<sup>11</sup> Haenchen, aaO, 298, der ihn erst durch Lukas zum Zauberer degradiert sieht; vgl. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, 45-70; G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen 1975, 41f.

<sup>12</sup> K. Beyschlag, *Zur Simon-Magus-Frage*, ZThK 68 (1971), 395-426; ders., *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Tübingen 1974.

<sup>13</sup> E. Grässer, *Acta-Forschung seit 1960*, ThR 42 (1977), 30.

<sup>14</sup> Conzelmann, aaO, 61; Weiser, aaO, 202; Zmijewski, aaO, 351.

<sup>15</sup> Pesch, aaO, 274.

<sup>16</sup> Lüdemann, aaO, 47; Beyschlag, *Simon Magus*, 106-120; K. Haaker, *Wege des Wortes: Apostelgeschichte* (BiAuPr 20), Stuttgart 1984, 51.

<sup>17</sup> H.G. Kippenberg, *Ein Gebetbuch für den samaritanischen Gottesdienst aus dem 2. Jh.n.Chr.*, ZDPV 85 (1969), 76-103.

<sup>18</sup> J. Kürzinger, *Die Apostelgeschichte I* (GSL.NT 5), Düsseldorf 1966, 212.

<sup>19</sup> *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1994, 159ff.



Samaria-Mission des Philippus inklusive der Bekehrung Simons<sup>20</sup>, b) der Bericht über eine Konfrontation zwischen Petrus und Simon, eventuell im Kontext von Nachrichten über eine Missionstätigkeit der Jerusalemer in Samaria<sup>21</sup>.

Ein zumeist vernachlässigter Schlüsselbegriff der Erzählung über das Wirken des Philippus in Samarien (Act 8,4-13) ist das Verb προσέχω (V.6.10.11)<sup>22</sup>. Sowohl Philippus (V.6) als auch Simon (V.10f) erreichen durch ihr Auftreten, daß die Samaritaner "ihre Aufmerksamkeit auf sie richten", "ihnen anhängen"<sup>23</sup>. Dadurch werden die Szenen, die Philippus (V.5-8) bzw. Simon (V.9-11) zum Protagonisten haben, verschränkt und es wird wirkungsvoll Spannung erzeugt: die Samaritaner müssen sich entscheiden, wem sie anhangen wollen. Was ist damit gemeint?

Προσέχω begegnet sonst im NT fast ausschließlich in paränetischem Kontext, wenn es um die Abwehr von oder Warnung vor *Irrlehren* und *Irrlehrern* oder vor dem *Abfall vom Glauben* geht.

Häufig begegnet die Wendung προσέχετε ἑαυτοῖς = "haltet an euch!", "hütet euch!". So warnt Jesus im Zusammenhang der Mahnung, die enge Pforte zum Leben und nicht den breiten Weg ins Verderben zu wählen, vor den Pseudopropheten, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber reißenden Wölfen gleichen (Mt 7,15); oder vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer (Mt 16,6.11), was ausdrücklich als Warnung vor ihrer Lehre (διδασχί) interpretiert wird (16,12). Ebenfalls um die Warnung vor Männern, die Verkehrtes lehren (λαλοῦντες διεστραμμένα) und die Jünger an sich ziehen - auch sie werden mit reißenden Wölfen verglichen -, geht es in der Abschiedsrede des Paulus in Ephesus (Act 20,28ff)<sup>24</sup>. Nicht falsche Lehre, wohl aber die Gefahr des Abfalls vom Glauben ist im Blick, wenn Jesus Mt 10,17 ganz allgemein vor den Menschen warnt, denn von ihnen drohen den Jüngern Jesu Haß, Verfolgung, Folter und Martyrium (10,17-22); ihnen gegenüber ("Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe" 10,16) geht es darum bis ans Ende zu beharren (10,22). Auch in Lk 12,1ff bildet die Mahnung zur Furchtlosigkeit und zum Bekennen des Menschensohns in Verfolgung und Martyrium den Kontext der Warnung Jesu: "Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer!" (12,1), hier nicht

<sup>20</sup> Darüber, ob die Philippuserzählung in vielen Varianten, so auch ohne die Figur des Simon tradiert wurde, wie Bauernfeind vermutet (aaO, 124), läßt sich nur spekulieren. In der uns noch erkennbaren Stufe der Überlieferung gehört Simon fest zum Erzählbestand, und es gibt aus meiner Sicht keinen Grund, der uns zu der Annahme nötigt, dies sei ursprünglich anders gewesen.

<sup>21</sup> Die Annahme, die VV.14-25 seien ganz und gar lukanische Redaktion, erscheint mir historisch weniger plausibel als die Vermutung zweier paralleler (konkurrierender?) Überlieferungen über die Samaria-Mission und den Konflikt mit Simon, die von Lukas harmonisierend verbunden wurden.

<sup>22</sup> Im ThWNT erscheint προσέχω nicht; der Artikel von H. Balz, EWNT III, 409f, bietet außer einer Auflistung der NT-Stellen, der Bedeutungsnuancen und des grammatikalischen Anschlusses nichts.

<sup>23</sup> Als Grundbedeutung ist wohl "hinlenken", "hinrichten" anzunehmen; vgl. W. Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München/Wien 9. Aufl. 1965, 644; H.G. Liddell / R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, 1512 ("hold to, offer").

<sup>24</sup> Vgl. das absolute προσέχετε ἑαυτοῖς in Lk 17,3 im Kontext der Ankündigung kommender Verführer, die zum Abfall verleiten.



Metapher für ihre Lehre, sondern für ihre Heuchelei (ὑπόκρισις). Mit heuchlerischem Lebenswandel ("sie fressen die Häuser der Witwen und verrichten zum Schein lange Gebete") wird auch in Lk 20,46 die Warnung vor den Schriftgelehrten begründet. Schließlich können auch Fressen, Saufen und tägliche Sorgen so sehr das Herz beschweren, daß das Gericht "über euch kommt wie ein Fallstrick" (Lk 21,34), weshalb Jesus mahnt: προσέχετε ἑαυτοῖς.

Durchgängig stehen hier also falsche Lehren oder falsche Lebensweisen, die zum Abfall vom Glauben führen können, im Zentrum der Warnung.

Ein ähnliches Bild ergibt sich auch für die Stellen, an denen προσέχω wie in Act 8 in der Bedeutung "anhängen", "sich an jemanden oder etwas halten" gebraucht wird; sie finden sich vor allem in den Pastoralbriefen. So berichtet 1Tim 1,3ff von Christen in Mazedonien, die abgeirrt sind (ἀστοχήσαντες), sich leerem Geschwätz (ματαιολογία) zugewandt haben (V.6) und nun ermahnt werden, nicht anders zu lehren (ἑτεροδιδασκαλεῖν, V.3) und sich nicht an Fabeln und Geschlechtsregister zu halten (προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις, V.4); 1Tim 4,1 warnt vor denen, die in der letzten Zeit vom Glauben abfallen (ἀποστήσονται πνεὺς τῆς πίστεως) und verführerischen Geistern und dämonischen Lehren anhängen (προσέχοντες πύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων). Und auch in Tit 1,14 geht es in der Polemik gegen "unnütze Schwätzer und Verführer" (V.10), die ganze Häuser verwirren und lehren, was nicht sein darf (διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ, V.11), um deren scharfe Zurechtweisung, damit sie sich nicht mehr halten (μὴ προσέχοντες) an jüdische Mythen und Gebote von Menschen, die von der Wahrheit abirren (V.14), und so gesund werden im Glauben (V.13). In 1 Tim 6,3; 2Petr 1,19 und Hebr 2,1 ist προσέχειν zwar nicht von den Irrlehrern gesagt, sondern bezieht sich auf "die heilsamen Worte unseren Herrn Jesus Christus und die Lehre, die dem Glauben gemäß ist" (1Tim 6,3), das prophetische Wort (2Petr 1,19) und auf "das Wort, das wir hörten" (Hebr 2,1), aber es geht auch hier wieder jeweils darum, vor der Gefahr falscher Lehre (εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ, 1Tim 6,3), ausgeklügelter Mythen (2Petr 1,16) oder des Verfehlens des Ziels (Hebr 2,1) zu warnen<sup>25</sup>. In 1 Tim 3,8 schließlich ist es in der Mahnung an die Diakone nicht die falsche Lehre, sondern der falsche Lebenswandel (schändlichem Gewinn anhängen), vor dem gewarnt wird; dagegen gelte es, das Geheimnis des Glaubens zu bewahren (V.9).

Auch an diesen Stellen bestätigt sich also das oben gewonnene Bild: προσέχειν hat seinen festen Ort im paränetischen Kontext der Auseinandersetzung mit Irrlehrern/Irrlehren, falschem Lebenswandel und der damit gegebenen Gefahr des Abfalls vom Glauben.

Auch in LXX finden wir schon einen entsprechenden Gebrauch von προσέχειν<sup>26</sup>, bezeichnenderweise vor allem im Deuteronomium, dessen Ziel es ja ist, auf Bund und Gesetz zu verpflichten. Explizit mit der Warnung vor Abfall verbunden steht προσέχειν in Dtn 4,23 (den Bund des Herrn vergessen, Götterbilder machen; vgl. 4,9); 6,12-14

<sup>25</sup> Vgl. Mt 6,1: προσέχετε τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς ... μισθὸν οὐκ ἔχετε.

<sup>26</sup> Für Schilles Behauptung, προσέχειν stehe in LXX wie auch sonst öfter für "Neugier" (aaO, 201. 203), lassen sich m.E. keine Belege erbringen; Schille selbst nennt auch keine Belegstellen.



(den Herrn vergessen, andern Göttern nachfolgen); 8,11 (den Herrn vergessen, seine Gebote mißachten); 11,16 (Herz verführen lassen, vom Weg abweichen, anderen Göttern dienen); 12,30 (fremden Göttern dienen; vgl. 12,13.19.23; 15,9; 24,8) und als abschließende Verpflichtung am Ende der großen Moseredede Dtn 32,46 (alle Bestimmungen der Weisung achten und halten). Ähnlich wird προσέχειν auch im Rahmen der Bundeserneuerung Ex 34,11-14 mit der Verpflichtung zum Halten der Gebote und der Warnung vor andern Göttern verbunden (auch Ex 19,12 warnt vor dem Überschreiten einer von Gott gezogenen Grenze: Berg nicht besteigen)<sup>27</sup>.

In weisheitlichen Texten begegnet προσέχειν entsprechend im Kontext der Warnung vor Unzucht (Tob 4,12), Mißachtung der Weisheit (Prv 1,24f.30), vor Götzendienst (Weish 14,30 [A.S.]), vor der fremden Frau / Ehebruch (Prv 5,1f; 7,24f), vor bösen Menschen (Sir 11,33; vgl. 13,8.13), vor Unrecht (Sir 17,14), Verfehlung (Sir 18,27), Unmäßigkeit (Sir 37,31) oder vor Falschheit (Prv 17,4; Sir 28,16.26), bzw. in der Mahnung zum Befolgen der Weisungen (Prv 4,1.20; Sir 4,15 [A.S.]; 16,24; 23,27)<sup>28</sup>.

Aus diesem Zusammenhang heraus fällt die Verwendung von προσέχειν in Act 16,14: hier geht es um das *missionarische* Auftreten des Paulus in Philippi und die Reaktion der gottesfürchtigen Lydia. Lydia hört Paulus zunächst zu (ἤκουεν), dann öffnet Gott ihr Herz, so daß sie sich halten kann an das, was der Apostel sagt (προσέχειν τοῖς λαλοῦμένοις ὑπὸ τοῦ Παύλου), und läßt sich taufen. Προσέχειν steht damit als eine Art Zwischenglied zwischen dem Hören und der Taufe an der Stelle, an der man πιστεύειν erwarten würde.

Man könnte von diesem Befund her sagen: Das mit προσέχειν bezeichnete Verhalten hat seinen Ort in *Grenzsituationen*, dort, wo es entweder um das Herausfallen aus dem Glauben (so in den meisten Stellen) oder das Hineinkommen in den Glauben (Act 16) geht. In Act 8,4-13 haben wir es anscheinend mit einer Mischung aus beidem zu tun. Denn die missionarische Situation ist für Philippus hier gekennzeichnet durch die Konkurrenz und Auseinandersetzung mit Simon. Man wird von daher die Erzählung nicht als reine Missionslegende kennzeichnen können; vielmehr signalisiert das dreimal verwendete προσέχειν, daß auch die Abgrenzung gegen (christliche!) Irrlehre mit im Blick ist. Hier wird missionarisches Wirken mit innerchristlicher Abgrenzung in der Weise verknüpft, daß sich die Lösung des innerchristlichen Konflikts im Rahmen des Missionserfolgs ergibt: Simon als der Protagonist der "falschen" christlichen Lehre wird selbst von Philippus missioniert<sup>29</sup>. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß es sich bei Simon nicht um einen heidnischen Magier, sondern um

<sup>27</sup> Vgl. hierzu auch Jer 7,24-26; 25,4; Sach 1,4; 7,11; Ps 80, 9-11(LXX); als beispielhaftes Verhalten im Martyrium: 2 Makk 7,25.

<sup>28</sup> In den Psalmen wird Gott zum Subjekt des προσέχειν - und zwar im Rahmen der Bitte um Gebeterhörung, zumeist in der Gebetseinleitung (Ps 16,1; 21,1; 39,1; 54,2; 60,1; 69,1; 76,1; 77,1; 79,1; 129,2; 140,1; 141,1) oder am Schluß des Gebets (Ps 37,22; 65,19); vgl. hierzu auch Gen 4,5; Num 16,15.

<sup>29</sup> Eine Parallele wäre dann die in Act 19,1-7 beschriebene Taufe der Ephesus-Jünger durch Paulus, in denen zweifelsohne auch Christen zu sehen sind; vgl. W. Thiessen, Christen in Ephesus (TANZ 12), Tübingen 1995, 61-86.



den Vertreter einer samaritanischen Version des Christentums handelt<sup>30</sup>. Dann ginge es der Erzählung Act 8,4-13 eben nicht nur um den Bericht der missionarischen Erfolge des Philippus in Samaria, sondern auch um die durch ihn bewirkte "Heimholung" eines heterodoxen Christentums.

Eine gewisse Bestätigung für diese Sichtweise ergibt sich durch die Substitution von προσέχειν durch προσκατερεῖν in Act 8,13, das sonst nirgendwo in Ketzerpolemiken, sondern vielmehr in Zusammenhängen auftaucht, in denen es um das beständige Ausharren beieinander (Act 1,14; 2,42.46) oder beim Gebet (Act 6,4; Röm 12,12; Kol 4,2) oder aber um klare Subordination geht (Act 10,7: Diener des Hauptmanns Kornelius; Röm 13,6: Diener Gottes). Demnach würde die "Bekehrung" Simons, d.h. seine Eingliederung in das durch Philippus vertretene Christentum sprachlich reflektiert durch den Wechsel von dem stärker die Abgrenzung betonenden προσέχειν zu προσκατερεῖν, das eine homogene, harmonische Binnenstruktur, bzw. eine Subordination bezeichnet. Simon wird als außenstehender (christlicher) Gegner durch "Bekehrung" in die auf Philippus hin orientierte Gemeinde integriert und zu einem (dem Philippus) gehorsamen Gemeindeglied.

Wenn die Spitze der Erzählung vom Auftreten des Philippus in Samaria u.a. auch in der Integration einer simonisch-samaritanischen Variante des Christentums liegt, dann ergibt sich von dort aus ein klarer Unterschied zum Verfahren, das in Act 8,18ff von Petrus berichtet wird; denn dort geht es nicht um Integration, sondern um Verdammung, Ab- und Ausgrenzung (τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἶη εἰς ἀπώλειαν, V.20; οὐκ ἔστιν σοι μερίς οὐδὲ κλήρος, V.21), freilich mit der Möglichkeit der Buße (V.22). Wir hätten es dann hier mit zwei unterschiedlichen Formen frühchristlichen Umgangs mit "Abweichlern" zu tun: einer mehr integrativ ausgerichteten, die darauf setzte, die Gegner durch Überzeugungsarbeit/Mission zu gewinnen, und einer mehr autoritativen exkludierenden Form, die mit Verfluchung und Ausschluß arbeitete und Rückkehr nur zum Preis der Buße gestattete. Beide Formen konnten sich in gewisser Weise auf die Jesustradition berufen<sup>31</sup>.

Stimmen diese Vermutungen, dann können sie dazu beitragen, ein etwas genaueres Bild der theologischen Eigenart der Gruppe der Hellenisten, als deren Repräsentant Philippus hier ja agiert, im Gegenüber zur petrinisch bestimmten jerusalemer Tradition zu entwerfen. Eine "liberalere" Haltung gegenüber innerchristlichen Dissidenten würde zu dem theologischen Profil einer frühchristlichen Gruppe passen, für die der Schritt zur Mission unter Samaritanern und Heiden anscheinend ungleich leichter war als für die stärker auf Abgrenzung bedachten Jerusalemer ("Hebräer") um Petrus und später vor allem Jakobus.

Eventuell dokumentiert sich hier auch der nach K. Berger besonders in den synoptischen Evangelien zu beobachtende Ablösungsprozeß eines älteren, dem

<sup>30</sup> Berger sieht hinter der Selbstbezeichnung "Kraft Gottes" eine archaische Konzeption der Repräsentation Gottes, die in Analogie zum paulinischen Apostelbegriff zu sehen ist: hier wie dort "äußert sich diese Repräsentation Gottes durch Wunderzeichen" (aaO, 160). Es besteht daher keine Notwendigkeit, Simon zum Heiden zu machen: "Man konnte sehr wohl Christ sein und sich Kraft Gottes nennen (lassen)" (161).

<sup>31</sup> Mk 9,40: "Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns"; Mt 12,30/Lk 11,23: "Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich".



Zwölfekreis zuzuordnenden Verständnisses der Repräsentation Jesu durch ein "weit offeneres und in vielen Punkten für unsere Vorstellungen humaneres Modell von Jüngerschaft"<sup>32</sup>. Berger schreibt diesen Ablösungsprozeß wesentlich dem Einfluß der Hellenisten zu und findet in Act 6,1ff einen Ausdruck dieses "historischen Wandels", dessen Bedeutung für die Theologiegeschichte des frühen Christentums nicht hoch genug eingeschätzt werden könne. Das ältere Modell der Repräsentation Jesu durch seine Jünger ist nach Berger vor allem durch eine ungebrochene Darstellung sakraler Vollmacht gekennzeichnet, die sich in der Konzeption der stellvertretenden Affiziertheit ausdrückt; "nicht nur das, was der Bote erleidet, >schlägt durch< auf seinen ihn aussendenden Herrn und auf Gott, vielmehr ist auch seine Aktivität direkt von dorthin legitimiert und gerichtsrelevant"<sup>33</sup>. Entscheidend ist daneben ein exklusives Erwählungsverständnis (Zwölfekonzept) mit strikten Abgrenzungsformen (Verfluchung, Bestrafung, zentrifugale Mission/Nichtaufnahme und Nichtanerkennung anderer Gruppen). Dieses ältere Modell, dessen Krise sich nach Berger in den synoptischen Evangelien dokumentiert<sup>34</sup>, wird abgelöst durch ein Verständnis, das weniger durch Abgrenzung als durch Offenheit, Integrationsfähigkeit und durch die Anerkennung anderer christlicher Gruppen gekennzeichnet ist.

In diesen Ablösungsprozeß läßt sich das oben beschriebene unterschiedliche Verhalten des Philippus und des Petrus (und Johannes<sup>35</sup>) gegenüber Simon Magus als Vertreter eines heterodoxen samaritanischen Christentums unschwer einzeichnen. Verfluchung und Ausgrenzung (Act 8,20f), mit denen Petrus Simon begegnet, kennzeichnen ihn deutlich als Vertreter jenes von den Synoptikern kritisierten älteren Verständnisses von Repräsentation, während die gelungene Integration des frühen samaritanischen Christentums (so kann man die Taufe Simons wohl verstehen) Philippus als Protagonisten des jüngeren, "liberaleren" Modells ausweist. Verdankt sich dieser Wandel - wie Berger ja vermutet - entscheidend den Hellenistentradiitionen, so könnten wir es hier (wie in Act 6,1ff) mit einer nahezu klassischen Beschreibung des Konflikts und damit mit einem Dokument von großer historischer Bedeutung zu tun haben.

---

<sup>32</sup> Theologiegeschichte, 585-588, Zitat: 587.

<sup>33</sup> AaO, 585. Berger nennt als Beispiele den Verfluchungsgestus bei Nichtrezeption (Abschütteln des Staubes Mk 6,11 parr), die strafende Mächtigkeit des Geistes (Act 5,3), die Vollmacht, für die Ewigkeit zu binden und zu lösen (Mt 16,19; 18,18).

<sup>34</sup> Berger nennt als Texte, in denen die ältere Position referiert und zugleich zurückgewiesen wird, u.a.: Lk 9,54f (Feuer vom Himmel - Tadel Jesu); Mk 10,37.44f (Anwartschaft auf himmlische Ehrenstellung - lebenslanger Dienst); Mk 9,38f (Verbot von Exorzismen außerhalb des Jüngerkreises - wer nicht gegen uns ist, ist für uns); Mk 10,13f (Nichtzulassung von Kindern - Akzeptanz aller Kinderähnlichen).

<sup>35</sup> Johannes ist hier vielleicht doch nicht so nebensächlich, wie meist angenommen, da das ältere Modell der Repräsentation in Lk 9,54f und Mt 19,28f direkt und exklusiv mit den Zebedaïden verknüpft ist.



## Jub 2,24 nach 4QJuba VII,17 und der Aufbau von Jub 2,17-33

Lutz Doering, Göttingen

Die Veröffentlichung sämtlicher in den Höhlen von Qumran gefundener Handschriften des Jubiläenbuchs hat die weitgehende Zuverlässigkeit des äthiopischen Volltexts bestätigt.<sup>1</sup> Nichtsdestoweniger erlauben die Qumran-Fragmente des Jubiläenbuchs in bestimmten<sup>2</sup> Fällen eine substantielle Korrektur des äthiopischen Texts. Im folgenden möchte ich die Korrektur von Jub 2,24 nach 4Q216 (=4QJuba) VII,17 beleuchten und aus ihr Folgerungen für den Aufbau von Jub 2,17-33, den ersten der beiden Sabbatabschnitte des Jubiläenbuchs, ziehen.

Jub 2,17-33 zeigt einen kunstvollen, allerdings nicht auf den ersten Blick durchsichtigen Aufbau. Der gesamte Abschnitt ist leitmotivisch um die Wortwurzeln ‚heilig-‘ (*qdš*, äth. *qds*) und ‚seg(e)n-‘ (*brk*) herum aufgebaut. Jub 2 bietet eine retrospektive Darstellung des Schöpfungsberichts, die als sinaitische Rede des Angesichtsendels an Mose (vgl. 2,1) formuliert und wohl durch das Auftreten eines Schöpfungssummariums im Sabbatabschnitt Ex 31,13-17 (V.17) motiviert ist.<sup>3</sup> Jub 2,17 leitet darin den *Abschnitt über den Schöpfungsabbat* ein. Dieser beginnt (A) mit dem Bericht des Engels über die Sabbatruhe-Verpflichtung der beiden höheren Engelklassen in Gemeinschaft mit Gott (2,17f),<sup>4</sup> fährt (B) mit einer vom Engel zitierten Gottesrede fort, die die Absicht der Aussonderung und den Bericht über die Erwählung Israels sowie die Absicht der Sabbatmitteilung an Israel zum Gegenstand hat (2,18-20), bietet, wieder als Engelrede formuliert, (C) einen Bericht über Gottes Gabe des Sabbats als ein ihm wohlgefalliges Gebot an Israel und über die Verpflichtung zur gemeinschaftlichen Sabbatruhe mit den höheren Engeln (2,21f) und schließt (D) eine Ausführung über den Sachzusammenhang zwischen der Heiligung des Sabbats als des siebten Tags der Schöpfungswoche und der Erwählung Israels an: Wie nach 22 Schöpfungswerken (vgl. 2,15) der Sabbat als gesegneter und heiliger Tag erscheint, so erscheint nach 22 Generationen von Menschen Jakob als Gesegneter und Heiliger (2,23-24)<sup>5</sup>.

Innerhalb des soweit bezeichneten Unterabschnitts finden sich mehrere begriffliche und strukturelle Entsprechungen: In (A) und (C) wird der Sabbat gemäß Ex 31,13.17 ein ‚(großes) Zeichen‘ (Jub 2,17.21) genannt; ferner findet sich jeweils eine Aussage über das Sabbathalten ‚mit‘ einer Größe der himmlischen Welt: hinsichtlich der Sabbatruhe-Verpflichtung der höheren Engel ‚mit ihm‘, sc. Gott (Jub 2,18), hinsichtlich des Sabbatgebots für Israel ‚gemeinsam mit uns‘, sc. den höheren Engeln (2,21; kursiv: Bestand von 4QJuba VII,13). In (B) und (D) wird die Erwählung Israels jeweils auf die Mitteilung bzw. das Auftreten des Sabbats hin formuliert und werden wechselseitige Aussagen über die Heiligung und Segnung des Volks und des Tags

<sup>1</sup> Vgl. schon VANDERKAM (1977), 94f; VANDERKAM/MILIK (1991), 246.

<sup>2</sup> Daneben begegnet in den hebräischen Handschriften auch gelegentlich Textverderbnis. Vgl. für den Abschnitt Jub 2,17-33 die wahrscheinlichen Haplographien bei V.19 und 20f in 4Q216 (=4QJuba) VII,10 und 12 sowie den vermutlichen Wechsel in die 3. pers. pl. bei V.20 in 4QJuba VII,11; vgl. VANDERKAM und MILIK in DJD XIII, 22.

<sup>3</sup> Vgl. STECK (1981), 296ff; VANDERKAM (1994), 303f.

<sup>4</sup> Dabei tritt Gottes Ruhen am Schöpfungsabbat keineswegs „ganz zurück“, wie STECK nach dem äthiopischen Text annehmen mußte (STECK [1981], 298); 4QJuba VII,6 bietet אָשׁוּׁר שָׁבַח בְּיָׁדָיו, an [dem] er ruhte‘ (vgl. DJD XIII, 19). Das göttliche Ruhen bleibt somit auch hinsichtlich der Sabbatruhe-Verpflichtung der Engel explizit Ermöglicungsgrund.

<sup>5</sup> Vgl. SCHALLER (1961), 63f; STECK (1981), 303f; VANDERKAM (1994), 315-318.



getroffen (2,19.23). Somit ist Jub 2,17-24 *verschränkt formuliert und kreist um (höhere) Engel, Israel und den Sabbat*.

Wo ist das Ende dieses Unterabschnitts genau anzusetzen? Der äthiopische Text vermittelt den Eindruck, als gehöre der gesamte V.24 noch dazu: „Und es wurde diesem gegeben, daß sie seien alle Tage Gesegnete und Heilige des Zeugnisses und ersten Gesetzes, wie er geheiligt und gesegnet wurde am siebten Tag.“ Gewöhnlich läßt man dann entweder den Unterabschnitt über die „Regeln zur Bewahrung des Sabbats“<sup>6</sup> mit V.25 beginnen oder zieht V.25 noch zum vorausgehenden Unterabschnitt<sup>7</sup>. Abgesehen davon, daß der zitierte Text nur bedingt verständlich ist, bleibt in beiden Lösungen besonders die Stellung des Schöpfungssummariums in V.25a unbefriedigend, folgt es doch – nach Ausweis des äthiopischen Texts – anscheinend zäsurlos auf die ausführliche Darbietung des Schöpfungsberichts in Jub 2 und ist es nicht gut bereits zu den „Regeln“ zu zählen. In der Konsequenz bleibt nach dem äthiopischen Text die Verknüpfung von Schöpfungsbericht und konkreter Kundgabe des Sabbatgebots an Mose für Israel recht unklar.<sup>8</sup>

Die Formulierung von Jub 2,24b nach 4QJuba VII,17 kann jetzt hier zur Klärung beitragen:<sup>9</sup>

[...] וְזֶה הַתְּעוּדָה וְהַחֹרֶת הַלְלוּ (17)

Die abweichende äthiopische Wiedergabe dürfte nach J.C.VANDERKAM und J.T.MILIK das Ergebnis einer inneräthiopischen Verwechslung von *ze-* ‚dies‘ und *za-* (hier:) einem periphrastischen Ausdruck für ein Constructus-Verhältnis, sein.<sup>10</sup> Die deiktische Formulierung der Handschrift aus Qumran ‚Und dies ist das Zeugnis und das ers[te] Gesetz‘ deutet auf eine *Zi-sur*.

Handelt es sich hierbei um eine *Unterschrift* zum Vorangehenden oder um eine *Einleitung* des Folgenden? Ersteres ist jüngst von O.H.STECK vertreten worden. Seiner Meinung nach handelt es sich bei Jub 2,24(b).33 und 3,14 jeweils um „Unterschriften [...], die [...] den Handlungs- und Gebotsaspekt [...] hervorheben“<sup>11</sup>.

Zunächst ist STECKs breit angelegter, wegweisender Differenzierung zwischen den Begriffen ‚Gesetz‘ und ‚Zeugnis‘ im wesentlichen zuzustimmen: Unter der Perspektive ‚Gesetz‘ erfaßt Jub bestimmte „Anordnungen“ (72), unter der Perspektive ‚Zeugnis‘ hingegen „diesbezügliche Handlungen Gottes und der Engel neben den Menschenhandlungen“ (72), die als Aufgezeichnete gerichtsrelevant sind, d.h. vor bzw. im Abfall „als Warnung“, im Gericht „als Zeugenaussage“ und für das Israel nach dem Exilgericht als „erneute[ ] Mahnung“ fungieren (72). Inhalt des ‚Zeugnisses‘ sind daher „nicht Gesetzesanordnungen / Gebote selbst [...], sondern unter dem anderen Aspekt von Vorgängen in der Zeit das Errichten der Gebote und das Tun und Verhalten bezüglich der Ordnung“ (72). Jub unterwirft damit die gesamte Überlieferung einer „Sachunterscheidung“ (81).

<sup>6</sup> BERGER (1981), 322; vgl. VANDERKAM (1994), 318: Mit Jub 2,25 beginne “[a] lengthy section on sabbath legislation”.

<sup>7</sup> So noch STECK (1981), 297-300; vgl. MÜLLER (1993), 173 Anm. 21. Neuerdings versteht STECK aber Jub 2,24 als Unterschrift unter die Darstellung des Schöpfungssabbats (s.u.), so daß mit V.25 der Beginn eines neuen Unterabschnitts anzunehmen wäre.

<sup>8</sup> Vgl. die Aufteilung bei BERGER (1981), 321, der zwischen Jub 2,1-14 „Schöpfungsbericht“ und 2,15(!)-33 „Israel und der Sabbat“ unterscheidet. Dadurch rückt zum einen der Schöpfungssabbat aus dem Schöpfungsbericht heraus und bleibt zum andern die Verknüpfung der konkreten Sabbatkundgabe an Mose mit dem Schöpfungssabbat dunkel. Letzteres gilt auch für die frühere Gliederung STECKs (Anm. 7), die die Todesstrafenbestimmung V.25b noch zum Schöpfungssabbat zieht und – damit unverbunden – die Sabbatkundgabe in V.26 beginnen läßt.

<sup>9</sup> DJD XIII, 19 und Plate II. Es handelt sich um die letzten erhaltenen Worte dieser Handschrift; auf die unvollständig bewahrte Zeile folgt erkennbar ein unterer Kolumnenrand.

<sup>10</sup> Vgl. in DJD XIII, 22.

<sup>11</sup> STECK (1996), 76 (im folgenden mit kursiven Zahlen in Klammern angegeben).



STECK möchte nun die Wendungen, in denen beide Begriffe „an exponierter Stelle direkt miteinander verbunden sind“ (76) (s.c. Jub 2,24.33; 3,14), als Zusammenfassungen des jeweils vorangehenden Abschnitts werten. Für Jub 2,24.33 führt er dafür an, daß die Vorordnung von ‚Zeugnis‘ vor ‚erstem Gesetz‘ „gemäß dem Ablauf von Jub 2“ (76) auf den Vorlauf des Handlungsaspekts, hier also der Verankerung des Sabbats in der Welterschöpfung, vor dem Gebotsaspekt zurückverweist, während Jub 2,33 „wegen des fortgeltenden Sabbatgebots des Gebotsaspekt“ (76) voranstellt. Für Jub 2,24 ist das aber keineswegs zwingend: Zunächst könnte man aus demselben Grund 2,24b als *Überschrift* des Folgenden betrachten, das mit einem Schöpfungssummarium (2,25a) anhebt (‚Handlungsaspekt‘) und mit der Todesstrafenbestimmung (2,25b) sowie dem Gebotsauftrag an Mose (2,26) fortfährt (‚Gebotsaspekt‘). Sodann ist allerdings methodisch anzumerken, daß eine derartige Deutung der „Variation in der Zusammenstellung von ‚Gesetz‘ mit ‚Zeugnis“<sup>12</sup> unsicher bleibt: Der Befund ist im Jubiläenbuch *singulär*;<sup>13</sup> die unübliche Voranstellung von ‚Zeugnis‘ könnte auch rein sprachlich-stilistisch aufgrund der *Erweiterung* des Begriffs ‚Gesetz‘ durch die Ordnungszahl *הראשונה* motiviert sein, um so ein hartes Enden mit dem kürzeren Glied zu vermeiden.

Es gibt aber m.E. ein Indiz dafür, daß Jub 2,24 *nicht Unterschrift des Voranstehenden, sondern Überschrift des Folgenden* ist. Ausschlaggebend ist der Beginn mit der Kopula *w<sup>e</sup>*.<sup>14</sup> In der Hebräischen Bibel handelt es sich bei deiktischen Aussagen, die mit *וזה* / *וזהו* / *וזהו* beginnen, isb. als Zusammenfassungen von Verordnungen oder Festsetzungen, üblicherweise um *Überschriften*. Aus der Fülle der Belege sollen drei Beispiele herausgegriffen werden:<sup>15</sup>

- Die zweite Einleitungsrede des Dtn wird in 4,44 überschrieben: *וזהו חזרה אשר יקרא משה לפני בני ישראל*, ‚Und dies [=folgendes] ist das Gesetz, das Mose den Israeliten vorlegte‘.
- Der Abschnitt über das tägliche Opfer in Ex 29,38-42 trägt in V.38a die Überschrift: *וזהו אשר תעשה עלה־הזבח*, ‚Und dies [=folgendes] ist es, was du auf dem Altar tun sollst‘.
- Die in Ex 28 thematisierten Kleidungsstücke der Priester werden in V.4aα überschriftartig zusammengefaßt: *וזהו אשר יעשו*, ‚Und dies [=folgendes] sind die Kleider, die sie machen sollen‘.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> STECK (1996), 82 Anm. 35.

<sup>13</sup> STECK führt daneben noch Jub 1,4 an, wo „nach einigen Textzeugen, aber wohl nicht im hebräischen Text [...], mit Rücksicht auf das eine, grundlegende Gotteszeugnis in 1,5 ff.“ ([1996], 82 Anm. 35) der Begriff ‚Zeugnis‘ dem Begriff ‚Gesetz‘ vorgeordnet sei. Dieser Beleg ist aber nicht überzeugend, da es sich nur um *zwei, einander nahestehende* Textzeugen, nämlich Hs 17 (=M) und Hs 63 (=V), handelt, die in der von VANDERKAM aufgestellten, die Beobachtungen von ZUURMOND korrigierenden wertbezogenen Rangfolge der Hss nur die 3. Stelle einnehmen; vgl. VANDERKAM (1989), II [Translation], XXIV-XXXI; anders freilich BERGER (1981), der trotz einschränkender Bemerkungen (292) der Hs 17 (=M) häufig den Vözug gibt, so auch zu Jub 1,4 (314). 4QJub<sup>a</sup> I,11f liest *וזהו עתה / וזהו עתה* (vgl. DJD XIII, 5). Außer Jub 2,24 bieten somit alle anderen Belege, nämlich Prolog; 1,4.26.29; 2,33; 3,14, die Reihenfolge ‚Gesetz und Zeugnis‘.

<sup>14</sup> Sie ist leider in der Übersetzung von VANDERKAM/MILIK in DJD XIII, 20 nicht wiedergegeben (‘‘This is’’).

<sup>15</sup> Zugrundegelegt wurde EVIEN-SHOSHAN (1988/89). Vgl. ferner zu *וזהו* z.B. Ex 25,3; Lev 15,3; zu *וזה* z.B. Ex 29,1.38; Num 8,4; 18,11; 34,7; Dtn 14,12; 15,2; 18,3; 19,4; Jos 5,4; 1Kön 7,28; Ez 43,13.15; zu *וזהו* z.B. Ex 21,1; Ez 43,13; 48,16.30. Auf eine Unterscheidung von Satzarten wurde bei dieser Zusammenstellung verzichtet. Einleitendes *w<sup>e</sup>* + Demonstrativpronomen findet sich auch in Sprüchen (z.B. Jes 37,30; 2Kön 19,29), in der Einleitung von Spruchsammlungen (z.B. Dtn 33,1) und Listen (z.B. Gen 10,1) u.ö.

<sup>16</sup> Eine vergleichbare Verwendung dieser deiktischen Formulierungen findet sich in den Qumrantexten, v.a. in den einleitenden Wendungen *וזהו* (z.B. CD X,4; XII,22; XIII,7; XIV,12; 1QS V,1; 1QSa I,1.6), *וזהו* (z.B. CD XIII,22; 1QS VI,24; VIII,20); vgl. ferner *פרוש* (z.B. CD XIV,17.18), *וזהו* (CD XIII,20), *וזהו* (z.B. CD XIII,20), *וזהו* (CD XIII,20), *וזהו* (CD XIII,20), *וזהו* (CD XIII,20) etc. Abweichend vielleicht 4Q266 (=4QD<sup>9</sup>) 18 V,18, doch ist die mit Artikel versehene Wendung *פרוש המשפטים* nicht bloße Unterschrift, sondern leitet eine längere Schlußzusammenfassung der Damaskusschrift ein, an deren Ende nach STEGEMANN (1994), 165 der Titel des Werks, *מדרש התורה האחרון* (Z.20; vgl. 4Q270 [=4QD<sup>e</sup>] 11 II,15), steht.



An mehreren Stellen wird eine Gebotsformulierung mit  $w^c$ - + Demonstrativpronomen überschrieben und mit bloßem Demonstrativpronomen unterschrieben, so daß eine Rahmung entsteht. Am deutlichsten ist das in Num 4,31.33 und Num 6,13.21 der Fall:

- Die Aufgabe der Merariten wird in Num 4,31a überschrieben: וזאת משמרת משאם לכלעבודתם כארל מועד, 'Und dies [=folgendes] ist die Aufgabe ihres Tragedienstes bei all ihrer Arbeit am Zelt der Begegnung'. Num 4,33a ist abschließende Zusammenfassung: זאת עבודת משמרת בני מררי לכלעבודתם כארל מועד, 'Dies ist die Arbeit der Sippen der Merariten bei all ihrer Arbeit am Zelt der Begegnung'.
- Der Abschnitt über den Abschluß der Weihezeit des Nasiräers ist überschrieben: וזאת תורה הנוהג, 'Und dies [=folgendes] ist das Gesetz für den Nasiräer' (Num 6,13a); die Schlußwendung lautet: זאת תורה הנוהג, 'Dies ist das Gesetz für den Nasiräer...' (Num 6,21a).

