

these

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 90

München 1997

93 199

8



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 90

München 1997

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg



INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg: Zu einer bekannten Paronomasie in Koh 2,8 . . . . . 5

H.-G. von Mutius: Die Bedeutung von קללך in Genesis 14,15 im Licht der  
komparativen Semitistik und der aramäischen Qumranschrift  
*Genesis Apokryphon XXII,8ff* . . . . . 8

ABHANDLUNGEN

E. Blum: Der "Schiqquz Schomem" und die Jehud-Drachme  
BMC Palestine S. 181, Nr. 29 . . . . . 13

A. Scherer: Vielfalt und Ordnung.  
Komposition in den biblischen Proverbien und in den  
aramäischen Ahiqarsprüchen . . . . . 28

P. Stein: "Und man berichtete Saul..."  
Text- und literarkritische Untersuchungen zu  
1. Samuelis 24 und 26 . . . . . 46

M. Zehetbauer: *Barmherzigkeit* als Lehnübersetzung.  
Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen,  
Lateinischen und Deutschen - eine kleine Theologie-  
geschichte . . . . . 67







## Zu einer bekannten Paronomasie in Koh 2,8

Manfred Görg - München

Der paronomastische Ausdruck *šiddā w=šiddōt* in Koh 2,8 ist immer wieder Gegenstand der Diskussion gewesen<sup>1</sup>, vor allem im Blick auf die Etymologie und Semantik des Nomens *šiddā*. Die sogenannte Einheitsübersetzung (EÜ) wählt für die Fügung die Wiedergabe: „einen großen Harem“ und bemerkt dazu, daß die „Übersetzung nicht ganz sicher“ sei. In die gleiche Richtung weist der Kommentar der Neuen Echter Bibel (NEB), in dem als wörtliche Entsprechung: „eine Geliebte, viele Geliebten“ notiert wird<sup>2</sup>. In der Lexikographie wird der Ausdruck zuletzt mit „nicht mehr sicher zu deutende Worte“ notiert<sup>3</sup>.

Die Etymologie des Nomens *šiddā* ist in der Tat immer noch nicht zufriedenstellend geklärt. Das Spektrum der bisherigen sprachvergleichenden Annäherungswege an die Wortbedeutung hat zuletzt E. BONS in dieser Zeitschrift demonstriert, um zugleich grundsätzlich deren mangelnde Überzeugungskraft festzuhalten<sup>4</sup>. In der Regel beruft man sich auf F. DELITZSCHs Ableitung von einem angeblich akk. *šudadu* „lieben“<sup>5</sup>, obgleich die Identität dieses Verbums nicht bestätigt werden konnte<sup>6</sup>. Ältere Ableitungsversuche, etwa von der Basis *šDD* „gewalttätig sein“ mit der angenommenen Nominalbedeutung „Gewalthaberin, Gebieterin“<sup>7</sup> u.ä., finden zu Recht keine Akzeptanz mehr. Dafür gewinnt gegenwärtig die Verbindung des Nomens mit dem ugaritischen Lexem *šr* „Dame“ an Zutrauen. Dieses Nomen, das mit dem arab. *sitt* verwandt sein soll, wird seinerseits auf ein lautgeschichtlich älteres *šd*

<sup>1</sup> Textkritische Änderungsvorschläge, etwa zu *šarā w=šarōt* (BHK), sind inzwischen zu Recht ad acta gelegt worden. Zur syntaktischen Gestalt der Fügung vgl. u.a. W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Hildesheim 1962 (reprint von 28/1909) § 122v.

<sup>2</sup> N. LOHFINK, Kohelet (NEB 1), Stuttgart 1980, 27.

<sup>3</sup> HALAT 1319.

<sup>4</sup> E. BONS, *šiddā w=šiddōt*: Überlegungen zum Verständnis eines Hapaxlegomenons, BN 36, 1987 (12-16), 13.

<sup>5</sup> F. DELITZSCH, Hoheslied und Koheleth, mit Excursen von Conrad D. Wetzstein, Leipzig 1875, 245. E. KÖNIG, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, 2. Auflage, Leipzig 1922, 485. Vgl. zuletzt L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, HBS 2, Freiburg 1992, 63 mit Anm. 257.

<sup>6</sup> Vgl. dazu bereits die Informationen in W. GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 11. Auflage, Leipzig 1890, 835. Ein akkad. Verbum *šadadu* „lieben“, worauf BONS, *šiddā w=šiddōt*, 13 unter Berufung auf W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch III, Wiesbaden 1981, 1259 hinweist, ist an der angegebenen Stelle nicht verzeichnet. Das dort vielmehr genannte *šudadu* wird fragend mit dem westsemitischen *wdd* 'lieben' verbunden. Kritisch zu der Ableitung aus dem Akkadischen zuletzt HALAT 1319, wo mit Recht auch auf den fehlenden Nachweis eines Nomens *šaditum* mit der Bedeutung „Haremsmädchen“ aufmerksam gemacht wird.