Durchaus kann das mit  $w^c$ - verbundene Demonstrativpronomen in einer Sequenz von deiktischen Formulierungen auch an zweiter oder späterer Stelle stehen, indem es etwa auf bloßes oder mit *nota accusativi* bzw. ebenfalls mit  $w^c$ - kombiniertes Demonstrativpronomen folgt.<sup>18</sup> *Schlußwendungen*, die mit  $w^c$ - + Demonstrativpronomen eingeleitet werden, sind hingegen äußerst selten.<sup>19</sup>

Da auch Jub 2,33 einen Ausdruck mit Demonstrativpronomen enthält,<sup>20</sup> liegt es von dem genannten Befund her nahe, in Jub 2,24b.33 eine *Rahmung* vorliegen zu sehen: Gerahmt wird der *Abschnitt über die konkrete Kundgabe des Sabbatgebots* an Mose für Israel. Die Formulierungen mit  $w^c$ - zeigen üblicherweise einen Redefortschritt bzw. einen Neueinsatz an. Der mit dem in 4QJub<sup>a</sup> erhaltenen וזאת gegebene Redefortschritt bzw. Neueinsatz in Jub 2,24b markiert somit den *Übergang von der Darstellung des siebten Schöpfungstags (2,17-24a) zur Darstellung der konkreten Kundgabe des Sabbatgebots an Mose (2,24b-33)*.

Versteht man Jub 2,24b.33 als um die Kundgabe des Sabbatgebots gelegten Rahmen, wird zugleich die Struktur dieses Unterabschnitts transparent. Die Darstellung der Kundgabe des Sabbatgebots *beginnt* nämlich mit dem Schöpfungssummarium 2,25a, das in enger Anlehnung an Ex 31,17 zwischen den sechs Tagen der Welterschöpfung und dem Sabbat als heiligem (Ruhe-)Tag unterscheidet.<sup>21</sup> Sie *schließt* aber ebenfalls mit einem Rückverweis auf das Geschehen des siebten Schöpfungstags in 2,30b-32, wo die Darstellung des Schöpfungs Sabbats in 2,17-24a bestimmenden Themen der Engelruhe, der exklusiven Bestimmung Israels zum Sabbathalten und der Segnung (und Heiligung) des Sabbats wiederkehren. Innerhalb des Rahmens von Über- und Unterschrift steht somit ein weiterer Rahmen, der die sabbatbegründenden Handlungen im Zusammenhang der Welterschöpfung aufgreift und so die konkrete Sabbatkundgabe aufs engste mit dem Schöpfungs Sabbat verklammert. Denn eingebettet in diesen mit STECK unter dem ‚Zeugnis‘-Aspekt stehenden ‚Handlungs‘-Rahmen ist die Gebotsmitteilung als ‚Gesetz‘ (2,25b-30a). Sie wird streng aus dem Schöpfungshandeln Gottes begründet (*ba'entaze*, ‚deshalb‘). Dieser Abschnitt wird angeführt von der Verankerung der Todesstrafe (2,25b). Sodann ergeht ein zweimaliger Auftrag an Mose zur Mitteilung des Sabbatgebots: Innerhalb des ersten (2,26-28) soll Mose die grundsätzliche Pflicht zur Sabbatheiligung sowie die

<sup>17</sup> NOTH (1966), 52 nimmt an, daß Num 6,13a „ursprünglich [...] eine Schlußformel (identisch mit V.21a $\alpha$ ) gewesen sein dürfte“. Das kopulative  $w^c$ - wäre dann wohl bei der Umgestaltung des Abschnitts dazugekommen.

<sup>18</sup> Vgl. Lev 6,2 (זאת) 7 (זאת) 13 (זאת) 7,1 (זאת); ferner Lev 11,2 (זאת) 9 (זאת) 13 (זאת) 11 (זאת) 37 (זאת) 11 (זאת) 13 (זאת) 29 (זאת) 46 (זאת).

<sup>19</sup> Vielleicht ist hier Dtn 6,1 zu nennen, falls es zum vorangehenden Abschnitt zu rechnen ist (so VON RAD [1964], 44; anders ROSE [1994], 441: V.1 „hat den Stil einer Überschrift“). Man beachte, daß in Gen 49,28 unterschrittförmiges זאת auf unverbundenen אללה folgt.

<sup>20</sup> ‚Dieses Gesetz und Zeugnis wurde den Israeliten als ewiges Gesetz in ihren Generationen gegeben‘. Es ist freilich im einzelnen unklar, welche hebr. Formulierung hinter äthiop. *zentü hegg wasem'e tawheba* steht.

<sup>21</sup> Vgl. STECK (1981), 300.



Todesstrafenbestimmung den Israeliten gebieten (‘azez), innerhalb des zweiten (2,29-30a) das Sabbatgesetz den Israeliten bekanntgeben und sagen (‘ayde‘ *waneger*), das im einzelnen durch eine Reihe von verbotenen Handlungen spezifiziert wird. Die kurze Begründung, die diesen Unterabschnitt abschließt (2,30a), thematisiert für den zweiten Gebotsauftrag ebenso die übersteigende Heiligkeit des Sabbats, wie dies 2,26 für den ersten Gebotsauftrag tut.

Als *Ertrag* der Überlegungen kann festgehalten werden: (1) Indem das Ende der Darstellung des siebten Schöpfungstags mit Jub 2,24a angesetzt wird, tritt klar hervor, *welche Ereignisse Jub am Schöpfungssabbat* ansetzt: die Gabe des Sabbats, das Ruhen Gottes (nach 4QJub<sup>a</sup> VII,6), die Sabbatruhe-Verpflichtung der Engel, die Erwählung Israels und die Bestimmung des Sabbats für das antizipierte Israel. (2) Indem die Begriffe ‚Zeugnis‘ und ‚Gesetz‘ im Rahmen der konkreten Sabbatkundgabe an Mose für Israel genannt werden, wird deutlich, daß sie hier – wie auch in Jub 3,14 – in ihrer *Bezogenheit auf Israel* gebraucht sind. Dies stimmt überein mit der von Jub vertretenen Exklusivität der Sabbatbeobachtung Israels (2,31; vgl. 2,20b-21.23). (3) Die Rahmung der Gebotsmitteilung durch die Begriffe ‚Zeugnis‘ und ‚Gesetz‘ sowie durch Hinweise auf das Schöpfungsgeschehen verdeutlicht, daß Gottes (und der Engel) sabbatstiftendes Handeln gemäß dem ‚Zeugnis‘-Charakter im strengen Sinn die *Begründung* für das Israel geltende ‚Gesetz‘ ist und daß letzteres notwendig an das ‚Zeugnis‘ rückgebunden bleibt. Darin tritt die nach der Auffassung von Jub allein *sachgemäße* Beziehung des Sabbatgebots auf den Schöpfungssabbat noch klarer hervor. In Jub ist das Sabbatgebot das ‚erste Gesetz‘, und zwar das als erstes in der Welterschöpfung begründete und – in genauer sachlicher Entsprechung dazu – das als erstes dem Mose am Sinai kundgegebene.

Als *Gliederung* von Jub 2,17-33 möchte ich somit vorschlagen:

*I 2,17-24a: Der Schöpfungssabbat (Engel, Israel und der Sabbat)*

- A ›(höhere) Engel‹: Gabe des Sabbats [Engelrede] (17f; ›Zeichen‹ [17])
  - Ziel: Sabbathalten mit Gott
- B ›Samen Jakobs‹: Aussonderungsabsicht, Erwählungsbericht [Gottesrede] (19-20)
  - Ziel: Mitteilung des Sabbats
- C ›Samen Jakobs‹: Gabe des Sabbats als Gebot [Engelrede] (21f; ›Zeichen‹ [21])
  - Ziel: Sabbathalten mit den (höheren) Engeln
- D ›Sabbat‹ - ›Jakob‹: Auftritt nach je 22 (Werken bzw. Generationen) [Engelrede] (23-24a)
  - wechselseitige Heiligkeit und wechselseitiger Segen

*II 2,24b-33: Die konkrete Kundgabe des Sabbatgebots*

- A Überschrift (24b; ›Zeugnis und erstes Gesetz‹)
- B Schöpfungssummarium (25a)
  - C Verankerung der Todesstrafe (25b)
    - D<sub>1</sub> Auftrag an Mose (26-28):
      - D<sub>1a</sub> Gebot der grundsätzlichen Pflicht zur Sabbatbeobachtung an Israel (26a)
      - D<sub>1b</sub> Begründung: ›heiliger als alle Tage‹ (26b)
      - D<sub>1c</sub> Mitteilung der Todesstrafe (27)
      - D<sub>1d</sub> Heilszusage an jede(n) Sabbathaltende(n) (28)
    - D<sub>2</sub> Auftrag an Mose (29-30a):
      - D<sub>2a</sub> Bekanntgabe des Sabbatgebots an Israel (29a)
      - D<sub>2b</sub> Reihe von verbotenen Handlungen (29b-30a)
        - Vorbereiten von Essen und Trinken
        - Wasserschöpfen
        - Hinein-/Herausbringen
      - D<sub>2c</sub> Begründung: ›heiliger/gesegneter als jeder Tag des Jubiläums ....‹ (30a)
- E Rückbezug auf den Schöpfungssabbat (30b-32)
  - Ea ›Engel‹: hielten zuvor Sabbat im Himmel (30b)
  - Eb ›Israel‹: wird allein zum Sabbathalten geheiligt (31)
  - Ec ›Sabbat‹: Gott hat ihn mehr als alle Tage gesegnet (32)
- F Unterschrift (33; ›Gesetz und Zeugnis‹)



### Literatur:

- K.BERGER (1981): Das Buch der Jubiläen, JSHRZ II/3, Gütersloh.
- DJD XIII: H.ATTRIDGE et al., Qumran Cave 4. [Vol.] VIII: Parabiblical Texts, Pt. 1, Oxford 1994.
- A.EVEN-SHOSHAN (1988/89) (Hg.): A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible [...], 2., verbesserte Auflage, Jerusalem.
- K.MÜLLER (1993): Die hebräische Sprache der Halacha als Textur der Schöpfung. Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Buch der Jubiläen, in: Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. FS J.Maier, Hgg. H.MERKLEIN/K.MÜLLER/G.STEMBERGER, BBB 88, Frankfurt/M, 157-176.
- M.NOTH (1966): Das vierte Buch Mose. Numeri, übersetzt und erklärt, ATD 7, Göttingen.
- G.VONRAD (1964): Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, übersetzt und erklärt, ATD 8, Göttingen.
- M.ROSE (1994): 5. Mose, Teilbd. 2: 5. Mose 1-11 u. 26-34 [...], ZBK AT 5.2, Zürich.
- J.B.SCHALLER (1961): Gen. 1.2 im antiken Judentum. Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen. 1.2 im antiken Judentum, Diss. theol. (masch.), Göttingen.
- O.H.STECK (1981): Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a, FRLANT 115, 2., erweiterte Auflage, Göttingen.
- O.H.STECK (1996): Die getöteten »Zeugen« und die verfolgten »Tora-Sucher« in Jub 1,12. Ein Beitrag zur Zeugnis-Terminologie des Jubiläenbuchs (II), ZAW 108, 70-86.
- H.STEGEMANN (1994): Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, 4. Auflage, Herder-Spektrum 4128, Freiburg/Basel/Wien.
- J.C.VANDERKAM (1977): Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees, HSM 14, Missoula.
- J.C.VANDERKAM (1989): The Book of Jubilees, 2 Vols., CSCO 510.511, Scriptorae Aethiopiici 87.88, Louvain.
- J.C.VANDERKAM (1994): Genesis 1 in Jubilees 2, DSD 1, 300-321.
- J.C.VANDERKAM/J.T.MILK (1991): The First Jubilees Manuscript from Qumran Cave 4: A Preliminary Report, JBL 110, 243-270.



# Mose im Johannesevangelium

Matthias Gawlick (Witten)

Die Forschung zum Johannesevangelium (J-Ev) scheint heutzutage auf richtungsweisende Trends verzichten zu müssen; Schlagworte also wie 'realisierte Eschatologie', 'dualistisches Weltbild' usw. haben wohl ausgedient. Große Exegeten wie J. Ashton, R. Schnackenburg oder W. Schmithals vermeiden deshalb sichtbar, sich auf Etiketten festzulegen: Zu unübersichtlich wirkt die Theoriediskussion, zu kompliziert das Gefüge der Befunde, zu hypothetisch selbst eine Einbeziehung der Ergebnisse von Einleitungsfragen.<sup>1</sup>

Da böte es sich als alternativer Zugang an, das Evangelium aus der Perspektive der 'Randfigur' Mose zu interpretieren. Dazu würde man, wie es literaturwissenschaftlichen Ansätzen entspricht, den Text als *Ganzheit* lesen<sup>2</sup>, was m.E. gewinnbringender wäre als literarkritische und quellenbezogene Spekulationen.<sup>3</sup> So gesehen ergibt sich insgesamt der Eindruck, daß gerade die Randfigur Mose einen funktionalen und unverwechselbaren Charakter für die Komposition besitzt. Wie die anderen alttestamentlichen (atl) Gestalten im Evangelium<sup>4</sup> stellt er eine Figur dar, die die Aussagen des Evangelisten und das Handeln und Reden der zentralen Figur Jesus spiegelt und kommentiert. Doch unter diesen ragt Mose heraus; an ihm wird die Komplexität des Texthintergrundes sichtbar.

Allerdings entpuppt sich das Evangelium beim Lesen als vielschichtig, und dies läßt sich im Anschluß an die bedeutende Arbeit Martyns dadurch erklären, daß der Text eine *geschichtliche Entwicklung* spiegelt: Mit Hilfe seiner Zwei-Ebenen-Theorie<sup>5</sup> ist wiederholt gezeigt worden, welchen Rückbezug die gelegentlich unwirklich scheinenden Szenen des Evangeliums auf das Gerippe geschichtlicher Daten haben, über das wir verfügen. Ich teile die Annahme, daß auch ein fiktionaler Text wie das J-Ev begrenzt Auskunft geben kann über die dahinter stehen

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Walter Schmithals, *Johannesevangelium* und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse. Berlin, New York 1992 (= BZNW 64), hier 175f. (Zitierte Kurztitel sind unterstrichen).

<sup>2</sup> Vgl. etwa Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*. Heidelberg 1984, hier 30.

<sup>3</sup> Die Ergebnisse literarkritischer Arbeit überzeugen mich wenig. Kotilas Behauptung etwa, es bestehe ein „relativer Konsens über ein Erklärungsmodell“ des Gesamttextes, kann sich höchstens auf übergreifende Aspekte beziehen (Markku Kotila: Umstrittener *Zeuge*. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte. Helsinki 1988 (= AASF/DHL 48), hier 3). Exegeten wie Derrett, Rebell oder Wengst (s.u.) zeigen mit jeweils eigenen Akzentuierungen, wie eine postulierte Texteinheit bei der Interpretation fruchtbar gemacht werden kann.

<sup>4</sup> Etwa Abraham (Kap 8) oder Jakob (Kap 4). Vgl. Rodney A. Whitacre: *Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*. Chico 1982 (= SBL/DS 67), hier 44; Günter Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-Evangeliums*. Cambridge 1974 (= MSSNTS 22), 154.

<sup>5</sup> Vgl. James Louis Martyn: *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York, Evanston 1968.



de geschichtliche Realität, und auf dieser Basis werden Hypothesen über die Situation der Gemeinde in begrenztem Umfang möglich.

Ich folge dabei der Ansicht, wonach die johanneische (joh) Gemeinde geographisch gesehen im Ostjordanland anzusiedeln ist und in religiöser Hinsicht eine spezifische Minoritätensituation erlebt: Vermutlich existierten die joh Christen als Judenchristen unter Juden.<sup>6</sup> Bezeichnend für diese Situation am Ende des 1. Jahrhunderts wäre jüdischerseits die 'Synode von Jabne'<sup>7</sup>: Durch sie wurden die joh Christen in die Gruppe der ׀׀׀׀ einsortiert, mit denen rechtgläubige Juden keine Kontakte unterhalten durften. Die Gemeinde mußte daher soziale Diskriminierung bis zur (allerdings illegalen) Tötung einzelner ihrer Glieder erfahren. Zwar ständen Hypothesen, wie sich die joh Gemeinde en détail entwickelt hat, auf tönernen Füßen.<sup>8</sup> Doch wird man sich - etwa hinsichtlich Kap 16,2 - die Lage wesentlich leidgeprägt vorstellen müssen.

Die schwierige Existenz der Gemeinde ist ferner auch an ihrer Theologie, insbesondere ihrer Christologie, zu exemplifizieren, denn der Sitz im Leben ihrer Jesusprädikationen war vermutlich ambivalent. Jesus wurde ja als Jude zunächst von Juden als Messias bekannt und - wie der Text wiederholt zeigt - mit genuin jüdischen Attributen gewürdigt.<sup>9</sup> Diese Bekenntnissätze grenzten naturgemäß eng an jüdischer Frömmigkeit (die mittelbar viel mit Mose zu tun hatte) und provozierten Konflikte. Stellt man ferner die Entwicklung in Rechnung<sup>10</sup>, mit der die atl Moseverehrung im Laufe der Jahrhunderte in Richtung Divinisierung geht, ferner die Engführungen, die die volkstümlichen Erwartungen eines Propheten wie Mose im Anschluß an Dt

<sup>6</sup> Vgl. Klaus Wengst: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium. München 1992, 183f.; Günter Reim: Zur Lokalisierung der johanneischen Gemeinde. In: BZ 32 (1988) 72-86, hier 72f.; anders Martin Hengel: Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese. In: JBTh 4 (1989) 249-288, hier 259, bzw. Raymond Brown: Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneseischen Schriften. Salzburg 1982 (OT: The Community of the Beloved Disciple. New York 1979), 54, der die Gemeinde in Ephesus ansiedelt; ferner Charles K. Barrett: Das Evangelium nach Johannes. Berlin 1990, hier 146.

<sup>7</sup> Martin Hasitschka (Sozialgeschichtliche Anmerkungen zum Johannesevangelium. In: PzB 1 (1992) 59-67, hier 61) negiert die Historizität der Synode. Vorsichtiger Günter Stemberger: Die sogenannte 'Synode von Jabne' und das frühe Christentum. In: Kairos 19 (1977) 14-21, hier 16, demzufolge die historische Analyse keine inhaltlichen Konkretionen erlaube.

<sup>8</sup> Während Martyn (History 45) sich vorsichtig zur Historie der joh Gemeinde geäußert hat, bieten andere Exegeten mit differenzierten Phasenmodellen größere Angriffsfläche, vgl. die ausgedehnten Spekulationen bei Brown, Ringen 22-70; Kotila, Zeuge 201ff.; ferner Georg Richter: Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften. In: Ders. (Ed. Josef Hainz): Studien zum Johannesevangelium. Regensburg 1977, 383-414, hier 401ff.

<sup>9</sup> Deswegen sind Bezeichnungen der joh Urchristentums als 'Sekte' (vgl. John Ashton: Understanding the Fourth Gospel. Oxford 1993, 129) bzw. als „Johanneskirche“ (Feliks Gryglewicz: Die Pharisäer und die Johanneskirche. In: (Ed. Albert Fuchs) Probleme der Forschung. München, Wien 1978, 144-158 passim) irreführend. Besser ist Wiefels Stichwort 'jüdische Sondergruppe' (Wolfgang Wiefel: Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Synagoge und Kirche. In: ThZ 35 (1979) 213-227, hier 217).

<sup>10</sup> Vgl. die Darstellungen bei Henri Cazelles: Moses im Licht der Geschichte. In: Moses in Schrift und Überlieferung. Düsseldorf 1963, 11-30; Josef M. Kastner: Moses im Neuen Testament. Eine Untersuchung der Mosestraditionen in den neutestamentlichen Schriften. München, Kath.-theol. Fakultät, Diss. 1967; Tadashi Saito: Mosevorstellungen im Neuen Testament. Frankfurt / M. u.a. 1977 (= EHS.T 100).



18,15-18 implizieren<sup>11</sup>, so läßt sich einerseits leicht denken, wie Christen in ihren Homologien Abgrenzungen zu den bekannten liturgischen Formeln vollziehen mußten, um die Exklusivität Jesu zu demonstrieren. Andererseits mußten sie, wenn sie ihre Glaubensgeschwister gewinnen wollten, sich ständig mit der orthodoxen Theologie auseinandersetzen. Dies manifestiert sich in der missionarischen Ausrichtung joh Redens (etwa in Kap 3), zum anderen in dem polemischen Gestus. Rebell und Stegemann haben den Hintergrund dieser Auseinandersetzung als 'Kampf um Tradition' verständlich gemacht, da Tradition Legitimationskraft hatte. Am augenfälligsten macht sich dieser Vorgang am Schriftbeweis fest (positiver Rekurs), bzw. umgekehrt wird er in der Abweisung der Tradition in der Gesetzesübertretung durch Christen deutlich (negativer Rekurs).<sup>12</sup> Auch hier wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Entwicklung unterstellen dürfen: Für die joh Christen war die Arbeit an der eigenen Theologie vermutlich eng mit dem jeweiligen Stand der theologischen Debatte verschränkt.

Nun ist die Konzentration auf die Mosefigur deshalb pikant, weil sie einerseits durch historische Prägung das durch Jesus eingeholte Paradigma für Gottesnähe abgab, andererseits durch die enge Bindung an die Schrift eine unwiderruflich positive Bedeutung aufwies.<sup>13</sup> - Auf dieser Basis will ich das Vorkommen Mose im Verlauf des J-Ev betrachten - chronologisch und damit überlieferungsadäquat. Es ist sicher nicht zufällig, ihm nur in der ersten Hälfte des Evangeliums zu begegnen, wenn die Gemeinde den Konflikt mit der 'Welt' (κόσμος) auszutragen hat.

1. Kap 1,17 als Einführung: Nimmt man den Eingangstext des Evangeliums funktional, so läßt er sich als „Lektüeranweisung“<sup>14</sup> verstehen. Seine Herkunft ist unsicher, doch dürfte die christliche Adaption eines genuin jüdischen Textes<sup>15</sup> gut in die rekonstruierte Gemeindesituation passen. Mose erscheint hier zum Abschluß des Prologs in V 17. Grundsätzlich ist klar, daß zuvor der Hauptfigur des Evangeliums, Jesus Christus (vgl. Kap 1,1ff. mit Kap 20,29), Attribute zugesprochen werden, die ihn in exklusiver Weise als Sohn Gottes ansehen. Daher dürfte auch die Nennung Mose nur den Zweck einer Negativfolie haben: Niemand hat bisher Gott gesehen (vgl. Kap 1,18; 3,13; 5,37), kein geschichtlicher Vorläufer hat das Proprium Jesu vor-

---

<sup>11</sup> Vgl. Kastner, Moses 290, zum Stichwort προφήτης.

<sup>12</sup> Vgl. Walter Rebell: Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannes-evangeliums. Frankfurt / M. u.a. 1987 (= BET 20) 109; Ekkehard Stegemann: Die Tragödie der Nähe. Zu den jüdenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums. In: Kul 4 (1989) 114-122, hier 119.

<sup>13</sup> Der Begriff ἡ γραφή ist wesentlich positiver besetzt als der Komplementärbegriff ὁ νόμος. Für die Jünger erklärt die Schrift a posteriori Jesu Handeln (Kap 2,22), Johannes steht dem Schriftbeweis positiv gegenüber; ja Jesu Wort erfüllt sich wie die Schrift (Kap 18,9.32) - vgl. Wayne A. Meeks: The Prophet-King. Moses traditions and the johanne christology. Leiden 1967 (= NT.S 14) 289; Whitacre, Polemic 101, Hengel, Schriftauslegung 268.

<sup>14</sup> Hartwig Thyen: Art. Johannesevangelium. In: TRE Bd. 17, Berlin, New York 1990, 200-225, hier 213.

<sup>15</sup> Vgl. John Painter: Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel. In: NTS 30 (1984) 460-474, hier 460; Barrett, Evangelium 181; Roland Bergmeier: Weihnachten mit und ohne Glanz - Notizen zu Johannesprolog und Philipperhymnus. In: ZNW 85 (1994) 47-68, hier 47f.; Schmithals, Johannesevangelium 260; Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10. Gütersloh <sup>3</sup>1991 (= ÖTK 4/1), 81.



zuweisen. Somit ist die Beziehung Mose zu Jesus antithetisch<sup>16</sup>, mit der die Rezipienten über das unbestreitbare Vorrecht Jesu informiert werden. Zu der spannungsreichen Beziehung zwischen Gemeinde und „den Juden“ paßt es kaum, wolle man behaupten, hier werde Mose in eine Linie mit Jesus gesetzt, so daß sich dann etwa ein heilsgeschichtliches Kontinuum ergebe.<sup>17</sup> Noch problematischer erscheint der Versuch, Jesus mit der bekannten Kategorie der Tora (ὁ νόμος) zu identifizieren<sup>18</sup>, denn diese darf als zu eng gelten, zumal sie im Gesamttext im wesentlichen negativ geschildert wird.<sup>19</sup> Der gebildete Gegensatz ist für die weitere Lektüre wichtig, darf aber nicht verabsolutiert werden - ein diskreditierter Mose wäre für die joh Intentionen gleichfalls unbrauchbar. In Kap 1,17 ist die Erwähnung Mose also ein hermeneutisches Signal dafür, wie sich die Christusanhänger von ihren jüdischen Geschwistern unterscheiden: Polemisiert wird gar nicht gegen Mose, sondern gegen diejenigen Juden, die als seine Jünger ihm im Vergleich zu Jesus eine zu hohe Bedeutung zusprechen.<sup>20</sup>

2. Typologie: Die zweite signifikante Erwähnung Mose finden wir im Zusammenhang mit der Frage der Typologie in Kap 3.<sup>21</sup> Liest man V 14 im Zusammenhang mit der ganzen Begegnung

<sup>16</sup> Vgl. etwa Rudolf Bultmann: Das Evangelium nach Johannes. Studienausgabe. Göttingen <sup>20</sup>1985, hier 53; Erich Grässer: Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium. In: Ders.: Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. Gütersloh 1973, 50-69, hier 54; Dieter Sänger: „Von mir hat er geschrieben“ (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament. In: KuD 41 (1995) 112-135, hier 124; Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4. Freiburg, Basel, Wien <sup>2</sup>1967 (= HThK IV/1), hier 252, Wolfgang Schrage: Ethik des Neuen Testaments. Göttingen <sup>1</sup>1989 (= GNT 4), hier 309; Siegfried Schulz: Das Evangelium nach Johannes. Göttingen <sup>12</sup>1972, hier 34; Klaus Wengst: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. Gütersloh <sup>2</sup>1973 (= StNT 7), 204. Für eine antithetisch-progressive Relation sprechen sich folgende Exegeten aus: Pierre Scherer: Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium. Innsbruck, Diss. 1976, 25ff.; Ruth B. Edwards: Χάριτι ἀντὶ Χάριτος (John 1:16). Grace and Law in the Johannine Prologue. In: JSNT 32 (1988) 3-15, hier 8f.; Mathias Rissi: Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums. In: ThZ 31 (1975) 321-336, hier 333.

<sup>17</sup> Vgl. Joachim Jeremias: Art. Μωυση̅ς. In: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, Sp. 852-878, hier 877; Severino Pancaro: The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John. Leiden 1975 (= NT.S 42), 540; Thyen, Johannesevangelium 203.

<sup>18</sup> Vgl. Gerhard Kittel: D. 'Wort' und 'Reden' im NT. In: Ders.: Art. λέγω κτλ. In: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, Sp. 69-197, darin 100-147, hier 139; Jacobus Schoneveld: Die Thora in Person. Die Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus. In: Kul 6 (1991) 40-52, hier 47. Z.B. Pancaro (Law 542) lehnt diese Gleichsetzung ab.

<sup>19</sup> Für die Textebene vgl. Kastner, Moses 275: Die Erfüllung der Schrift impliziert das Gehaftwerden der Jünger. Für die Gemeindestuation ist zu vermuten, daß die Kategorie des Gesetzes für sie selbst keine Rolle spielt (ἐντολή ersetzt hier ὁ νόμος). Einen Gegensatz νόμος - Jesus finde ich hier deshalb nicht vor.

<sup>20</sup> Vgl. Reim, Studien 141; ähnlich Rissi, Logoslieder 330, der mit Recht eine Spitze gegen „eine verkehrte Glaubensbindung an die Person des Mose sieht“.

<sup>21</sup> Dies ist der einzige Fall, in dem man zwanglos die Kategorie 'Typologie' ansetzen kann, wenn man die konventionelle Definition benutzt (vgl. F. Hesse (I. Im AT) und H. Nakagawa (II. Im NT) des Art. Typologie, in: RGG, Bd. 6, Tübingen <sup>3</sup>1963, Sp. 1094f.), wonach hier tatsächlich eine 'Entsprechung' im Geschichtsverlauf (Nakagawa) bzw. die Überbietung eines Typus durch einen eschatologisch bestimmten Antitypus (Hesse) vorliegt. Harald Sahlin (Die Typologie des Johannesevangeliums. Uppsala, Leipzig 1950 [= UUA 4]) hat allerdings überall im J-Ev Typologien gefunden - vgl. die Kritik bei Jan-A. Bühner: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung. Tübingen 1977 (= WUNT 2/2), hier



des Nikodemus mit Jesus, dann könnte es sich um eine exemplarische Unterweisung eines 'Kryptochristen' (Rebell) handeln, der das Zeugnis der Gemeinde zwar bewußt wahrnimmt, sich jedoch nicht darauf einläßt. Doch pharisäisches Denken hat nach VV 3 und 5 keinen angemessenen Begriff von Gott; allein die Geisterfahrung entscheidet. Ferner indizieren die Stichworte ἐπίγεια und ἐπουράνια die Kluft, die Außenstehende z.B. davon abhält, den Umstand der Passion Jesu zu verstehen. Konkretisiert wird dies an der typologischen Differenz zwischen Mose und Jesus: Mose, von dem es volkstümlich heißt, er habe bei seinem Aufstieg (ἀναβαῖνω) zum Sinai Entrückungen erlebt (vgl. Ex 19; 24; 34), wird e silentio<sup>22</sup> in dem Bereich des rein Irdischen angesiedelt. Er ist lediglich ein zu überwindender Ausgangspunkt in der Heilsgeschichte. Relevant ist vielmehr das Moment der Erhöhung (ὕψω). Im Vergleich mit der Vorlage (Nu 21,8ff.) fällt auf, daß Mose die eherne Schlange aufgerichtet hat, um in dieser einmaligen Situation den Gebissenen eine Heilungschance zu eröffnen, während Jesus durch sein Sterben ewiges Leben anbietet, und zwar ohne temporale und lokale Begrenzung. Zwar heißt beides gleichermaßen σημεῖον (Nu 21,8 (LXX) bzw. Kap 20,30), doch verweist die Nennung des Schlüsselwortes ζῶη αἰώνιος, was wiederholt im Kontext atl Figuren auftritt (Kap 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40), auf den Konnex von Verheißung und Erfüllung. Durch den formal deutlich ausgestalteten Parallelismus ist die Gegenüberstellung unverkennbar.<sup>23</sup> Sie wird pointiert zusammengefaßt etwa bei Reim, demzufolge Mose ein Zeichen der Rettung wirkt, während Jesus ein solches Zeichen ist.<sup>24</sup>

3. Streitgespräche: Die polemische Verwendung der Mosefigur läßt sich besonders in drei Konfliktsituationen (Kap 5; 7; 9) zeigen. Dabei wird gewissermaßen das Thema der Bekenntnissituation variiert<sup>25</sup>: In Kap 5 kommt der Mann, obschon von Jesus geheilt, nicht zu einem adäquaten Bekenntnis seiner Erfahrungen; im Gegenteil: Er denunziert seinen Wohltäter. Dagegen bekennt der geheilte Blindgeborene in Kap 9 seinen neuen Glauben.

3.1 Der neue Ankläger: Konstitutiv für das Geschehen in Kapitel 5 ist die Übereinstimmung Jesu mit seinem Vater (V 17), die die Legitimation durch das Gesetz als irrelevant erscheinen läßt. Aufgrund der Häufung des Sendungsvokabulars (V 23.30.37) darf man mit Bühner durchaus davon ausgehen, hier werde Jesus durch die traditionsgeschichtlich verbürgte Einheit von Sender und Gesandtem in der מִשְׁלָּח-*Idee* dergestalt legitimiert, daß er den vormaligen exemplarischen Boten Gottes, Mose, ersetzen kann.<sup>26</sup> Die Begriffe φωνή und εἶδος legen wie in Kap 1 entsprechend eine Kritik an der Sinaioffenbarung nahe: Einen Zugang zum Vater haben „die Juden“ nicht, und im folgenden wird auch noch das Schriftzeugnis gegen sie gewandt: Ob-

---

107; Schnackenburg, Johannesevangelium I 295) Ich halte insbesondere die vorsichtige Einschätzung Martyns für konstruktiv: „John denies to the Moses/Messiah typology any dogmatic force“ (History 110).

<sup>22</sup> Vgl. Klaus Haacker: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie. Stuttgart 1972 (= AzT 42), hier 109.

<sup>23</sup> Vgl. Scherer, Jesus 154.

<sup>24</sup> Vgl. Reim, Studien 135; siehe ferner J. Duncan M. Derrett: The Bronze Serpent. In: EstBib 49 (1991) 311-329, hier 328; T. Francis Glasson, Moses in the Fourth Gospel. London 1963 (= SBT 40), hier 45ff.

<sup>25</sup> Vgl. Martyn, History 49ff.; Becker, Evangelium 300.

<sup>26</sup> Vgl. Bühner, Gesandte 293.



gleich „die Juden“ ihren Fleiß auf die Betrachtung der Schrift verwenden (ἐρευνᾶτε schließt zum schriftgelehrten Studium, שׂרר, zurück), verfehlen sie den Zweck ihrer Arbeit, denn die verborgene Sinnmitte der Schrift, Jesus, kennen sie nicht.<sup>27</sup> Darüber hinaus ist auch Mose, der paradigmatische Fürsprecher<sup>28</sup> im Exodusgeschehen, zum Ankläger<sup>29</sup> geworden, so daß die Juden ihre Situation völlig verkannt haben (weswegen ἐλπίζω eine angemessene Vokabel für ihr Glaubensgefühl ist)<sup>30</sup>: Faktisch sind sie die eigentlich Schuldigen, woraus sich der innere Zusammenhang zu Kap 7,19b von selbst ergibt. Ist aber Mose überraschend zum Ankläger geworden, so ist offenkundig, daß der Evangelist Jesu Einsetzung als wahren παράκλητος vorbereiten möchte (Kap 14,16). Die dahinter stehende Intention ist genuin missionarisch: Wer Mose geglaubt hat, *muß* nun Jesus glauben.

3.2 Jesu Legitimation: Die Frage jesuanischer Legitimation wird in Kap 7 wieder aufgegriffen: Jesus weiß sich als ἀληθής, da τὸ θέλημα ποιεῖν und τὸ νόμον ποιεῖν einander beleuchten. Die Opposition gegen ihn als wahren Gesetzeserfüller kann daher nur Antinomismus bedeuten. Umgekehrt kann es Johannes unternehmen, die Überlegenheit Jesu auf ureigenem jüdischen Gebiet zu beweisen.<sup>31</sup> Dabei liegt die Pointe seiner Argumentation nicht auf einer quantitativen Verhältnisbetrachtung, als ob Jesu Heilung den *ganzen* Menschen betreffe, die Beschneidung aber irgendwie nur ‘teilweise’ sei. Im Gegenteil: In V 22 wird durch die Parenthese die Ehrwürdigkeit der jüdischen Institution herausgestellt, die von Mose und den Vätern herrührt<sup>32</sup>, doch ist das göttliche Heilshandeln in der Beschneidung nur ein Exemplum, während Jesu Handeln die eigentliche Erfüllung darstellt.

3.3 Rechte Jüngerschaft: Der Akzent wechselt bei dem abschließenden Streitgespräch erneut, denn diesmal bietet der Evangelist das Paradigma treuer Jüngerschaft. Der Blindgeborene wird nach seiner Heilung alsbald einem inquisitorischen Verhör unterzogen, in dem er standhaft seinen neuen Herrn bekennt, obwohl dies seinen ἀποσυνάγωγος bedeutet.<sup>33</sup> Der Erzählgestus ist

<sup>27</sup> Hengels Überlegung (Schriftauslegung 269) hat einiges für sich: Der hier einmalige Plural γραφάς gegenüber der ansonsten üblichen, elfmaligen Verwendung des Singular verweise auf die fehlende „christologische Einheit der Schrift“.

<sup>28</sup> Vgl. Scherer, Jesus 60; Meeks, Prophet-King 203; siehe ferner Albert Gelin: Moses im Alten Testament. In: Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 31-57, hier 49ff.; sowie ebd.: Renée Bloch: Die Gestalt des Mose in der rabbinischen Überlieferung, 95-171, hier 125ff.

<sup>29</sup> Meeks zufolge (Prophet-King 307) wird Mose laut Dt 31.32 auch anklagend tätig. Hubert Frankemölle (Mose in Deutungen des Neuen Testaments, in: Kul 9 (1994) 70-86, hier 72) hält diesen Vers dagegen für eine „legendarische Weiterbildung“.

<sup>30</sup> Vgl. Markus Barth: Die Juden im Johannes-Evangelium. Wiedererwägungen zum Sitz im Leben, Datum und angeblichen Antijudaismus des Johannes-Evangeliums. In: (Ed. Dietrich Neuhaus) Teufelskinder oder Heilsbringer - die Juden im Johannes-Evangelium. Frankfurt / M. 1990, 39-90, hier 82.

<sup>31</sup> Formal gesehen handelt es sich um einen typischen rabbinischen Beweisgang; vgl. Becker, Evangelium 210; Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kapitel 5-12. Freiburg, Basel, Wien 1971 (= HThK IV/2), 188; Meeks, Prophet-King 47.

<sup>32</sup> Vgl. Walter Gutbrod: Das Gesetz im Neuen Testament. In: Ders. / Hermann Kleinknecht: Art. νόμος κτλ. In: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, Sp. 1016-1084; gegen die Versuche, die Bedeutung der Parenthese herunterzuspielen: vgl. Kastner, Moses 276; Bultmann, Evangelium 209 Anm. 4; Kotila, Zeuge 46.

<sup>33</sup> Vgl. Wolfgang Schrage: Art. συναγωγή κτλ. In: ThWNT, Bd. 7, Stuttgart 1942, Sp. 798-850, hier 845ff.



bei der Schilderung der untersuchenden Autoritäten durchgängig ironisch: Während sie Jesus einen „Sünder“ (V 24) nennen, haben sie bereits illegitimerweise Zeugnis von einem Blindgeborenen genommen. Die Schmähung des Geheilten als „Jünger Jesu“ (V 28) erweist sich aus der Perspektive der Rezipienten als in höherem Sinne richtig<sup>34</sup>; die Selbstbezeichnung der Untersuchenden als „Jünger Mose“ kann die Leserschaft nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen - weiß sie doch (Kap 5,45) um die Selbsttäuschung der Juden. Diese glauben an die Gültigkeit von Nu 12,2-8, Gottes direkten Umgang mit Mose, welcher seit Kap 1 für Jesus reserviert ist. Dagegen zeigt der Geheilte die Haltung eines echten Jüngers Mose: Er weiß, daß der Sünder unerhört bleibt, der Bevollmächtigte aber wundersame Dinge tun kann.<sup>35</sup> Ein Blick auf die genannten Stellen lehrt ferner: Der Gegensatz, der aus der pharisäischen Perspektive zwischen Mose und Jesus besteht, kann aus der Sicht der Gemeinde überbrückt werden<sup>36</sup>: Sie kann die traditionelle Ehrfurcht vor Mose in ihre Theologie integrieren. Folglich ist der Dialog eine hermeneutische Brücke, auf der andere Kryptochristen den Weg zum Glauben gehen könnten.

4. Überbietung: Abschließend soll es um die Brotrede (Kap 6,22-58) gehen, in der der Jesus wiederum Mose als Zitat einsetzt. Es geht um die Frage, was wirkliches Leben verschafft. Die Antwort von V 35: Jesus allein; er ist das Lebensbrot.<sup>37</sup> Dies ergibt sich auch aus der vorangehenden Speisung (VV 1-14), in der die Verehrung auf ein Zeichen hin (σημεῖον)<sup>38</sup> abgelehnt wird, aber etwa das Stichwort ‘Gras’ den Gegenentwurf zur Wüstenspeisung andeutet. Jesus will kein ‘Prophet wie Mose’ im Sinne von Dt 18 sein (V 14f.26); er lehnt die Redestrategie seiner Gegner, mosaische Autorität, Schriftwort und Zeichenforderung zu verknüpfen (V 30f.), entschieden ab, und formuliert in deutlicher Antithetik, daß der Vater Subjekt der Brotgabe ist, während Mose nur sein Instrument war.<sup>39</sup> Doch will Johannes hier seinen atl Kronzeugen für die Wahrheit der Rede Jesu auch nicht zu gering präsentieren, und mit Barrett könnte man Mose und seine Brote als „Gleichnisse der Wahrheit“<sup>40</sup> ansehen. Mose ist zwar nicht bedeutsam genug, um hier eine Typologie ansetzen zu können, aber er konstituiert den hermeneutischen Rahmen, ohne den das J-Ev nicht verstanden werden könnte.

---

<sup>34</sup> Vgl. Scherer, Jesus 89. Auch Schnackenburg (Johannesevangelium II 314) sieht im Umstand der Befragung der Pharisäer, die in Spannung zu Kap 7,49 stehe, eine Kritik an ihnen.

<sup>35</sup> Vgl. dagegen Bultmann (Evangelium 256), der behauptet, im οἶδαμεν fasse sich der Geheilte mit den Juden zusammen. Abwegig ist ferner Gryglewicz Erwägung, der Geheilte verhalte sich hier „boshaff“, was seine Funktion völlig verkennt (Pharisäer 149).

<sup>36</sup> Zu Recht schreibt Kotila (Zeuge 72): „E stellt diese Entgegensetzung nur als Auffassung der Juden vor“.

<sup>37</sup> Die Nähe von ‘Tora’ zu ‘Brot’ war jedem judenchristlichen Leser klar, vgl. Glasson, Moses 47; Martyn, History 113f.

<sup>38</sup> Vgl. Wolfgang Bittner: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund. Tübingen 1987 (= WUNT 2/26).

<sup>39</sup> Vgl. Meeks, Prophet-King 291: „Moses is reduced to a mere mediator of the gift“. Aus dem Tempuswechsel δέδοκεν - διδώσειν wird man aber kaum (wie Becker, Evangelium 240.246) folgern dürfen, der Evangelist wolle dem alttestamentlichen Manna den Charakter himmlischer Gabe absprechen.

<sup>40</sup> Für den Zusammenhang vgl. Sänger, Funktion 126; Zitat: Barrett, Evangelium 302.



## Edrei in ägyptischer Nebenüberlieferung

Manfred Görg - München

In seiner zusammenstellenden Behandlung der „Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents“ führt S. AHITUV zwei hieroglyphische Beleggruppen für den ON Edrei vor, die er auf die zwei biblischen Ortungen des Namens verteilen möchte<sup>1</sup>. So ordnet er diejenigen Schreibungen, die nach ihm mit der Gruppe „j + Mann mit Hand am Mund“ beginnen und deswegen mit „'Adura“ zitiert werden, nämlich einen Beleg aus dem Totentempel Amenophis' III. in Theben-West (B<sub>N</sub> re. 4)<sup>2</sup> und einen weiteren aus der Satirischen Streitschrift des Papyrus Anastasi I (22,5) in der Fassung des Turiner Fragments<sup>3</sup> einer Gruppe zu, die das biblische Edrei im südlichen Baschan (Vgl. Num 21,33 Dtn 1,4 Jos 12,4 u.ö.), das moderne Der'a, meinen soll. Die Graphien aber, die nach ihm die Anfangsschreibung mit der Gruppe *jw* zeigen und deswegen mit der Wiedergabe „'Ud(u)ra“ belegt werden, nämlich die Belege aus der „Palästinale“ Tuthmosis' III. (I,91a.c)<sup>4</sup> und aus einer originellen Variante dieser Liste (II,6)<sup>5</sup>, sollen einer Ortschaft Edrei im Stammesgebiet Naftali zuzuweisen sein, die in Jos 19,37 erwähnt wird.

Zu den angeführten Belegen und ihrer Zuteilung ist folgendes zu bemerken. Eine sichere Graphie mit der Anlautgruppe „j+Mann“ ist lediglich in der Belegschreibung aus dem Totentempel Amenophis' III. nachweisbar, während die fragmentarische Schreibung des Pap. Turin eine einschlägige Ergänzung nur als möglich erscheinen läßt. Eine klare Zuordnung dieses ON zur vermeintlichen Gruppe „'Adura“ ist damit nicht gerechtfertigt. Dazu muß hier erneut darauf hingewiesen werden, daß die Gruppe „j+Mann“ keine vokalische Definierbarkeit zeigt, so daß sie problemlos auch für die Gruppe *jw* stehen kann<sup>6</sup>.

Ein brauchbares Kriterium läßt sich in diesem Fall nur vom Kontext erwarten. Während die Liste B der Amenophislisten von Theben-West eindeutig in den Bereich des Ostjordanlandes bzw. Südsyriens weist, führt der Kontext mit den ON-Angaben in der satirischen Streitschrift zwar ebenfalls mehrheitlich in nordpalästinische und südsyrische Regionen, wenn nicht der unseren Namen unmittelbar benachbarte ON *ḏdpr* wäre, den man durchweg mit dem Namen *ḏdptr* der großen Liste Schoschenks I. (XXXIV,34) verbindet und gleichsetzen möchte. Da dieser Name in der Regel mit dem keilschriftlichen *Giti-Padalla* (EA 250,13) identifiziert wird<sup>7</sup>, ist wegen der unbestrittenen Lokalisierung dieses Namens im Westjordanland eine Zuordnung des angehenden Beleges problematisch. H.-W. FISCHER-ELFERT nimmt daher an, daß die Lesung des Pap. Turin „entweder (unbewußt)...verschrieben oder (bewußt) wegen der vorangehenden Ostjordanstätten in 'dr vom Kopisten uminterpretiert worden sein“ könne<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> S. AHITUV, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem/Leiden 1984.

<sup>2</sup> Vgl. E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis' III.* BBB 25, 1966, 11.

<sup>3</sup> Vgl. R.A. CAMINOS, *JEA* 44, 1958, pl. III.

<sup>4</sup> Vgl. J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, Leiden 1939, 112.

<sup>5</sup> Vgl. SIMONS, *Handbook*, 123.

<sup>6</sup> Dazu EDEL, *Ortsnamenlisten*, 11.72.79

<sup>7</sup> Dazu zuletzt H.-W. FISCHER-ELFERT, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I.*, ÄgAbh 44, 1986, 186f.

<sup>8</sup> FISCHER-ELFERT, *Streitschrift*, 187.



Das Problem stellt sich anscheinend für AḤITUV nicht, da er sich zur Identität von *ḏdpt* nicht äußert und die Namensform auch nicht unter den Belegschreibungen für Gat-Padalla zitiert<sup>9</sup>.

Vielleicht ist doch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Fassung des Pap. Anastasi auf einer Verlesung beruht, und zwar aus der Gruppe '3 in die Gruppe *n3*, so daß AḤITUV mit seiner Zuordnung im Recht wäre. Für den ON *ḏdpt* sollte dann nach einer eigenen Identifikation gesucht werden dürfen, die sich mit dem nordpalästinisch-syrischen Namenskontext verträgt, zumal eine hieratische Entsprechung zu *Gitipadalla* ohne auslautendes *r* nicht ohne weiteres hingenommen werden dürfte. Wenn die Verbindung *ḏd* wie in der Schreibung Sidons in der Wenamun-Erzählung dem Konsonanten *s* entspricht, ist es gewiß nicht abwegig, an eine graphische und lokale Ineinssetzung mit dem biblischen *ṢPT* (*Zefat*)<sup>10</sup> zu denken. Dieser Name wird zwar in der „Palästinaliste“ Tuthmosis' III. (I,116) mit *ḏ3-f-tj* (= *ḏfi*), d.h. mit *f* statt *p*, wiedergegeben, ein Umstand aber, der angesichts des Wechsels zwischen *p* und *f* in hieroglyphischen Wiedergaben nicht irritieren muß<sup>11</sup> und einer Gleichstellung von *ḏdpt* und *ṢPT* nicht entgegensteht. Zugleich muß aber zugestanden werden, daß die Lage des obergaliläischen Zefat (im Stammesgebiet Ascher) auch mit der Ansetzung des galiläischen Edrei in Jos 19,34 kompatibel wäre. Der von AḤITUV angenommene Zuordnung des angehenden Beleges für Edrei ist allerdings diese vertretbare Nachbarschaft nicht günstig, so daß sich auch in dieser Perspektive eine lokale Aufteilung der Belege nicht empfiehlt.

Die daher wohl berechtigte Gleichstellung der bisher zitierten Edrei-Belege und ihre Identifizierung mit dem heutigen *Der'a* ist freilich noch lange kein Signal, hier eine eigene Gruppe zu sehen, von der die tuthmosidischen Belege abzutrennen wären. Deswegen bedürfen auch diese Namensschreibungen noch einer eigenen Kommentierung.

Die Namensschreibungen in den Varianten der „Palästinaliste“ Tuthmosis' III., die wegen ihrer Anlautschreibung mit der Gruppe *ḏw* von AḤITUV „'Udura“ gelesen und dem naftalitisches Edrei zugewiesen werden, lassen auf einen *u*-Vokal in der Anlautsilbe schließen, ohne damit in Widerstreit zu den behandelten Belegschreibungen zu stehen. Ein besonderes lautgeschichtliches Problem ist dagegen das Verhältnis des ägyptischen 'u-t3-r'-'3 zum hebr. 'aedr 'aei im MT<sup>12</sup>. Hier wäre zu fragen, ob sich damit nicht ein Vorgang greifen läßt, der sich in Analogie zur Entwicklung des langen *u*-Vokals zu *e* im Ägyptischen<sup>13</sup> bewegt. Man könnte hier auch auf die Entsprechung keilschr. *sutu* („Sutäer“) zu hebr. *šet* verweisen<sup>14</sup>.

Für die Diskussion der Varianten des Namenseintrags 93 in der „Palästinaliste“ Tuthmosis' III. kann hier auf eigene Untersuchungen verwiesen werden, die nach wie vor den Schluß nahelegen, daß es sich im Gegensatz zu den Ansetzungen dieses hieroglyphischen Edrei in Galiläa durch AḤITUV um einen Namen handelt, der ins nördliche Ostjordanland bzw. Südsyrien gehört, mithin am ehesten mit Namen und Ortslage des modernen *Der'a* zu verbinden ist. Der Kontext des Namens zeigt u.a. in den Einträgen I,89.93.94 Toponyme, die m.E. eindeutig in der regional definierbaren Liste B<sub>N</sub> des Amenophistempels in Theben-West wiederkehren, wie dies auch für Edrei (91) gilt<sup>15</sup>. Eine Loslösung dieses Beleges unter Tuthmosis III.

<sup>9</sup> Vgl. AḤITUV, Toponyms, 97.

<sup>10</sup> Jos 19,27LXX, dazu zuletzt V. FRITZ, Das Buch Josua, HAT I/7, 1994, 194f.

<sup>11</sup> Zum Wechsel *p/f* vgl. u.a. M. GÖRG, SAK 11, 1984, 221 mit Anm. 12.

<sup>12</sup> Vgl. dazu EDEL, Ortsnamenlisten, 11; M. GÖRG, BOST 29, 1974, 11f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu E. EDEL, Neue Deutungen von keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Sitzungsberichte 375, Wien 1980, 16f.

<sup>14</sup> Zum Ethnikon *šet* vgl. zuletzt HALAT IV, 1990, 1537. Der dort gegebene Hinweis auf die seinerzeit von mir gesehene Verbindung *Ṣwtw '3* „Groß-Sutäer-Land“ (vgl. BN 21, 1983, 28f) ist allerdings durch meine im gleichen Jahr nachgetragene Feststellung überholt, daß die angehende Schreibung auf der Kaimauer von Elephantine am ehesten *ḥtw '3*, d.h. „Groß-Hatti-Land“, zu lesen ist, vgl. dazu M. GÖRG, BN 22, 1983, 12-15.

<sup>15</sup> Vgl. die Tabellen bei M. GÖRG, ÄAT 1, 1979, 169f.



von den bisher zitierten Belegen ist absolut nicht erforderlich.

Ein spezielles Problem stellen Deutung und Ortung der Schreibung des Toponyms in der originellen Listenvariante II,6 dar, die ich schon in meiner Dissertation behandelt habe, ohne daß AHITUV dies bemerkt hat. Trotz der Zweifel bei SIMONS habe ich an der Meinung des Ersteditors W.M. MÜLLER festgehalten, daß es sich um eine Verschreibung aus I,91 handeln müsse<sup>16</sup>. Über die Position des Namens innerhalb der Liste sind ebenfalls bereits eigene Untersuchungen angestellt worden, die zur Vermutung Anlaß gegeben haben, daß das Listenfragment „das apokopierte Teilstück einer Liste darstellt, die drei gleichlaufende Reihen mit dem größten Teil der Namen der Hauptlisten enthielt“<sup>17</sup>. Die jetzige Konstellation von II,6 kann daher kaum zu einer geographischen Zuordnung führen. Auch wenn man den in II,5 vorangehenden, leider nur teilweise erhaltenen Namen mit dem Eintrag Ono der „Palästinaliste“ (I,65) verbindet<sup>18</sup>, ergibt sich kein Anlaß, von der in der großen Liste signalisierten Zuordnung von Edrei abzuweichen.

Die mögliche Zusammenstellung mit Ono war seinerzeit bereits Gegenstand einer Betrachtung des Verhältnisses der Liste II zu einer u.E. parallelen Koordination in der Liste Amenohis' III. im Tempel von Soleb (sudanesisches Nubien). Der damals neuangesetzte Beleg für Edrei in Soleb hat in AHITUVs Kollektion keinen Eingang gefunden. Hier soll darum dieser Namensnennung, an der ich nach wie vor festhalte, gerade auch wegen ihres Kontextes eine besondere „Nachbehandlung“ zukommen.

Da seinerzeit lediglich die Transliteration eines großen Teils der asiatischen Namen des Amenophistempels von Soleb zur Verfügung stand<sup>19</sup>, Rückschlüsse daraus auf die hieroglyphischen Fassungen jedoch sehr problematisch sein mußten, konnte der hypothetischen Annäherung nicht weiter nachgegangen werden. Mittlerweile konnte ich aber eine Aufnahme<sup>20</sup> eines Teils der Namenfolge der Säule II einsehen, die u.a. die damals gegebene Deutung der graphischen Verhältnisse des Namens II B.3 geringfügig modifizieren läßt, wie die nachstehende Nachzeichnung verdeutlichen möge (Abb.1)<sup>21</sup>.

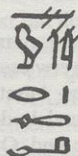


Abb.1

<sup>16</sup> Vgl. W.M. MÜLLER, *Egyptological Researches II*, Washington 1910, 81. GÖRG, BOST 29, 1974, 12f.

AHITUV, *Toponyms*, 91, n.168 bemerkt ohne Referenz: „A corrupted form of I:91“.

<sup>17</sup> GÖRG, BOST 29, 1974, 208.

<sup>18</sup> So nach unserem Vorschlag in BOST 29, 1974, 15f.

<sup>19</sup> Vgl. R. GIVEON, *Toponymes ouest-asiatiques à Soleb*, VT 14, 1964, 239-255.

<sup>20</sup> Für die freundliche gewährte Einsichtnahme danke ich Herrn J. WILLEITNER, München, sehr herzlich.

<sup>21</sup> Die Nachzeichnung verdanke ich Dr. St. WIMMER, München.



Die von GIVEON gegebene Transliteration *twir*<sup>22</sup> hatte zunächst eine „Umstellung aus kalligraphischen Gründen oder irrtümlicher Abschrift wegen“ erfragen lassen<sup>22</sup>. Das von GIVEON offenbar als *t* interpretierte Zeichen am Anfang ist allem Anschein nach das dem gestreckten Zeichen *t3* (= *t*) zum Verwechseln ähnliche Zeichen für *iw*, das in Soleb auch in der Schreibung *q3-r'-q3-m-jw-i-š3* (= *qrqmiš*) Kol. 10, A.1 für den ON Karkemisch belegt ist und dort eine Variante „mit doppelter Angabe des Vokals *i*“<sup>23</sup> signalisiert. In unserem Falle liegt allerdings eine Komplementierung durch den *u*-Vokal vor, so daß die Anlautschreibung *iw-w* (= *iw*) zu lesen und so phonetisch mit den tuthmosidischen Anlautschreibungen von Edrei kompatibel ist. Dann aber ist der ominöse Strich zwischen der Wachtel und dem Schilfblatt nichts anderes als der Stößel, der die Gruppe *tj* (= *t*) anzeigt. Der Rest der Schreibung bereitet kein Probleme. Es steht damit außer Frage, daß es sich um einen graphisch korrekten Beleg für Edrei handelt.

Auch in diesem Fall stellt sich die Frage nach dem Beitrag des Kontextes zur lokalen Identifikation des Namens. Das erste Namensoval der Säule mit den rechtsläufigen Schreibungen ist unbeschriftet, das zweite bietet die Schreibung *nī-w-rī-b3* = *nir/lib*. Wie schon GIVEON im Kommentar zu seiner Wiedergabe *nrb* notiert hat, ist der auch in der Syrienliste Tuthmosis III. (I,189) genannte Ort „Neirab près d'Alep“ gemeint<sup>24</sup>. Während die tuthmosidische Schreibung des Namens nur mit dem Doppelstrich unter dem *n* eine gewisse Vokalandeutung erkennen läßt<sup>25</sup>, scheint die Soleb-Schreibung auf den ersten Blick ergiebiger zu sein. Vielleicht ist mit der Sequenz *i-w* eine weitere Variante für *iw* gegeben, die in diesem Fall nicht mehr und nicht weniger als den *i*-Vokal markieren würde, wenn nicht nur raumfüllende Funktion anzunehmen ist. Ob auch der zweite Doppelstrich in der Gruppe *rī* eine *i*-Vokalisation signalisieren soll, ist angesichts der Multivalenz des Zeichens nicht sicher zu entscheiden. Ein Hindernis, das einer Identifikation mit dem durch ägyptische Befunde und nicht zuletzt durch seine spätbabylonischen Texte<sup>26</sup> bekannt gewordenen Neirab entgegenstehen könnte, besteht jedenfalls nicht.

Der nächstfolgende Name mit dem erkennbaren Bestand *d3-?`-b3-wī-r'* (= *d?bwr/l*) hat bisher erst bei GIVEON, der die Wiedergabe *dnir* notiert, Aufnahme gefunden, freilich mit dem Kommentar „Pas d'identification proposée“<sup>27</sup>. In der Tat findet sich eine vergleichbare Schreibung in den ägyptischen Ortsnamenlisten anscheinend bisher nicht, auch der Namenbestand der keilschriftlichen und sonstigen Dokumente des Alten Orients gibt kein Material zur Identifizierung her.

Da der oberste Teil des Namensovals nicht mehr erhalten ist, kann man erwägen, ob sich oberhalb des klar erkennbaren Arms ein weiteres Zeichen befunden hat. Denkbar wäre etwa eine *m*-Hieroglyphe, die sich mit dem Arm zur Gruppe *m* ergänzen würde. Wir hätten dann eine Lesung *dm bwr*, der etwa ein semitisches *ZMBWL* o.ä. entsprechen könnte. Obwohl kein brauchbares Äquivalent erreichbar scheint, kann vielleicht auf den Gewässernamen *Ĝebbul*

<sup>22</sup> GÖRG, BOST 29, 1974, 14.

<sup>23</sup> Vgl. dazu EDEL, Ortsnamenlisten, 4.

<sup>24</sup> GIVEON, Toponymes, 242.

<sup>25</sup> Zur primären Funktion des Zeichens als Anzeiger für *i*-Vokalisation vgl. EDEL, Ortsnamenlisten, 65f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu zuletzt S. TIMM, Die Bedeutung der spätbabylonischen Texte aus Neirab für die Rückkehr der Judäer aus dem Exil, in: M. WEIPPERT - S. TIMM, Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner, ÄAT 30, 1995, 276-288.

<sup>27</sup> GIVEON, Toponymes, 242.



rekurriert werden, wenn dieser moderne Name eines südöstlich von Aleppo und Neirab gelegenen Sees<sup>28</sup> einen ON mit alter Tradition widerspiegelte, wie dies ja auch für den bekannten See Kinneret gilt.

Die jetzige Anordnung an der Säule II läßt dann unseren Beleg für Edrei folgen, der sich so anstandslos an eine Reihe syrischer ON anschließen würde, so daß auch hier keinerlei Anlaß bestünde, auf das galiläische Edrei zurückzukommen<sup>29</sup>. Daran kann auch der folgende Name *iw-jj-n-jj* (wohl = *wnj*) nichts ändern, sollte er mit GIVEON (Lesung *iwiny*) auf das südpalästinische Ono zu beziehen sein<sup>30</sup>. AĤITUV meint zu diesem auch von ihm akzeptierten Beleg kategorisch: „Its mention in the Soleb list of Amenhotep III...has no historical value, as it testifies only to the geographical knowledge of the Egyptian scribes, most probably based upon previous documents“<sup>31</sup>. Leider fehlt für diese überzogene These jede Begründung<sup>32</sup>.

Die Konstellation der Soleb-Liste ist dadurch gekennzeichnet, daß sie Namen einer Urliste enthält, die sowohl der Soleb-Liste wie auch den Listen in den Tempeln von Aksha und Amarah (ebenfalls im sudanesischen Nubien) zugrundeliegt, und daß deren „Verteilung der Namen auf links- bzw. rechtsläufige Namenketten auf den Säulen in Soleb ein teilweises Auseinanderreißen der Namenreihen bewirkt hat“<sup>33</sup>. Das will allerdings nicht heißen, daß es keinerlei Vergesellschaftung gäbe, die das Interesse der historischen Geographie und Topographie beanspruchen könnte. Gerade die rechtsläufigen Teile der Soleb-Listen zeigen anscheinend eine weitgehende regionale Nachbarschaft der ON an. Es ist danach auch nicht auszuschließen, daß der hier nur vorläufig mit Ono verbundene Name eher einer syrischen Ortslage mit ähnlichem Namen zukommt.

Aufs Ganze gesehen kann aber die Annahme bestätigt werden, daß die Ägypter nur ein einziges Edrei gekannt und zitiert haben dürften, nämlich den Ort im transjordanisch-syrischen Raum<sup>34</sup>. Wie sich die alte Lautung zur modernen Namengebung *Der'ua* verhält, ist nicht mehr Gegenstand unserer Betrachtung<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Vgl. dazu H. KLENGEL, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.* III, Berlin 1970, 80 u.ö.

<sup>29</sup> Daß sich GIVEONS Vorschlag einer Verbindung des Soleb-Namens mit den Schreibungen der palästinischen Hafenstadt Dor erst recht nicht aufrechterhalten läßt, muß hier nicht erneut begründet werden, vgl. dazu GÖRG, *BOST* 29, 1974, 14f. Ebenso erübrigt sich eine weitere Auseinandersetzung mit den Angaben bei W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, *Ägyptologische Abhandlungen* 5, 2. A. Wiesbaden 1971, 264. Zur Identifikation von Amarah 76 *Tw'r* mit Dor vgl. v.a. EDEL, *BN* 11, 1980, 77.

<sup>30</sup> Vgl. GIVEON, *Toponyms*, 242.

<sup>31</sup> AĤITUV, *Toponyms*, 152.

<sup>32</sup> Das gilt auch für die Behauptung AĤITUVs, *Toponyms*, 15, daß die „independent list of Amenhotep III originated most probably in a geographical onomasticon, like the register of Egyptian towns in the onomasticon of Amenope“.

<sup>33</sup> E. EDEL, *BN* 11, 1980, 65.

<sup>34</sup> Vgl. M. GÖRG, *BOST* 29, 1974, 14f. Ders., *NBL* I, 471f.

<sup>35</sup> Vgl. dazu bereits die instruktiven Beobachtungen von J.G. WETZSTEIN, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin 1860, 77, Anm. 1.



## Gott als Baumeister (Ps 8,2)

Georg Korting - Paderborn

Für das Wörtchen הַיְנִיָּה (gib/ lege/ stelle) in Ps 8,2 sucht die exegetische Forschung schon lange nach einer Erklärung, denn ein Imperativ in einem Relativsatz ist im Hebräischen nicht möglich. Zahlreiche Lösungsvorschläge wurden unterbreitet, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden soll<sup>1</sup>. Statt dessen möchte ich eine neue Idee zur Diskussion stellen: Das Wort הַיְנִיָּה ist ein Schreibfehler. Zwischen dem ersten und dem zweiten Buchstaben ist ein כ ausgefallen, so daß man eigentlich lesen muß: הַיְנִיָּה אֲשֶׁר = der du baust oder: denn du baust. Das zugrundeliegende Verb ist also בְּנִיָּה (= bauen, errichten), das in der 2. Person Singular steht. Ist בְּנִיָּה als Grundwort erkannt, kann man auch ohne einen ausgefallenen Buchstaben auskommen. In diesem Fall wäre der erste Buchstabe durch כ zu ersetzen, d.h. statt הַיְנִיָּה wäre das Partizip בְּנִיָּה zu lesen.

Ganz allgemein kann man feststellen, daß אֲשֶׁר und בְּנִיָּה in der hebräischen Bibel gerne und häufig miteinander kombiniert werden. So heißt es z.B. in Dt 20,5: "Ist unter euch einer, *der* ein neues Haus *gebaut* und noch nicht eingeweiht *hat?*". Allein mit der 3. Pers. Sing. Perf. steht das Wortpaar mindestens an 23 Stellen (Dt 20,5; 1 Kön 6,2; 9,10.24.25; 10,4; 15,22.23; 16,24.32; 22,39.39; 2 Kön 23,13; 1 Chr 5,36; 2 Chr 8,1.4.11.12; 9,3; 16,6; 33,15.19; 35,3)<sup>2</sup>. Von diesen Stellen ist die schon zitierte Stelle Dt 20,5 mit אֲשֶׁר als Subjekt des Nebensatzes konstruiert. Fast alle anderen Stellen verwenden jedoch אֲשֶׁר als Akkusativobjekt. Die 2. Pers. Sing. Mask. Perf. (בְּנִיָּתָה bzw. בְּנִיָּתָ) steht mehrmals mit אֲשֶׁר, so in Dt 6,10; 1 Kön 8,48 und 9,3:

Dt 6,10 "große und schöne Städte, die du nicht gebaut hast";

1 Kön 8,48 "das Haus, das du deinem Namen gebaut hast" (Ketib);

<sup>1</sup> Vgl. beispielsweise die Auflistung der Hypothesen bei L. JACQUET (1975) 306, W. RUDOLPH (1977) 388-92, H.-J. KRAUS (1978) 202-04, L. ALONSO SCHÖKEL (1982) 64f und G. RAVASI (1981) 193f. Die beiden letzten Autoren schließen sich übrigens der Lesung von M. DAHOOD (1981) 49 (אֲשֶׁר הַיְנִיָּה) an, die aber nicht alle überzeugt hat, vgl. z.B. CRÜSEMANN (1969) 289 Anm. 2 oder G. KRINETZKI (1980) 23. M. GÖRG (1987) bringt zu der These, daß הַיְנִיָּה grammatisch als Kurzform von הַיְנִיָּה zu verstehen sei, zusätzliche Argumente aus dem reichen Bilderschatz der ägyptischen Religion. Neuer Vorschlag bei F. CRÜSEMANN (1992) 56-60.

<sup>2</sup> Vgl. S. MANDELKERN (1896) 204 (בְּנִיָּה).



1 Kön 9,3 "dieses Haus, das du gebaut hast". Wie man sieht, ist  $\text{בָּנִיתָ}$  hier zwar als Relativpronomen verwandt, aber es bildet nicht das Subjekt des (Neben-) Satzes, das wir eigentlich suchen, sondern ist als Akkusativobjekt gebraucht.

Die für uns interessanteste Form, die 2. Pers. Sing. Mask. Imperf. ( $\text{בִּבְנֶה}$ ), läßt uns auch im Stich, denn sie ist im Ersten Testament sonst nicht mit  $\text{בָּנִיתָ}$  verbunden<sup>3</sup>. Das heißt aber nicht, daß sie nicht möglich sei.

Betrachten wir nun das Partizip Sing. ( $\text{בֹּנֶה}$ ). Mit  $\text{בָּנִיתָ}$  verbunden sind folgende Stellen:

1 Kön 6,12 "dieses Haus, das du baust";

2 Chr 2,4 "das Haus, das ich bauen will";

2 Chr 2,8 "denn das Haus, das ich bauen will". Auch in diesen Kombinationen fehlt eine Form von  $\text{בָּנִיתָ}$  als Subjekt. Trotzdem liegt solch eine Form durchaus im Bereich des Möglichen.

Dafür spricht u.a. - wenn wir jetzt auf die 3. Pers. Sing. Imperf. blicken -, daß  $\text{בָּנִיתָ}$  noch öfter das Subjekt eines Satzes bilden kann: In Dt 25,9 liest man z.B.: "So behandelt man *einen*, *der* seinem Bruder nicht das Haus baut." ( $\text{לֹא יִבְנֶה}$ ) 2 Chr 2,11 hat folgenden Text: "*der* ein Haus für Jahwe und ein Haus für seine Königsresidenz *bauen will*".

Auch in Verbindung mit anderen Verben kann  $\text{בָּנִיתָ}$  das Subjekt bilden: Am bekanntesten ist vielleicht der Ausdruck "ich bin da, *der ich* da bin" (Ex 3,14). Ein anderes Beispiel ist Gen 15,4: "Nicht dieser wird dein Erbe sein, sondern der deinem Leibe entstammt, *der wird* dein Erbe sein." (Vgl. auch Gen 44,16.17<sup>4</sup>)

*Zwischenbilanz.* Die Durchsicht der Formen von  $\text{בָּנִיתָ}$  als Subjekt hat ergeben, daß - zumindest in der Rubrizierung der Jerusalemer Konkordanz (nur diese ordnet die  $\text{בָּנִיתָ}$  - Stellen nach den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten) -  $\text{בָּנִיתָ}$  häufig (67 mal) als Subjekt gebraucht wird, aber nicht gleichzeitig die 2. Pers. Sing. ("der du baust") vertritt.

Trotzdem ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich der eine oder andere Beleg für unsere Form doch noch findet.

Ps 31,8 z.B. paßt in unser Schema: "Frohlocken darf ich und deiner Güte mich freuen, *der du* gnädig auf mein Elend geschaut hast." Natürlich ist die übliche kausale Übersetzung ("*denn du* hast gnädig geschaut") nicht auszuschließen. Hier stellt sich die grundsätzliche Frage, ob man nicht an vielen Stellen, an denen die kausale Übersetzung naheliegt, auch relativisch übersetzen könnte. Ps 71,19f ist unsicher, soll aber doch erwähnt werden: "Gott, wer ist wie du? *Der du* mich hast viel Angst und Not erleben lassen." Passend scheint mir auch Ps 148,4: "Lobt ihn, ihr

<sup>3</sup> MANDELKERN (1896) 205.

<sup>4</sup> A. EBEN-SCHOSCHAN, Bd. 1 (1977) 241 ( $\text{בָּנִיתָ}$  Nr. 3975-4011 und 4883-4914 = Buchstabe  $\text{ב}$ )



Himmel der Himmel, und ihr Wasser, *die ihr* (seid/ kommt/ regnet) von oben vom Himmel herab." Hier muß man sich das Verb hinzudenken. Immerhin richtet sich der Aufruf an eine 2. Pers. (Plural, vgl. den Singular in Ps 8,2).

*Fassen wir zusammen.* Es ist nicht auszuschließen, daß אָשַׁר hier und da mit "der du" übersetzt werden kann. Da auch die einfachere Lösung (die kausale Übersetzung mit "denn", "weil"), naheliegt<sup>5</sup>, ergeben sich folgende Übersetzungsvorschläge:

- \* *der du* deine Pracht über den Himmel hin *baust*,
  - \* *der du* deine Pracht über den Himmel hin *bauend bist* (Part.)
  - \* *denn du baust* deine Pracht über den Himmel hin,
  - \* *denn du bist* deine Pracht über den Himmel hin *bauend* (Part.),
- kurz: denn der Himmel ist dein Prachtbau.

Nach diesen Überlegungen zur Grammatik ist nun auf mehr inhaltliche Argumente einzugehen.

Daß Gott von Anfang an als Baumeister oder "Bauherr" dargestellt ist, fügt sich in das sonstige Vokabular des Psalms ein, der für Gott eine Reihe von "handwerklichen" Ausdrücken reserviert. Gleich in V. 3 heißt es: "Du hast eine Festung gegründet/ hingestellt." Ob der Psalmist hier an das Universum denkt als festgegründetes, nicht umzuwerfendes Argument gegen die Gottesleugner? Im nächsten Vers (V.4) wird der Himmel als "Werk" von Gottes "Händen" dargestellt, Mond und Sterne hat Gott "aufgestellt". V.6 und 7 zeigen dann Handlungen Gottes in bezug auf den Menschen: Er krönt ihn, er läßt ihn herrschen über das Werk seiner Hände, er stellt alles unter seine Füße.

Auch außerhalb von Ps 8 wird der Bezug Gottes zu seiner Schöpfung gerne mit "handwerklichem" Vokabular ausgedrückt: So sagt Gott: "Meine Hände haben den Himmel ausgespannt, und ich befehle seinem ganzen Heer." (Jes 45,12). Ps 33,6 verkündet: "Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes."

Im übrigen wird Gottes "Handeln" sonst auch gerne mit בָּנָה umschrieben<sup>6</sup>. Eine treffende Parallele zu Ps 8,2 ist Amos 9,6 (mit dem Partizip הַבִּנְיָה): "Er *baut* im Himmel seine Hallen, und sein Gewölbe - auf die Erde gründet er es." In den Bereich des göttlichen Schöpfungshandelns gehört auch Gen 2,22 (Gott *baute* aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau.) In 1 Sam 2,35 (Ich will ihm ein Haus *bauen*, das Bestand hat) ist es Jahwe, der spricht (vgl. 2,30). Der Tempelbau durch Gott wird gleichfalls thematisiert in 2 Sam

<sup>5</sup> EBEN-SCHOSCHAN, Bd. 1 (1977) 241f - Buchstabe ט - ca. 40 Formen von אָשַׁר = טָ.

<sup>6</sup> Zum folgenden vgl. die Einteilungshilfe bei G. LISOWSKY (1958) 266-68.



7,27; 1 Kön 11,38.38 und Ps 78,69 (mit der Besonderheit, daß hier das hochaufragende Heiligtum mit der festgegründeten Erde verglichen wird). In diesen Zusammenhang gehören auch Ps 89,5 (Ich *richte* deinen Thron auf) und Esra 1,3. Allgemein vom Hausbau spricht Ps 127,1 (Wenn nicht der Herr das Haus *baut*, müht sich jeder umsonst.) Von einem neuschaffenden Handeln am Menschen bzw. an Israel sprechen Jer 24,6 (Ich will sie [die Verschleppten aus Juda] *aufbauen*, nicht niederreißen). (= 42,10; vgl. 45,4) Ähnlich lauten Jer 31,4; 33,7; Ez 36,36; Amos 9,11 und Ps 28,5 (im Zusammenhang von Gottes Schöpfungshandeln); 51,20; 69,36 und 102,17.

Für das Partizip (בָּנֶה) in V.2 könnte auch die Lautähnlichkeit mit einer Reihe von anderen Worten des Psalms sprechen, die durch einen Wechsel von "o" zu "e" oder "ä" gekennzeichnet ist (V.1 אֶדְבִּינֶה, V.3 צֹדְרִיד, V.4 אֶצְבֶּעְתִּיד, V.5 אֶגֹּשׁ [umgekehrte Reihenfolge], V.6 מְאֻלְהִים [umgekehrt, vgl. auch v.6-7 dreimal die Endung הִיד], V.8 צִנְה, V.9 עֲבָר, V.10 אֶדְבִּינֶה). Schließlich sei noch angemerkt, daß in den Listen der Lese- und Schreibfehler im AT bei F. Delitzsch eine Auslassung von ב, die durch ein folgendes ך oder ein vorangehendes ך veranlaßt ist (חֲבִנֶה), nicht vorkommt. Ebenso wenig behandelt er die *Ersetzung* von ך durch ב (בְּנֶה)<sup>7</sup>.

#### Hilfsmittel- und Literaturverzeichnis

- ALONSO SCHÖKEL, L: Trenta Salmi. Poesia e preghiera, Bologna 1982 (Orig. Valencia 1981).
- CRÜSEMANN, F: Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
- CRÜSEMANN, F: Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, Psalm 8,2b.3 zu verstehen: ders. u.a. (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments (Fs H.W. Wolff), München 1992, 48-60.
- DAHOOB, M: Psalms I (1-50), Garden City 1981 (10. Druck der Aufl. von 1965-66).
- DELITZSCH, F: Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin u.a. 1920.
- EBEN-SCHOSCHAN, A: קונקורדנציה חדשה (Neue Konkordanz), 4 Bde., Jerusalem 1977-80.
- GÖRG, M: Königliche Eulogie. Erwägungen zur Bildsprache in Ps 8,2: Biblische Notizen 37 (1987) 38-47.
- JACQUET, L: Les psaumes et le cœur de l'Homme (Ps 1-41), im Selbstverlag 1975.

<sup>7</sup> F. DELITZSCH (1920) § 90 a.b 97-98. 129b.c.



- KRAUS, H.-J: Psalmen I (1-59), Neukirchen-Vluyn 1978<sup>5</sup>.
- KRINETZKI, G: Zur Stilistik von Psalm 8: J. Auer u.a. (Hg.),  
Gottesherrschaft - Weltherrschaft (Fs R. Graber),  
Regensburg 1980, 23-31.
- LISOWSKY, G: Konkordanz zum hebräischen Alten Testament,  
Stuttgart 1958<sup>2</sup>.
- MANDELKERN, S: Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae  
atque chaldaicae, Leipzig 1896.
- RAVASI, G: Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione, Bd.  
1 (1-50), Bologna 1981.
- RUDOLPH, W: "Aus dem Munde der jungen Kinder und  
Säuglinge..." (Psalm 8,3): H. Donner (Hg.),  
Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Fs W.  
Zimmerli), Göttingen 1977, 388-96.