<sup>7</sup> Vgl. etwa F. MAURER, Kurzgefaßtes hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Stuttgart 1851, 879f.



zurückgeführt<sup>8</sup>. Hier erhebt sich dann doch die Frage, ob die hypothetische Rekonstruktion einer lautlichen Vorstufe des Nomens *št* im älteren Nordwestsemitisch zugleich dem Lexem des späthebräischen Kohelet-Buches zur Seite gestellt werden darf, um dessen Etymologie zu erläutern.

E. BONS hat seinerseits den antiken Übersetzungen mehr Kredit einzuräumen versucht, um vor allem über die griechischen und syrischen Wiedergaben zu seiner Bedeutungsbestimmung „Kellnerinnen in großer Zahl“ zu kommen<sup>9</sup>. Gegen die zitierten Versuche einer Ableitung aus der semitischen Sprachwelt wendet er ein, daß es bei der anerkannten Möglichkeit einer solchen etymologischen Rückführung erforderlich wäre, „diese Verwandtschaft durch eine sprachwissenschaftlich-morphologische Argumentation, z.B. anhand analoger Belege oder mit *šiddā* vergleichbarer Formen, die als ‘Verbindungsglieder’ zwischen der hebräischen und den semitischen Wurzeln interpretiert werden könnten, aufgezeigt“ sein zu lassen<sup>10</sup>.

Vor einer Berufung auf die Versionen, die ihrerseits immer wieder Verständnisproblemen ausgesetzt sind und so gerade bei Hapaxlegomena nicht generell als zuverlässige Interpreten gelten können, sollte man doch weiterhin der etymologisch-semanticen Forschung Raum geben, nicht ohne sich der komparatistischen Vorbehalte bewußt zu sein. Natürlich bedarf es dabei der lautgeschichtlichen und morphologischen Legitimation, die dann am ehesten plausibel ist, wenn auch der Transfer in die angehende Sprachzone auf nachvollziehbare Art beschrieben werden kann.

Wenn man an die politische Oberhoheit des ptolemäischen Ägypten z.Z. der Abfassung des Kohelet-Buches denkt, wundert man sich schon, daß bisher niemand offenbar ernsthaft daran gedacht hat, in dem ägyptischen Vokabular der ptolemäischen Texte Umschau zu halten. Gerade die Äußerungsformen der dominanten Kultur sollten doch am ehesten in die Sprache der Akademiker und in den gehobenen Lexembestand einziehen können.

Nach dem soeben erschienenen Lexikon der ptolemäischen Texte des Tempels von Edfu von P. WILSON begegnet das Nomen *šdt* als Bezeichnung einer stillenden Frau („nurse“)<sup>11</sup>. Das Nomen gilt als „derived from the verb *šdt* ‘to nourish’ as the role of a nurse was to ‘nourish’ her charge“. Dazu kennzeichnet *šdt* als Epithet der Göttin Hathor die prototypische Erzieherin her charge“. Dazu kennzeichnet *šdt* als Epithet der Göttin Hathor die prototypische Erzieherin her charge“. Die Titel *šdt-njswt* bzw. *šdt ntr* „die den König (den Gott, den Gottesleib) säugte“<sup>12</sup> haben bereits im Neuen Reich einen festen Platz als Umschreibung der Funktion der prominenten Erzieherin am Königshof<sup>13</sup>. Die semantische Orientierung der Bezeichnung *šdt*

<sup>8</sup> So HALAT s.v., im Anschluß daran zuletzt H.P. MÜLLER, Kohelet und Amminadab, in: A.A. DIESEL/R.G. LEHMANN/E. OTTO/A. WAGNER (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag, BZAW 241, Berlin-New York 1996 (149-165), 150, Anm. 3.

<sup>9</sup> BONS, *šiddā w=šiddōt*, 14f.

<sup>10</sup> BONS, *šiddā w=šiddōt*, 14.

<sup>11</sup> P. WILSON, A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, Leuven 1992, 1040f.

<sup>12</sup> Vgl. A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache IV, 564,18 mit Belegstellen.

<sup>13</sup> Der Eintrag Nr. 78.4226 in D. MEEKS, Année Lexicographique. Égypte Ancienne 2 (1978), Paris 1981, 384 verweist zum Titel *šdt-nswt* auf „Bietak, Anchor I,49 n.226“. In dem von E. GRAEFE stammenden



zielt demnach vornehmlich auf eine hochstehende Dame als Repräsentantin der Prinzenerziehung. Nach dem Sprachgebrauch in griechisch-römischer Zeit wäre zugleich an eine Entwicklung zu denken, die dem semantischen Prozeß in der Konnotation des Wortes „Frau“ im Deutschen oder des Wortes „dame“ im Französischen (und Deutschen) nicht unähnlich ist.