## Erwägungen zu 2Kor 5,19a

von Manfred Lang (Halle/Saale)

Paulus thematisiert in 2Kor 5,11ff die *διακονία τῆς καταλλαγῆς*. Zu der in 5,19a verwendeten Formulierung *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ* werden für *ἦν καταλλάσσειν* drei Erklärungsmöglichkeiten angeboten<sup>1</sup>. Der dritten Deutung, *ἦν καταλλάσσειν* sei als eine sog. coniugatio periphrastica aufzufassen<sup>2</sup>, ist neuerdings besonders von BREYTENBACH Aufmerksamkeit geschenkt worden. Er versteht den Sinn der Formulierung wie folgt: Die „Periphrase *ἦν καταλλάσσειν* umschreibt einen [sic.] Imperfekt und drückt anschaulich aus, daß Gott in der Vergangenheit die Welt mit sich versöhnt hat, ohne daß dabei an einen Abschluß dieser Handlung gedacht ist.“<sup>3</sup> Dieses Verständnis wird folgendermaßen begründet: „Das griechische Imperfekt drückt eine Handlung im Verlauf, in ihrer Entwicklung aus. Der mögliche Abschluß des durch das Imperfekt in die Vergangenheit versetzten

- 
- 1 Vgl. dazu: 1) das Partizip als Substantiv z. B. H. LIETZMANN, An die Korinther I.II (ergänzt von W. G. KÜMMEL), HNT 9, Tübingen <sup>5</sup>1969, 126f., C. K. BARRETT, A Commentary on The Second Epistle to the Corinthians, BNTC, London 1982, 177, W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. K. ALAND und B. ALAND, Berlin/New York <sup>6</sup>1988, s. v. ὅτι 1dβ (Sp. 1192), F. BLASS, A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. F. REHKOPF, Göttingen <sup>7</sup>1990, § 353 Anm. 7. – 2) *καταλλάσσειν* als pt. conj. z. B. PH. BACHMANN, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, KNT 8, Leipzig <sup>12</sup>1909, 266f., H. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief, KEK 6, Göttingen <sup>9</sup>1924, 193, F. LANG, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Göttingen 1986, 294.301f., O. HOFIUS, »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19), in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 15–32: 19 Anm. 19; vgl. J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 346.427 mit 401.
  - 2 So z. B. A. PLUMMER, A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, ICC, Edinburgh 1925, 183, R. BULTMANN, Der zweite Brief an die Korinther, NCEB, Grand Rapids, London 1971 (= 1992), 209, V. P. FURNISH, II Corinthians, AncB 32 A, Garden City/New York 1985, 318, R. P. MARTIN, 2 Corinthians, WBC 40, Waco 1986, 153f., CHR. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThNT 8, Berlin 1989, 130, J. SCHRÖTER, Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4, TANZ 10, Tübingen 1993, 301 Anm. 1, M. E. THRALL, The Second Epistle to the Corinthians I, ICC, Edinburgh 1994, 433, vgl. P. E. HUGHES, Paul's Second Epistle to the Corinthians, NIC, Grand Rapids 1962 (= 1992), 208.
  - 3 C. BREYTENBACH, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, WMANT 60, Neukirchen 1989, 111; vgl. 133f.; ähnlich 136f.



Verbalinhalts bleibt außer Betracht.<sup>4</sup> Die zeitliche Bestimmung des Imperfektes als einer unabgeschlossenen Handlung ist jedoch kaum möglich, denn in Aussagesätzen beschreibt das Imperfekt eine auf die Vergangenheit beschränkte Handlung<sup>5</sup>: „Das Imperfekt ist für die Vergangenheit das, was das Präsens für die Gegenwart ist.“<sup>6</sup>

Der Ausgangspunkt für die folgenden Erwägungen ist die zutreffende Beobachtung, ἦν mit καταλλάσσων zu verbinden. Für eine solche Konstruktion formuliert KÜHNER/GERTH: „Soll der Verbalbegriff selbständiger und nachdrücklicher hervorgehoben werden, so tritt an die Stelle des einfachen Prädikatsverbums eine Umschreibung durch das *Partizip* Präsens, Perfekti oder Aoristi (letzteres fast nur dichterisch) mit der Kopula εἶναι.“<sup>7</sup> Der Sinn dieser grammatischen Erscheinung soll zunächst anhand zweier Stellen aus der klassischen Graecität erhoben werden, ehe anhand ntl. Belege deren weithin vernachlässigte Bedeutung aufgezeigt werden soll<sup>8</sup>.

In Xenoph. An 4,7,2 findet man folgende Wendung: Συνεληλυθότες δ' ἦσαν αὐτοῖσι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες. Συνεληλυθότες ἦσαν kann auch mit συνεληλύθεσαν wiedergegeben werden, so daß sich folgende Übertragung anbietet, wenn der Verbalbegriff besonders nachdrücklich beachtet werden soll: Männer und Frauen hatten sich (in massiver Weise) zusammengerottet<sup>9</sup>. Auch das zweite Beispiel geht in diese

- 
- 4 DERS., Abgeschlossenes Imperfekt? Einige notwendig gewordene Anmerkungen zum Gebrauch des griechischen Imperfekts in neutestamentlichen Briefen, ThLZ 118, 1993, Sp. 85-91: 86. Ähnlich SCHRÖTER, Versöhner (s. o. Anm. 2) 300-306 (bes. 301f.).
- 5 Vgl. O. HOFIUS, Rez. von C. Breytenbach, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, WMANT 60, Neukirchen 1989, ThLZ 115, 1990, Sp. 741-745, 742: Das Imperfekt beschreibt „keineswegs Handlungen und Vorgänge, die auch im Augenblick des Redens noch unabgeschlossen sind und also noch in die Gegenwart des Redenden oder sogar über sie hinaus in die Zukunft reichen.“ Zur weiteren Diskussion DERS., 2Kor 5,19a und das Imperfekt, ThLZ 118, 1993, Sp. 790-795 (bes. 791-794), mit weiteren Einzelbeleggründungen. Zur Kritik an HOFIUS' Interpretation von 2Kor 5,19a (s. o. Anm. 1) vgl. WOLFF, Korinther (s. o. Anm. 2), 129.
- 6 R. KÜHNER, B. GERTH, Grammatik der griechischen Sprache II/1, Hannover 1976, 142 (gesperrt im Original).
- 7 KÜHNER, GERTH, Grammatik (s. o. Anm. 6), 38 Abschnitt 4 Anm. 3 (gesperrt im Original).
- 8 Die oben in Anm. 2 genannte Forscherin und die Forscher nehmen zwar eine sog. coniugatio periphrastica an. Der theologische Ertrag der Konstruktion wird aber – wenn überhaupt – kaum erhoben.
- 9 Vgl. KÜHNER, GERTH, Grammatik (s. o. Anm. 6), 39 mit E. BORNEMANN, Griechische Grammatik, unter Mitwirkung von E. RISCH, Frankfurt (Berlin, München) <sup>2</sup>1978, § 242. Zum Zusammenhang der Xenophonstelle: Aufgrund von Lebensmittelknappheit vollzieht sich zuvor eine Menschenansammlung, ehe Chetrisophos diese angreift. Diese Menschenansammlung könnte in ihrer Konzentration, unterstützt von geographischen Gegebenheiten, Chetrisophos bei seinem Angriff Probleme bereiten (4,7,2-7).



Richtung: ἦσαν δὲ Κορίνθιοι ξυμπροθυμούμενοι μάλιστα τοῖς Ἀμπρακιάταις ἀποίχοις οὖσιν (Thuc. 2,80,3). In der geplanten Auseinandersetzung mit Akarnanien sind die Korinther sehr eifrig, Amprakia bei den entsprechenden militärischen Vorbereitungsmaßnahmen behilflich zu sein (2,80,3ff; bes. 2,81,1ff). Die betonte Nähe beider Städte zeigt sich nicht nur darin, daß man sich besonders gewogen ist (ἦσαν ξυμπροθυμούμενοι), sondern sie wird auch durch die Tatsache erklärt, daß Amprakia im Koloniestatus (ἀποίχοις οὖσιν) zu Korinth steht.

Für den neutestamentlichen Sprachgebrauch ist auf Phil 2,26 hinzuweisen, wo ebenfalls das Partizip als Prädikatsnomen verwendet wird: ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην Ἐπαφροδίτου ... πέμψαι πρὸς ὑμᾶς) ἐπειδὴ ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς καὶ ἀδημονῶν. Epaphroditus hatte sehr große Sehnsucht und Angst, weil (διότι) die Gemeinde von Philippi von seiner schweren Krankheit erfahren hatte. Die Gemeinde sorgte sich also um ihren geschätzten und vertrauenswürdigen Mitarbeiter (Phil 2,25; 4,18) als den Überbringer ihrer Gaben und Übermittler von Nachrichten und löste ihrerseits bei Epaphroditus übermäßige Sehnsucht und Sorge (ἐπιποθῶν ἦν ... ἀδημονῶν) aus. Epaphroditus reagierte darauf, daß die Gemeinde von seinem bedrohlichen Gesundheitszustand gehört hatte. Auch in Gal 1,22f (ἤμην ἀγνοούμενος; ἀκούοντες ἦσαν) legt sich jenes angedeutete Verständnis nahe.<sup>10</sup> In Gal 1,11-2,14 hebt Paulus in einem autobiographischen Bericht die Unabhängigkeit des Evangeliums hervor. Diese Unabhängigkeit des pln. Evangeliums betont Paulus nachdrücklich in doppelter Hinsicht: So gewiß er den christlichen Gemeinden in Judäa unbekannt war (ἤμην ἀγνοούμενος), so gewiß hatten jene von seinem früheren und jetzigen Lebenswandel gehört (ἀκούοντες ἦσαν).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich für 2Kor 5,19a daher folgendes: Der engere Zusammenhang beginnt mit der Beschreibung des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu Christi in V 14b (bis V 21). Als These formuliert εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν den Ausgangspunkt, den ἄρα folgernd für alle (V 14b οἱ πάντες ἀπέθανον) fortsetzt. V 15 führt den Gedanken dahingehend weiter, αὖν ὑπὲρ πάντων wird erweitert: Sie leben nicht mehr sich selbst (μηκέτι ἑαυτοῖς), sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde (ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγεθέντι). Jesu stellvertretendes Sterben (V 14b.15a ὑπὲρ πάντων) wird also in seiner Bedeutung (ἄρα bzw. ἀλλά) für die Glaubenden beschrieben. V 17 folgert in einer zweiten Konsequenz (vgl. V 16) die Stellvertretung Jesu (ὑπὲρ πάντων) für den ἐν Χριστῷ lebenden Glaubenden, daß jetzt die eschatologische Neuschöpfung (καινὴ κτίσις) stattgefunden hat. Die Begründung dafür, daß Altes vergeht und jetzt Neues wird,

10 Vgl. BLASS, DEBRUNNER, Grammatik (s. o. Anm. 1) § 353,2a.



liegt in Gott selbst (ἐκ τοῦ θεοῦ), der dies durch das καταλλάσσειν vollzieht. Τὰ πάντα bündelt V 14b.15.17 und richtet diese Verse auf Gottes *Versöhnungshandeln* (V 19a) aus. Die Betonung der Versöhnung ist nicht nur dadurch erkennbar, weil sie διὰ Χριστοῦ geschieht, sondern auch, weil Paulus (bzw. die Christen; V 19a: κόσμος) die διακονία τῆς καταλλαγῆς erhalten hat. Diese doppelte Richtung (Versöhnungshandeln Gottes und Amt der Versöhnung) wird dadurch begründet (ὡς ὅτι<sup>11</sup>), daß Gott die Welt mit sich in Christus versöhnte (V 19a). Kein anderes Geschehen als die *Versöhnung* vermag die Nichtanrechnung der Schuld (V 19b τὰ παραπτώματα αὐτῶν) zu gewährleisten, nicht anders ist die Aufrichtung des Wortes von der Versöhnung denkbar (V 19b). Allein sie führt in die δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ (V 21). Indem Paulus den Versöhnungsgedanken an die Stellvertretung mit deren beiden Daten ‚Kreuz und Auferweckung‘ (V 15 τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι) anbindet, verhindert er eine gloriose, enthusiastische Vereinerung.

Bereits in 1Kor 15,1ff hatte Paulus mit Hilfe einer vergleichbaren Argumentationsfigur unter betontem Rückgriff auf das stellvertretende Sterben Jesu zu unseren Gunsten<sup>12</sup> das verkündigte Evangelium in Erinnerung gerufen (V 3-5; vgl. V 12), um einer enthusiastisch begründeten vorweggenommenen Totenaufweckung zu wehren (1Kor 15,46). Auch in 2Kor 11,4 bezieht sich Paulus in scharfer Form auf das rechte Evangelium, das der Gemeinde bekannt sein sollte und das in seiner inhaltlichen Ausrichtung hier in 5,11ff vorgestellt wird. Dem Stellvertretungsgedanken wird nachdrücklich die Versöhnung zugeordnet, denn nur so kann die καινὴ κτίσις aus Kreuz und Auferweckung (vgl. 5,14f.17.19; vgl. 3,7-11) vor Verkürzung bewahrt werden.

Nach diesem Interpretationsversuch wird man den periphrastischen Gehalt besagter Konstruktion nicht in den zeitlichen Aspekten sehen, daß sie den nicht abgeschlossenen oder fortdauernden Aspekt des Verbs betone<sup>13</sup>, um dann ggf. einen ‚verkleideten Aorist‘<sup>14</sup> anzunehmen. In „Wirklichkeit will nämlich der Erzähler, wenn er ἦν διδάσκων statt ἐδίδασκεν sagt, seinen Zuhörern keinerlei sachliche

11 Vgl. BLASS, DEBRUNNER, Grammatik (s. o. Anm. 1) § 396,2 (mit Anm. 6), § 425,3 (mit Anm. 3); dazu BAUER, Wörterbuch (s. o. Anm. 1) s. v. ὅτι 1dβ (Sp. 1192), der ὡς ὅτι mit „daß“ übersetzt.

12 Die Trennung zwischen Sühnevorstellung und Stellvertretungsgedanken ist nach CHR. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8-16, ThHNT VII/2, Berlin<sup>3</sup>1990 (= 1982), 159, nicht mehr möglich.

13 Vgl. BRUCE, Corinthians (s. o. Anm. 2) 209: „The periphrastic phrase emphasizes the imperfect or continuous aspect of the verb“.

14 Vgl. THRALL, Corinthians (s. o. Anm. 2) 434: „Perhaps the only answer is to see ἦν καταλλάσσων as a ‚disguised aorist‘, employed for reasons of style and rhythm.“



Auskunft geben, weder über die absolute Dauer des Lehrens noch auch über dessen objektives Zeitverhältnis zu anderen Vorgängen“<sup>15</sup>. Anders gewendet: In der Betonung der Versöhnung hält Paulus demnach Kreuz und Auferstehung zusammen fest und verhindert massive Verengungen.

Das *Partizip als Prädikatsnomen* beschreibt die Konstruktion ἦν καταλλάσσωσιν in 2Kor 5,19a zutreffend; der Verbalbegriff wird dadurch betont, das Gesagte wird unterstrichen, um so einer theologischen Fehlentwicklung zu wehren. Der Zeitaspekt spielt daher in dieser Konstruktion keine Rolle.<sup>16</sup>

---

15 G. BJÖRCK, HN ΔΙΔΑΣΚΩΝ. Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen, SH-VU 32.2, Uppsala 1940, 61; vgl. ebd. 28. Zur Definition einer Periphrase vgl. ebd. 9.

16 Zum Zusammenhang der „coniugatio periphrastica“ mit jenem zeitlichem Aspekt in der lateinischen Grammatik vgl. R. KÜHNER, C. STEGMANN, Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache 2/1, Darmstadt 1976, 161f. Anm. 2.



Erwägungen zu einer neu edierten Inschrift,  
angeblich aus H̄irbet el-Kōm <sup>7</sup>

Felix Mathys - Wädenswil (CH)

Kürzlich<sup>1</sup> wurde eine aus dem Antikenhandel stammende und in anonymem Privatbesitz befindliche Steininschrift veröffentlicht, die aus H̄irbet el-Kōm stammen soll. Angenommen, sie ist echt<sup>2</sup>, und die paläographisch einleuchtende Herkunftsangabe ist zuverlässig, liegt ein Dokument mit einem bemerkenswerten Segenswunsch vor, zu dem hier eine neue Interpretation vorgeschlagen wird.

Strichzeichnung: Shanks/Kyle McCarter, 1996, 42

Die Lesung der zweizeiligen Inschrift mit Worttrennern scheint eindeutig<sup>3</sup>:

brk.ḥṣbk.//jškb.bzh.zqm

Deutsch/Heltzer übersetzen: "Bless your stone-cutter(s); in this will rest the elders" (or: "put for resting").

Unter Hinweis auf die Rechtschreibpraxis der anzunehmenden Zeit (Ende 8., evtl. anfangs 7. Jh.), in der *matres lectionis* zu erwarten sind, weist Kyle McCarter<sup>4</sup> das Pluralverständnis von Verben und Personalsuffix zurück und bietet: "Blessed be your stonemason! May he lay old people to rest here! "

1 Deutsch/Heltzer, 1994, 27-30, Nr. 7, s. auch ZAH 9(1996)90.

2 Dass der Kunsthändler R.Deutsch als Mitautor die Echtheitsfrage ausklammert, liegt in der Natur dieser privaten Veröffentlichung. Das zwar aufwendig präsentierende, aber in Einzelheiten sorgfältig erstellte Buch (Druckfehler; lücken- und fehlerhafte Bibliographie) weist jedenfalls Zweifel. Leider beschränkt sich auch H.Shanks (Shanks/Kyle McCarter 1996, 35) darauf, das Recht des Bezugs von Material aus dem Kunsthandel zu erörtern, ohne die Frage nach der Echtheit der 39 veröffentlichten Dokumente zu stellen. Die Versuchung, sich mittels Fingerabdruck auf einem Duplikat der Bulle von Baruch, Jeremias Schreiber (s.Deutsch/Heltzer, 1994, Nr. 11) die Finger zu vergolden, liegt für einen Fälscher nahe. Auch mit dem Eingeständnis, die Identität des Abdrucks sei unsicher, sind das Objekt und das zugehörige Buch ein sicheres Geschäft. Soweit eine fachmännische Abklärung der Echtheit möglich ist, ist sie dringend zu fordern. Bis zum Erweis einer Fälschung sind die Objekte jedoch ernst zu nehmen (vgl. die Schlussfolgerung bei Sass, 1993, 245f. und Hübner, 1993, 132f.).

3 Bedenken, etwa im Blick auf die unterschiedlichen Formen der vier *b* oder den Riss im Stein auf der linken Seite des *h* in Zeile 1 führen jedenfalls nicht zu sinnvollen Alternativen. Herrn Dr. Wolfgang Zwickel (Löhne) danke ich für freundschaftliche Anregungen.

4 Shanks/Kyle McCarter, 1996, 42f., ohne Nachweis, vgl. aber Zevit, 1980, 11-25, insbesondere 22.24f.



Deutsch/Heltzer verstehen *brk* als Segenswunsch an die (oder den) Steinhauer beim Beginn der Arbeit; Kyle McCarter übersetzt ebenfalls auffordernd. Es liegt ein weiteres Beispiel der zuletzt von Renz<sup>5</sup> zusammengestellten Segensformeln vor: Der Steinmetz soll (sc. von Gott) gesegnet sein. "Angesprochen" ist wohl der Besitzer des Grabes, der "seinem" Steinmetzen den Auftrag zum Aushauen der Grabhöhle gegeben hat.

Für die zweite Zeile könnte man zugunsten von Deutsch/Heltzer anführen, dass das in der 3. Person sg. vorangestellte Verb auch im Hebräischen, wie im klassischen Arabisch üblich, mit einem Pluralsubjekt korrelieren kann<sup>6</sup>. Das ergäbe: "Hier liegen alte Menschen", oder "Älteste". (Das Verbum kann auch futurisch wiedergegeben werden.) Die erste Möglichkeit sagt wenig aus und genügt kaum als Grund, eine solche Inschrift anzubringen; die zweite würde auffälligerweise das Grab speziell für Träger der Ältestenrolle bestimmen.

Eher gehören beide Zeilen zusammen, sind durch dasselbe Subjekt verbunden, und die zweite ist mit Kyle McCarter "as an idiomatic and possibly traditional blessing"<sup>7</sup> für den Steinmetzen zu deuten: Allerdings ist *zqm* kaum als Plural "alte Menschen, Älteste" zu lesen, sondern als Abstraktnomen (in tiberischer Vokalisation *z<sup>e</sup>qūnīm*<sup>8</sup>, viermal in Gen) im adverbialen Akk. zur Bestimmung der Zeit<sup>9</sup>: Möge er dereinst im rechten Alter hier liegen, nicht zu jung, zur Unzeit.

Dieses Verständnis rechnet mit *škb* im G-Stamm. Kyle McCarter übersetzt kausativ, nimmt also unausgesprochen H-Stamm an und damit ebenso unausgesprochen einen im Sinn seiner eigenen Erwägungen inkonsequenten Wegfall der mater lectionis in Kauf.

So ergibt sich folgender Übersetzungsvorschlag:

"Gesegnet sei dein Steinmetz;  
Möge er hier liegen im Greisenalter."

Der Segenswunsch an den Steinmetzen umfasst also das Sterben nach erfülltem Leben im Alter und die würdige Grabstätte im Grab seines Auftraggebers, wozu

---

5 HAE II/1, 29 - 32

6 Meyer, 1972, § 94, 5a

7 Shanks/Kyle McCarter, 1996, 43

8 Defektivschreibung der Pluralendung ist biblisch häufig (BL § 63j) und im 8.- 6.Jh. auch inschriftlich bezeugt (z.B. Siloahinschrift, Z. 1.4.6: HAE I, 186ff.; Lachisch, Kanne 30: HAE I, 280f.; Ostrakon von M<sup>3</sup>šad Ḥšavyāhū, Z. 5.9.10: HAE I, 325ff.; Arad-Ostrakon 2, Z. 3: HAE I, 359; Arad-Ostrakon 3, Z. 5.7: HAE I, 363; Lachisch-Ostrakon 4, Z. 11: HAE I, 422). Es ist also nicht nötig, orthographische Nachlässigkeit anzunehmen, und der Gedanke, ein (sonst nicht bezeugtes) Adverb auf *-ām* [analog zu *jōām*] zu postulieren, kann ebenso ausser Betracht fallen.

9 Meyer, 1972, § 106 b



Jes 22,15f. und vielleicht die Grabinschrift IB von Silwān<sup>10</sup> zu vergleichen sind.

Ähnlich wie bei den bisher bekannten Inschriften aus Hirbet el-Kōm und Hirbet Bēt Layy dürfte es sich nicht um eine Grabinschrift für willkommenen oder weniger willkommenen Besucher wie z. B. die erwähnte von Silwān handeln, sondern um eine solche im Innern des Grabes<sup>11</sup>, vielleicht über dem Ruheplatz des Besitzers. Dann war sie von aussen nicht sichtbar, und unter dieser Annahme wird die ohnehin wenig überzeugende Vermutung Kyle McCarters, in der zweiten Zeile sei jeder vorübergehende Leser gemeint, der als Bewohner der Region potentieller Nutzniesser der Grabhöhle werden könnte, vollends unwahrscheinlich.

Wer hat die eher unsorgfältig ausgeführte Inschrift wohl angebracht? War es eine dem Besitzer oder der Besitzerfamilie des Grabes nahestehende Person, die dankbar für das gelungene oder noch in Ausführung begriffene Werk, dem Handwerker in der genannten Weise Segen wünschte? Oder wurde der Segenswunsch bei der Bestattung über dem verstorbenen und im Grab seines Auftraggebers bestatteten Steinmetzen ausgesprochen und anschliessend im Stein verewigt, unserem "R.i.P." vergleichbar? *JŠkb* wäre dann allenfalls präsentisch-indikativisch zu lesen.

Jedenfalls liegt hier wie in vielen vergleichbaren Inschriften mit Segensformeln ein Zeugnis privater, familiärer Frömmigkeit vor, wo man im Bereich von Grab und Tod auf Gottes Segenskraft zählte.

#### VERZEICHNIS BENÜTZTER LITERATUR

- Bauer, H./ Leander, P. Historische Grammatik der hebräischen Sprache (1922, Nachdruck 1965, = BL)
- Deutsch, R. / Heltzer, M., Forty New Ancient West Semitic Inscriptions (Tel Aviv 1994)
- Hübner, U., Das ikonographische Repertoire ammonitischer Siegel: Sass, B./Uehlinger, Ch., Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals: OBO 125(1993) 130-160
- Kamlah, J./Lange, A./Schwiderski, D./Sieker, M., Dokumentation neuer Texte: ZAH 9(1996)89-108
- Meyer, R., Hebräische Grammatik III, Satzlehre (1972)
- Renz, H./Röllig, W. Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. I und II/1 (1995, = HAE)
- Sass, B., The Pre-exilic Hebrew Seals: Sass, B./Uehlinger, Ch., Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals: OBO 125(1993) 194-256
- Shanks, H./ Kyle McCarter, Jr., P., In Private Hands / Fingerprints of Jeremiah's Scribe / Pieces of the Puzzle: BAR 22 (1996)/2, 35-43.62-63
- Wenning, R./ Zenger, E., Tod und Bestattung im biblischen Israel: "Ihr alle aber seid Brüder", FS A.Th. Khoury: Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft 2/14 (1990)285 - 303
- Zevit, Z., Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs: ASOR Monograph Series 2 (1980)

10 HAE I, 264f., wo *ʾmth* evtl. als Nebenfrau zu verstehen ist und somit in einer anderen Beziehung zum Besitzer des Grabes stand als der Steinmetz. Vgl. ferner 1Kön 13,30f. und Wenning/Zenger (1990) 293f.

11 Briefliche Mitteilung von W. Zwickel



## Amos 8,14 in der LXX

### Ein Einwurf in die Tel Dan-Text Debatte

Martin Mulzer - Bamberg\*

Die LXX hat in Am 8,14 folgenden Text:

οἱ ὀμνύοντες κατὰ τοῦ ἰλασμοῦ Σαμαρείας καὶ οἱ λέγοντες  
 Ζῆ ὁ θεός σου, Δαν,  
 καὶ ζῆ ὁ θεός σου, Βηροσβε ...<sup>1</sup>

Sie weicht dabei im letzten Teil (ὁ θεός σου, Zeile 3) vom HT (ךָךָ) ab, ohne daß eine abweichende Vorlage ךָךָ (oder eine Verlesung hierzu) unmittelbar naheliegt<sup>2</sup>. Aus mehreren Gründen ist es sogar unwahrscheinlich, daß die LXX eine Textform ךָךָ interpretiert:

- Die beiden Sätze ζῆ ὁ θεός σου, Δαν und ζῆ ὁ θεός σου, Βηροσβε sind formal gleichgestaltet. Der zweite Satz dürfte in Anlehnung an den ersten gebildet worden sein<sup>3</sup>. Die Vorlage der LXX kann daraus noch nicht erschlossen werden.
- Geht man vom hebräischen Text aus, ist θεός in Zeile 3 als freie Übersetzung von ךָךָ deutbar. Dabei werden zwei Voraussetzungen gemacht: ךָךָ wurde vom Übersetzer im Sinne von 'Wallfahrt nach' o.ä. verstanden<sup>4</sup>. Das häufig mit einer Gottesbezeichnung verbundene Element hebr. *hē*/griech. ζῆ hat die freie Wiedergabe veranlaßt<sup>5</sup>. In diesem

\* Anstoß für meine Beschäftigung mit Am 8,14 gab ein Vortrag (mit ausführlicher Literaturliste) über den Tel Dan-Text von Dr. Reinhard G. LEHMANN, Mainz, auf der 25. Internationalen Ökumenischen Konferenz der Hebräischlehrenden in Mainz am 13.4.1996. Für ihre hilfreichen Anmerkungen danke ich Dr. Thomas HIEKE und Carmen DILLER, beide Bamberg, sowie Christian LANGE M.A., Tübingen.

<sup>1</sup> Vgl. ZIEGLER (1967) z.St.

<sup>2</sup> Geg. KNAUF/DE PURY/RÖMER (1994) 66: "textus em. d'après la LXX"; MÜLLER (1995) 127: "cj ... nach LXX". Richtig MAAG (1951) 140 A.7. Gegen eine Rückübersetzung der LXX in ךָךָ (so VOLLERS [1883] 270; anders [1884] 20: ךָךָ) plädiert NESTLE (1896) 7f.; vgl. MICHAELIS (1954) 48 A.22.

<sup>3</sup> Vgl. BUDDE (1925) 98; WOLFF (1969) 372; RUDOLPH (1971) 268; KOCH (1976a) 225; KREUZER (1983) 97f.; VAN LEEUWEN (1985) 312; BARTHÉLEMY (1992) 689, und die Klassifizierung "assimil-text" [= Assimilation an den Kontext] S.688; erwogen wird dies auch von OLYAN (1991) 125.

<sup>4</sup> Vgl. für dieses Verständnis des hebr. Textes BUDDE (1925) 99; HAL, 223; WOLFF (1969) 382; RUDOLPH (1971) 268; VAN LEEUWEN (1985) 312f.; PAUL (1991) 272; BARTHÉLEMY (1992) 689; WEISS (1992) 1,264; II,491f. A.179 (Lit.1); GES 18, 260; und JEREMIAS (1995) 121, der auf Am 5,5 (*w' = B'R ŠB' lō(?) i'burū*; Transkription nach RICHTER, BH<sup>t</sup>, z.St.) hinweist.

<sup>5</sup> In der LXX wird ζῆ/ζω in Schwurformeln (abgesehen von Am 8,14) häufig mit κύριος (30mal: Ri 8,19AB; Rut 3,13; 1Sam 14,39.45; 19,6; 20,21; 26,10.16; 28,10; 29,6; 2Sam 2,27; 4,9; 12,5; 14,11; 1Kön 1,29; 2,24; 22,14; 2Kön 5,16.20; 2Chr 18,13; Jdt 13,16; Jer 4,2; 5,2; 12,16; 16,14.15; 23,7.8; 38[LXX 45],16; 44[LXX 51],26) oder ἐγώ in Gottesrede (24mal: Num 14,21.28; Dtn 32,40 [=Od 2,40]; Zef 2,9; Jes 49,18; Jer 22,24; 46[LXX 26],18; Ez 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6.11), und mit ψυχῆ σου (5mal: 1Sam 1,26; 17,55 [LXX<sup>A</sup>]; 2Sam 11,11; 14,19; Jdt 12,4) verbunden. Vgl. noch die Erweiterungen κύριος ὁ θεός (3mal: 1Sam 25,34; 1Kön 17,12; 18,10), κύριος τῶν δυνάμεων (2mal: 1Kön 18,15; 2Kön 3,14), κύριος ὁ θεός τῶν δυνάμεων ὁ θεός Ἰσραηλ (1mal: 1Kön 17,1), die Kombinationen κύριος/ψυχῆ σου (6mal: 1Sam 20,3; 25,26; 2Kön 2,2.4.6; 4,30), κύριος/κύριος μου ὁ βασιλεύς (1mal: 2Sam 15,21), βασιλεύς/κράτος (1mal: Jdt 11,7). Einfaches ὁ θεός begegnet sonst nur noch 1mal (Ijob 27,2 [LXX<sup>B</sup>, anders LXX<sup>AS</sup>]). Vgl. H-R s.v. ζῆν. Die Anpassung ist also unmittelbar kontextbedingt (vgl. BARSTAD/BECKING [1995] 8); durch sie wird zudem ein strenger



Fall gestattet das griech. Pronomen σου keinen sicheren Rückschluß auf eine Lesung der hebr. Vorlage mit einem Pronomen der 2.P.m.sg.<sup>6</sup>

- Die Hypothese einer innergriechischen Verschreibung von primärem θεῖος, 'Onkel', zu sekundärem θεός<sup>7</sup> operiert mit zwei unsicheren Elementen: hebr. ךךך<sup>8</sup> und griech. θεῖος<sup>9</sup>.

- Sollte der HT in Am 8,14 eine zweifache, gleich motivierte Veränderung erfahren haben<sup>10</sup>, so wäre es erstaunlich, daß die LXX diese an der einen Stelle schon voraussetzte (ἰλασμοῦ<sup>11</sup> entspricht in etwa *ʾšmat*<sup>12</sup>, keineswegs aber <sup>3</sup>SMT als Gottesnamen), an

---

Parallelismus zwischen beiden Sätzen hergestellt (vgl. MAAG [1951] 139.140 A.7; MARKERT [1977] 191 u. A.57). Für BUDDE (1925) 98; MAAG (1951) 140 A.7; KREUZER (1983) 97; und BARTHÉLEMY (1992) 689, war dagegen das Unvermögen des Übersetzers zu einer adäquaten Wiedergabe der auslösende Faktor; vgl. auch die Erwägung OLYANS (1991) 125. SOGGIN (1987) 140, rechnet mit einer Deutung von hebr. ךךך als Gottesbezeichnung. Daß schon hebr. הֵע nur mit einer Gottesbezeichnung verbunden werden könne (so OLYAN [1991] 127; BARSTAD/BECKING [1995] 7; vgl. BARTINA [1956] 205; HAMMERSHAIMB [1970] 129), ist angesichts des Literaturcharakters des Textes nicht zwingend. Möglicherweise handelt es sich um "polemische Umprägungen"; vgl. KREUZER aaO, 104.

<sup>6</sup> Geg. OLYAN (1991) 124.127.

<sup>7</sup> Vgl. WUTZ (1933) 31 (Ausfall von *i* im Griechischen).195 (Wechsel ך > ך im Hebräischen); aufgenommen bei ZIEGLER (1944) 112; DINGERMANN (1948) 100; ZIEGLER (1967) z.St.; vorausgesetzt auch noch in BHS z.St.: "G ó θεός (= θεῖος) σου; prb ךךךך".

<sup>8</sup> RUDOLPH (1971) 268, kritisiert den für das Hebräische ungewöhnlichen Gebrauch von \**dōd*; ihm folgt PAUL (1991) 271 u. A.25.

<sup>9</sup> θεῖος ist in der LXX sonst nicht belegt; vgl. H-R s.v. Das spricht zusätzlich gegen diese Entstehungshypothese. Die 18 Belege von hebr. *dōd* in der Bedeutung 'Onkel' (vgl. LISOWSKY s.v.) werden in der LXX mit ἀδελφός πατρός 'Vatersbruder' (9mal: Lev 10,4; 25,49[2mal]; Jer 32[LXX 39],7.8.9.12; Est 2,7.15); πατράδελφος 'Vatersbruder' (1mal: 1Chr 27,32); ἀνεψιός 'Cousin' (1mal: Num 36,11); οἰκέλος/-οι 'Verwandter/ -e' (5mal: 1Sam 10,14.15.16; 14,50; Am 6,10) συγγένεια 'Verwandtschaft' (1mal: Lev 20,20) und υἱός 'Sohn' (1mal: 2Kön 24,17) wiedergegeben.

<sup>10</sup> Aus אֲשַׁמָּה wurde früher häufig אֲשַׁרְתַּת konjiziert; vgl. noch BHS z.St.: "prp"; MARKERT (1977) 189.190. Neuerdings rechnen BARSTAD (1984) 143ff.; SOGGIN (1987) 140f.; und JEREMIAS (1995) 121, lediglich mit masoretischen Eingriffen mittels der Vokalisierung. Sie belassen also אֲשַׁמָּה und ךךך und deuten dies als Gottesnamen bzw. -bezeichnung. Gegen eine erst masoretische Veränderung sprechen aber die älteren Versionen, die ebenfalls keinen Gottesnamen oder eine -bezeichnung lesen; vgl. BARTHÉLEMY (1992) 688f. Ob man überhaupt eine solche Entwicklung annehmen muß, ist fraglich. Wie כָּאֲר־שֶׁבַע ךךך als 'Wallfahrt nach Beerscheba' erklärbar ist (s.o.), läßt sich אֲשַׁמָּת שֶׁמֶרֶן problemlos als 'Schuld Samarias' verstehen. Daran ändert nichts, daß *ʾāsmā* sonst nur in später (exilisch-nachexilischer) Literatur belegt ist; vgl. KELLERMANN (1973) Sp.472; RÖTZOLL (1996) 267 u. A.75. Möglicherweise spricht dies für eine Spätdatierung von Am 8,14; vgl. z.B. RÖSEL (1993) 100; JEREMIAS (1995) 114.120-122; RÖTZOLL (1996) 269; ähnlich FLEISCHER (1989) 129 A.142, der V.14a-d als dtr beurteilt. Allerdings sehen WOLFF (1969) 381f.; und GIESEN (1981) 210 A.529, vgl. S.207, in einer Zuweisung an die 'Amosschule' kein Problem. Auf Amos selbst führt KOCH (1976b) 56.89.117, die Verse 13-14 (bis auf V.13a b' = [h]a = yōm ha = hū(?) und 14e-f) zurück. Für eine primäre Verankerung spricht nicht die Bezugnahme von ךךך אֲשַׁמָּת שֶׁמֶרֶן auf יֵעֲקֹב נֶאֱוֶן in V.7 (geg. STUART [1987] 382), da sie auch sekundär sein kann.

<sup>11</sup> Vgl. LIDDELL-SCOTT s.v. nr.2: 'atonement, sin-offering'; anders MURAOKA (1993) 114: 'cultic object used as a means of appeasing'; problematisch CARBONE/RIZZI (1993) 142: 'santuario'. ἰλασμός steht in der LXX noch 9mal, und zwar für hebr. *ḥatāʾ(ʔ)ʾ* 'Sündopfer' 1mal (Ez 44,27); für *kippūʾim* 'Sühnung' 2mal (Lev 25,9; Num 5,8); für *sālīhā* 'Vergebung' 2mal (Ps 130[LXX 129],4; Dan [Th.] 9,9); ohne hebräische Vorlage 4mal (1Chr 28,20[LXX-Textplus]; 2Makk 3,33; Sir 18,20; 35[LXX 32],5); vgl. H-R s.v. Mehrmals wechseln die Handschriften zwischen ἰλασμός und semantisch nahestehendem (vgl. LIDDELL-SCOTT s.v.: 'propitiation,



der anderen jedoch die ältere Form belegte (θεός σου für \**dōd*=ka als Gottesbezeichnung). Eine derartige Textüberlieferungsstufe läßt sich nicht leicht postulieren. Daß der Übersetzer bei einer Verlesung die ältere Textform zufällig getroffen hätte, ist ebenfalls unwahrscheinlich<sup>13</sup>.

Was ergibt dies für die Tel Dan-Text Debatte? Die Lesung \**ṭṭṭ* in Am 8,14 ist eine Konjekture<sup>14</sup> im klassischen Sinn. Sie wird weder von hebräischen noch von griechischen Handschriften gestützt und kann sich auch nicht auf die griechische Textform berufen<sup>15</sup>.