Im Blick auf die lautgeschichtliche Beurteilung des Verhältnisses von ägypt. *šdt* zu hebr. *šiddā* ist zunächst auf die Veränderung in der Artikulation des ägypt. Dentals hinzuweisen, die im Unterschied zu den älteren Umschreibungen<sup>14</sup> eine Umsetzung in hebr. Dalet problemlos ermöglicht, zumal die Verdopplung des mittleren Radikals als verbreitetes Kennzeichen bei der Übernahme ägyptischer Fremdwörter<sup>15</sup> in diesem Fall ohnehin eine Veränderung des Stimmtones zum Ausdruck bringen kann.

Dazu kann ich auf ein exaktes Analogon verweisen, das mir aus der komparatistischen Arbeit an alttestamentlich-ägyptischem Lexemmaterial bekannt geworden ist. Das hebr. Lexem *qidā*, in Ex 30,24 und Ez 27,19 belegt<sup>16</sup>, wird in der jüngsten Lexikographie mit „Zimtblüte, Zimtnägelchen“ gedeutet, nachdem es als wahrscheinliches Fremdwort ohne konkreten Ableitungsvorschlag eingestuft worden ist<sup>17</sup>. Auch im Ägyptischen notiert die neueste Lexemsammlung in Gestalt des „Großen Handwörterbuchs Ägyptisch-Deutsch“ ein Nomen *qdt* mit den Bedeutungen „Kassiazimt, Seidelbast, Zimt, Mutterzimmet“<sup>18</sup>. Das Wort ist offenbar seit der 18. Dynastie belegt und begegnet auch noch in ptolemäischer Zeit<sup>19</sup>. Obwohl die frühere Lexikographie ohne definitive botanische Bestimmung auskommt<sup>20</sup>, ist es mir evident, daß es sich um das gleiche Nomen handeln muß. Das Fehlen einer Gruppenschreibung kann signalisieren, daß *qdt* als einheimisches Wort empfunden worden ist, so daß es so aus Ägypten entlehnt werden konnte. Wie im Falle hebr. *šiddā* in Relation zum ägypt. *šdt* haben wir es mit einem Verhältnis zu tun, das einer ägypt. Femininbildung die hebr. Fassung mit geminiertem Dental gegenüberstellen läßt. Auch bei dieser Fremdwortübernahme geht es vermutlich um einen Vorgang in der nachexilischen und frühjüdischen Rezeptionsgeschichte.

Die Paronomasie *šiddā w=šiddōi* ist nach allem zu Recht mit einer Wiedergabe wie „Damen über Damen“ zu versehen. In der Wortwahl spiegelt sich ein weiteres Mal die „Königstravestie“ als Fiktion eines königlichen Ambiente, da es um eine Anspielung oder gar Erinnerung an den königlichen Harim geht, wie dieser z.B. Salomo zugeschrieben wird (1Kön 11,1-13).

---

Beitrag in M. BIETAK - E. REISER-HASLAUER, Das Grab des °Anch-Hor I, Wien 1978, 49, Anm. 226 ist freilich nur von der männlichen Titelvariante *šd-njswt* die Rede.

<sup>14</sup> Für das ältere Umschreibungssystem ist meistens mit einer Substitution eines ägyptischen /d/ durch ein hebräisches /t/ zu rechnen.

<sup>15</sup> Eine eigene Dokumentation zu diesem Phänomen ist in Vorbereitung.

<sup>16</sup> Vgl. dazu u.a. W. ZIMMERLI, Ezechiel, BK XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 631.

<sup>17</sup> HALAT 997.

<sup>18</sup> R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), (Kulturgeschichte der Alten Welt 64), Mainz 1995, 868.

<sup>19</sup> Vgl. WILSON, Lexikon, 1072, wo nur die Bedeutung „resin used to make kyphi“ notiert wird. Zur Bereitung des Räucherwerks unter Beteiligung des *qdtj*-Substanz nach den Rezepten in Pap. Harris I,53a,4-9 und Edfu vgl. W. HELCK, Kyphi, in: Lexikon der Ägyptologie III, 903.

<sup>20</sup> Vgl. ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch, V, 79, 9-13.