---

atonement') ἐξλασμός. Dieses steht in der LXX 17mal, davon für hebr. *ḥṭṭ*-D 'entsündigen' 1mal (Ez 43,23); für *ḥaṭṭā*(<sup>2</sup>)t 'Sündopfer' 1mal (Ez 45,19); für *kippūrīm* 'Sühnung' 4mal (Ex 30,10; Lev 23,27,28; Num 5,8 [s.o.]), für *kappurt* 'Kapporet' 1mal (1Chr 28,11); für *SLH*-G 'vergeben' 1mal (Sir 16,11); für *sālīhā* 'Vergebung' 1mal (Sir 5,5); frei für *qāpadā* 'Furcht' 1mal (Ez 7,25); ohne hebr. Äquivalent 7mal (2Makk 12,45; Weish 18,21; Sir 17,29; 18,12,20 [s.o.]; 35[LXX 32],5 [s.o.]); 1Esra 9,20; vgl. H-R s.v. Die LXX setzt die Konsonantenschreibung des HT voraus (vgl. RUDOLPH [1971] 268; OLYAN [1991] 148 A.3) und weicht nur geringfügig von der masoretischen Interpretation ab (vgl. BUDE [1925] 95, der eine Interpretation nach hebr. *ʾāšam* 'Schuld, Schuldopfer' erwägt; so auch KOCH [1976a] 225; und VAN LEEUWEN [1985] 398 A.51). Die übrigen 18 Belege von hebr. *ʾāšmā* (vgl. LISOWSKY s.v.; KELLERMANN [1973] Sp.472) werden in der LXX durch *πλημμέλεια* 'Übertretung, Sünde' 8mal (Lev 22,16; Ps 69,6; Esra 9,6.7.13.15; 10,10; 2Chr 33,23), durch *πλημμελεῖν* 'sündigen' 1mal (Lev 5,26), durch *πλημμέλης* 'Sündigen' 1mal (Esra 10,19), durch *ἁμαρτάνειν* 'sündigen' 2mal (Lev 4,3; 2Chr 28,12), durch *ἁμαρτία* 'Sünde' 2mal (1Chr 21,3; 2Chr 28,13), durch *ἄγνοια* 'Unwissenheit > Sünde' 1mal (2Chr 28,13), und durch *ἐλέγχειν* 'prüfen' 1mal (Lev 5,24) wiedergegeben. Zweimal gibt die LXX frei oder anders wieder (2 Chr 24,18; 28,10). Die 46 Belege von hebr. *ʾāšam* werden in der LXX durch *πλημμέλεια* (s.o.) 25mal (Lev 5,15.16.18.19.25; 6,10; 7,1.2.5.7.37; 14,12.13.14.17.24.25.25.28; 19,21.21.22; Num 5,7; 6,12; Ps 68,22), durch *πλημμελεῖν* (s.o.) 4mal (Lev 5,6.15.25), durch *πλημμέλημα* 'Schuld' 2mal (Num 5,8.8), durch *ἄγνοια* (s.o.) 5mal (Gen 26,10; Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20), durch *ἁμαρτία* (s.o.) 4mal (Lev 5,7; Num 18,9; 2Kön 12,17; Jes 53,10), durch *βάσανος* 'Probe' 4mal (1Sam 6,3.4.8.17), durch *ἀδικία* 'Unrecht' 1mal (Jer 51[LXX 28],5) und durch *καθαρισμός* 'Sühne, Sühneopfer' 1mal (Spr 14,9) wiedergegeben; vgl. DANIEL (1966) 299-326.341-361 (die dort eingehend behandelten Belege sind unterstrichen); zur Wiedergabe mit *ἄγνοια* vgl. MURAOKA (1983) 53f.63 A.28.29; zur Wiedergabe mit *βάσανος* vgl. THACKERAY (1907) 274; LUST (1992) 587. *ʾŠM* (mit Ableitungen) und *ἰλάσκεσθαι* (mit Ableitungen) entsprechen sich sonst nur in Hab 1,11 (ἐξλάσεται für hebr. *ʾšm-g* 'eine Schuld büßen'; Text korrupt?; vgl. BHS z.St.); vgl. HILL (1967) 29 u. A.1.

<sup>12</sup> Vgl. HAL, 93; GES 18, 109: 'Schuld'. Zur Bildung vgl. auch KELLERMANN (1973) Sp.472.

<sup>13</sup> Die Deutung der LXX scheint vielmehr in beiden Fällen in die gleiche Richtung zu laufen, hin zu einer Vereindeutigung des kultisch-religiösen Bezuges: von *ʾāšmat* zu *ἰλασμός* (vgl. CARBONE/RIZZI [1993] 143) und von *dark* zu *θεός*.

<sup>14</sup> So richtig LEHMANN/REICHEL (1995) 30; vgl. BARTINA (1956) 208; KOCH (1976a) 225. Sie geht mindestens bis auf HOFFMANN (1883) 123, zurück.

<sup>15</sup> Vgl. BECKING (1995) 120f.; geg. HAMMERSHAIMB (1970) 130; LEHMANN/REICHEL (1995) 30: "Unterstützt wird der Vorschlag durch LXX"; ähnlich LEMCHE/THOMPSON (1994) 13.



Literatur:

- BARSTAD, H., The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14: VTS 34, Leiden 1984.
- BARSTAD, H./BECKING, B., Does the Stele from Tel-Dan refer to a Deity Dôd?: BN 77 (1995) 5-12.
- BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, Bd. 3: OBO 50/3, Freiburg/Schweiz Göttingen 1992.
- BARTINA, S., "Vivit Potentia Beer-Šeba!" (Amos 8,14): VD 34 (1956) 202-209.
- BECKING, B., Het 'Huis van David' in een pre-exilische inscriptie uit Tel Dan: NedThT 49 (1995) 108-123.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia, Hrsg. K. ELLIGER/W. RUDOLPH, Stuttgart 1967/1977. (= BHS)
- BUDDÉ, K., Zu Text und Auslegung des Buches Amos: JBL 44 (1925) 63-122.
- CARBONE, S.P./RIZZI, G., Il libro di Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica, Bologna 1993.
- DANIEL, S., Recherches sur le vocabulaire du culte dans le Septante, Paris 1966.
- DINGERMANN, F., Massora-Septuaginta der Kleinen Propheten. Eine textkritische Studie, Diss. Würzburg 1948.
- FLEISCHER, G., Von Menschenverküfchern, Baschankühen und Rechtsverdrehern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive: BBB 74, Frankfurt/M. 1989.
- GESENIUS, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hrsg. R. MEYER/H. DONNER, Lief. 1-2, Berlin u.a. 1819/1995. (= GES 18)
- GIESEN, G., Die Wurzel עִשָּׂו "schwören". Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament: BBB 56, Königstein/Ts. Bonn 1981.
- HAMMERSHAIMB, E., The Book of Amos. A Commentary, New York 1970.
- HATCH, E./REDPATH, H.A., A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), 3 Bände, Oxford 1897-1906. (= H-R)
- HILL, D., Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms, Oxford 1967.
- HOFFMANN, G., Versuche zu Amos: ZAW 3 (1883) 87-126.
- JEREMIAS, J., Der Prophet Amos: ATD 24/2, Göttingen 1995.
- KELLERMANN, D., Art. 'āsām, in: ThWAT, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1973, Sp. 463-472.
- KNAUF, E.A./DE PURY, A./RÖMER, T., \*BaytDawîd ou \*BaytDôd? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan: BN 72 (1994) 60-69.
- KÖHLER, L./BAUMGARTNER, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 4 Bände, Leiden 1967-1990. (= HAL)
- KOCH, K. u.a., Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte. Teil 1: Programm und Analyse. Teil 2: Synthese: AOAT 30/1,2, Kevelaer Neukirchen-Vluyn 1976a.1976b.
- KREUZER, S., Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung: BWANT 116, Stuttgart u.a. 1983.
- LEEUEWEN, C. VAN, Amos: De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1985.
- LEHMANN, R.G./REICHEL, M., DOD und ASIMA in Tell Dan: BN 77 (1995) 29-31.
- LEMICHE, N.P./THOMPSON, T.L., Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology: JSOT 64 (1994) 3-22.
- LIDDELL, H.G./SCOTT, R., A Greek-English Lexicon. With A Supplement, Oxford 1940, Ndr. 1994.
- LISOWSKY, G., Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1981.
- LUST, J., Εἰδρα and the Philistine Plague, in: BROOKE, G.J./LINDARS, B. (Hrsg.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990): SBLSCS 33, Atlanta, Georgia 1992, 569-597.
- MAAG, V., Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden 1951.
- MARKERT, L., Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches: BZAW 140, Berlin New York 1977.
- MICHAELIS, W., Art. ὄδοϛ, in: ThWNT Bd. 5, Stuttgart 1954, 42-118.
- MÜLLER, H.-P., Die aramäische Inschrift von Tel Dan: ZAH 8 (1995) 121-139.
- MURAOKA, T., Hosea IV in the Septuagint Version: AJBI 9 (1983) 24-64.
- Ders., A Greek-English Lexicon of the Septuagint (Twelve Prophets), Louvain 1993.
- NESTLE, E., Philologica sacra. Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte, Berlin 1896.



- OLYAN, S.M., The Oaths of Amos 8.14, in: ANDERSON, G.A./OLYAN, S.M., Priesthood and Cult in Ancient Israel: JSOT.SS 125, Sheffield 1991, 121-149.
- PAUL, S.M., Amos. A Commentary on the Book of Amos, Minneapolis 1991.
- RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta BH<sup>1</sup>. Kleine Propheten: ATS 33.10, St. Ottilien 1991. (= RICHTER, BH<sup>1</sup>)
- RÖSEL, H.N., Kleine Studien zur Entwicklung des Amosbuches: VT 43 (1993) 88-101.
- ROTZOLL, D.U., Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches: BZAW 243, Berlin New York 1996.
- RUDOLPH, W., Joel - Amos - Obadja - Jona: KAT XIII/2, Gütersloh 1971.
- SOGGIN, J.A., The Prophet Amos, London 1987.
- STUART, D., Hosea-Jonah: WBC 31, Waco, Texas 1987.
- THACKERAY, H.St.J., The Greek Translators of the Four Books of Kings: JThS 8 (1907) 262-278.
- VOLLERS, K., Das Dodekapropheten der Alexandriner: ZAW 3 (1883) 219-272; 4 (1884) 1-20.
- WEISS, M., The Book of Amos (hebr.), 2 Bände, Jerusalem 1992.
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten 2. Joel und Amos: BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969.
- WUTZ, F., Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus: BWAT 34, Stuttgart 1933.
- ZIEGLER, J., Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfprophetenbuch: ZAW 60 (1944) 107-131.
- Ders., Duodecim prophetae: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, Vol. XIII, Göttingen <sup>2</sup>1967.



## Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau im Efa

*Johannes Schnocks - Bonn*

Intertextualität ist in der jüngeren alttestamentlichen Exegese zu einem vielbeachteten Stichwort avanciert. Dabei ist die mit diesem Begriff angesprochene Thematik weder hier noch in der allgemeinen Linguistik eine Neuentdeckung. Neu sind allerdings Akzente, die sich aus der Erkenntnis der radikalen Unabgeschlossenheit und Mehrstimmigkeit jedes Textes ergeben, wie sie neben dem Begriff der Intertextualität selbst die (post)strukturalistische Literaturwissenschaft hervorgebracht hat. Die sich daraus ergebenden texttheoretischen Erkenntnisse können und müssen exegetisch vor allem für eine genauere Beschreibung von Erscheinungen rezipiert werden, die mit Begriffen wie „Stichwortverkettung“, „Zitat“, „Anspielung“, „literarische Abhängigkeit“ oder „innerkanonischer Dialog“ verbunden sind. Dabei tritt freilich die ursprünglich gerade mit dem Begriff der Intertextualität ausgesagte endlose Offenheit des Textes zu Gunsten methodisch verifizierbarer entstehungs- und rezeptionsgeschichtlicher Aussagen in den Hintergrund.<sup>1</sup> Dieser Beitrag versteht sich als eine Zusammenstellung und Verarbeitung einiger Textbeobachtungen, deren Annahme oder Ablehnung vielleicht bei der Ausbildung von Kriterien dafür helfen mag, welche textlichen Übereinstimmungen man für die Feststellung einer literarischen Abhängigkeit heranziehen kann.

Eine Beziehung zwischen den beiden Visionsberichten Ez 8,1-6\* und Sach 5,5-11 scheint von besonderem Interesse zu sein, da beide Texte in der jüngeren Ascheradiskussion auftauchen. Bei Ezechiel wird zu Beginn der ersten Tempelvision dem nach Jerusalem entrückten Propheten das sog. Eifersuchtsbild gezeigt. An dieser Stelle wird dann immer wieder eine Anspielung auf einen Ascherakult am Jerusalemer Tempel vermutet.<sup>2</sup> Auch für Sacharjas Nachtgesicht stellt sich in der

<sup>1</sup> Zur jedes chronologische Hintereinander aufbrechenden Diachronie der Intertextualität vgl. etwa *Barthes, R.*, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt 1988, 233: „In das sogenannte Intertextuelle muß man auch die Texte einbeziehen, die *damach* kommen: Die Quellen eines Textes liegen nicht nur vor ihm, sondern auch nach ihm.“ In der atl. Exegese scheint der Begriff dagegen lediglich als Gegensatz zu einer rein textimmanenten Interpretation als etwas blasser Oberbegriff für die genannten Erscheinungen benutzt zu werden. Zur texttheoretischen Sicht des hier näherhin relevanten Themas „Anspielung“ vgl. v.a. *Hebel, U.J.*, *Towards a Descriptive Poetics of Allusion*, in: *Plett, H.F. (Hg.)*, *Intertextuality (Untersuchungen zur Texttheorie 15)*, Berlin - New York 1991, 135-164 mit weiteren Literaturangaben. Um eine Einbindung dieser Erkenntnisse in die Exegese bemüht sich z.Zt. *Georg Braulik*, dem ich wie auch *Heinz-Josef Fabry* und *Christian Frevel* für Sensibilisierung und Kritik danken möchte.

<sup>2</sup> Vgl. etwa mit Nennung anderer Möglichkeiten *Fuhs, H.F.*, *Ezechiel 1-24 (NEB 7)*, Würzburg 1984, 50f. und mit Konzentration auf Aschera *Koch, K.*, *Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem*, UF 20 (1988), 97-120, bes. 111.



neueren Forschung immer wieder die Frage, ob es rein kultisch gelesen werden kann und damit ein Indiz für eine frühnachexilische Göttinnenverehrung in Jerusalem ist.<sup>3</sup> So interpretiert *Christoph Uehlinger* den Text dahingehend, daß er die Frau im Efa als eine Göttinnenfigurine versteht, die er wiederum mit Aschera, den eisenzeitlichen Pfeilerfigurinen und der sog. Himmelskönigin (Jer 7,16-20; 44,15-19.25) identifiziert.<sup>4</sup> Gerade vor dem Hintergrund einer Sichtweise, die die Ikonographie der Göttin über längere Zeiträume betrachtet,<sup>5</sup> kann man dieser zunächst recht gewagt erscheinenden Identifikationskette doch eine gewisse Überzeugungskraft zusprechen. Dem ist m.E. allerdings entgegenzuhalten, daß beide Texte, selbst wenn man sie zu verbinden bereit ist, nicht eindeutig formulieren,<sup>6</sup> sondern jeweils mehrere Deutungen zulassen - vielleicht sogar zulassen wollen. Insbesondere die Eintragung eines Ascherakultes in den Sacharjatext muß nach wie vor die Schwierigkeit in Kauf nehmen, daß eine nachexilische Ascheraverehrung in Jerusalem aus anderen Quellen nicht zu belegen ist.

Andererseits stellt sich aber auch ganz allgemein die Frage nach den Konsequenzen, die das Feststellen einer Verbindung Sacharjas zu Ezechiel für das Verständnis des Nachtgesichts hat. Der geschichtliche Zusammenhang, die Phase der Neukonstitution Jerusalems nach dem Exil, ist ja ein ganz anderer als bei der exilischen Ezechielvision. Dieser Aspekt wird dadurch verstärkt, daß beide Visionen jeweils durch ein Datum (Ez 8,1 bzw. Sach 1,7) schon auf der Ebene des Textes in ein unterschiedliches soziokulturelles Umfeld eingeordnet sind. Auf diese Frage soll nach einer Darstellung der verbindenden Textbeobachtungen eingegangen werden.

Zunächst ist zu beachten, daß Ezechiels erste Tempelvision literarkritisch nicht einheitlich ist und daß für eine etwaige literarische Abhängigkeit der frühnachexilischen Sacharjavision<sup>7</sup> aus methodischer Vorsicht lediglich die Grundvision Ezechiels herangezogen werden darf.<sup>8</sup> *Frank-*

---

<sup>3</sup> Vgl. zuletzt kritisch *Frevel, C.*, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, Bd. 1 (BBB 94/1), Weinheim 1995, 523f. sowie positiv *Uehlinger, C.*, Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, BiKi 49 (1994), 93-103, passim.

<sup>4</sup> Vgl. *Uehlinger*, a.a.O., 96f. und 101f.

<sup>5</sup> Vgl. *Keel, O./Uehlinger, C.*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bisher unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u.a. 1993. Die Argumentation *Uehlingers* in Bezug auf Sacharja setzt diese Untersuchung voraus.

<sup>6</sup> Zur jüngeren Diskussion von Ez 8,3.5 mit begründeter Zurückweisung einer Eintragung der Göttin vgl. *Frevel, C.*, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, ZAW 103 (1991), 263-271, bes. 268f. und Anm. 24-26.

<sup>7</sup> Zur weitgehend unangefochtenen Datierung der Grundschrift der Nachtgesichte in die Phase des nachexilischen Tempelaufbaus und der Neukonstitution eines Jerusalemer Gemeinwesens (d.h. das Datum in Sach 1,7 ist entweder echt oder doch zumindest sachlich in etwa korrekt) vgl. *Jeremias, C.*, Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial (FRLANT 117), Göttingen 1977, 15-19 und *Lescow, T.*, Sacharja 1-8: Verkündigung und Komposition, BN 68 (1993), 89.

<sup>8</sup> Vgl. zur zeitlichen Ansetzung von Fortschreibungen im Ezechielbuch: *Hossfeld, F.-L.*, Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung, in: *Groß, W. (Hg.)*, Jeremia und die deuteronomistische Bewegung (BBB 98), Frankfurt 1995, 271-295, bes. 293f. sowie *Ders.*, Das Buch Ezechiel, in: *Zenger, E. u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 345-359, bes. 353-357.



Lothar Hossfeld hat für Ez 8,1-6<sup>9</sup> den redaktionellen Charakter von Ez 8,2-3a.4 überzeugend herausgearbeitet.<sup>10</sup> Ez 8,2-3a, die Nennung und Beschreibung des Mannes, der den Propheten an den Haaren packt, werden als Sprengung des Rahmens aufgefaßt, da es für sie keine Entsprechung in 11,24f. gibt. Außerdem kommt die visionäre Schau dieser Gestalt noch vor der Entrückung, also bevor die Vision nach 8,3b überhaupt begonnen hat, einfach zu früh. Es liegt also eine formale und eine inhaltliche Kohärenzstörung vor. Ebenfalls zu früh kommt V.4 mit der Vision der Herrlichkeit des Gottes Israels, die sich erst in 10,4 organisch in den Visionsablauf einfügen wird. So entsteht hier eine gewisse Überfüllung mit Visionsbildern an einem einzigen Standort. Der verbleibende Text liest sich kohärent. Man wird also Ez 8,1.3b.5f. als Grundschrift des Visionsanfangs betrachten können.

Von dieser Grundschrift aus ergeben sich nun Verbindungslinien zu Sach 5,5-11,<sup>11</sup> wie sie sich sonst in dieser Dichte an keiner anderen Stelle der hebräischen Bibel aufspüren lassen:

Die Entrückung von Babylon nach Jerusalem wird mit den Worten beschrieben: וַתֵּשֶׁב אֶת־יְרוּשָׁלַם בֵּין־הָאָרֶץ וּבֵין־הַשָּׁמַיִם (Ez 8,3b). In Sach 5,9 findet sich dieselbe seltene Formulierung „zwischen die Erde und den Himmel“;<sup>12</sup> hier geht es ebenfalls um einen visionären Transport zwischen Jerusalem und dem Zweistromland, und durch die Formulierung וַיֵּרָד בְּנַכְפֵּיהֶם muß ebenfalls die רוח als verursachendes Subjekt gedacht werden.

Der erste Visionsort wird bei Ezechiel über das Eifersuchtsbild definiert: אִשְׁרֵשֶׁם מִרֹשֶׁב... עִמָּל הַקְּנָאָה הַמְּקַנָּה (Ez 8,3). Eine Form von יָשַׁב findet sich auch bei der visionären Schau der

<sup>9</sup> Daß hier nur dieser erste Abschnitt der ersten Tempelvision betrachtet wird, hängt natürlich damit zusammen, daß sich gerade hier die auffälligen Gemeinsamkeiten zu Sacharja finden. Eine Abgrenzung dieser Verse als Unterabschnitt innerhalb der Vision ist zudem unproblematisch, da sowohl in Ez 8,1 der Neueinsatz durch das Datum deutlich angezeigt wird als auch der abschließende Ausblick auf die noch zu sehenden Greuel in Ez 8,6 und der eine neue Phase einleitende Ortswechsel zu Beginn von Ez 8,7 das Ende einer ersten Texteinheit verdeutlichen. Die Annahme einer Beziehung zwischen Ez 8,1-6\* und Sach 5,5-11 bedeutet also eine Verbindung zwischen abgrenzbaren Teiltextritten, die jeweils in ein eigenes Umfeld eingebunden sind. Diese Kontexte müssen selbstverständlich auch bei der Interpretation der Verbindung mitgedacht werden.

<sup>10</sup> Hossfeld, F.-L., Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge, in: Lust, J. (Hg.), Ezechiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation (BETHL 74), Leuven 1986, 151-165; hier bes. 157f.

<sup>11</sup> Ich halte für Sach 5,5-11, was die Textkritik betrifft, an 𐤒𐤓 fest. Dazu und insbes. für VV 5-6ba vgl. zuletzt Reventlow, H.Graf, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25/2), Göttingen 1993, 65 und Uehlinger, a.a.O. 95 Bemerkung a zur Übersetzung. Die in diesem Zusammenhang problematischste Stelle in V.6bβ, wo viele Ausleger mit 𐤒𐤓 statt 𐤒𐤓𐤁 lesen, spielt in den hier diskutierten Zusammenhängen keine Rolle, so daß der Verweis auf die überzeugende Argumentation bei Uehlinger, a.a.O., 95 Bemerkung c zur Übersetzung, genügen mag. Auch literarkritisch halte ich mit den meisten neueren Kommentatoren an der Einheitlichkeit des zugegebenermaßen nicht ganz unproblematischen Textes fest. Literarkritische Schnitte (vgl. v.a. die Literarkritik bei Schöttler, H.G., Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1-6 (ThSt 43), Trier 1987, 134-140) können m.E. diese Probleme auch nicht wirklich überzeugender lösen als die Annahme eines - wenn auch kompliziert durchkomponierten - einheitlichen Textes. Für die Einheitlichkeit, die hier ebenfalls nicht näher begründet werden kann, vgl. zuletzt (wenn auch ohne explizite literarkritische Argumentation) Reventlow, a.a.O., 65-67 und Uehlinger, a.a.O., passim. Hingewiesen sei ebenfalls auf die Einschätzung von Seybold, K., Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja (SBS 70), Stuttgart 1974, 23: „Nicht strittig ist, so weit ich sehe, die Authentizität des Visionenzyklus“.

<sup>12</sup> Wörtlich nur noch in 1Chr 21,16; in umgekehrter Reihenfolge in 2Sam 18,9.







Stadt<sup>18</sup> sowie den Auszug der Herrlichkeit JHWHs gezeigt zu bekommen (Ez 9f.). Der Visionsgegenstand der kultischen Mißstände hat bei Ezechiel also die Konsequenz der Vernichtung. Bei Sacharja sieht es nun völlig anders aus. Nicht die schuldig gewordene Bevölkerung wird kollektiv bestraft, sondern die  $\eta\psi\eta\eta$  wird wie ein ansteckender Virus als etwas aufgefaßt, das dem Menschen „von außen“ gefährlich werden kann, und deshalb sicher verschlossen abtransportiert. Eine Motivaufnahme der Bestrafung bei Ezechiel findet sich noch am ehesten in dem zur Efavision symmetrischen (zweiten) Nachtgesicht von den Hörnern und den Handwerkern (Sach 2, 1-4), auch wenn sich hier keinerlei wörtliche Anspielungen finden. Offene, handgreifliche Gewalt, also Zerstörung und Niederwerfung als geradezu handwerklicher Vorgang, wie bei Ez 9, 1ff. und Sach 2, 3f., richtet sich bei Sacharja ausschließlich gegen die Fremdvölker. Nur ihnen gilt noch Gottes zerstörender Zorn.<sup>19</sup> Das Verhalten Gottes seinem Volk gegenüber hat sich also wirklich grundlegend gewandelt, ganz im Sinne von Sach 1, 14f., dem Orakel am Ende des ersten Nachtgesichtes, das eine klare Parteinahme JHWHs zugunsten Jerusalems und gegen die Fremdvölker als Konsequenz aus seinem nun wieder um sich greifenden Erbarmen und dem Ende der Strafzeit (vgl. Sach 1, 12f.) verkündet.

So ist es naheliegend, in Sach 5, 5-11 eine innerbiblische Antwort auf Ez 8, 1-6 zu sehen. Ob und inwieweit diese Feststellung auch auf andere Teile der Tempelverkündigung Sacharjas auszudehnen ist, konnte hier nur für Sach 2, 1-4 angedeutet werden. Jedenfalls dürfte klar sein, daß Ez 8 aufgrund der literarischen Bezüge wesentlich eher als „Korrelat“ zu Sach 5, 5-11 in Frage kommt als die Vision von der Herrlichkeit JHWHs in Ez 1, die von *Jeremias* vorgeschlagen wird,<sup>20</sup> und als die von *Uehlinger* favorisierte Rückkehr JHWHs nach Jerusalem in Ez 43.<sup>21</sup> Über die Tatsache hinaus, daß sich in beiden Texten eher vage Motivparallelen zu Sach 5, 5-11 und weniger textliche Bezüge finden als im Fall von Ez 8, können sie auch nur recht blaß mit Sach 5, 5-11 in ein „Gespräch“ gebracht werden, das zudem nicht in der oben ausgeführten Weise mit der befreienden Gesamtbotschaft des Visionenzyklus verbunden werden kann.

---

<sup>18</sup> In der hier vorausgesetzten Grundvision wird ein Totalgericht dargestellt. *Hossfeld, F.-L.*, Tempelvision (vgl. Anm. 10), 159f. hat überzeugend gezeigt, daß Ez 9, 2-11\* - also die Passagen, in denen der Linnenbekleidete die Verschönerung bereitet - redaktionell sind. Umgekehrt sind Motive wie ein Teilgericht oder der Restgedanke in der sacharjanischen Rezeption nicht nachweisbar. Daß sich in den als sekundär ausgeschiedenen Teilen von Ez 8, 1-6 keinerlei Parallelen in Sach 5, 5-11 finden, mag als flankierendes Argument für die hier zugrundegelegte literarische Schichtung sprechen und als weiteres Ergebnis festgehalten werden. Vielleicht kann damit Sacharja sogar als ein plausibler *terminus post quem* für diese Fortschreibungen angesehen werden.

<sup>19</sup> Die Vergeltung der im Verborgenen begangenen Verbrechen Diebstahl und Meicid geschieht nach der Vision Sach 5, 1-4 mit Hilfe eines Fluches, also auf eine Art, die sich motivlich überhaupt nicht mit der handwerklich betriebenen, kollektiven Vernichtung in Ez 9 oder Sach 2, 3f. vergleichen läßt.

<sup>20</sup> Vgl. *Jeremias, C.*, a.a.O., 198f.

<sup>21</sup> Vgl. *Uehlinger, C.*, a.a.O., 100f.



## JESUS VOR PILATUS: EINE GERICHTSSZENE Bemerkungen zur joh Darstellungweise\*

Carola Diebold-Scheuermann, Freiburg

### VORBEMERKUNGEN

Thema dieser Darlegung ist die Gerichtsszene Joh 18,28-19,16a, das Verhör Jesu durch Pilatus. Dabei geht es um die johanneische Darstellungsweise und deren Konsequenzen für eine Interpretation des Textes.

Das Verhör Jesu durch Pilatus ist ein aus der Karfreitagsliturgie wohl bekannter Text. Auch die exegetische Forschung hat sich mit diesem Verhör wiederholt beschäftigt, und es stellt sich angesichts dieser Tatsache die Frage, welche neuen Erkenntnisse eine weitere Untersuchung zu liefern vermag. Führt man sich bisherige Arbeiten kritisch vor Augen, so stehen in diesen vor allem zwei Fragen zur Diskussion. Erstens steht die Frage nach der Aufnahme von Tradition und redaktioneller Bearbeitung im Vordergrund. Es wird dabei aber nicht der Text als ganzer in seiner *vorliegenden Gestalt* beachtet. Zweitens wird der Text im Gegensatz zu meinem Ansatz zumeist als eine Überlieferung des Geschicks Jesu in einer historisierenden Darstellung gesehen und nur in sehr eingeschränktem Maße als ein *literarisches* Werk ernst genommen, das in literarischer Absicht und mit literarischen Mitteln gestaltet wurde. Als literarisches Werk nämlich soll es in der folgenden Betrachtung im Mittelpunkt stehen.

Ein erster Schritt auf dem Wege zu einer Interpretation, nämlich eine genaue Textanalyse, die Joh 18,28-19,16a als literarischen Text ernst nimmt und ihn formal, in seiner Struktur, seiner sprachlichen Gestaltung und inhaltlich-thematisch in einer synchronen textimmanenten Analyse untersucht, kommt zu dem Ergebnis, daß die *szenische Struktur des Verhörs* das konstitutive Element dieses Textes ist.

Wie läßt sich die szenische Struktur aufweisen, und welche Absicht verfolgt der vierte Evangelist mit diesem Darstellungsmittel? In einem ersten Schritt

---

\* Die nachfolgenden Ausführungen wurden am 14. Juli 1995 anlässlich der Graduiertenfeier der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg vorgetragen.



soll die Form der szenischen Struktur aufgezeigt werden (I); in einem zweiten Schritt erfolgt die Konkretisierung an einem Beispiel (II). Hier soll eine Szene genauer betrachtet und in ihrer Einbindung in die Gesamtstruktur des VerhÖrs nÄher beleuchtet werden. In einem dritten Schritt werden theologische Konsequenzen fÜr das VerstÄndnis des VerhÖrs gezogen (III).

## I. DIE SZENISCHE STRUKTUR DES VERHÖRS

Zum ersten Schritt, zum Aufweis der szenischen Struktur des VerhÖrs:

Daß das VerhÖr Jesu durch Pilatus szenisch strukturiert ist, bedeutet, daß es durch einen steten Wechsel der Konstellation von Personen, Ort, Zeit und Situation bestimmt ist. Die beteiligten Personen sind Jesus als der Angeklagte im Inneren des PrÄtoriums, die Juden bzw. die Hohenpriester und die Diener als die AnklÄger außerhalb des PrÄtoriums und Pilatus, der römische Richter. Pilatus ist es, der zwischen den beiden Parteien, Jesus und den Juden, jeweils hin- und hergeht. D.h., das VerhÖr ist durch diese Ortswechsel in verschiedene Auftritte gegliedert, die mit den Auftritten in einem klassischen Drama vergleichbar sind. Pilatus befragt zum einen die Juden nach ihrer Anklage, zum anderen Jesus nach seinem Tun und seinem Woher. So ist fÜr die Szenen nicht nur der jeweilige Ortswechsel des Pilatus bestimmend, sondern auch die dazugehörigen Dialoge. Erst in der abschließenden Richterszene sind alle Beteiligten auf der BÜhne versammelt.

Nun zu den einzelnen Szenen dieses VerhÖrs und den dazugehörigen Dialogen. Die vorliegende Skizze soll den Überblick erleichtern.

### *Szenische Struktur des VerhÖrs*

18,28	Situationsangabe
18,29-32	1. Szene: Dialog Pilatus - Juden
18,33-38a	2. Szene: Dialog Pilatus - Jesus
18,38b-40	3. Szene: Dialog Pilatus - Juden
19,1-3	4. Szene: "Zwischenspiel": Geißelung und Verspottung Jesu als HinfÜhrung zur 5. Szene
19,4-7	5. Szene: Dialog Pilatus - Juden
19,8-11	6. Szene: Dialog Pilatus - Jesus
19,12	7. Szene: Wendepunkt, "Dialog" Pilatus - Juden
19,13-16a	8. Szene: Schlußszene: Richterstuhl, alle Beteiligten auf einer BÜhne versammelt, Dialog Pilatus - Juden



Der Einleitungsvers (18,28) des Verhörs bringt die **Situationsangabe der Erzählung**: Die Juden führen Jesus in das Prätorium hinein, gehen aber selbst nicht hinein, um am Paschamahl teilnehmen zu können.

Die **erste Szene** umfaßt den *ersten Dialog zwischen Pilatus und den Juden* (18,29-32), die Exposition des Verhörs. Pilatus geht hinaus zu den Juden und fragt diese nach ihrer Anklage gegen Jesus. Im Dialog mit den Juden kommt die eigentliche Absicht der Juden zum Ausdruck, in dem Satz: "Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten." Die Tötungsabsicht und damit das Urteil der Juden (V 31b) steht folglich von Anfang an fest, ebenso der Part des Pilatus als Werkzeug der Juden. Die Rollen sind in der Darstellung des Autors von Anfang an klar verteilt. Die Exposition der szenischen Handlungsgliederung ist gegeben.

Die **zweite Szene** (18,33-38a) ist durch einen Ortswechsel des Pilatus und die Änderung der Personenkonstellation gekennzeichnet: Pilatus geht in das Prätorium hinein und ruft Jesus herbei. Es folgt der *erste Dialog zwischen Pilatus und Jesus*. Die Ausgangsfrage des Pilatus: "Du bist der König der Juden?" (V 33) wird von Jesus in der Weise beantwortet, daß seine Königsherrschaft "unpolitischer" Art ist (V 36) und sein Kommen im Dienste des Zeugnis-Ablegens für die Wahrheit in der Welt steht (V 37).

Die **dritte Szene** (18,38b-40) wird wieder mit einem Ortswechsel des Pilatus und einem Personenwechsel markiert: Pilatus geht hinaus zu den Juden. Der folgende *zweite Dialog zwischen Pilatus und den Juden* enthält die Schuldlosigkeitserklärung des Pilatus (18,38b), verbunden mit dem Hinweis auf die Paschaamnestie, die die Juden für Jesus ablehnen, indem sie dem "König der Juden" den Barabbas entgegensetzen.

Die **vierte Szene** bilden Geißelung und Verspottung Jesu (19,1-3) mit einer neuen Personenkonstellation, nämlich Pilatus, den römischen Soldaten und Jesus. Auffallend ist, daß dieses Geschehen nicht wie bisher als Dialog wiedergegeben, sondern erzählt wird. Es handelt sich um ein "*Zwischenspiel*". Vergleichbar ist diese Szene mit der Rolle des antiken Chores oder einer Art Teichoskopie.

Die **fünfte Szene** (19,4-7) enthält den *dritten Dialog zwischen Pilatus und den Juden*. Pilatus geht wiederum zu den Juden hinaus und gibt zum zweiten Mal eine Schuldlosigkeitserklärung für Jesus ab: "... damit ihr erkennt, daß ich keine Schuld finde an ihm" (19,4). Dieser zweiten Schuldlosigkeitsbekundung stellt der Evangelist die gesteigerte Forderung der Juden, hier vertreten durch die Hohenpriester und die Diener, gegenüber (19,6a), die *nun* Jesu Kreuzigung verlangen. Die Reaktion des Pilatus ist die dritte Schuldlosigkeitserklärung:



"Nehmt ihr ihn und kreuzigt; ich nämlich finde nicht Schuld an ihm" (19,6b.c). Diese Schuldlosigkeitsklärung wiederum beantworten die Juden mit der Forderung: "Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat" (19,7). Damit wird der Werkzeugcharakter des Pilatus offenkundig.

Die **sechste Szene** (19,8-11) gestaltet literarisch den *zweiten Dialog zwischen Pilatus und Jesus*. Wieder markieren der explizite Ortswechsel des Pilatus - er geht in das Prätorium hinein - und die neue Personenkonstellation die Szene. Mit der Antwort Jesu: "Du hättest keine Vollmacht gegen mich, wenn (es) dir nicht gegeben wäre von oben her; deshalb hat der, der mich dir ausgeliefert hat, größere Schuld" (V 11), läßt der Autor das Bemühen des Pilatus um den Erweis von Jesu Schuldlosigkeit zusammenfassen und bewerten.

Die **siebte Szene** (V 12) ist bestimmt durch Pilatus und die Juden, näherhin durch den Versuch der Freilassung Jesu durch Pilatus. Der Evangelist läßt durch die Drohung: "Wenn du diesen freiläßt, bist du nicht Freund des Kaisers; jeder, der sich selbst zum König macht, widerspricht dem Kaiser" (V 12b.c), die Juden den Kampf für sich entscheiden und bringt so die Entschlossenheit der Juden, die Kreuzigung Jesu durchzusetzen, zum Höhepunkt. Hier liegt der *Wendepunkt* im Erzählablauf.

In der **achten Szene** (19,13-16a), der *Schlußszene*, sind alle Beteiligten auf einer Bühne versammelt. Daß die Drohung gegen Pilatus ihr Ziel erreicht hat, macht der vierte Evangelist dadurch augenfällig, daß sich Pilatus auf den Richterstuhl setzt. Die Herausforderung des Pilatus zu einer Stellungnahme der Juden mit: "Sieh, euer König" (V 14b) beantworten diese mit einer noch vehementeren Kreuzigungsforderung ("Fort, fort, kreuzige ihn": V 15a) und letztlich, vertreten durch die Hohenpriester, mit einer Ergebenheitserklärung gegenüber dem römischen Kaiser ("Nicht haben wir einen König außer (dem) Kaiser": V 15c). Damit gestaltet der Autor den *Höhepunkt der Ablehnung Jesu durch die Juden*. Mit dem abschließenden Erzählkommentar (V 16a): "Darauf nun lieferte er ihn ihnen aus, damit er gekreuzigt werde", haben die Juden in der Darstellung des Evangelisten ihr Ziel erreicht.

Dieser dramatische Ablauf unseres Verhörs zeigt, daß die Elemente der szenischen Darstellung und der Dialoge für unseren Text konstitutiv sind. Nun muß sich die Frage nach der Absicht anschließen, die der vierte Evangelist mit diesem Darstellungsmittel der szenischen Struktur verfolgt. Stellen wir uns das Verhör als eine Darstellung der Bühnendichtung vor, als ein auf der Bühne aufgeführtes Gerichtsverfahren, ein Schauspiel, und versetzen wir uns als *Zu-*



*schauer* in diese Situation hinein, so vermögen wir die Absicht einer solchen szenischen Inszenierung zu erfassen. Machen wir uns die einzelnen Elemente der szenischen Darstellung noch einmal bewußt:

1. Die **szenische Darstellung** allgemein: Sie ist keine raffende Erzählweise, sondern die *unmittelbare Form des Erzählens*; besonders durch den Dialog wird eine Annäherung an die dramatisch-szenische Präsentation erreicht<sup>1</sup>. Der Hörer bzw. Leser wird dabei zum *Zuschauer*. Der Autor kann das Verhör Jesu durch Pilatus anschaulich ins Bewußtsein rufen, Hörer bzw. Leser damit *direkt konfrontieren*<sup>2</sup>. Ein Vergleich mit den Synoptikern, die das Verhör nicht szenisch darstellen, sondern lediglich berichten, nur zum Teil unterbrochen von direkten Reden, macht deutlich, daß dort das Geschehen am Hörer bzw. Leser "vorbeiläuft".

2. Die **Einzelszenen**: Diese sind zu einem von Anfang bis Ende reichenden Handlungszusammenhang verknüpft<sup>3</sup>. Der Spannungsbogen reicht von der Exposition bis zur Katastrophe bzw. Lösung; die in der Exposition gegebene Frage wird am Schluß beantwortet. So wird im Verhör durch Pilatus die Ausgangsposition der Juden ("Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten") in sich steigendem Maße bis hin zur Lösung zur Anschauung gebracht mit der Schlußbemerkung: "Darauf nun lieferte er ihn ihnen aus, damit er gekreuzigt werde." So wirken auf der einen Seite jeweils die Szenen zwischen Pilatus und den Juden und die zwischen Pilatus und Jesus für sich, auf der anderen Seite aber je im Kontrast zueinander, und beides immer im Hinblick auf die Handlungs- und Konfliktstruktur.

3. Der **Dialog**: Er ist im Drama der "grundlegende Darstellungsmodus"<sup>4</sup>. Die Figuren stellen sich durch ihre Repliken selbst dar. Der dramatische Dialog ist gesprochene Handlung<sup>5</sup>. In den Dialogen zwischen Pilatus und den Juden und Pilatus und Jesus *realisiert sich Handlung*. Mit der Verwendung der Dialoge treibt der Autor das Geschehen voran. Die Frage ruft unmittelbar die Antwort hervor. Der Dialog entsteht aus einer Situation und führt wieder in eine neue Situation hinein. So wird in den Dialogen die Absicht der Juden,

1 Vgl. J. Vogt, Aspekte erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie, Opladen <sup>7</sup>1990, 147.

2 Zur Bedeutung des "Modus der Darstellung" vgl. M. Pfister, Das Drama. Theorie und Analyse, München <sup>8</sup>1994, 19f.

3 Vgl. dazu H. Geiger, H. Haarmann, Aspekte des Dramas, Opladen <sup>3</sup>1991, 89.

4 M. Pfister, Drama (s. Anm. 2) 24.

5 Vgl. M. Pfister, Drama (s. Anm. 2) 24; vgl. dazu auch die Ausführungen von H. Geiger, H. Haarmann, Aspekte (s. Anm. 3) 60.



Jesus zu kreuzigen, deutlich: Auf der einen Seite lockt Pilatus durch seine Fragen und Antworten die Juden heraus und entlarvt ihre Absicht, zugleich tritt auf der anderen Seite in den Antworten der Juden deren Tötungsabsicht deutlich hervor. Die Steigerung in den Dialogen zwischen Pilatus und den Juden treibt dialektisch auch die Handlung voran. Demgegenüber geben die Dialoge zwischen Pilatus und Jesus durch Frage und Antwort zu erkennen, daß Pilatus um den Erweis von Jesu Schuldlosigkeit bemüht ist.

Auf außersprachliche Effekte wie *Mimik und Gestik* und *episch-narrative Elemente*, die für einen dramatischen Text selbstverständlich sind und sich ebenso auch in unserem Text finden, soll hier nicht näher eingegangen werden.

Damit ist das Inventar einer szenischen Darstellung und seine Bedeutung und damit auch der erste Schritt unserer Betrachtung vorgestellt. Ein Blick auf die exegetische Forschung läßt erkennen, daß das Szenische des Verhörs Jesu durch Pilatus in der Forschung zwar konstatiert, aber als Darstellungsmittel bisher nicht ausgewertet wurde. Der dramatische Text, der als solcher durch seine Darstellungsmittel konstituiert wird, wird meist nur unter inhaltlichen Gesichtspunkten wahrgenommen und ausschließlich aufgrund inhaltlicher Zusammenhänge als dramatisch bezeichnet. In einer solchen Vorgehensweise aber wird der grundlegende Zusammenhang zwischen Form und Inhalt und in der konkreten Anwendung auf Joh 18,28-19,16a die *Darstellung einer Konfliktstruktur* verkannt.

## II. JOH 18,33-38a IN DER GESAMTSTRUKTUR DES VERHÖRS

Wir kommen zum zweiten Schritt unserer Untersuchung, indem wir eine Einzelszene genauer betrachten und ihrer notwendigen Einbindung in die szenisch-dialogische Handlungsgliederung gerecht zu werden versuchen. Dies soll anhand des ersten Dialogs zwischen Pilatus und Jesus (Joh 18,33-38a) geschehen. Rufen wir uns zunächst den Text in Erinnerung:

- V 33 Es ging nun Pilatus wieder in das Prätorium hinein und rief Jesus herbei und sagte ihm:  
"Du bist der König der Juden?"
- V 34 Es antwortete Jesus: "Von dir selbst aus sagst du dieses oder haben andere (es) dir über mich gesagt?"
- V 35 a Es antwortete Pilatus: "Bin ich etwa ein Jude?  
b Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert;  
c was hast du getan?"



- V 36 a Es antwortete Jesus: "Meine Königsherrschaft ist nicht von dieser Welt;  
 b wenn meine Königsherrschaft von dieser Welt wäre, würden meine Diener kämpfen, damit ich nicht den Juden ausgeliefert würde;  
 c nun aber ist meine Königsherrschaft nicht von hier."
- V 37 a Es sagte ihm nun Pilatus: "Also bist du doch ein König?"  
 b Es antwortete Jesus: "Du sagst, daß ich ein König bin.  
 c Ich bin zu diesem (Zweck) geboren und zu diesem (Zweck) bin ich gekommen in die Welt, damit ich Zeugnis ablege für die Wahrheit;  
 d jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme."
- V 38 a Es sagt ihm Pilatus: "Was ist Wahrheit?"

Nimmt man die Struktur und die Komposition des gesamten Verhörs nicht ernst und damit auch nicht die Einbettung dieser Einzelszene in den szenischen Gesamtzusammenhang, ergibt sich gerade von diesem Dialog her aufgrund der Darstellung der Souveränität Jesu zwangsläufig ein Bild von Jesus, das sich auch auf die Gesamtbetrachtung und Bedeutung des Verhörs auswirkt, indem nämlich dieses Bild von Jesus als König zur Aussage des Verhörs schlechthin wird. Danach wird das Thema vom Königtum Jesu zum Leitfaden der Darstellung. So schreibt R. Schnackenburg: "Die Selbstoffenbarung Jesu in diesem ersten Gespräch mit Pilatus, die im zweiten Gespräch durch die Frage nach seiner Herkunft vertieft wird (19,8-12), ist der tragende Grund für das Prozeßgeschehen und der Schlüssel zum theologischen Verständnis des Evangelisten."<sup>6</sup> Dies ist jedoch aufgrund der oben ausgefalteten szenischen Darstellungsform in Frage zu stellen. Zunächst gilt es zu erörtern, welche Aussagen sich diesem Dialog über ein Königtum Jesu überhaupt abgewinnen lassen, und dann ist zu berücksichtigen, welche Bedeutung diese Szene in der szenischen Handlungsgliederung hat.

Zum ersten Punkt: Dieser erste Dialog zwischen Pilatus und Jesus verhandelt die fragende Aussage des Pilatus: "Du bist der König der Juden?" "Sie ist zu verstehen als Frage nach den politisch-messianischen Ansprüchen Jesu."<sup>7</sup> Die Gegenfrage Jesu nach der maßgebenden Person dieser Aussage (V 34) findet durch die Antwort des Pilatus ihre Erklärung: "Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert" (V 35b). Damit bringt der Autor die

<sup>6</sup> R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III. Teil (HThK IV,3), Freiburg <sup>5</sup>1986, 282.

<sup>7</sup> J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Bd 2 (ÖTBK 4,2), Gütersloh <sup>3</sup>1991, 671.



Verantwortlichkeit der Juden für diesen Prozeß zum Ausdruck. Diese Erklärung des Pilatus mündet konsequent in die Frage: "Was hast du getan?" (V 35c). Während in der Szene zuvor (vgl. 18,30,31a) die Juden Jesus als einen, der "Böses tut", bezichtigen, läßt der Autor hier Pilatus, den römischen Richter, selbst den Angeklagten fragen, was er getan habe. Die Antwort Jesu lautet, daß seine Königsherrschaft "nicht von dieser Welt" ist (V 36a), und er bringt dafür in direktem Anschluß den Beweis: "Wenn meine Königsherrschaft von dieser Welt wäre, würden meine Diener kämpfen, damit ich nicht den Juden ausgeliefert würde" (V 36b). Damit ist seine Königsherrschaft in ihrer "unpolitischen" Art erwiesen und die Ausgangsfrage des Pilatus: "Du bist der König der Juden?" (V 33) beantwortet. "Es geht um Jesu königliche Würde und seinen Wirkungsbereich, der durch seine Heilsoffenbarung in der Welt gegeben ist."<sup>8</sup> Die Ausführungen zur Königsherrschaft Jesu sind in der Darstellung des Autors die konsequente Folge der Frage des Pilatus, ob Jesus der König der Juden sei (V 33), und der sich von Pilatus anschließenden Frage: "Was hast du getan?" (V 35c). So läßt also der Autor mit der Antwort auf die Frage des Pilatus: "Was hast du getan?" Jesus auf seine Königsherrschaft hinweisen und zugleich den Beweis erbringen, daß seine Königsherrschaft nicht von dieser Welt ist. Aufgrund dieser Antwort Jesu (V 36) trifft Pilatus die Feststellung, daß Jesus doch ein König ist (V 37a).

In der folgenden Aussage Jesu: "Du sagst, daß ich ein König bin" (V 37b), schiebt Jesus die Verantwortung für diese Behauptung Pilatus zu; *Pilatus* ist es, der die Aussage macht, daß Jesus ein König ist, und nicht Jesus selbst. Der Großteil der Forscher sieht in dieser Aussage eine Bejahung durch Jesus<sup>9</sup>. Dagegen aber ist zu sagen: Jesus lehnt den Königstitel zwar nicht ab, füllt ihn aber in seinen folgenden Aussagen mit einem ganz anderen Inhalt, er gibt eine Erklärung in einem ganz anderen Sinne. Hier liegt gleichsam eine Absetzung zu einem von Pilatus verstandenen Königtum vor. So geht es *nicht um eine Selbstprädikation Jesu als König*, und es geht nicht, wie die meisten Exegeten meinen, um eine weitere Ausführung, "in welchem Sinn er sich als König ver-

<sup>8</sup> R. Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 6) 285.

<sup>9</sup> Vgl. u.a. R. Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 6) 285; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen <sup>21</sup>1986, 506 mit Anm. 7; R. Baum-Bodenbender, Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a) (FzB 49), Würzburg 1984, 58; Ch. Panackel, Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Jn 19,5b). An exegetico-theological study of the text in the light of the use of the term ἄνθρωπος designating Jesus in the fourth Gospel, Rom 1988, 263; F. Hahn, Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium, in: EKK.V 2, Neukirchen-Vluyn 1970, 40; A. Dauer, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30 (StANT 30), München 1972, 258 mit Anm. 129.



steht"<sup>10</sup>. Es geht vielmehr um den *Anspruch Jesu an sich*, um sein Tun und seine Sendung entsprechend der Frage des Pilatus mit "was hast du getan?" (V 35c). Von einer Christ-Königs-Thematik kann hier nicht die Rede sein. So ist es in der Tat zu weit gegriffen, wollte man hier eine Proklamation des König-tums Jesu sehen. Während der Autor Jesus zuerst die "*unpolitische*" *Größe* seines Tuns explizieren läßt (V 36), läßt er ihn dann (V 37) den konkreten *Inhalt seiner Sendung* darlegen: Jesus bringt eine direkte Aussage über sich und über den Zweck seines Geboren- und Gekommen-Seins in die Welt (V 37c), das darin besteht, Zeugnis für die Wahrheit abzulegen. Jesus legt Zeugnis ab für die Wahrheit, und jeder, der aus der Wahrheit ist, der offen ist für die Wahrheit, hört diese Wahrheit. Damit ist seine Bestimmung, sein Tun, seine Sendung umschrieben, und ebenso sind die Adressaten seines Zeugnis-Ablegens bestimmt und bewertet. Diese Aussagen hat der Evangelist bereits in verschiedenen Kontexten im Gesamtevangeliem (vgl. Kap. 5-12) zur Darstellung des Anspruchs Jesu und der Bewertung seiner Hörer thematisiert. Dort wurden die Juden von Jesus als diejenigen bezeichnet, die seine Stimme nicht hören, weil sie nicht aus Gott sind (vgl. Joh 8,47), und somit seinen Anspruch ablehnen. So ist hier in V 37c.d eine Zusammenfassung seiner Botschaft gegeben.

Die Reaktion des Pilatus (V 38a) auf die Aussage Jesu über sein Zeugnis-Ablegen für die Wahrheit macht deutlich, daß er die Antwort Jesu wahrgenommen hat, seine Frage bringt aber ein Nicht-Verstehen dessen, was Wahrheit ist, zum Ausdruck. Für Pilatus gibt es dafür viele Antworten, für die Hörer oder Leser bzw. Christen sollte aber klar sein, was Wahrheit ist.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück, welche Aussagen sich in dieser Szene über ein Königtum Jesu gewinnen lassen, so wurde deutlich: Die Ausgangsfrage des Pilatus: "Du bist der König der Juden?" (18,33) ist in diesem Dialog beantwortet: Jesu Königsherrschaft ist "unpolitischer" Art (V 36), sein Kommen steht im Dienste des Zeugnis-Ablegens für die Wahrheit in der Welt (V 37). Abgesehen von der Ablehnung eines "politischen" Verständnisses (18,36) findet sich kein Anhaltspunkt, mit dem eine Charakterisierung der *Königsherrschaft Jesu* festzumachen wäre. Jesus legt vielmehr seinen *Anspruch* so dar, daß er gekommen ist, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. So läßt sich in der Darstellung des Evangelisten nicht eine bestimmte Aussage über das Königtum Jesu festmachen, sondern er zeichnet ein Bild Jesu im Verhör, indem er erstens diesen sein Tun als ein "unpolitisches" ausweisen und zweitens noch

---

<sup>10</sup> R. Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 6) 285.



mals in *souveräner Weise* - entsprechend der Art seiner Reden und Auseinandersetzungen mit den Juden - seinen *Anspruch abschließend explizieren* läßt.

Welche Bedeutung hat nun diese Szene innerhalb der szenisch-dialogischen Handlungsgliederung? Eine kurze Antwort darauf: Die Darlegung des Anspruchs Jesu ist innerhalb des Verhörs für den Autor ein *verstärkendes* Moment, insofern er damit Anspruch und Schuldlosigkeit Jesu deutlich vor Augen führt und diese Pilatus mit der Schuldlosigkeitserklärung Jesu (18,38b) in der sich anschließenden Szene untermauern läßt. Im Vergleich dazu werden die Forderungen der Juden in ihrer Radikalität um so wirkungsvoller, und die Ablehnung der Juden in ihrem Unglauben wird um so eklatanter.

Das Bild Jesu in diesem Verhör, das sich aus den beiden Dialogen zwischen Pilatus und Jesus sowie in der Geißelungs- und Verspottungsszene zeichnen läßt, darf nicht vom Kontext isoliert werden, so daß es zur Aussage des Verhörs schlechthin wird. Es muß in seiner Einbindung in die szenische Handlungsgliederung gesehen werden. Das Königtum Jesu als das beherrschende Thema des Verhörs ansehen zu wollen, ist Resultat einer mangelnden Beachtung der szenischen Struktur.

### III. THEOLOGISCHE KONSEQUENZEN

Wir kommen zum abschließenden Schritt unserer Betrachtung. Hier sollen die theologischen Konsequenzen für das Verständnis des Verhörs angedeutet werden. Thesenartig kann festgehalten werden:

1. Für das Verständnis der Texte ist die **Form** von entscheidender Bedeutung. Inhalt **und** Form gehören zusammen. Der Text ist als Text, d.h. auch in seiner Struktur ernst zu nehmen. Es ist wichtig festzustellen, mit welchen Mitteln der Evangelist arbeitet, wie er das *textum*, das Gewebe, webt. Der Einsatz der **schriftstellerischen Mittel** und ihrer Wirkung auf den Hörer bzw. Leser müssen ausreichend gewürdigt werden. Die **Komposition** des Textes muß beachtet, d.h. Einzelaussagen im Text dürfen nicht isoliert werden.

2. Dem Charakter des Textes muß als **Verkündigungsschrift** Rechnung getragen werden. Die Aussagen dürfen nicht auf einer historisierenden und psychologisierenden Ebene erfolgen. Die Personen müssen in ihrer literarischen Funktion berücksichtigt werden. Der Evangelist teilt in seiner verkündigenden Absicht den einzelnen Personen ihre Rollen zu, durch die er eine bestimmte Botschaft vermittelt.



3. Für unseren Text ergibt sich eine szenische Struktur, die zu beachten ist. Die mit dieser formalen Gestaltung des Textes verfolgte Absicht des Autors ist ernst zu nehmen. Die Einbindung einer jeden Szene in die szenische Handlungsgliederung muß gewährleistet sein. Die Verabsolutierung einer Szene im Gesamt des Verhörs dagegen läßt die literarische Gestaltung des Textes außer acht.

4. Mit den **Dialogen zwischen Pilatus und den Juden**, in denen sich die Handlung realisiert, und in der **szenischen Handlungsgliederung des Verhörs**, die den Spannungsbogen der Handlung in sich birgt, stellt der Evangelist dar, wie die Juden Jesus ans Kreuz bringen. Daraus ergibt sich, daß der Autor die *Ablehnung Jesu durch die Juden* - die für den Evangelisten Folge ihres Unglaubens ist - *demonstrieren* will. Welche Intention verfolgt nun aber der Evangelist mit einer solchen Darstellung der Ablehnung der Juden für seine Gemeinde? Ziel des Verfassers ist es, die Ablehnung Jesu seitens der Juden überhaupt zu verdeutlichen und mit der Betonung dieser Ablehnung Jesu als die Provokation schlechthin herauszustellen, damit aber gerade die christliche, nichtjüdische Position zu unterstreichen: Jesus ist der Sohn Gottes.

5. Die **Szenen mit Jesus** sind in der Darstellung des Autors immer wieder Elemente der Darlegung des Anspruchs Jesu, seiner Schuldlosigkeit. Der Evangelist zeigt Jesus in jeder dieser Szenen als den *Souveränen*, wie er ihn auch im Gesamt-evangelium darstellt. Er will damit seiner Gemeinde Jesus als den Sohn Gottes legitimieren und sie im Glauben an ihn bestärken, den Tod Jesu bewältigen helfen und zum Festhalten am Bekenntnis zu Jesus angesichts der Ablehnung durch die Juden ermutigen.

6. Mit einer Betrachtung, die die literarische Gestalt des Textes ernst nimmt, kann aufgezeigt werden, wie sehr es der vierte Evangelist verstanden hat, auch weitgehend vorgegebene "geschichtliche" Stoffe szenisch so zu gestalten, daß sie seinem kerygmatischen Ziel dienen, ja dieses sogar noch verstärken.

Auch für uns heute muß die Frage: "Was ist Wahrheit?" beantwortet werden. Hier sind wir aufgerufen, uns immer wieder neu den Texten als literarischen Zeugnissen zu stellen, im Bemühen der Aussageintention des vierten Evangelisten näher zu kommen.



## Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté?

J. Joosten, Strasbourg

Dans un exposé consacré au thème "Deutéronome et Pentateuque", N. Lohfink a attiré l'attention sur le fait que le Lévitique tait en général la promulgation des lois que YHWH dicte à Moïse.<sup>1</sup> En effet, le cadre narratif précise que YHWH charge Moïse de transmettre la loi aux Israélites, mais, à deux exceptions près (Lév 21,24; 23,44), il n'est pas raconté que Moïse obéit à l'ordre de YHWH et proclame la loi devant le peuple. De cette réticence du discours, Lohfink déduit que, selon la narration du Pentateuque, les lois lévitiques n'ont pas été promulguées:

Le projet de société de la Loi de sainteté, à l'exception de deux chapitres, demeure un secret de l'auteur omniscient du Pentateuque et de ses lecteurs, alors que les Israélites au désert et aussi leurs descendants jusque dans les livres des rois n'en ont aucune idée.<sup>2</sup>

Voici donc un phénomène tout-à-fait remarquable. Ne pourrait-il pas, demande Lohfink, être significatif pour une lecture synchronique et juridique du Pentateuque, et notamment pour la relation entre les lois sacerdotales et celles du Deutéronome?

Dans quelques articles récentissimes, E. Otto semble reprendre à son compte l'observation de Lohfink.<sup>3</sup> Il l'interprète cependant de façon différente: quand Moïse a reçu la révélation du Code de Sainteté, il ne l'a pas transmis aux Israélites immédiatement; mais il l'a promulgué quarante ans plus tard, et quand il l'a fait, c'était le Deutéronome. En effet, la

---

<sup>1</sup> N. Lohfink, "Deutéronome et Pentateuque. Etat de la recherche" in P. Haubert, éd., *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Lectio Divina 151 (Paris, 1993), 35-64, en part. 56. Traduction allemande: N. Lohfink, "Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung" in idem, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III*, SBAB 20 (Stuttgart, 1995), 13-38, en part. 30.

<sup>2</sup> Lohfink, "Deutéronome", 56.

<sup>3</sup> E. Otto, "Gesetzesfortschreibung und Pentateuchredaktion" ZAW 107 (1995), 373-392, en part. 391: "Schließlich wird auch durch das Heiligkeitsgesetz die am Sinai *nur Mose gegebene* Offenbarung fixiert und damit das Deuteronomium insgesamt zu einer Wiederholung der Sinaioffenbarung degradiert." (C'est nous qui soulignons). Idem, "Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion" in P. Mommer, W. Thiel, éd., *Altes Testament. Forschung und Wirkung*, Fs H. Graf Reventlow (Frankfurt a. M., 1994), 65-80, en part. 79.



non-promulgation du Code de Sainteté dans le récit du Lévitique correspond, selon Otto, au renvoi à une législation antérieure dans le Deutéronome (Deut 5,23-6,1). La relation ainsi établie entre les deux corpus législatifs serait l'œuvre des rédacteurs finaux du Pentateuque. Otto va jusqu'à dire que c'est le rédacteur final du Pentateuque lui-même qui a rédigé le Code de Sainteté afin de fournir au Code Deutéronomique un pendant sinaïtique.<sup>4</sup> Quant aux deux notices relatant la transmission de lois lévitiques (Lév 21,24; 23,44), qui gênent dans cette hypothèse, elles sont l'œuvre d'un *spätpentateuchischer Ergnzer*.

Un autre exégète qui a relevé le défi de Lohfink est G. Braulik. A la différence d'Otto, Braulik voit le Deutéronome, en particulier les chapitres 19-25, comme un correctif du Code de Sainteté. C'est dans le cadre de cette théorie qu'il signale la non-promulgation du Code de Sainteté.<sup>5</sup> La relation entre le Code de Sainteté et le Deutéronome serait celle entre l'avant-projet et la version définitive: "Nicht das Heiligkeitsgesetz, sondern die deuteronomische Gesetzgebung als die sozial gerechteste (vgl. Dtn 4,8) und zugleich am meisten aktualisierte Fassung des alttestamentlichen Rechts formuliert im Pentateuch den definitiven Gotteswillen."

Les hypothèses formulées par ces éminents spécialistes sont d'un grand intérêt. Il semble cependant qu'une critique doive être formulée. Elle ne visera pas les théories d'ensemble, sur la relation entre le Code de Sainteté et le Deutéronome, mais le raisonnement qui consiste à dire: pas de mention de promulgation, donc pas de promulgation. Pour ce qui concerne le Code de Sainteté et les lois du Lévitique en général, cette conclusion ne peut pas être admise. Comme nous le verrons par la suite, la narration du don de la loi implique clairement et sans doute possible que les lois lévitiques étaient promulguées par Moïse au fur et à mesure que celui-ci en recevait lui-même la révélation. Il s'agit de lire le texte dans son contexte, ce qui est un principe admis tant par la narratologie chère à Lohfink que par la

---

<sup>4</sup> "Heiligkeitsgesetz", 79: "...fügt der PentRed das von ihm redigierte HG in die ihm vorgegebene priesterschriftliche Sinaiperikope ein."

<sup>5</sup> G. Braulik, "Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19-25" conférence à la session 1995 à Helsinki du groupe de travail "Altorientalisches und Biblisches Recht" (à paraître dans la série Publications of the Finnish Exegetic Society), n. 94: "Bei einer synchron narrativen Analyse schweigt, wie Lohfink, »Pentateuch,« 30, feststellt, der Pentateuch darüber, »daß Mose das ihm von Gott mitgeteilte Heiligkeitsgesetz auch promulgiert habe, während er darüber beim Deuteronomium höchst explizit ist«. Das gilt zumindest vom Heiligkeitsgesetz als Gesamtheit und im einzelnen von den hier interessierenden Kapiteln 20 und 25." J'exprime ici ma reconnaissance au Professeur Braulik qui m'a envoyé le texte de sa conférence avant qu'elle ne soit publiée.



*Redaktionsgeschichte* telle qu'elle est envisagée par Otto. Notre attention se dirigera successivement vers divers aspects du contexte en question.<sup>6</sup>

### 1. Le don des lois dans le Lévitique

"De manière étrange, écrit Lohfink, le Pentateuque tait le fait que Moïse a proclamé la Loi de sainteté qu'il a reçue de Dieu (...)." <sup>7</sup> A première vue cette affirmation se laisserait contester. Le style narratif laconique de l'AT sous-entend habituellement un certain nombre d'éléments du récit, en présupposant que le lecteur les complètera à partir du contexte.<sup>8</sup> On pourrait notamment citer une série de passages où un commandement donné est manifestement exécuté, quoique cela ne soit pas indiqué explicitement dans le récit.<sup>9</sup> La non-mention de l'exécution intervient en particulier quand l'ordre est donné avec une autorité sans appel. Le commandement de YHWH à Moïse de transmettre la loi pourrait sembler-t-il se ranger dans cette série. Et dans ce cas, le silence concernant la promulgation n'aurait rien d'étrange.

Mais, dira-t-on, le récit du don de la loi en Lévi 17-26 ne doit pas être mis au rang de n'importe quel récit biblique. Il est bien connu que les écrits sacerdotaux relatent minutieusement l'exécution de tous les ordres de Dieu.<sup>10</sup> Même dans une approche synchronique (narratologique ou *Redaktionsgeschichtlich*) on ne doit pas oublier que le Lévitique se trouve en plein dans le récit sacerdotal. Si ce récit indique régulièrement après chaque commandement divin comment celui-ci est exécuté, la non-mention de l'exécution après l'ordre de transmettre la loi y est en effet remarquable. Pour parer à ces remarques justifiées il est nécessaire de regarder de plus près les textes eux-mêmes. Comment la

---

<sup>6</sup> L'objet de notre étude sera donc le texte biblique dans sa dimension "synchronique" ou "canonique", en faisant abstraction d'éventuelles sources ou couches rédactionnelles.

<sup>7</sup> "Deutéronome et Pentateuque", 56.

<sup>8</sup> Pour une taxonomie des "lacunes" dans la narration biblique, cf. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington IN, 1987), 186-229.

<sup>9</sup> Quelques exemples choisis: Ex 1,22 (le Pharaon commande de jeter les nouveaux-nés mâles dans le Nil et de ne garder en vie que les filles); Josh 1,10-11 (Josué commande aux officiers de préparer le peuple pour la traversée du Jourdain); Jud 21:10-11 (l'assemblée commande à une armée sélectionnée d'exécuter les habitants de Yavesh sauf les vierges); Ruth 2,15; 2 Chron 19,9s. Par rapport à un commandement divin: Ex 33,5.

<sup>10</sup> Cf. la discussion de la *Befehlsausführungsformel* dans le Code Sacerdotal de T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditions-geschichte von Pg*, WMANT 70 (Neukirchen-Vluyn, 1995), 116-144.



révélation de la loi se présente-t-elle donc dans la péricope sacerdotale du Sinaï (Ex 35,1-Nom10,10)? Dans les passages concernés il convient de noter trois éléments principaux: 1. la *charge* à Moïse de transmettre les commandements;<sup>11</sup> 2. la *transmission* des paroles divines par Moïse; 3. l'éventuelle *exécution* des commandements par les destinataires. Plusieurs cas de figure se présentent:

- Dans la majorité écrasante des cas, seule la charge divine (1) est mentionnée.<sup>12</sup>
- Assez rarement, la charge divine (1) est suivie d'une notice quant à la transmission des commandements (2).<sup>13</sup>
- Dans quelques autres passages la charge divine (1) est suivie immédiatement d'une notice concernant l'exécution du commandement (3).<sup>14</sup>
- Dans un seul passage les trois éléments, charge (1), transmission (2) et exécution (3) sont réunis.<sup>15</sup>
- Notons, par ailleurs, qu'il existe quelques passages législatifs qui ne sont pas introduits par une charge de transmettre la loi aux Israélites.<sup>16</sup>

Pour notre propos, les cas les plus intéressants sont ceux où la charge de transmettre le commandement est immédiatement suivie d'une notice d'exécution. Regardons l'exemple suivant:

Nom 5,1-4 LE SEIGNEUR dit à Moïse: "Ordonne aux fils d'Israël de renvoyer du camp tout lépreux ainsi que toute personne affectée d'un écoulement ou souillée par un mort. Vous les renverrez, tant les hommes que les femmes, vous les renverrez hors du camp. Qu'ils ne souillent pas le camp des fils d'Israël au milieu desquels je demeure." C'est ce que

---

<sup>11</sup> Différents verbes sont utilisés pour parler de la charge: ordonner, parler et dire. Parfois la charge s'adresse à Moïse et à Aâron: Lévi 11,2; 15,2 etc. Ces variations n'ont aucune incidence sur le schéma général.

<sup>12</sup> Lévi 1,2; 4,2; 6,2.18; 7,23.29; 11,2; 12,2; 15,2; 17,2.8; 18,2; 19,2; 20,2; 21,1; 22,2.3.18; 24,2; 25,2; 27,2; Nom 5,6.12; 6,2.23; 9,10.

<sup>13</sup> Lévi 21,24 fait suite à 21,17 (et non à 21,1 comme le dit Lohfink, "Deutéronome et Pentateuque", 56, n. 57); Lévi 23,44 fait suite à 23,2.10.24.34. Un cas particulier se trouve en Ex 35,1-3 qui répond à Ex 31,14: la loi est donnée directement du Sinaï et non de la Tente de Rencontre. Il est peut-être permis de supposer que dans ce passage, et dans la suite d'Ex 34,34-35, la mention explicite de la transmission ait une fonction exemplaire.

<sup>14</sup> Ainsi Lévi 16,34 relate l'exécution de ce qui est commandé suite à 16,2; cf. aussi Nom 5,2 et 5,4; Nom 8,2 et 8,3.

<sup>15</sup> Lévi 24,15.23.23. Cf. le cas compliqué de Lévi 8,5ss qui fait suite à Ex 29.

<sup>16</sup> Lévi 5,14-19.20-26; 6,12-16; 13,1-59; 14,1-32.33-57; 22,26-33.



firent les fils d'Israël; ils les renvoyèrent hors du camp. Les fils d'Israël firent comme le SEIGNEUR l'avait dit à Moïse (TOB).

Un tel passage montre clairement que même dans le récit sacerdotal, la promulgation du commandement révélé à Moïse peut ne pas être mentionnée explicitement sans que cela n'implique que Moïse a failli à son devoir d'obéissance envers YHWH. L'auteur présuppose tout simplement que le lecteur comprendra, par le déroulement du récit, qu'entre la charge et l'exécution a dû intervenir la transmission du commandement divin. Mais s'il en est ainsi dans les trois passages qui passent de la charge à l'exécution, il devient possible d'interpréter de la même façon les passages qui ne parlent que de la charge: l'absence d'une notice explicite quant à la transmission n'implique pas forcément que Moïse ait dissimulé la loi. On pourra objecter que les trois passages qui mentionnent l'exécution ont un caractère particulier, ou soutenir que dans ces passages une notice de transmission était inutile; l'un et l'autre sont vrais. Cependant, l'argument qui consiste à dire que le récit sacerdotal fait suivre les commandements de YHWH par une mention explicite d'exécution a perdu de sa force: en ce qui concerne la charge à Moïse de transmettre les commandements, une telle mention ne paraît pas nécessaire.

Mais alors, qu'en est-il des passages où une notice de transmission est présente? Regardons de plus près ces exemples. Pour ce qui est de Lévi 21,17.24 il est intéressant d'observer que la notice de transmission ne correspond pas exactement au libellé du commandement. Tandis que YHWH ordonne à Moïse de parler à Aaron seul (v. 17), Moïse transmet le commandement à Aaron *et à ses fils, ainsi qu'à tous les Israélites* (v. 24). Sans entrer dans l'explication de cette divergence, constatons simplement qu'elle a pu fournir un motif pour expliciter la notice de transmission. Un tel motif semble être absent dans l'autre exemple. La mention de transmission en Lévi 23,44 s'applique aux charges divines des vv. 2.10.24.34. Il est difficile d'entrevoir pourquoi, d'entre tous les commandements, ceux-ci avaient besoin d'une notice explicite de transmission. Notons seulement que le même phénomène se retrouve dans le texte parallèle de Nombres 28-29, où la charge divine de 28,2 est suivie d'une notice de transmission en 30,1.<sup>17</sup> Pour une raison au demeurant obscure, les calendriers liturgiques semblent attirer ce genre de notice.

Concluons: l'absence d'une notice de transmission, même dans le cadre de la narration sacerdotale, n'implique pas forcément que la loi n'ait pas été transmise. En effet, le récit est susceptible de sous-entendre certains éléments si ceux-ci peuvent être restitués par une

---

<sup>17</sup> Dans la deuxième partie des Nombres, les notices de transmission sont tout aussi rares qu'entre Ex 35 et Nom 10; elle sont absentes dans les passages suivants: Nom 15,2.18.38; 19,2; 33,51; 35,2.10.



lecture intelligente. La seule considération des données évaluées dans la présente section ne permet cependant pas d'affirmer que, selon le récit sacerdotal, Moïse a effectivement transmis les lois lévitiques. Une démonstration à cet effet doit s'appuyer sur d'autres textes. C'est ce qui sera entrepris dans la section suivante.

## 2. Le don de la loi dans Ex 25 - Lév 26<sup>18</sup>

Un passage auquel Lohfink fait allusion en passant,<sup>19</sup> mais qui n'a pas été repris par Otto ou Braulik, joue un rôle important dans le récit sacerdotal du don de la loi. Nous le citerons en entier:

Ex 34,34-35 Et quand Moïse entra devant le SEIGNEUR pour parler avec lui, il retira le voile jusqu'à sa sortie. Etant sorti, il disait aux fils d'Israël les ordres reçus. Les fils d'Israël voyaient que la peau du visage de Moïse rayonnait. Alors Moïse replaçait le voile sur son visage, jusqu'à ce qu'il retournât parler avec le SEIGNEUR.

L'expression "devant le SEIGNEUR" implique que c'est du sanctuaire, c'est-à-dire ici de la Tente de Rencontre, que Moïse entre et sort.<sup>20</sup> Les formes verbales employées, l'imparfait et le parfait consécutif, indiquent qu'il s'agit d'une action répétée, habituelle.<sup>21</sup> On dessine donc ici l'image d'un Moïse qui, à plusieurs reprises, entre dans la Tente de Rencontre pour y entendre les ordres de YHWH, et en ressort pour transmettre les paroles divines aux Israélites. De façon un peu surprenante, cette image est communiquée avant le récit de la construction du tabernacle (Ex 35-40). Il est cependant dans les habitudes du récit sacerdotal de relater de façon prospective les tableaux généraux de ce genre. Un cas tout à fait semblable se trouve en Ex 40,36-38 où la façon de voyager des Israélites est décrite, au moyen de l'imparfait, comme une action habituelle; cette description anticipe également de beaucoup le déroulement de l'histoire, puisque ce n'est qu'en Nom 10 que la première étape des Israélites sera relatée.<sup>22</sup>

Si maintenant Lév 1,1 précise que c'est de la Tente de Rencontre que YHWH a parlé à Moïse, le lecteur comprendra que non seulement Lév 1,2-3,17, mais encore toutes les lois

---

<sup>18</sup> Cf. B. J. Schwartz, "The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai" in M. V. Fox et al., éd., *Texts, Temples and Traditions*, Fs M. Haran (Winona Lake, 1996), 103-134.

<sup>19</sup> "Deutéronome et Pentateuque", 56, n. 57: "Tout au plus pourrait-on considérer Ex 34, 32-34 comme un genre de clause générique qui exprimerait par anticipation et de manière suffisante que les lois rapportées seulement plus tard furent également promulguées de suite."

<sup>20</sup> Cf., p. ex., J. Milgrom, *Leviticus*, Anchor Bible (1991), 238.

<sup>21</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome, 1923), § 113c, e; § 119u, v.

<sup>22</sup> Cf. encore Nom 9,16-23. Cf. Schwartz, "Priestly Account", 116.



du Lévitique ont été dites dans le cadre de ce qui est décrit de façon générale en Ex 34,34-35. Puisque dans ce dernier passage il est clairement énoncé que les lois de YHWH étaient transmises au peuple au fur et à mesure que Moïse lui-même en recevait la révélation, le lecteur attentif conclura sans hésiter que cela a été le cas pour les lois lévitiques.<sup>23</sup>

Un autre passage clé dans le récit sacerdotal du don de la loi se trouve vers la fin du Lévitique:

Lév 26,46 Tels sont les décrets, les coutumes et les lois que le SEIGNEUR a établis entre lui-même et les fils d'Israël, à la montagne de Sināi,<sup>24</sup> par l'intermédiaire de Moïse.

La terminologie employée indique que ce verset renvoie non seulement au Code de Sainteté (Lév 17-26), mais encore aux lois qui précèdent.<sup>25</sup> En effet, le terme *mishpat* "coutume" ne peut faire référence qu'au Code de Sainteté, où il est assez courant (Lév 18,4.5.26; 19,37; 20,22; 25,18; 26,15,43), tandis que ce terme est absent de Lév 1-16. Par contre, le terme *torah* "loi" est fréquent en Lév 1-16 (Lév 6,2.7.18; 7,1.7.11.37; 11,46; 12,7; 13,59; 14,2.32.54.57; 15,32) mais totalement absent du Code de Sainteté: il renvoie donc à la première collection de lois du Lévitique.<sup>26</sup>

De ces décrets, coutumes et lois on nous dit qu'ils ont été "donnés" par l'intermédiaire de Moïse. L'expression utilisée, *beyad Moshe* (litt. "par la main de Moïse"), se retrouve plusieurs fois dans le récit sacerdotal,<sup>27</sup> qui accentue ainsi le rôle important de Moïse: YHWH ne parle que par lui.<sup>28</sup> Dans tous les cas l'expression implique cependant que les paroles de YHWH révélées à Moïse ont effectivement été transmises à leur destinataires. Il serait complètement erroné de traduire cette expression "aux soins de Moïse" ou "en dépôt auprès de Moïse";<sup>29</sup> une traduction adéquate serait "à travers Moïse". Une telle interprétation doit également être appliquée à Lév 26,46. Le verset signifie donc que toutes

---

<sup>23</sup> La répétition constante de la phrase "Et YHWH parla à Moïse en disant..." évoque sans doute la récurrence de l'événement. Cf. Schwartz, "Priestly Account", 128.

<sup>24</sup> La TOB traduit: "sur la montagne de Sināi" ce qui s'accorde mal avec le récit précédent. La préposition *b* peut exprimer la simple proximité, cf. Juges 18,12; Ezéch 10,15.

<sup>25</sup> Je dois cette observation à mon collègue Alfred Marx.

<sup>26</sup> Ces considérations n'impliquent pas que pour l'auteur du verset la ligne de démarcation intervenait entre Lév 16 et Lév 17, comme c'est le cas pour la plupart des exégètes modernes. Par ailleurs, le troisième terme ("décret") se trouve dans tout le Lévitique.

<sup>27</sup> Lév 8,36; 10,11; Nom 4,37.45; 9,23; 10,13; 17,5. Cf. dans d'autres sources: 1 Sam 28,15.17; 1 Rois 16,7.12.34.

<sup>28</sup> Cf. Ex 29,42; 25,22; 30,36.

<sup>29</sup> Voir en particulier Nom 9,23; 17,5.



les lois précédentes - les *torot* de Lév 1-16 et les *mishpatim* de Lév 17-26 - ont été révélées à Moïse et à travers lui au peuple israélite tout entier.<sup>30</sup>

Le récit sacerdotal du don de la loi indique, en son début de façon prospective et vers sa conclusion de façon rétrospective, que les lois divines révélées à Moïse dans la Tente de Rencontre au pied du Mont Sinaï ont été transmises au peuple par Moïse. Dans ce cadre narratif, il est indifférent que la plupart des passages législatifs ne soient pas accompagnés d'une notice de transmission. Si les données considérées dans la section précédente ont montré qu'une notice de transmission pouvait manquer sans que cela n'implique que la loi en question n'était pas promulguée, la présente section a permis d'établir que le récit lui-même invite le lecteur à conclure que la transmission, même si elle n'est pas mentionnée dans chaque passage, a effectivement eu lieu.