Die Bedeutung von  $\text{וַיִּחַלֵּק}$  in Genesis 14,15 im Licht der komparativen Semitistik und der aramäischen Qumranschrift *Genesis Apokryphon XXII, 8ff*

Hans-Georg von Mutius, München

In Genesis 14,14 wird berichtet, wie Abraham mit einem Haufen von 318 Männern die Verfolgung des Heeres der vier abziehenden Großkönige aufnimmt, um seinen gefangengenommenen Neffen Lot wieder frei zu bekommen. Nachdem er den Feinden bis in das Gebiet des späteren Stammes Dan nachgesetzt hat, heißt es in Vers 15:

$\text{וַיִּחַלֵּק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וְעַבְדָּיו וַיִּכְּם וַיִּרְדְּפֵם עַד חֻבָּה...$   
 Das Verb  $\text{וַיִּחַלֵּק}$  am Satzanfang wird in der Forschung entweder explizit oder stillschweigend als lexikalisch schwierig angesehen.<sup>1</sup> Das neubearbeitete Wörterbuch von Gesenius steht hier exemplarisch für die zweite Haltung; es schreibt: "und er teilte sich (in Gruppen und fiel) über sie her."<sup>2</sup> Schon C.Westermann nimmt in seinem Genesiskommentar zur Stelle eine Grundbedeutung "sich teilen über" an und interpretiert dies als verkürzte Ausdrucksweise für ein Überfallen der Gegner in Gruppen.<sup>3</sup> Von der deutschsprachigen Problematik der Übersetzung "sich teilen über" einmal abgesehen muß man hier auch unter hebraistischen Gesichtspunkten Bedenken anmelden.  $\text{עַל}$  hat nicht nur die Bedeutung "über", sondern auch die Bedeutungen "wegen" und "gegen."<sup>4</sup> Die Folgewirkung eines überfallartigen Angriffs in mehreren Gruppen läßt sich aus der Wortfügung  $\text{וַיִּחַלֵּק עֲלֵיהֶם}$  überzeugender ableiten, wenn man  $\text{עַל}$  mit "gegen" übersetzt. Vom Überfallen selbst ist allerdings in  $\text{וַיִּחַלֵּק עֲלֵיהֶם}$  nicht die Rede. Sich aufteilen und jemanden überfallen sind zwei verschiedene Handlungen; und das Nif'al von  $\text{חָלַק}$  steht - wenn überhaupt - nur für die erste Teiloperation. Die Integrierung der zweiten Teilhandlung in die Übersetzung ist philologisch nicht ganz

<sup>1</sup> In wohlthuender Ehrlichkeit und Offenheit beschreibt W.Schatz in seiner vor über zwei Jahrzehnten erschienenen Arbeit: Genesis 14 - Eine Untersuchung Bern/Frankfurt a.M., 1972, S.69f die philologischen Verständnisschwierigkeiten der fraglichen Verbform, ohne freilich selbst einen überzeugenden Lösungsvorschlag zu präsentieren.

<sup>2</sup> Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, neu bearbeitet von U.Rüterswörden und H.Donner, 18.Aufl., 2.Lieferung, Heidelberg, 1995, S.360a.

<sup>3</sup> C.Westermann: Genesis, 2.Teilband: Genesis 12-36, BKAT I,2, Neukirchen-Vluyn, 1981, S.237.

<sup>4</sup> Vergl. hierzu etwa L.Koehler/W.Baumgartner: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I, 3.Aufl., Leiden u.a., 1995, S.781b.



korrekt, auch wenn sie exegetisch deduzierbar ist. Eine vorläufige Übersetzung des Versanfangs von Genesis 14,15 könnte also folgendermaßen lauten:

"Und es teilte(n) sich zur Nachtzeit er und seine Knechte gegen sie auf, und er schlug sie; dann verfolgte er sie bis nach Choba..."<sup>5</sup>

Daß das singularische  $\text{וְיִהְיֶה}$  sich auf die Mehrzahl  $\text{וְעַבְדָיו}$  bezieht, bildet weder syntaktisch noch textkritisch irgendein Problem, da das Verb an der Satzspitze steht und im Numerus mit seinen nachgestellten Bezugsworten nicht kongruieren muß.<sup>6</sup> Offen bleibt bei dieser Übersetzung die Art der Aufteilung der Kampfgruppen und ihr genaues militärisches Vorgehen. Im Zusammenhang mit diesem operativen Problem ist ein konkretisierender Lösungsvorschlag zu beachten, den D.J.Kamhi vor 25 Jahren vorgetragen hat. Kamhi schlägt vor, die Verbform  $\text{וְיִהְיֶה}$  in Genesis 14,15 mit dem arabischen *halaqa* = "umringen/umzingeln" in Verbindung zu bringen. Er geht von einer Interpretation aus, nach der Abraham und seine Knechte den Feind umstellten und ihn dann vernichtend schlugen.<sup>7</sup> Geht man seinem nicht weiter spezifizierten Hinweis nach, so findet man im vormodernen Arabisch die Bedeutung "umringen" sowohl für den Grundstamm als auch für den Doppelungsstamm belegt. Noch besser bezeugt ist im älteren Arabisch das Substantiv *halqa* = "Ring", das sowohl das Schmuckstück als auch einen aus Menschen bestehenden Kreis bezeichnen kann.<sup>8</sup> Bei aller Vorsicht, die der lexikographische Vergleich arabischer und hebräischsprachiger Wurzeln grundsätzlich gebietet, darf man dennoch nicht so tun, als hätten die beiden Sprachen gar nichts miteinander zu tun. Vergleichende Blicke in den Wortschatz beider Sprachen sind grundsätzlich legitim. Unproblematischer ist der Vergleich des Biblisch-Hebräischen mit dem Altäthiopischen. In der von der klassisch-arabischen Sprache noch nicht beeinflussten Literaturstufe des Ge'ez ist das Substantiv *helqat* = "Ring/kreisförmige Einfassung" gut belegt.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Schon die anglo-jüdische Pentateuchbearbeitung: The Soncino Chumash, hrsg. und ins Englische übersetzt von A.Cohen, 14. Aufl., London u.a., 1977, S.69, geht den hebraistisch richtigen Weg. Sie übersetzt den Vers folgendermaßen: "And he divided himself against them by night, he and his servants, and smote them..."

<sup>6</sup> Vergl. hierzu etwa R.J.Williams: Hebrew Syntax - An Outline, Toronto, 1967, S.45.

<sup>7</sup> D.J.Kamhi: The Root HLQ in the Bible, VT 23, 1973, S.238.

<sup>8</sup> Siehe zu allem R.Dozy: Supplément aux dictionnaires arabes, Bd.1, Leiden, 1881, S.316f s.v. *hlq* und E.W.Lane: An Arabic-English Lexicon I,2, London/Edinburgh, 1865, S.629f unter demselben Etymon.

<sup>9</sup> Siehe A.Dillmann: Lexicon Linguae Aethiopicae Cum Indice Latino, Leipzig, 1865, Sp.68 s.v. *helqat*. Das Wörterbuch von W.Leslau: Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic), Wiesbaden, 1987, darf mit seinen verlockenden Ausführungen auf S.230 zur Wurzel *halaqa* hier nicht herangezogen werden. Für alle äthiopistischen



Im speziellen Fall von Genesis 14,15 kommt nun noch ein weiterer, innerjüdischer Beleg hinzu, der sich in den semitistischen Befund zumindest auf den ersten Blick recht gut einfügt. Er stammt aus der Qumranschrift 1Q Genesis Apokryphon, die Teile der Genesis in aramäischer Sprache frei nacherzählt und auch zu dem Geschehen von Genesis 14 einige Ausführungen enthält. Die Kolumne XXII,8ff enthält als Parallele zu Genesis 14,15 folgenden Bericht:

ורמה עליהון בליליא מן ארבע רוחיהון והווא קטל בהון  
בליליא ותבר אנון והוא רדף להון וכולהון הווא ערקין מן  
10 קודמוהי עד דבקו לחלבון....

"Und zur Nachtzeit überfiel er sie von ihren vier Seiten aus, tötete etliche unter ihnen in der Nacht und zerschlug sie. Er verfolgte sie, und sie flohen alle vor ihm, bis sie Chelbon erreichten..."

Die aramäische Nacherzählung der biblischen Vorlage geht eindeutig von einer Umzingelung oder Umstellung aus. Bedauerlicherweise ist aus dem bisher edierten Schrifttum der Qumran-Gemeinde kein hebräischer Primärtext zu Gen.14,15 erhalten geblieben.<sup>11</sup> Auch in der übrigen Literatur der Sekte wird der Vers nicht zitiert, soweit diese in veröffentlichter Form vorliegt.<sup>12</sup> Immerhin enthält schon der hebräische Pentateuch der Samaritaner denselben Konsonantentext ויחלק wie der masoretische Textus receptus.<sup>13</sup> Die Bezeugung darf somit als sehr alt angesehen werden. Sofern der Erzähler von einem Text mit der Verbform ויחלק ausging, deutete er sie entweder gemäß dem komparativ-semitistischen Befund a priori als Ausdruck des Umstellens und Umzingelns; oder seine Schilderung stellt eine schlußfolgernde Exegese von חלק im Nif'al mit der Grundbedeutung "sich aufteilen" dar. Der Kampfverband Abrahams teilte sich gegen die Feinde auf, um sie von allen Seiten zu umstellen und dann anzugreifen. Diese Überlegungen werden auch durch den Septuagintatext nicht zwingend widerlegt, der den Beginn von Genesis 14,15 folgendermaßen wiedergibt:

---

Hinweise in der laufenden Anmerkung danke ich Herrn Priv.-Doz. Dr.S.Weninger vom hiesigen Institut für Semitistik ganz herzlich.