### 3. La visée des lois du Lévitique

L'implication du récit que les lois du Lévitique ont été transmises immédiatement après leur révélation à Moïse se laisse démontrer aussi à partir du contenu de ces lois. Deux notions particulièrement importantes à cet égard sont celles du camp et du pays. Un certain nombre de préceptes du Lévitique sont données spécifiquement pour régler la vie dans le camp qu'occupent, dans la fiction sacerdotale, les Israélites.<sup>31</sup> Un bon exemple en est le texte suivant:

Lév 17,3-4 Si un homme de la maison d'Israël égorge un bœuf, un agneau ou une chèvre dans le camp - ou même l'égorge hors du camp - sans l'amener à l'entrée de la tente de la rencontre pour l'apporter en présent au SEIGNEUR, devant la demeure du SEIGNEUR, il répondra du sang qu'il a versé: cet homme-là sera retranché du sein de son peuple.

Dans le cadre narratif du Lévitique, une loi de ce genre n'a aucun sens si on ne suppose pas qu'elle ait été transmise au peuple immédiatement, à moins qu'on ne veuille accuser Moïse de malveillance ou de négligence criminelle, ce qui n'est certainement pas dans l'esprit du texte. On objectera peut-être que l'intention réelle de Lév 17,3-4 n'est pas de décrire ce qui s'est passé jadis dans le désert, mais de légiférer, ou du moins de faire un rappel de la loi, pour les Israélites vivant à l'époque de l'auteur sacerdotal. Cela est exact: le camp du récit

---

<sup>30</sup> Un problème subsiste toutefois pour Lév 27 et les lois en Nom 1-10. La position de Lév 27 est particulièrement difficile à expliquer.

<sup>31</sup> Le camp est mentionné une vingtaine de fois dans le Lévitique; il fournit l'arrière-fond de tout le récit.



sacerdotal a une fonction paradigmatique.<sup>32</sup> Mais on ne doit pas en déduire que la loi n'a pas été promulguée, ou même que la promulgation au temps de l'Exode est sans importance. La notion paradigmatique du camp reçoit sa signification à l'intérieur d'un récit. Il convient de bien distinguer les niveaux de lecture: d'une part, dans le récit, les lois concernant le camp ont dû être transmises pour que la vie du peuple puisse se conformer à la volonté de YHWH; d'autre part, en tant qu'image d'un espace occupé par les Israélites et régi par la parole de YHWH, le camp est tenu en exemple au contemporains de l'auteur.

D'autres commandements sont donnés expressément dans l'optique de l'occupation du pays promis. Prenons à nouveau un exemple:

Lév 25,2 Quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne, la terre observera un repos sabbatique pour le SEIGNEUR.<sup>33</sup>

Le style qui s'adresse directement aux Israélites implique que cette prescription, et d'autres qui lui sont semblables, devait être communiquée au peuple avant que celui-ci n'entrepreneur d'occuper le pays.<sup>34</sup> Du point de vue du récit cela signifie que la transmission a dû se faire, sinon immédiatement, du moins avant les événements relatés en Nom 13-14. Il est vrai qu'Israël n'a pas, selon Nom 13-14, réellement occupé le pays promis; mais il serait complètement faux de supposer que Moïse aurait pu, pour un temps, dissimuler les règles concernant le pays parce qu'il savait d'avance que la première tentative d'occupation se solderait par un échec. Un tel cynisme n'apparaît nulle part dans l'image que le récit nous donne de Moïse.

Le contenu des lois lévitiques lui-même génère une forte présomption que la loi a dû être transmise immédiatement au peuple pour que celui-ci puisse l'exécuter (en ce qui concernait le camp) ou s'en imprégner (en ce qui concernait l'occupation du pays). Si Moïse n'avait pas, malgré tout cela, promulgué la loi dans les meilleurs délais, cela aurait dû être noté explicitement. Puisque le récit ne parle pas, même à demi-mot, d'une telle désobéissance de la part de Moïse, on peut légitimement conclure que la transmission a été accomplie. Ce serait faire preuve d'un fondamentalisme mal inspiré que de persister dans l'affirmation que puisque le texte ne mentionne pas la promulgation des lois, nous ne pouvons pas être sûr si, selon le récit, celle-ci a eu lieu.

---

<sup>32</sup> Dans une thèse intitulée *People and Land in the Holiness Code*, à paraître dans la série *Supplements to Vetus Testamentum*, le présent auteur a traité de cette fonction paradigmatique du camp dans le Code de Sainteté.

<sup>33</sup> Cf. aussi Lév 19,23-25; 23,10ss.

<sup>34</sup> Ce n'est peut-être pas le cas de Lév 14,33-57 où la charge de transmettre la loi fait défaut, cf. ci-dessus, n. 16.



#### 4. Le Lévitique et le lecteur implicite

La conclusion des sections précédentes est inéluctable: il est à peu près certain que dans l'histoire racontée (en terminologie narratologique anglaise "story"), Moïse transmettait les commandements de YHWH au peuple chaque fois qu'il en recevait lui-même l'inspiration. Cependant, une question demeure: pourquoi dans l'agencement du récit (en terminologie narratologique anglaise "discourse") rien n'est-il dit, dans la plupart des cas, de la promulgation de la loi? Les exceptions en Lévitique 21,24; 23,44 montrent qu'il était facile de relater la transmission de la loi par Moïse. Et cependant une telle notice fait défaut dans la plupart des chapitres du Lévitique.

Pour amorcer la réponse à cette question, et pour conférer à l'observation de Lohfink tout le poids qui lui revient, il est nécessaire de considérer brièvement quel est le genre littéraire du Lévitique. Sous sa forme apparemment narrative, le Lévitique vise, non pas à donner des informations historiques concernant les origines du peuple d'Israël, mais à enseigner la loi.<sup>35</sup> A cette fin, l'auteur emploie plusieurs procédés devant permettre au public visé de réaliser que les lois révélées aux fils d'Israël rescapés de l'Égypte s'adressent encore à lui. Le plus frappant de ceux-ci est l'anachronisme intentionnel. Prenons un exemple:

Lév 18,24-25 Ne vous rendez impurs par aucune de ces pratiques; car c'est à cause d'elles que sont devenues impures les nations que je chasse devant vous. Le pays est devenu impur, et je l'ai châtié de sa faute; aussi le pays a-t-il vomi ses habitants.<sup>36</sup>

Le v 24 parle des habitants antérieurs comme occupant encore le pays promis, ce qui s'accorde avec la perspective adoptée généralement dans le Code de Sainteté: Israël se trouve dans le désert et la terre promise est habitée par d'autres peuples (Lév 18,3; 20,22-23). Par contre, le v 25 change brutalement de point de vue: les habitants antérieurs ont déjà été "vomis". Il a souvent été remarqué que le point de vue historique exprimé au v 25 correspond à celui de l'auteur lui-même et de son auditoire.<sup>37</sup> Mais il ne s'agit pas d'une

---

<sup>35</sup> Cela ne signifie pas que le cadre historicisant du Lévitique soit sans importance. Au contraire, il joue un rôle essentiel dans la parénèse, cf. J. Joosten, "Le cadre conceptuel du Code de Sainteté" *RHPR* 75 (1995), 385-398, en part. 386-387.

<sup>36</sup> Autres exemples: Lévitique 20,2,4 (le "peuple du pays" doit exécuter le malfaiteur - mais Israël est encore dans le désert); 26,45 (l'alliance de l'Exode a été conclue avec les "ancêtres" - mais c'est précisément aux Israélites rescapés d'Égypte que le discours est adressé).

<sup>37</sup> Cf., p. ex., J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (3ème éd., Berlin, 1899), 153.



maladresse, comme si l'auteur avait pu oublier momentanément que son récit se déroule dans les temps reculés. Au contraire, cet anachronisme joue un rôle tout-à-fait conscient dans la stratégie parénétiq ue de l'auteur. Par le jeu des perspectives historiques, l'auteur veut faire prendre conscience à ses lecteurs/auditeurs<sup>38</sup> que le discours sur les temps anciens s'adresse réellement à eux. C'est eux, les Israélites de sa propre génération, qui doivent observer la pureté ordonnée par YHWH de peur de souiller le pays et d'être vomis à leur tour.

Un autre procédé visant le même objectif consiste à accentuer le fait que les lois données au temps du désert s'appliquent à Israël dans toutes ses générations.<sup>39</sup> Si les lecteurs/auditeurs du Lévitique se voient comme les descendants des Israélites au désert, ce qui semble être présumé par l'auteur, ils reconnaîtront donc que les lois données jadis aux ancêtres s'appliquent encore à eux.

Logiquement, l'anachronisme qui tend à effacer l'historicité d'Israël dans le désert et l'accentuation du lien entre les générations qui tend à la renforcer s'excluent mutuellement. La cohérence entre ces procédés se situe dans leur but commun. On assiste à une sorte de télescopage entre les fils d'Israël du récit d'une part et l'auditoire visé d'autre part: ce qui a été dit à Israël dans le désert s'adresse à l'auditoire contemporain; ce qui a été commandé alors est valable maintenant. C'est dans une telle optique qu'on peut comprendre l'absence d'une notice de promulgation dans la plupart des chapitres du Lévitique. En spécifiant que Moïse a transmis les lois divines aux Israélites (comme en Lévit 21,24; 23,44), le récit accentue le "alors": la loi a été promulguée aux Israélites dans le désert, pour qu'ils l'exécutent. Mais en omettant une telle notice le discours s'ouvre sur le "maintenant": le lecteur/auditeur est invité à comprendre que c'est à lui que la loi est promulguée au moment où il en prend connaissance.

## 5. Conclusion

Malgré l'absence de notices de transmission dans la grande majorité des chapitres du Lévitique, le récit du don de la loi implique clairement qu'une promulgation des lois a eu lieu à la suite de leur révélation. La théorie qui voit dans les lois deutéronomiques la toute première promulgation du discours divin du Code de Sainteté est donc insoutenable. De même, il est peu probable que le renvoi à une révélation antérieure en Deut 5,25-6,1 vise les lois du Lévitique. Les paroles "Et toi, tiens-toi ici avec moi..." (Deut 5,28[31]), montrent que

---

<sup>38</sup> Dans le cadre de la présente étude, il n'est pas nécessaire d'aborder la question si le Lévitique a été écrit pour être lu ou pour être récité.

<sup>39</sup> Lévit 3,17; 7,36; 10,9; 17,7; 23,14.21.31.41.43.



cette révélation s'était faite sur le Mont Horeb (cf. Deut 5,4.5.19[22]), tandis que la Tente de Rencontre, si centrale dans le récit sacerdotal, ne joue aucun rôle dans le don de la loi selon le récit deutéronomique. Dans une lecture synchronique du Pentateuque, on est amené à dire que les lois du Lévitique et ceux du Deutéronome représentent deux corpus distincts, révélés de façon différente et contenant d'autres lois. Ceci pourrait correspondre à une réalité de l'histoire du droit israélite s'il s'avérait qu'ils ont tort ceux qui voient le Code de l'Alliance, le Deutéronome et le Code de Sainteté comme les éditions successives d'un même corpus législatif.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Y. Kaufmann, dans sa monumentale histoire de la foi israélite, a tenté de démontrer que le Livre de l'Alliance, le Code de Sainteté et le Deutéronome sont des cristallisations indépendantes dans la tradition légale israélite, cf. Y. Kaufmann, *Toledot ha'emunah hayisre'elit*. Vol. I (Jérusalem, 1937), 53-65.



## Ist die thematische Einheit Koh 4, 17 - 5, 6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung?

### *Aporien der religionskritischen Interpretation\**

Hubert Tita - Weilheim

#### **Begriffe und Themen, die nur in 4, 17 - 5, 6 innerhalb des Buches Kohelet vorkommen**

Die Texteinheit Koh 4, 17 - 5, 6<sup>1</sup> fällt innerhalb des Buches Kohelet durch einige Besonderheiten auf<sup>2</sup>. So ist die im Tempel (בית האלהים) praktizierte kultische Gottesverehrung (4, 17; Opfer; 5,3; Gelübde) nur an dieser Stelle thematisiert<sup>3</sup>. Von manchen früheren Exegeten wurde dieser Abschnitt daher als sekundäre Einfügung betrachtet<sup>4</sup>. In der neueren Auslegung

---

\*Die Fragestellungen und Anregungen zu diesem Artikel gehen auf ein Gespräch mit Prof. Dr. Adrian Schenker O.P. zurück. Ihm möchte ich an dieser Stelle danken!

<sup>1</sup> Zur Einheitlichkeit vgl. u.a. Schwienhorst-Schönberger, L., Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2, 24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Herders Bibl. Studien 2) Freiburg 1994, 136.

<sup>2</sup> Für Lohfink, N., Kohelet (NEB), Würzburg <sup>2</sup>1980, 10, ist Koh 4, 17 - 5, 6 „... das Zentrum einer gleichzeitig vorhandenen palindromischen Gesamtkonstruktion: ...“; Ders., Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4, 17), in: ZDMG Suppl. 5 (1983) 117, Anm. 27; vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 136: „Der Texteinheit kommt insofern ein besonderes Gewicht zu, als hier zum erstenmal im Buch der Leser / Hörer direkt angesprochen wird. Die sechsmalige Verwendung des Wortes אלהים, die Strukturierung in zwei Strophen mit jeweils vierzehn Zeilen, welche die Einheit in Beziehung setzt zum Gedicht über die Zeit (3, 2 - 8), die Thematik des religiösen Verhaltens und der Abschluß mit der erstmals hier vorkommenden direkten Aufforderung zur Gottesfurcht (5, 6b) geben der Texteinheit ein enormes Gewicht.“

<sup>3</sup> Vgl. Backhaus, F.-J., »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet. (BBB 83), Frankfurt a. M. 1993, 184: „Welche inhaltlichen Bezüge weist nun diese vom Autor komponierte Einheit zum vorausgehenden und nachfolgenden Kontext auf? Da die Einzelthemen sonst nirgendwo mehr behandelt werden (außer in Qoh. 8, 10, wo eine Notiz zur Opferpraxis der רִשׁוֹן vorliegt), besteht ein literarischer Bezug nur über das Thema „Gottesfurcht“...“ In Koh 9, 2 werden ebenfalls kultische Begriffe verwendet: זבח, רצא, פדור, (?!שבע). Vgl. Ogden, G. S., Qoheleth (Readings. A New Biblical Commentary), Sheffield 1987, 146: „The preponderance of religious or liturgical elements is to be noted ...“ Die Zusammenstellung von ethisch und religiös sich gegensätzlich verhaltenden Menschentypen steht hier allerdings ganz im Dienst der leidvollen Feststellung, daß sie alle doch das gleiche Geschick trifft (vgl. 2, 12 - 16 wo die gleiche Feststellung in Bezug auf den Weisen und Toren getroffen wird).

<sup>4</sup> Z.B.: So Podechard, E., L'Éclésiaste, EtB, Paris 1912, 334: „Ce développement contraste fortement avec ce qui précède et ce qui suit, et il est impossible de lui trouver un rapport quelconque avec l'ensemble du livre. ... On a dit dans l'introd. p. 163 s., que le caractère de ce morceau et le fait qu'il coupe en deux une série de réflexions portant sur le même sujet, IV, 13 - 16 et V, 7 - 8, rendent difficile son attribution à Qohélet. ...“ Vgl. Siegfried, D. C., Prediger und Hoheslied, HAT, 1898, 49f.; Mc Neile, A. H., An Introduction to Ecclesiastes, 1904, 25, vgl. die Diskussion bei Gordis, R., The Man and his World (TSJTS 19), New York 1951, 236.



wird Koh 4, 17 - 5, 6 jedoch unter dem Stichwort „Religionskritik“<sup>5</sup> als authentisch und dem skeptischen Denken Kohelets konform angesehen.

Eine berühmte 'crux interpretum' innerhalb der Texteinheit findet sich in 5, 5. Es handelt sich um das Wort הגלאך, das singular ist im Buch Kohelet und ganz unvermittelt in den Kontext eingeführt wird: „... sage nicht in Gegenwart des »Boten«: 'dies ist / war ein Versehen'.“

Bezeichnet dieser Terminus הגלאך לפני hier einen Engel<sup>6</sup>, Gott (vgl. 5, 1 לפני האלהים)<sup>7</sup>, oder aber einen Priester (vgl. Mal 2, 7) bzw. Beauftragten des Tempels<sup>8</sup>?

Ebenfalls singular im Buch Kohelet ist der Begriff des Traumes, der in den beiden sprichwortartigen Sentenzen 5, 2a (כי בא החלום) und 5, 6a (כי ברב חלמות)<sup>9</sup> vorkommt.

In V 17a wird für den Aufenthalt im Tempel das „Hören“ empfohlen (וּקְרֹב לִשְׁמָע). Was ist mit dem „Hören“ hier konkret gemeint: „Gehorchen“ oder einfach nur „Zuhören“? Da das Verb

<sup>5</sup> So vor allem *Lohfink, N.*, NEB, 40: „Im ganzen eine unerbittliche Religionskritik, die heute noch genauso gilt. ...“; *Michel, D.*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Kohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann Bibliographie zu Kohelet (BZAW 183), Berlin - New York 1989, 258; vgl. auch *Ders.*, Kohelet (EdF 259), Darmstadt 1988, 143. *Schwinhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136, vgl. *Ders.* in: Zenger, E., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer - Studienbücher Theologie, Bd. 1.1), Stuttgart 1995, Das Buch Kohelet, 269; *Backhaus*, Zeit und Zufall, 179f.; In älterer Zeit vgl. *Levy, L.*, Das Buch Koheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, Leipzig 1912. *Gordis*, The Man and his World, 154: „Koheleth's philosophy does not predispose him to excessive piety...“

Eine diesbezüglich gemäßigte Position nimmt *Kaiser, O.*, Die Botschaft des Buches Kohelet, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses LXXI* (1995) ein, 64f.: „Dabei ist die Bedeutung der Reflexion 4, 17 - 5, 6 für das Gesamtverständnis des Predigers nicht zu unterschätzen: Der Lehrer, der das aufmerksame Hören im Tempel den Opfern vorordnet (vgl. 1 Sam 15, 22 ...) und in v. 3 das Gelübdegebot der Tora Dtn 23, 22 zitiert, kann schwerlich mit dem Schriftglauben und der Gesetzesfrömmigkeit seines Volkes gebrochen haben. ... Wenn der Prediger anschließend vor unangemessener Geschwätzigkeit beim Beten (5, 1 - 2) und leichtsinnigem Geloben (V 3 - 5) warnt, zeigen die Begründungen in 4, 17b; 5, 2.3b und 5b, daß er an der prinzipiellen Gültigkeit des in 8, 12b - 13 zitierten Grundsatzes festhält: Wer Gott gegenüber respektlos handelt, muß prinzipiell damit rechnen, daß er ihn damit herausfordert. Mithin impliziert die am Ende der Reflexion in 5, 6 stehende Mahnung zur Gottesfurcht die Überzeugung, daß unangemessenes Verhalten gegenüber Gott in der Regel negative Folgen hat.“

<sup>6</sup> Vgl. D: „coram angelo“.

<sup>7</sup> Vgl. G: „προ προσοπου του θεου ...“

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Salter, R. B.*, Notes on the History of the Interpretation of Koh 5, 5: ZAW 90 (1978) 95 - 101. Vgl. auch die kurze Diskussion bei *Crenshaw, J. L.*, Ecclesiastes. A Commentary (OTL) Philadelphia 1987, 117, der auch noch folgende Variante in Betracht zieht: „The messenger of death in Egyptian wisdom is a suggestive parallel.“

<sup>9</sup> *Podechard*, L'Ecclésiaste, 337f. nimmt, im Gefolge anderer an, daß V 2 und 6a möglicherweise eine spätere Einfügung sind. *Hitzig, F.*, Der Prediger Salomo's, KEH VII, Leipzig 1847, 160 bemerkt zu V 6a: „Darüber nun jedoch, wie es mit dem Träumen sich verhalte, will uns der Vf. hier so wenig wie V. 2. befehlen.“ *Glasser, E.*, Le Procès du Bonheur par Kohelet (Lectio Divina 61), Paris 1970, referiert die Problematik dieser beiden Verse, 84: „On but d'abord sur les vv. 2 et 6 où il est question de rêve. »Aucun des deux versets ne donne par lui-même un sens satisfaisant; il est malaisé d'en justifier la présence dans le contexte de 4, 17 - 5, 8«, écrit A. Barucq. ... Selon R. Gordis, 5, 2 serait une citation d'une maxime traditionnelle dont seule la seconde moitié intéresserait Kohelet: ainsi, l'allusion au rêve est élégamment escamotée (*Hervorhebung H.T.*)“



nicht näher bestimmt ist<sup>10</sup>, stellen sich auch hier der genauen Interpretation Schwierigkeiten in den Weg. Das Verb שָׁמַע ist, von dieser Stelle abgesehen, ansonsten nur im profanen Kontext zwischenmenschlicher Kommunikation verwendet (Koh 7, 5. 21; 9, 16. 17)<sup>11</sup>.

Der nicht weiter konkretisierte Infinitiv לְשַׁמַּע, verknüpft mit dem kulttechnischen Terminus קָרַב (vgl. Lev 21, 18; Num 17, 5; Ez 44, 15) in der Bedeutung von „sich Gott nahen, um zu hören“, könnte auf eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch<sup>12</sup> hindeuten.

Die soeben aneinandergereihten Beobachtungen zeigen, daß sich in dem Kapitel über die kultische Gottesverehrung mehrere singuläre, z.T. schwer zu interpretierende Begriffe sammeln, die nicht zum typischen Vokabular Kohelets gehören. Von daher legt sich die Vermutung nahe, daß in 4, 17 - 5, 6 andere alttestamentliche Traditionen verarbeitet sind. Der Abschnitt über die Gelübde, V 3 - 4, ist in deutlicher Anlehnung an Dtn 23, 22 - 24 formuliert<sup>13</sup>. Welche Anspielungen werden in dieser Einheit darüberhinaus noch greifbar? Faßt man einmal die auffallenden Begriffe „Tempel“, „hören“, „Traum“ gemeinsam ins Auge, so zeigt es sich, daß diese drei Begriffe in der Salomotradition, wie sie in 1 Kön 3 - 11 niedergelegt ist, eine zentrale Rolle spielen. Die weitere Untersuchung stellt daher die These auf, daß das Kapitel über die Gottesverehrung auf der Grundlage der Salomotradition gestaltet ist und von daher auch in seiner Eigentümlichkeit verständlich wird.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch *Backhaus*, Zeit und Zufall, 176, Anm. 36; 181, Anm. 47.

<sup>11</sup> Das Wortpaar „sehen“-„hören“ im Gedicht Koh 1, 8b charakterisiert den Menschen inmitten des ihn umgebenden Kosmos, der sich danach sehnt, alles zu erfassen und weisheitsvoll zu erkennen, aber dennoch die ihn umgebende Fülle nicht fassen kann, vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 36f.

<sup>12</sup> *Whybray*, R., N., *Ecclesiastes*. Old Testament Guides, JSOT Press Sheffield 1989, 77f.: „He uses the technical term ‘draw near’ (*qārab*) of the act of worship; ... and the phrase ‘draw near to listen’ (v. 1) presumably implies that the individual worshipper expects to receive some instructions from God, whether directly as an answer to prayer or through the medium of the temple priests. Some degree of communication between God and man is thus presupposed.“ *Bonora*, A., *Il libro di Qoèlet* (Guide Spirituali all’ Antico Testamento) Roma 1992, 87: „Chi cerca la presenza di Dio nel tempio, idea espressa col verb „avvicinarsi“ ...“ Vgl. auch *Backhaus*, Zeit und Zufall, 180f.: „Während das Opfer in seiner Struktur eine menschliche Handlung darstellt und somit positiv eine Kommunikationsmöglichkeit zwischen Mensch und Gottheit voraussetzt (Gott wird auf das Opfer antworten bzw. das Opfer ist Antwort auf das Handeln der Gottheit), ist mit dem Hören keine wechselseitige Kommunikation verbunden, sondern der Mensch ist ausschließlich der Empfangende, der entsprechend dem Empfangenen handelt.“

<sup>13</sup> Zur sog. »Zitatentheorie« vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch Kohelet, in: Einleitung in das Alte Testament, 265f; zu Koh 4, 17 - 5, 6 *Ders.*, Nicht im Menschen, 137: „Unter Rückgriff auf Dtn 23, 22 wird in 5, 3f zur Vorsicht beim Ablegen von Gelübden gemahnt: ... Damit zeigt sich auch hier die für Kohelet typische Argumentationsstrategie, die sich bereits in den vorangehenden Texteinheiten beobachten ließ: Traditionelle Werte werden im Rückgriff auf die Tradition relativiert.“



## Zur Übersetzung von 4, 17a

In V 17a findet die Exegese eine deutliche Anspielung an 1 Sam 15, 22: „... Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als das Fett von Widder.“<sup>14</sup> Dieser Bezug ergibt sich allerdings nur, wenn man eine Schwierigkeit<sup>15</sup> im Text löst durch die Ergänzung des Wortes **מִיִּבֵּן**. In V 17a steht nämlich neben den beiden Infinitiven **וְקִרְבֵּן לִשְׁמֹעַ**, mit der Präposition **מִן** eingeleiteter Infinitivausdruck **מִתָּה... מִתָּה**. Ergänzt man nun das Wort **מִיִּבֵּן**, so ergibt sich die folgende komparativische (**מִיִּבֵּן מִן**) - Aussage: „und Herannahen, um zu hören ist besser, als Opfer zu geben.“<sup>17</sup>

Im Gefolge dieser Konjekturen wird V 17 a dann in folgende zwei Einheiten untergliedert: V 17aa, der Imperativ mit dem sich anschließenden temporalen Relativsatz, „*Hüte deinen Fuß, wenn du zum Haus Gottes gehst* (לִּפְנֵי כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ)<sup>18</sup>“ und V 17ab, der nominal aufgefaßte mit dem Imperativ verbundene Infinitivus absolutus, „*Und Herannahen um zu hören ist besser, als wenn Torenen Opfer geben.*“<sup>19</sup>

Angesichts dieser Übersetzung stellt sich die Frage, ob die Präposition **מִן** in V 17a tatsächlich nur als Umschreibung des Komparativ sinnvoll erklärt werden kann? Ist es tatsächlich notwendig, eine Ellipse von **מִיִּבֵּן** anzunehmen?

Die Präposition **מִן** kann auch verstanden werden als Näherbestimmung des Wortes **שָׁמַר** in der Bedeutung „hüten / bewahren vor etw.“ Der Ausdruck **מִן שָׁמַר** ist vielfach belegt: Ps 121, 7: „Der Herr behüte dich vor allem Bösen (רַע) (יְהוָה יִשְׁמָרְךָ מִכָּל רַע); Ps 140, 5: „Bewahre mich, Herr,

<sup>14</sup> So neuerdings wieder *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136: „Unter Anspielung auf 1 Sam 15, 22 wird in 4, 17 das Hören höher bewertet als das Opfern. Damit steht Kohelet in einer dem Opfer kritisch gegenüber eingestellten prophetisch-weisheitlichen Tradition.“

<sup>15</sup> Zu den Schwierigkeiten in V 17 insgesamt vgl. die kurze Erörterung der Probleme von *Schmidt, J.*, Koh 4, 17 in: ZAW 58 (1940/41), 279f. Die Übersetzung des besonders schwierigen V 17b **כִּי אֵינָם יוֹדִים לַעֲשׂוֹת רַע** diskutiert ausführlich *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, Böse zu handeln? (Koh 4, 17), 113ff. Kritisch setzen sich mit *Lohfink* auseinander: *Michel*, Untersuchungen, 254 und bes. die Diskussion in Anm. 18; *Backhaus*, Zeit und Zufall, 176. Ich verweise auf meinen Übersetzungsvorschlag auf der nächsten Seite und Anm. 65.

<sup>16</sup> Vgl. die **מִיִּבֵּן מִן** (besser-als) -Aussagen im unmittelbaren Kontext: 4,3; 4,6; 4,9; 4,13; 5,4; 6,3 (6,9).

<sup>17</sup> G - K - B, § 133 e; *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136, Anm. 51: „In 4, 17ab fehlt das Wort **מִיִּבֵּן**. Das **מִן** vor **תָּה** kann aber nur verstanden werden, wenn man ein vorhergehendes **מִיִּבֵּן** mitdenkt. ...“; vgl. auch *Backhaus*, Zeit und Zufall, 175; *Bonora*, *Qoèlet*, 85; *Ogden*, *Qoheleth*, 76; *Crenshaw*, *Ecclesiastes*, 115: „Perhaps it is better to understand **מִיִּבֵּן מִן** nominally and to assume an ellipsis of **מִיִּבֵּן** before comparative **מִן** (cf. 9:17).“; *Michel*, *Qohelet*, 141 Anm. 16, der diese Übersetzung für möglich hält. Er selbst übersetzt so: „... Nähere dich, um zu hören, und nicht, um wie die Torenen Opfer zu bringen; ...“

<sup>18</sup> Singular gemäß dem Qere der Masoreten.

<sup>19</sup> Ich gebe hier die grammatikalische Analyse von *Backhaus*, Zeit und Zufall, 175 wider. Der inf. abs. kann auch als Fortführung des Imperativ verstanden werden, vgl. *Schmidt*, 279; *Michel*, 141; *Ogden*, *Qoheleth*, 76.



vor den Händen des Frevlers (... שמרני ... מודי), vgl. Ps 141, 9; Spr 6, 24: „Dich zu bewahren vor der bösen Frau“ (לשמרך מאשה רע), vgl. Spr 7, 5.

Da die Aufforderung שמר רגליך zur Gattung des weisheitlichen Mahnspruchs gehört<sup>20</sup>, ist es naheliegend, Parallelen aus der Weisheitsliteratur heranzuziehen. In diesem Zusammenhang wird Spr 21, 23 genannt: „Wer seinen Mund hütet und seine Zunge, bewahrt vor Bedrängnissen sein Leben“ (שמר פיו ולשנתו שמר מצרות נפשו)<sup>21</sup>. Die Annäherung dieser beiden Stellen geschieht freilich deswegen, weil in Spr 21, 23a wie auch in Koh 4, 17 שמר mit dem dir. Objekt die Bedeutung „acht geben auf...“ (V 17 „watch your step“<sup>22</sup>.) hat. V 23b ist aber auch ein Beleg für den Gebrauch von שמר בן in der Bedeutung „etwas (- sein Leben -) bewahren vor...“<sup>23</sup>.

Die nächstliegende formale Parallele zu V 17 ist Spr 3, 26. Hier wird der Ausdruck „die Füße bewahren“ mit der Präposition בן konstruiert: „... er (der Herr) bewahrt deinen Fuß vor der Falle /wörtl.: vor dem Fang“: (שמר רגלך בולבר). Jes 56, 2 kommt ebenfalls als nahe Parallele in Betracht. Im unmittelbaren Kontext geht es um eine durch Gehorsam geprägte, heile Gottesbeziehung. Jes 56, 2b<sup>β</sup> ist Bestandteil der Seligpreisung eines Menschen, der... (V 2a), „... den Sabbat bewahrt vor seiner Entweihung (V 2ba) und seine Hand davor bewahrt, irgendetwas Böses zu tun.“ (V 2b<sup>β</sup> שמר ידו מעשות כל רע vgl. שמר ידו לעשות in Koh 4, 17b). Die formale Ähnlichkeit beider Stellen liegt auf der Hand: Verb (שמר) + Objekt (deinen Fuß / seine Hand) + Präposition (בן) + inf. constr. (עשות / תה).

Im Licht dieser Beobachtungen erscheint folgende Übersetzung von Koh 4, 17a gerechtfertigt: „Bewahre deinen Fuß, - wenn du zum Haus Gottes gehst und herannahst, um zu hören, - davor, ein Opfer von Toren (nach Torennart / törichtes Opfer) zu geben, ...“<sup>24</sup>

Diese Übersetzung hat den Vorteil, daß sie den M-Text ohne eine Ergänzung zugrundelegt und

<sup>20</sup> Lohfink, NEB, 39: „In 4, 17 setzt völlig unerwartet das bisher noch nicht aufgetretene »Du« der weisheitlichen Mahnrede ein ...“, vgl. Crenshaw, Ecclesiastes, 115; Ogden, Qoheleth, 76.

<sup>21</sup> Ogden, Qoheleth, 76: „The use of the verb שמר in this context approximates to that of Prov. 21, 23, where the sage counsels caution in speech.“

<sup>22</sup> So Ogden, Qoheleth, 76: „... a figurative usage, the foot substituting for the worshipper's conduct, urging the hearer to caution ...“

<sup>23</sup> Andere Mahnsprüche, die sich wie V 17 auf den „Fuß“ beziehen, werden ebenfalls als nahe Parallelen herangezogen: Spr 25, 17: „Mache deinen Fuß selten im Haus deines Nachbarn“ (הקר רגלך בבית רעך); Spr 1, 15 und 4, 26: Vgl. Gordis, The Man and his World, 237: „Do not run thoughtlessly and over-frequently to the Temple. The sense is not very different from Pr. 25, 17 ...“; Crenshaw, Ecclesiastes, 115.

<sup>24</sup> Hitzig, Der Prediger Salomo's, scheint V 17a in gleicher Weise zu verstehen, wenn er schreibt, 158: „... Es wird näher bestimmt, wiefern er, wenn er zum Tempel geht, seinen Fuss hüten solle. Er soll nicht dahin lenken, wo (im Tempelvorhofe) gerade eine Opfermahlzeit gehalten wird, sondern dahin (zu der Tempelhalle Apg. 3, 11), wo die Priester das Gesetz erklären ...“



auch die masoretischen Akzente berücksichtigt<sup>25</sup>.

Einen, im Vergleich zur üblichen Übersetzung leicht verschiedenen Sinn erhält jetzt der in der Parenthese stehende Terminus „hören“ „...wenn du in den Tempel gehst und *herannahst, um zu hören* ...“ Das „Hören“ steht nicht mehr als bessere Alternative dem „Opfern“ gegenüber. Es ist vielmehr das eigentliche Ziel des Tempelbesuchs. Gemäß dieser Übersetzung findet sich in V 17a keine opferkritische Anspielung an 1 Sam 15, 22.

Ein Tempelbesuch mit der Absicht, zu hören, wirkt im Kontext des Buches Kohelet befremdend, da nirgends sonst Mitteilungen und Offenbarungen Gottes erwähnt werden.

### **Anspielungen auf die Salomoerzählung (1 Kön 3 - 11) in Koh 4, 13 - 16 und 4, 17 - 5, 6**

Es ist grundsätzlich berechtigt, im Buch Kohelet mit Anspielungen auf König Salomo zu rechnen, da der Verfasser zu Beginn seines Werkes selbst unter diesem Pseudonym „als König über Israel in Jerusalem“ (Koh 1, 12 - 2, 26<sup>26</sup>, vgl. 1, 1) auftritt<sup>27</sup>. Obwohl diese Pseudonymität nicht streng durchgehalten ist und auf 1, 12 - 2, 26 beschränkt zu sein scheint<sup>28</sup>, erklären sich die Eigentümlichkeiten von 4, 17 - 5, 6 am besten, wenn man auch an dieser Stelle voraussetzt, daß Kohelet sich in „das Gewand“ Salomos „einhüllt“.

Der unmittelbar benachbarte Kontext, Koh 4, 13 - 16 und 5, 7 - 8 handelt in je eigener Weise von der Gestalt des Königs. Diese beiden Einheiten über den König rahmen 4, 17 - 5, 6 ein<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Vgl. den Einschnitt nach לִשְׁמֹעַ und die Aussage *Schwienhorst-Schönbergers*, Nicht im Menschen, 136f. Anm. 51: „Setzt man מִיֵּב hinzu, muß man מִיֵּבָה - in Abweichung vom Druckbild der BHS - zum zweiten Kolon rechnen.“

<sup>26</sup> Zur sog. Königstravestie s. *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 41 Anm. 150 Lit.!

<sup>27</sup> *Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969, 237: „Eigenartig ist die allerdings nur halb durchgeführte Pseudonymität des Werkes. ... man wird - gemäß der später hinzugefügten Einleitung 1, 1 - darunter nur *Salomo*, den »Prototyp aller Weisheitslehrer« in Israel sehen können. Hier wird die deuteronomistische Überlieferung von Salomo als weisem König und Dichter von Liedern und Sprüchen (1. Kge. 5, 11) sowie das ägyptische Vorbild des Königstestaments ... nachgewirkt haben.“

<sup>28</sup> *Hengel*, Judentum und Hellenismus, 240: „Qohelet ... wählte Salomo zum »Verfasser« seines Werkes, weil die Gestalt des weisesten und reichsten Königs eine wirksame Folie für seine Grundthese von der Nichtigkeit der menschlichen Existenz bildete. ... Die Pseudonymität gilt im Grunde eigentlich nur von 1, 12 - 2, 12b, später durchbricht die Individualität des Verfassers die pseudonyme Form.“

<sup>29</sup> So *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 141: „Die Texteinheit 5, 7- 8 ist lexematisch und motivlich gut im Kontext verankert. Zusammen mit 4, 13 - 16 bildet sie einen Rahmen um die Religionskritik von 4, 17 - 5, 6. Die Stichworte מִלְכֵךְ (5, 8b) und מֶלֶךְ (5, 7a) verweisen auf 4, 13b. 14a und 4, 14b.“



und das Wort „Tor“ (כסל) verknüpft als Leitwort 4, 13 - 16 und 4, 17 - 5, 6 miteinander<sup>30</sup>. Schwienhorst-Schönberger hat neuerdings wieder dafür argumentiert<sup>31</sup>, daß in V 13 - 16 Anspielungen an historische Persönlichkeiten hineinverwoben sind. So wird die These, daß ein armer aber weiser Jüngling sich in einer besseren Ausgangslage befindet als der sozial hochstehende, aber alte und törichte König, V 13, in V 14 unter Anspielung auf die Josephs- und Davidsgeschichte<sup>32</sup> begründet. V 15 - 16, die den König als Spielball der kurzlebigen Volksgunst schildern, sind von der Salomoerzählung her gestaltet<sup>33</sup>.

Die rahmende Königsthematik und die Vergegenwärtigung der Salomoerzählung liefern wichtige Hinweise dafür, daß auch in 4, 17 - 5, 6 mit Anspielungen auf Salomo gerechnet werden darf. Der „Tempel“, das „Hören“ und „Träume“ spielen in der Tat eine wesentliche Rolle in der deuteronomistischen Salomotradition.

Werfen wir einen Blick auf die Salomoerzählung 1 Kön 3 - 11 in ihrer Endgestalt<sup>34</sup>. Zu Beginn seiner Herrschaft empfängt Salomo in Gibeon, im Zusammenhang eines Opfers noch vor Fertigstellung des Tempels, eine Erscheinung Gottes. Diese Offenbarung geschieht im Traum (1 Kön 3, 5 בלחום הלילה ... נראה יהוה; vgl. V 15 והנה לחום ...) <sup>35</sup>. Eine zweite Erscheinung nach Art der ersten (vgl. V 2: וירא יהוה אל שלמה שנית כאשר נראה אליו בנבען) wird ihm im neuerrichteten Tempel zuteil.

Bei der ersten Erscheinung erbittet Salomo ein „hörendes Herz“ (V 9 לִבְ שֹׁמֵעַ - das Verb שמע ohne eine nähere Bestimmung, wie Koh 4, 17a). Gemeint ist damit, wie der Kontext verdeutlicht, ein Herz, das bereit ist, sich von Gott Weisheit schenken zu lassen (vgl. V 11 - 12). Die im Hören empfangene Weisheit Salomos erweist sich dann als göttliche Weisheit (vgl.

<sup>30</sup> V 13: ויכן וכסל; V 17 הכסלים; V 2 קיל כסל 3; V עין הפין בכסלים. In V 17 ist ähnlich wie in V 13 vom Toren ein „nicht erkennen / wissen“ (verneintes דע) ausgesagt ist, jeweils konstruiert mit einem inf. constr. (לעשות רע / להוחר עור).

<sup>31</sup> Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 134: „... Der historische Fall interessiert ihn allerdings nur als Paradigma für die Relativierung von Werten.“

<sup>32</sup> V 14a מביט הסורים vgl. Gen 41, 14; V 14b במלכותו נולד - gemeint ist wohl „unter der Herrschaft Sauls“, da David als Armer geboren wird, vgl. 1 Sam 18, 23, vgl. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 134f und Anm 36.

<sup>33</sup> So Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 135: „Salomo war das zweite Kind Davids von Batscheba (4, 15bβ), er wurde Nachfolger seines Vaters auf dem Thron (4, 15bβ), eine große Volksmenge stand bei der Proklamation auf seiner Seite, und das „ganze Volk“ zog mit ihm von der Gihon-Quelle zum Ophel hinauf (4, 16α), aber Spätere waren mit seiner Regierung nicht mehr einverstanden (4, 16αβ).“ In den Anmerkungen 38 - 42 gibt er die folgenden Bezugsstellen an: 2 Sam 12, 24; 1 Kön 1,35. 38 - 49; 1 Kön 1, 45 - 49; 1 Kön 1, 35. 40; 1 Kön 11, 14 - 40.

<sup>34</sup> Die folgenden Beobachtungen stützen sich zum Teil auf *Porten, B., The Structure and Theme of the Solomon Narrative (I Kings 3 - 11)* in: HUCA 38 (1967) 93 - 128. Er unternimmt es, diese Erzählung auf ihre Einheit hin zu untersuchen, 93f: „Careful investigation, however, reveals that I Kings 3 - 11 is a well - structured work possessing a unifying theme.“

<sup>35</sup> Der Traum ist auch sonst im AT häufig ein Mittel der Offenbarung Gottes: Num 12, 6; Joel 3, 1; Gen 28, 12 - 17; 31, 10.11.24 (Jakob erscheint im Traum der האלחים , מלאך , V 11); Gen 20, 3.6.



V 28b: הכמת אלהים בקרבנו).

Salomos Weisheit steht ganz im Dienst des Tempels (1 Kön 5, 15 - 9, 25 - הבה ליהוה oder einfach הבה; vgl. בית אלהים in Koh 4, 17 - im Buch Kohelet kommt der Name JHWH nicht vor). Die Erbauung und Einweihung des Tempels nimmt den größten Platz ein in der Salomoerzählung (5, 15 - 9, 25)<sup>36</sup>.

In scharfem Kontrast zu dieser Weisheit steht das törichte Verhalten des alten Salomo (1 Kön 11, 4 זקנה שלמה vgl. Koh 4, 13b<sup>37</sup>). Seine Torheit<sup>38</sup> besteht darin, daß er, verführt durch seine Frauen, von JHWH abfällt, indem er fremden Göttern Kulthöhen errichtet (1 Kön 11, 1 - 8) und somit tut, was „Böse ist in den Augen des Herrn“ (11, 6)<sup>39</sup>.

Wenn wir uns von hier aus dem Koheletkapitel zuwenden, das im Wesentlichen eine Warnung vor törichtem Verhalten in der Begegnung mit Gott ist, so wird diese Akzentsetzung besonders gut verständlich im Licht der Salomoerzählung. Für das Salomobild sind Tempel und Opferkult als Ausdruck der JHWH-Verehrung von konstitutiver Bedeutung (vgl. die aufeinander bezogenen Stellen 1 Kön 3, 1 - 3 und 11, 1 - 8<sup>40</sup>). Daß man den Tempel aufsucht, um zu hören und möglicherweise auch Träume als Mittel göttlicher Offenbarungen erwartet, verweist ebenfalls auf Motive des Salomobildes. Auch die Transzendenz Gottes, die ja im Koheletkapitel eine zentrale Rolle spielt (5, 1), ist in der Salomoerzählung gerade im Zusammenhang einer „Tempeltheologie“ thematisiert (vgl. 1 Kön 8, 27). Wenn es der Auffassung von 4, 17 - 5, 6 entspricht, im Tempel mit Offenbarungen Gottes zu rechnen („hören“, „Traum“<sup>41</sup>), dann ist es durchaus wahrscheinlich, „den Boten“ (5, 5) als himmlisches Wesen bzw. als den מלאך האלהים zu deuten.

Nach alledem zeigt sich, daß das Vorkommen der eingangs problematisierten Begriffe (Tempel, Traum, Hören auf Gott, Bote) und die besondere Akzentsetzung (Warnung vor törichtem Opfern und törichtem Verhalten Gott gegenüber) in Koh 4, 17 - 5, 6 durch die

<sup>36</sup> So *Porten*, Structure and Theme of Solomon Narrative, 100: „The main item in the narrative of Solomon is the Temple and its dedication occupies the central spot in this Division.“

<sup>37</sup> Das Motiv von der Torheit des alten Königs paßt nicht nur zum Davidbild (1 Kön 1, 1), - vgl. *Schwiehorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136 - sondern auch zur Charakteristik Salomos.

<sup>38</sup> Der Begriff der Torheit kommt in diesem Zusammenhang nicht vor. Daß es der Sache nach um Torheit geht, läßt sich kaum bezweifeln. Vgl. *Porten*, The Structure and Theme of the Solomon Narrative, 98: „In one area only was Solomon not 'wise' but 'foolish'.“ 123: „The seductive influence of women, to be avoided at all cost, was a favorite theme of Wisdom literature (Prov. 2, 16 - 19; 5, 6, 20 - 35; 7, 9). And Wisdom, as has been seen, was the main theme of the Solomon narrative.“

<sup>39</sup> Vgl. dazu 4, 17b, wo gerade von Toren gesagt wird, daß sie keine Erkenntnis haben, so daß sie Böses tun (כי אינם יודעים לעשות רע).

<sup>40</sup> Vgl. dazu *Porten*, The Structure and Theme of the Solomon Narrative, 112f.

<sup>41</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang die Vermutung *Lohfinks*, die er nicht weiter begründet, daß mit „Traum“ halbverdeckt von Elementen volkstümlicher Religion wie Orakel, Ekstasen und Prophezeiungen, oder aber von der damals beginnenden Apokalyptik die Rede ist, NEB, 39f.



Salomotradition eine einleuchtende Erklärung findet. Kohelet warnt und mahnt hier als König Salomo.

### Salomos Gebet (1 Kön 8) und die Gelübde-thematik (Koh 5, 3f.)

Die in Koh 5, 3 - 4 thematisierten Gelübde lassen sich auf den ersten Blick nicht mit der Salomoerzählung in Zusammenhang bringen. An keiner Stelle in 1 Kön 3 - 11 wird erwähnt, daß Salomo Gelübde gelobt habe (der Begriff des Gelübdes, נדר, kommt nicht vor<sup>42</sup>). Wenn Koh 4, 17 - 5, 6 von der Salomotradition her zu verstehen sei, wie erklärt sich dann die Gelübde-thematik? Sind die Gelübde nicht ein Fremdkörper, der sich in keiner Weise in die vorgeschlagene Deutungshypothese integrieren läßt?

Bevor wir uns noch einmal der Salomoerzählung zuwenden, sei an dieser Stelle vermerkt, daß die Erwähnung des Gelübdes selbst im Zusammenhang des Koheletkapitels befremdend wirkt und Fragen aufgibt. Die Erklärung, daß Kohelet die „typischen Vollzüge populärer Frömmigkeit“, Opfer, wortreiches Beten, in jeder Notlage abgelegte Gelübde und Sühneriten<sup>43</sup> aufzählt, kann nicht befriedigen. Die spezifischen Termini für das Gebet (תפילה, תהלה) kommen nicht vor<sup>44</sup> und der Begriff זננה, der lediglich „Versehen“ bedeutet, ist nicht einfach ein Synonym für die Opfer anlässlich versehentlicher Sünden (z.B. Lev 4)<sup>45</sup>. Strenggenommen sind im Text nur Opfer und Gelübde als zwei Formen kultischer Gottesverehrung genannt<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Auch in der sonstigen „Salomotradition“ verbindet sich mit seiner Person nirgends ein Gelübde, vgl. 2 Chr 1 - 9; Sir 47, 12 - 22.

<sup>43</sup> So *Lohfink*, NEB, 39f.: Der weise Kohelet warnt vor den „typischen Vollzügen populärer Frömmigkeit“ der „Ungebildeten“. Diese sind: 4, 17, „die vielen Opfer, oder die in Festgelage ausartenden Opferfeiern, gegen die Kohelet das »Zuhören« stellt“, 5, 1, „das wortreiche Beten“, 5, 3 - 4, „die Neigung, in jeder Not ein Gelübde zu machen (und dann später oft nicht zu erfüllen)“, 5, 5, „das leichtfertige Hantieren mit Sühneriten für versehentliche Sünden“ und in 5, 2.6a möglicherweise Ekstasen u.ä. Vgl. auch *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 137.

<sup>44</sup> *Murphy, R. E.*, *Qoheleth the Sceptic*, in: *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York 1990, 58: „Nowhere does Qoheleth pray to this God, or even complain, as did many of the psalmists and Job.“

<sup>45</sup> *Crenshaw*, *Ecclesiastes*, 117: „The language of the protest is taken from priestly legislation. The word ... (mistake) connotes an offense committed without knowledge or intention, hence inadvertent sins (cf. Num. 15, 22 - 21; Lev. 4, 2 - 35).“ Vgl. auch *Ogden*, *Qoheleth*, 79. Vgl. zu den spezifischen Opferarten gemäß den entsprechenden Anlässen, *Schenker, A.*, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, hrsg. *Schenker, A.* (FAT 3), Tübingen 1992, 45 - 66.

<sup>46</sup> *Michel*, *Untersuchungen*, 258, sieht nur drei Hauptbeispiele der religiösen Praxis erwähnt: Opfer, Gebet und Gelübde. Vgl. *Ders.* *Qohelet*, EdF, 143. Für *Levy*, *Das Buch Qoheleth*, ist in 4, 17 - 5, 6 nur von Opfern und Gelübden die Rede, 94: „Der Abschnitt 3 - 5 paßt gut zu Qohs. sonstigen Anschauungen: seine Religion besteht in Gottesfurcht, für Gelübde und Opfer ist er nicht eingenommen, besser nichts geloben; hat man aber ein Gelübde getan, so muß man es halten, das verlangt die Ehrfurcht vor Gott.“ Vgl. seinen Kommentar zu



Möglicherweise steht hier im Hintergrund, daß Opfer auch Gegenstand von Gelübden sein können (z.B. Lev 7, 16; Ps 116, 14ff.; 50, 14 u.ö.)<sup>47</sup>. Tatsache ist, daß Kohelet unter Rückgriff auf Dtn 23, 22 - 24 lediglich den bindenden Charakter der Gelübde ins Licht hebt und Nichterfüllung als Torheit qualifiziert (dreimal der Begriff שלום).

Gelübde sind Versprechen, die wie Eide den Gelobenden vor Gott binden. Im Blick auf diesen Sachverhalt des bindenden Versprechens an Gott lohnt es sich, das Gebet Salomos 1 Kön 8 zu analysieren. Ein Gebet, das der Art nach ein Versprechen an Gott ist, könnte für einen späten Autor wie den Verfasser des Büchleins Kohelet<sup>48</sup> ein sachlicher Anhaltspunkt sein, hier die Gelübdeproblematik einzutragen.

Das Gebet Salomos weist eine sorgfältige Struktur auf<sup>49</sup>, wobei als gliederndes Stilmittel vorwiegend Inklusionen verwendet sind.

Einen ersten, äußeren Rahmen bilden V 1 - 13 und V 62 - 66. Sie beschreiben das Fest (V 2, 65 תּוֹ), das anlässlich der Überführung der Bundeslade und der Einweihung des Tempels mit vielen Opfern begangen wird.

V 14 - 21 und V 54 - 61 formen einen zweiten, inneren Rahmen des Gebetes. Mit einer Veränderung der Gebethaltung (V 14, 54 - 55) wendet sich Salomo dem versammelten Israel zu, um das Volk zu segnen (וַיְבָרֵךְ). Dieser Segen<sup>50</sup> beginnt beidemal mit der typischen Lobpreisformel: „Gepriesen der Herr (der Gott Israels), der ...“ (V 15, 56... בְּרִיךְ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ).

Inhaltlich thematisieren die V 15 - 21 die Erfüllung der Verheißung an David (V 15 und 20

---

Kap. 9, 2, 117. Vgl. auch *Backhaus*, *Zeit und Zufall*, 179: „In TT<sub>2</sub> (= Teilttext, *Anmerkung H.T.*) wird vor übereiltem Reden vor Gott gewarnt, ohne daß eine nähere inhaltliche Qualifizierung (*Beten; Segnen; Lehren; Geloben*) vorgenommen wird (*Hervorhebung H.T.*). Diese inhaltliche Konkretion findet sich in TT<sub>3</sub>, denn hier wird ja in bezug auf Gott vor übereilten Eiden bzw. Gelübden gewarnt...“

<sup>47</sup> Vgl. *Ogden*, *Qoheleth*, 78.

<sup>48</sup> *Hengel*, *Judentum und Hellenismus*, 212ff., datiert Kohelet in die Ptolemäische Zeit, ca. 270 - 220 v. Chr. *Schwienhorst-Schönberger*, *Kohelet*, in: *Einleitung in das AT*, 267.

<sup>49</sup> Vgl. auch *Porten*, *Structure and Theme of Solomon Narrative*, 107: Das Gebet „... is the high point of the Solomon narrative and structurally stands in the middle. It is divided into six units which follow the pattern *abcba*...“

<sup>50</sup> *Porten*, *Structure and Theme of Solomon Narrative*, 107 begrenzt den abschließenden Segen auf V 54 - 56. Die folgenden V 57 - 61 bezeichnet er als Gebet, wodurch er dann dieses Strukturschema erhält:

a Sacrifice and deposit of ark (8, 1 - 13)

b Benediction (8, 14 - 21)

c Prayer (8, 22 - 53)

b Benediction (8, 54 - 56)

c Prayer (8, 57 - 61)

a Sacrifice and festival (8, 62 - 66).

M. E. gibt es keinen formal hinreichenden Grund, die drei Wünsche (V 57, 59, 61, jeweils beginnend mit einer Form des Verbes היה) vom Segen als gesonderte Einheit abzutrennen. Dann läßt sich die Struktur als konzentrisch nach dem Schema a (Opfer) b (Segen) c (Bitten) b (Segen) a (Opfer) beschreiben.



rahmen die Einheit durch das Begriffspaar „verheißen“ - „erfüllen“<sup>51</sup> dergestalt, daß Salomo Davids Thronfolger und Erbauer des Tempels geworden ist. V 56 - 61 thematisieren die Erfüllung der Verheißung<sup>52</sup> an Mose im Blick auf das Volk, Gottes auserwähltes Erbe (vgl. V 51).

An den Lobpreis anlässlich der bereits geschehenen Erfüllung der Verheißung schließen sich drei Wünsche für die weitere Zukunft an. V 57 - 58 und V 61, der erste und dritte Wunsch, sind dabei deutlich aufeinander bezogen<sup>53</sup>. Sie beinhalten, daß der Sinaibund intakt bleibe, sowohl von Seiten Gottes („unser Gott sei mit uns ... um unser Herz ihm zuzuneigen“), als auch von Seiten des Volkes („euer Herz sei ganz mit dem Herrn eurem Gott“<sup>54</sup>). In diesen Rahmen eingebettet ist der Wunsch nach beständiger Gebeterhörung (V 59 greift das grundsätzliche Anliegen der V 27 - 30. 52 - 53 auf) mit dem Ziel, daß alle Völker der Erde, dem zentralen Anliegen der dtrn. Bundestheologie entsprechend, erkennen sollen, daß nur JHWH der Gott ist, keiner sonst (V 60).

Ein innerster Rahmen, V 27 - 30 und V 52 - 53, der die grundsätzliche Zuwendung und Erhörungsbereitschaft Gottes zum Thema hat<sup>55</sup>, umschließt die eigentlichen sieben Bitten für das Volk und seinen Knecht (V 31 - 32; 33 - 34; 35 - 36; 37 - 40; 41 - 43; 44 - 45; 46 - 51)<sup>56</sup>. Diesen sieben Bitten ist noch ein besonderes Bittgebet des Königs vorgeschaltet (V 22 - 26), das sachlich mit dem vorhergehenden Segen (V 15 - 21<sup>57</sup>) verknüpft ist.

In der Einleitung bekennt dieses Gebet den Herrn, als den Bund »bewahrenden« (... שְׁמֹר), der David »bewahrt« hat (שְׁמֹרָה), was er verheißen hat (V 23 - 24). An das Bekenntnis schließt sich dann die Bitte, daß der Herr dem David die Thronfolgeberheißung »bewahren« möge (שְׁמֹר). Diese Thronfolgeberheißung steht jedoch unter der Bedingung, daß die Nachkommen Davids den rechten Weg »bewahren« (יִשְׁמְרוּ).

Salomo bittet also im eigenen Interesse (Fortdauer seiner Herrschaft) um die »Erfüllung« der

<sup>51</sup> V 15: ויקם ... את דברו אשר דבר V 20 דבר בפיו - בידו מלא

<sup>52</sup> Viermal wiederholt sich in V 56 das Verb דבר: אשר דבר ביד משה; דבר אשר ... אשר דבר בכל דברו ...

<sup>53</sup> V 57 יהיה לבבכם שלם עם יהוה אלהינו vgl. V 61 יהוה אלהינו עבדו ונבנו ... וילשך ...

<sup>54</sup> Vgl. auch Jones, G. H., 1 and 2 King, Vol. 1, The New Century Bible Commentary, London 1984, 206: „The desire in this prayer is that the covenant relationship between God and his people be maintained. One aspect of the covenant was that the Lord our God be with us ...; another aspect was that God inspired response from his people, he may incline our hearts ... yet another aspect is that response to God took a concrete form ...“ Zu V 61 schreibt er: „2nd person plural, which marks this verse as a concluding exhortation. It picks up the covenant relationship concept of vv. 57 - 58, ...“

<sup>55</sup> In V 27 - 30. 52 ist neben den Begriffen des Gebetes (תפלה, תחנון, רנה) das Verb שמע ein Leitwort. Es wiederholt sich auch der Ausdruck פתחת עיניך פתוחות.

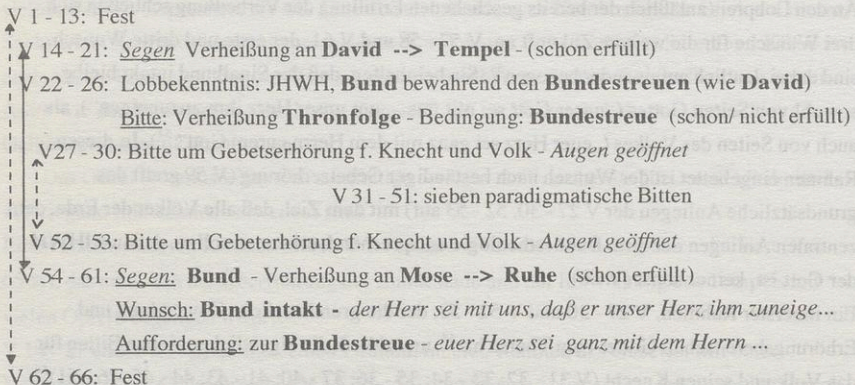
<sup>56</sup> Porten, Structure and Theme of Solomon Narrative, 108: „Seven examples of future prayers, beginning with one at altar and concluding with one in foreign land ...“

<sup>57</sup> vgl. die Wiederholung des Wortpaares ביד מלא - ביד בפיו in V 15. 24.



Davidsverheißung. Dabei ist die Thronfolgeverheißung, im Kontext des Sinai- (Mose) - Bundes<sup>58</sup>, an die Forderung geknüpft, daß die Thronfolger nach dem Vorbild Davids dem Bund entsprechend wandeln.

Schematisch läßt sich die Komposition des Gebetes folgendermaßen darstellen:



Die Struktur verdeutlicht, daß das Gebet Salomos in seinem eröffnenden und schließenden Teil (V 14 - 26; V 54 - 61) ganz im Zeichen des Sinaibundes steht (V 21, vgl. V 9; V 23).

Gemäß der dt. Bundestheologie, die hier zur Sprache kommt, sind die Verheißungen JHWHs an die entsprechende Treue der „Bundespartner“ geknüpft. Diese Treue konkretisiert sich, ganz in der Linie von Dtn 6, 4ff., in einer ungeteilten gehorsamen Zuwendung zu dem einen, unvergleichlichen Herrn (vgl. V 23. 25. 58 - 61).

Wenn Salomo für sich die Erfüllung der Thronfolgeverheißung erbittet (V 25 - 26) und sein Gebet mit einer Aufforderung zur Bundestreue enden läßt (V 61), dann schließt dies mit ein, daß er selbst auch auf die Bedingung eingeht, die mit der Verheißung verknüpft ist.

Das Gebet 1 Kön 8 stellt also König Salomo ganz in den Zusammenhang des Bundes hinein: Er kann nur unter der Bedingung um Erfüllung der Verheißung bitten, daß er im Gegenzug die Forderung nach Bundestreue akzeptiert und auch verspricht. Es ist eine Bitte verknüpft mit dem (zur Bedingung gemachten) Treueversprechen. Damit ist das Gebet Salomos im Licht von V 14 - 26 und 54 - 61 eine Weise, die eigene Treue zum Bund zu versprechen (und ein solches Versprechen des Volkes auch einzufordern, V 61<sup>59</sup>).

<sup>58</sup> Vgl. zu dieser Beobachtung *Porten*, Structure and Theme of the Solomon Narrative, 120; 124.

<sup>59</sup> So auch *Porten*, Structure and Theme of the Solomon Narrative, 119f.: „Careful reading of the Solomon narratives indicates the close connection between king and people. ... Should Solomon or his descendants go astray, however, He would cut off Israel and destroy Solomon's Temple (9, 1 - 9). The destiny of the king and his people was thus inextricably bound up. YHWH's forgiveness of the people was evidence of His continuous fulfillment of the promise of an eternal dynasty to David. On the other hand, if the king indulged in idolatry YHWH would destroy the people.“



Dieses Bild eines zur Bundestreue verpflichteten Salomo bestätigt die weitere Erzählung. Salomos Verfehlung wird als Bruch der Bundestreue qualifiziert. So ist 11, 4 eine wörtliche Anspielung auf 8, 61 wenn es dort heißt: „... seine Frauen neigten sein Herz fremden Göttern zu (להפוך את לבו) vgl. 8, 58 (להפוך לבבנו אליו) und sein Herz war nicht mehr ganz mit dem Herrn, seinem Gott (ולא היה לבבנו שלם עם יהוה אלהיו) vgl. V 61 (ולא היה לבבכם שלם עם יהוה אלהינו) wie das Herz Davids, seines Vaters (vgl. 8, 25; 9, 4).“ Das Faktum des Bundesbruches wird schließlich in 11, 9 - 13 noch einmal ganz ausdrücklich formuliert (V 10b ולא שמר את אשר יצוה יהוה; V 11a ולא שמרת בריתי יהוה vgl. zu dem Leitwort שמר 8, 23 - 25).

Wenn das Gebet 1 Kön 8 in seinen rahmenden Teilen eine Bitte<sup>60</sup> ist, die das geforderte Versprechen der Bundestreue miteinschließt, dann liegt hier der sachliche Ansatzpunkt, der eine Abhandlung über den verpflichtenden Charakter von Gelübden im Blick auf Salomo plausibel macht. Der Begriff „Gelübde“ kommt in 1 Kön 8 nicht vor. Die Analogie zwischen der Selbstverpflichtung auf die als Bedingungsgefüge formulierte Verheißung Gottes im Kontext der Bitte (vgl. 8, 25) und einem (bedingt formulierten) Gelübde liegt auf der Hand<sup>61</sup>. Somit lassen sich die Weisungen zum Einhalten von Gelübden auch verstehen im Zusammenhang der Tradition des bundesbrüchigen Salomo (vgl. zum Zorn Gottes in Koh 5, 5b Gottes Reaktion auf Salomos Bundesbruch, 1 Kön 11, 9).

## **Weisheit und Torheit vor Gott - ein kritisches Salomobild in**

### **Koh 4, 17 - 5, 6**

#### ***Zusammenfassung und Interpretation***

Die Untersuchung, die von der Beobachtung ausgegangen war, daß die Weisungen betreffs der Gottesverehrung im Tempel innerhalb des Buches Kohelet befremdlich wirken, legt die These vor, daß die singuläre Begrifflichkeit und die eigentümliche Thematik von Koh 4, 17 - 5, 6 sinnvoll als Vergegenwärtigung der Salomotradition erklärt werden können.

Im Gesamtzusammenhang der skeptischen Haltung Kohelets und wegen der vielen Warnungen in 4, 17 - 5, 6 sieht die Exegese in diesem Kapitel meist den Ausdruck einer

<sup>60</sup> Die LXX übersetzen den hebräischen Begriff נדר in der Regel mit dem Terminus für das Gebet ευχη. So Koh 5, 3 (LXX): καθως αν ευξη ευχησθαι ...

<sup>61</sup> Vgl. dazu den grundlegenden Artikel von Schenker, A., L'Origine de L'idée d'une Alliance entre Dieu et Israël dans L'Ancien Testament, in: RB 95 (1988) 184 - 194: „Im A. T. ist die Vorstellung eines Bundes (im Sinne einer wechselseitigen Bindung) zwischen Gott und menschlichen Partnern in den Eiden und Gelübden enthalten, was immer die Bedeutung des Wortes *berit* ist. Der Ursprung der Vorstellung eines göttlichen Bundes ist daher wohl in den im alten Israel geübten beschworenen Gelübden zu suchen.“ (= Zusammenfassung).



Religionskritik, die die üblichen Formen der Gottesverehrung relativiert<sup>62</sup> oder ganz ablehnt<sup>63</sup>. Das gewichtigste Argument für eine religionskritische Interpretation beruht auf einer Konjektur in V 17a. Ergänzt man ein טור, so ergibt sich in der Tat die Aussage „... Hören ist besser als die Opfertgabe von Toren ...“, die ja ohne weiteres in der Linie von 1 Sam 15, 23 als eine Relativierung des Opfers zugunsten des Gehorsams zu verstehen ist. Da 5, 3 - 4 aufgrund von Stichwortbezügen, gleichlautendem Relativsatz und, bei vorausgesetzter Konjektur, aufgrund des komparativischen טור-טור-Satzes struktural mit V 17 in Beziehung stehen<sup>64</sup>, wird die Aussage, „Besser, du machst kein Gelübde ...“ ebenfalls als kritische Relativierung der Gelübdepraxis verstanden.

Es zeigte sich jedoch, daß für V 17a folgende Übersetzung den Vorzug verdient: „Bewahre deinen Fuß - wenn du zum Haus Gottes gehst und herannahst, um zu hören - davor, ein Opfer von Toren zu geben (= ein törichtes Opfer), denn sie haben keine Erkenntnis, indem<sup>65</sup> sie Böses tun.“ Da in dem so verstandenen Text keine Anspielung auf 1 Sam 15 vorliegt, fehlt der Hauptansatzpunkt für ein religionskritisches Verständnis.

Die drei Begriffe „Tempel“, „Hören auf Gott“ und „Traum“ (V 17a. 2a. 6a) sind im Vokabular Kohelets sonst nicht verwendet. In der Salomoerzählung 1 Kön 3 - 11 jedoch

<sup>62</sup> Repräsentativ für diese Sicht ist *Lohfink*, NEB, 39f. Der weise Kohelet warnt vor den „typischen Vollzügen populärer Frömmigkeit“ der „Ungebildeten“. Während diese mehr äußerlichen, rituellen Vollzüge der Gottesverehrung in ihrer Bedeutung relativiert werden, rückt Kohelet die Gottesfurcht, 5, 6b, ins Zentrum: „Wer sie hat, ist allerdings ein »Wissender«.“ Sie ist „... die geheime Essenz jeden Augenblicks des normalen Lebens ...“ Kohelet ist ein Weiser, der die kultische Gottesverehrung nicht total ablehnt, sondern ein Kriterium an die Hand gibt „... wie man sich in diesem selbstverständlich auch zum Menschen gehörenden Bereich am besten verhält, so daß das Wichtigere, die jede rituelle Sonderhandlung transzendierende »Gottesfurcht«, auf jeden Fall keinen Schaden leidet.“

<sup>63</sup> Hier ist *Michel* zu nennen. Koh 4, 17 - 5, 6 ist für ihn letztendlich Ausdruck einer ablehnenden Haltung dem Kult gegenüber. „... Kohelet wertet drei Hauptbeispiele aus der religiösen Praxis (Opfer im Gotteshaus, wortreiches Beten, leichtfertiges Ablegen von Gelübden) als typisch für *Toren*, die unwissend sind (4, 17) und sich illusionäre Vorstellungen (Träume) machen...“ Ausschlaggebend für diese Sicht ist Kohelets Gottesbild: „Gott ist nach der Überzeugung Kohelets (vgl. 3, 14 - 15) eine unbeeinflussbare Macht, die in einem Bereich handelt, der dem Menschen unzugänglich ist. Was sollen da Opfer? Nur in Unwissenheit über Gott kann man Opfer für sinnvoll halten, während sie doch etwas Unsinniges, „Schlechtes“ sind... Auch bei viel Reden vor Gott (= Beten) wird deutlich, daß man ein Tor ist und sich illusionäre Vorstellungen macht. Angesichts dieser m. E. deutlich erkennbaren Grundaussage erscheint die Formulierung „darum seien deiner Worte wenig“ wie ein Zugeständnis an die übliche Praxis ...“

<sup>64</sup> Das Stichwort כסילים, die jeweils mit כבוד eingeleiteten Relativsätze; vgl. dazu auch *Lohfink*, Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln?, 116ff und bes. Anm. 22. So auch *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen, 136: „Unter unserer Fragestellung nach der Bedeutung des Wortes טור fällt nun auf, daß auch hier zwei Grundformen religiösen Verhaltens, das Opfer und das Gelübde, mit der Form des komparativen Vergleichspruchs relativiert werden.“

<sup>65</sup> Zu dieser Möglichkeit der Übersetzung vgl. G-K-B, § 114 o: „Sehr häufig dient der Infin. mit ל in sehr lockerer Beifügung zur Angabe von Anlässen, begleitenden Umständen oder sonstigen Näherbestimmungen. Im Deutschen sind derartige Infinitiv-Konstruktionen häufig (entsprechend dem latein. Gerundium auf -do...) durch Sätze mit *indem* oder *daß* aufzulösen ...“ Nach diesem Verständnis ist hier kein Ursache - Wirkung - Verhältnis ausgesagt (... keine Erkenntnis, so daß sie Böses tun), sondern dies, daß das verfehlete Tun eine typische Begleiterscheinung und damit auch ein Erweis der Unwissenheit ist. S.o. Anm. 15



spielen gerade diese Begriffe und Motive eine wesentliche Rolle. Konstitutives Element des dtr. Salomobildes ist der „Traum“, in dem er vom Herrn ein „hörendes Herz“, die grundlegende Disposition zu seiner Weisheit, erbittet. Diese Weisheit befähigt ihn, Erbauer des „Tempels“ zu sein und so den einzig legitimen Ort kultischer Gottesverehrung bereitzustellen (vgl. 1 Kön 3, 2, die kritische Erwähnung der Kulthöhen). Für die Gelübde (Koh 5, 3f.) gibt es auf der Ebene der Terminologie keinen Bezugspunkt zur Salomotradition. Bei der Analyse des Gebetes 1 Kön 8 zeigte sich jedoch ein weiteres konstitutives Element des Salomobildes. Sein Bitte um die Erfüllung der Thronfolgeberühmung bringt zugleich sein Versprechen der Bundestreue zum Ausdruck (8, 22 - 26), ein Versprechen, das er bricht (11, 4 - 13, vgl. 9, 1 - 9). Der verbindliche Charakter dieses „Treueversprechens“ ist sehr gut als sachlicher Ansatzpunkt für Kohelets Weisungen zum verbindlichen Charakter von Gelübden denkbar.

Die zusammengestellten Ergebnisse zeigen, daß der Schlüssel zur auffallenden Terminologie und Thematik von Koh 4, 17 - 5, 6 in der Salomoerzählung 1 Kön 3 - 11 zu finden ist. Ein Indiz dafür, daß an dieser Stelle mit dem Pseudonym des Königs Salomo (vgl. Koh 1, 1; 1, 12 - 2, 26) gerechnet werden kann, findet sich in der unmittelbar vorausgehenden Einheit Koh 4, 13 - 16<sup>66</sup>. Kohelet thematisiert an dieser Stelle die soziale Spitzenposition des Königs und greift u. a. auf die Salomotradition zurück (V 15 - 16). Das Beispiel eines Königs, der im Alter ein Tor geworden ist (V 13), bereitet die in der Du-Anrede gehaltenen Warnungen vor. In Koh 4, 17 - 5, 6 spricht, in subtiler Weise verdeckt, der weise Salomo und warnt vor den Torheiten, die er selbst (im Alter, 1 Kön 11, 4) begangen hat. Eine Weisheitslehre also, die gleichsam aus der Torheit gelernt wurde.

Im Licht dieser Ergebnisse soll die Einheit 4, 17 - 5, 6 zum Abschluß noch kurz interpretiert werden. Das Kapitel ist im wesentlichen eine weisheitliche Warnung vor Torheiten bei der Verehrung Gottes im Tempel (V 17. 1. 3 - 4). Die Begegnung mit dem transzendenten, geheimnisvollen Gott<sup>67</sup> ist ernst (vgl. die gefährliche Möglichkeit, Gott zu erzürnen, V 5b). Überlegung und Weisheit sind gefordert bei dem, was man tut und spricht

---

<sup>66</sup> Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen, 127f betrachtet Koh 4, 1 - 6, 9 als kompositorische Einheit. Dabei stellt er sich auch die Frage, nach welchen Kriterien die einzelnen Texteinheiten aufeinander folgen. Gemäß seiner Deutung werden in 4, 1 - 5, 6 von der traditionellen Weisheit anerkannte Werte anhand von vier paradigmatischen Beispielen in der Form von komparativen Vergleichssprüchen („besser-als“) relativiert. Dabei ist die Anordnung des religiösen Verhaltens nach den Werten »Leben«, »Erfolgreiche Arbeit« und »gesellschaftliche Spitzenposition« so begründet: Die Aufzählung gelangt „... abschließend zu dem das individuelle und gesellschaftliche Leben normierenden und dem Ganzen Sinn verleihenden System der Religion ...“ Gegen diese Deutung ist allerdings einzuwenden, daß 4, 17 - 5, 6 nicht in die Thematik „Relativierung traditioneller Werte“ eingeordnet werden kann.

<sup>67</sup> Das Gottesbild Kohelets ist vielfach ausführlich untersucht worden. Vgl. Murphy, Qoheleth the Sceptic, 57 - 59; Gorssen, L., La Cohérence de la Conception de Dieu dans L'Ecclésiaste, in: EThL 46 (1970), 282 - 324, bes. 323.



(V 1). Wichtig ist vor allem die Furcht Gottes (V 6b)<sup>68</sup>.

Die Warnungen erstrecken sich vor allem auf Opfer (V 17) und Gelübde (5, 3 - 4). Ein Blick auf die Struktur unterstreicht diese Beobachtung. V 1 - 2 handeln wohl nicht vom Gebet im eigentlichen Sinn. Vielmehr bilden sie zusammen mit V 5 eine Rahmung zu V 3 - 4<sup>69</sup>. Das Gelübde, ein verbindliches und bindendes Wort, ist eingebettet in die Warnungen vor dem übereilten Wort (V 1 - 2) und dem Wort, das in Schuld bringt (dies trifft auf ein Gelübdeversprechen zu, das nicht eingelöst wird). Der Ernst und die Verantwortung beim Geloben sind dadurch besonders betont. V 3 ist zudem in Anlehnung an die Tora (Dtn 23, 22 - 24) formuliert. V 4 zieht die Konsequenz aus dem Gebot der Tora. Das Deuteronomium stellt ja heraus, daß Gelübde auf einem freiwilligen Engagement beruhen, da keine Verpflichtung zum Geloben besteht (Dtn 23, 23). Wer kein Gelübde gelobt, vernachlässigt keine Verpflichtung; er ist frei. Wer aber etwas gelobt hat, ist vor Gott gebunden, so daß er bei Nichterfüllung haftet und mit einer Reaktion Gottes rechnen muß. Daher ist es in der Tat besser, nicht zu geloben, als zu geloben und nicht zu erfüllen (Koh 5, 4)<sup>70</sup>.

Der Tempel erscheint im Licht von 4, 17a; 5, 2a und 5, 5 als Ort, an dem mit einer konkreten Gottesbegegnung gerechnet wird. So setzt V 17a voraus, daß man zum Haus Gottes in erster Linie geht, um zu hören. Dementsprechend rechnet man im Heiligtum auch mit „Träumen.“ Hier warnt Salomo: Träume können ihre Ursache in „vielen Geschäft“ haben, sie können „Windhauch“ sein, wie auch die vielen Worte (V 2, 6a). In diesem Tempel salomonischer Prägung ist auch eine Erscheinung des Boten Gottes durchaus denkbar (5, 5).

Die Warnungen in Koh 4, 17 - 5, 6 lassen eine pessimistische und skeptische Sicht des Menschen erkennen und sind somit eingepaßt in das Denken Kohelets. Der Mensch wird den hohen Anforderungen der Gottesbegegnung kaum gerecht. Da er eher gefährdet ist, sich töricht zu verhalten, wie es das Beispiel des weisen Salomo beweist, wird er zur weisen Zurückhaltung vor Gott aufgefordert.

<sup>68</sup> Vgl. dazu *Lohfink*, NEB, 33: „In der ganz und gar nicht selbstbestimmten, sondern von außen, vom unbegreiflichen Gott bestimmten Situation im Vertrauen darauf, daß von Gott her alles schön und seiend ist, stehen zu bleiben - das muß wohl die »Furcht Gottes« sein ...“

<sup>69</sup> V 1 - 2 und 5 sind durch die sich wiederholenden Stichworte פָּחַד und קִלָּבּ aufeinander bezogen. Beide Einheiten sind durch Vetitive (jeweils verdoppelt), לֵאמֹר + Verb, eingeleitet. In beiden Fällen geht es um eine Sprechen in Gegenwart von, ... לְפָנָיו. V 1 - 5 sind geeint durch die Thematik des Sprechens zu / vor Gott. Zur Deutung von V 5 vgl. *Hitzig*, *Der Prediger Salomo's*, 159; *Crenshaw*, *Ecclesiastes*, 117: „Qohelet advises against uttering a promise that is not kept, for sooner or later one will have to offer an excuse for the delay in fulfilling the vow.“; *Ogden*, *Qoheleth*, 79: „Qoheleth hopes that the zealous devotee can thus avoid the need to confess at a later date that, ..., the vow was made in error ...“; *Kaiser*, *Die Botschaft des Buches Kohelet*, 65.

<sup>70</sup> So auch *Hitzig*, *Der Prediger Salomo's*, 159: „... das Geloben ist kein Pflichtgebot, darf also unterlassen werden. Die VV. 3, 4, wiederholen die Vorschrift von 5 Mos. 23, 22 - 24...“