<sup>10</sup> Text bei K.Beyer: Die aramäischen Texte vom Toten Meer..., Göttingen, 1984, S.183. Seine beigefügte deutsche Übersetzung habe ich hier nicht vollständig übernommen.

<sup>11</sup> Vergl. hierzu E.Ulrich: An Index of the Passages in the Biblical Manuscripts from the Judean Desert (Genesis - Kings), Dead Sea Discoveries 1, 1994, S.115. Auch in den Publikationen der jüngsten Zeit ist nach meinem Kenntnisstand ein hebräischer Primärtext zu Gen.14,15 noch nicht aufgetaucht.

<sup>12</sup> Siehe das Stellenregister bei J.Maier: Die Texte vom Toten Meer, Bd.III, München/Basel, 1996, S.161.

<sup>13</sup> Text nach der Ausgabe von L.-F.Giron Blanc: Pentateuco Hebreo-Samaritano, Madrid, 1976, S.198.



καὶ ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτοὺς τὴν νύκτα, αὐτὸς καὶ οἱ παῖ-  
δες αὐτοῦ, καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς...<sup>14</sup>

Das Überfallen der Gegner, von dem die griechische Fassung berichtet, läßt sich unter Berücksichtigung des bisher Ausgeführten als resultative Übersetzung von קָלַקְוּן zwar nicht ganz mühelos rechtfertigen, aber plausibel erklären. Dennoch darf man die Möglichkeit nicht ausschließen, daß die alexandrinisch-jüdischen Theologen unbeschadet der Übereinstimmung zwischen dem Samaritanus und der masoretischen Tradition einen anderen Konsonantentext als den uns bezeugten vor sich hatten, auch wenn dies mit Sicherheit nicht behauptet werden kann. Da nun aber auch der Text in 1Q Genesis Apokryphon aufgrund der Verwendung von רממ einen mit der Septuaginta-Formulierung semantisch deckungsgleichen Begriff verwendet, stellt sich bei der Beurteilung der hebräischen Textvorlage des aramäischen Erzählers dieselbe Frage. Der Erzähler kann genauso wie die Septuaginta von einer identisch abweichenden hebräischen Textbasis ausgegangen sein, die einen lexikalischen Primärbegriff für "überfallen" verwendet haben mußte.<sup>15</sup> Diese Version hätte er dann in der Nacherzählung midraschartig ausgeschmückt, indem er die vier Ausgangsrichtungen des Überfalls hinzufügte.

Trotz dieses Vorbehaltes sollte man in Genesis 14,15 entweder von der überlieferten Nif'al-Form plus על mit der Bedeutung "sich aufteilen gegen" ausgehen oder ein eigenständiges Homonym חלק plus על mit der Bedeutung "umzingeln/umstellen" ernsthaft in Erwägung ziehen, zumal die hebräische Vorlage von Genesis Apokryphon durchaus ויחלק gelautet haben kann und selbst bei anderer Lautung der Textvorlage die zweite Bedeutung für ויחלק im masoretischen Text keineswegs unmöglich ist. Der Konjugationsstamm bliebe bei der zweiten Lösung jedoch offen. Die erste Bedeutung kann darüber hinaus die zweite zum Resultat haben, freilich nicht mit Notwendigkeit. Zwingend ist eine allseitige Einkesselung bei Zugrundelegung der ersten Bedeutung nämlich nicht. Abraham und seine Männer können sich auch bloß zwei- oder dreigeteilt haben,

---

<sup>14</sup> Text nach der Ausgabe von J.W.Wevers: Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum ...vol.1: Genesis, Göttingen, 1974, S.164.

<sup>15</sup> Auf die Übereinstimmung zwischen Septuaginta und 1Q Genesis Apokryphon zur Stelle verweist schon J.C.Vanderkam: The Textual Affinities of the Biblical Citations in the Genesis Apocryphon, JBL 97, 1978, S.52. Er erwägt als hebräische Vorlage einen Text, der eine Form der Wurzel פפל aufgewiesen hat.



um den Feind von entsprechend vielen Seiten her anzugreifen.<sup>16</sup> Nur unter apriorischer Zugrundelegung der zweiten Bedeutung ergäbe sich folgende Übersetzung:

"Und er und seine Knechte umstellten/umzingelten sie zur Nachtzeit, und er schlug sie; dann verfolgte er sie bis nach Choba..." Die Verbform ist und bleibt lexikalisch schwierig; und das hier Ausgeführte erhebt gewiß nicht den Anspruch, der Weisheit letzten Schluß zu enthalten.<sup>17</sup> Eine Korruptele bildet  $\text{וַיִּקְלַק}$  ganz sicher nicht; doch eine abweichende Textfassung im vormasoretischen Überlieferungsstadium schließt diese Feststellung keineswegs aus. Auf der inhaltlich-theologischen Ebene ergeben sich kaum Probleme: Abraham hat mit einer winzigen Streitmacht, die er dann auch noch in Gruppen aufgeteilt hat, einen gewaltigen Heeresverband besiegt. Dieses erstaunliche Ergebnis einer militärisch völlig wahnwitzigen Aktion trägt eindeutig wunderhafte Züge. Gottes helfender Beistand wird zwar nirgendwo explizit erwähnt, wohl aber in dem nächstern Bericht: "und er schlug sie; dann verfolgte er sie bis nach Choba..." indirekt angedeutet. Auch die Rückführung Lots und aller Gefangenen sowie die Rückgewinnung der Beute in Vers 16 gehören zu den wunderhaften Ereignissen des militärischen Unternehmens.

---

<sup>16</sup> Es sei in diesem Zusammenhang nur kurz darauf hingewiesen, daß in der hebräischsprachigen Kriegerrolle der Qumrangemeinde 1Q Milchama das Nif'al von  $\text{חלַק}$  mit  $\text{על}$  an wenigstens einer Stelle die Aufteilung von Truppen beschreibt, die dem fliehenden Feind nachsetzen. Siehe 1 QM IX,6 in der Ausgabe von Y.Yadin: *מגילת מלחמת* מדבר יהודה בני אור בבני חושך ממגילות, Jerusalem, 1957, S.310. Dort geht es ganz offenkundig um eine Verfolgung in verschiedene Richtungen, nicht aber um eine Umzingelung.

<sup>17</sup> Kaum nachvollziehbar ist der Vorschlag von B.A.Levine: *The Semantics of Loss: Two Exercises in Biblical Hebrew Lexicography*, in: *Solving Riddles and Untying Knots - Festschrift für J.C.Greenfield*, hrsg. von Z.Zevit und anderen, Winona Lake, Indiana, 1995, S.146. Er setzt für  $\text{חלַק}$  in Gen.14,15 die Bedeutung "fliehen" an und übersetzt allen Ernstes: "He fled past them at night, he and his officers, and slew them."



Der „Schiquz Schomem“  
und  
die Jehud-Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29

Erhard Blum – Augsburg

I.

Die massiven (religions-)politischen Eingriffe des Seleukidenherrschers Antiochus IV. Epiphanes in der Provinz Judäa, die auf ein Verbot der hergebrachten Religionspraxis hinausliefen,<sup>1</sup> gipfelten in Maßnahmen im Jerusalemer Tempel, die das 1. Makkabäerbuch auf den 15. Kislew des Jahres 145 der seleukidisch-makedonischen Ära datiert (6. Dezember 167 v. Chr.<sup>2</sup>). An diesem Tag ließ der König in Jerusalem „auf dem Brandopferaltar ein Greuel der Verwüstung (βδέλυγμα ἐρημώσεως) bauen, und in den Städten Judas ringsum baute man Altäre.“<sup>3</sup>

Dem griechischen Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως<sup>4</sup> entspricht in Dan 12,11 MT שקיז ומש, in Dan 11,31 משומם שקיז(ה). In den hebräischen Zusammensetzungen gibt שקיז („Greuel/Scheusal“) als gängige abwertende Bezeichnung für heidnische Götter/Göttersymbole jedenfalls keine sprachlichen Probleme auf.<sup>5</sup> משומם will als Herleitung von der Wurzel שקל gelesen sein, wobei (nach dem MT) zwei Deutungen offenstehen: entweder als ein Partizip Qal mit der Bedeutung „öde, wüst“<sup>6</sup> oder als Infinitiv (abs./constr.) Polel<sup>7</sup> mit der Bedeutung „verwüsten, Verwüstung“. Die Form משומם dagegen lesen die Masoreten als Partizip zum Polel („Verwüstender, Verwüster“). שקיז ומש wäre demnach als „wüstes Scheusal“ oder entsprechend der griechischen Übersetzung als „Greuel der Verwüstung“ wiederzugeben. Die unterschiedlichen Varianten wie auch die Möglichkeit, den Ausdruck syntaktisch aufzulösen<sup>8</sup>, erklären sich als bedeutungsvoll spielerische Variationen eines bekannten Ausdrucks, der

<sup>1</sup> S. 1Makk 1,44ff.

<sup>2</sup> So die übliche Chronologie; für eine Datierung in das Jahr 168 v. Chr. plädiert zuletzt wieder L.L. Grabbe, *Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165 BCE*, JBL 110 (1991) 59-74.

<sup>3</sup> 1,54 καὶ τῇ πεντεκαδικᾷ τῇ ἡμέρᾳ Χασελευ τῶ πέμπτῳ καὶ τεσσαρακοστῶ καὶ ἑκατοστῶ ἔτει ἠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θεοσιστήριον. καὶ ἐν πόλεσιν Ἰουδα κύκλῳ ἠκοδόμησαν βωμοὺς.

<sup>4</sup> So auch in Dan 11,31(LXX/Θ); 12,11(Θ); in Dan 12,11(LXX) (und Mk 13,14; Mt 24,15): βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως; Dan 11,31(Θ): βδέλυγμα ἠφανισμένον; 9,27 (LXX/Θ): βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων.

<sup>5</sup> Vgl. die singularische Form in 1Kön 11,5. 7; 2Kön 23,13; häufiger ist der Plural: Dtn 29,16; Jer 4,1; 7,30 etc.

<sup>6</sup> Die angeblich in Ez 36,3 belegte transitive Bedeutung des Qal (so HAL s.v. שָׁמַם qal 4.a und J. Lust, *Cult and Sacrifice in Daniel. The Tamid and the Abomination of Desolation*, in: J. Quaegebeur [Hg.] *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Orientalia Lovaniensia Analecta 55*, Leuven 1993, S. 283-299, hier 297) ist dort keineswegs geboten, d.h. sie ist nicht nachzuweisen.

<sup>7</sup> Der dann zu postulierende Gebrauch von Inf. abs./constr. in der Genitiv-Position wäre ungewöhnlich, aber nicht unmöglich; s. z.B. Jes 14,23; Prv 1,3 und 2Chr 24,14.

<sup>8</sup> S. Dan 11,31; zu Dan 9,27 s.i.f.



den Adressaten in seiner pejorativen Kodierung durchsichtig war: Wie seit langem gesehen<sup>9</sup>, handelt es sich um eine absichtliche Entstellung der Gottesbezeichnung *ba'al šamem* = „Himmelsbaal“ bzw. „Herr des Himmels“. Für *ba'al* steht *šiqquš*; *šamem* ist negativ gewendet zu *šomem* (mit Anklang an *bošet*?). Die Variante *מְשׁוּמָם* dürfte so etwas wie eine transitiv steigende Sekundärdeutung sein („Verwüster“). Damit schließt sich insofern der Kreis, als der Himmelsgott „Baalschamem“ die vorderorientalische Entsprechung zum griechischen Zeus Olympios darstellt, dem nach 2Makk 6,1 der jüdische Tempel nun gewidmet wurde.

Was soll man sich aber unter dem von Antiochus IV. aufgestellten „wüsten Scheusal“ konkret vorstellen? Eine Götterstatue des Baalschamem, an die man vielleicht denken könnte, scheidet aufgrund der Quellenangaben aus: Ein solches plastisches Götterbild hätte seinen Ort im Inneren des Tempelgebäudes, in der Cella, jedenfalls nicht auf dem Brandopferaltar im Tempelhof.

Da die Schilderung in 1Makk 1 von einem „Aufbau“ (V. 54: *ῥηκοδόμησεν*) auf dem großen Altar spricht, könnte man archäologisch zunächst die sog. „Pfeileraltäre“ der hellenistischen Zeit assoziieren, die sich durch massebenartige Aufsätze auf dem Altartisch auszeichnen.<sup>10</sup> Dürfen wir uns an die Darstellung in 1Makk 1 halten, scheidet aber auch eine solche Deutung aus, heißt es hier doch (1,59), daß man am 25. Kislew (10 Tage später) „auf dem Altar (*βωμός*) opferte, der auf dem Brandopferaltar stand“. Demzufolge handelt es sich bei dem inkriminierten *שׁוּמָם שִׁקְוִין* um einen zweiten Altar, der auf dem großen Brandopferaltar zusätzlich errichtet („gebaut“) wurde.<sup>11</sup> Ein solcher „zweistöckiger“ Altar scheint für die Zeit sonst nicht belegt zu sein.<sup>12</sup> Wir hätten also mit einer Ad-hoc-Maßnahme zu rechnen, die allein aus dem Versuch einer bewußten Umwidmung oder auch Neuinterpretation des Kultes im Jerusalemer Heiligtum heraus zu verstehen ist.

Um so mehr drängt sich die Frage auf, inwiefern bzw. wodurch dieser Altaraufbau die intendierte Zuordnung zu „Baalschamem“ so eindeutig manifestierte, daß er von widerständigen Kreisen ebenso drastisch wie auch abfällig-verhüllend als *שׁוּמָם שִׁקְוִין* bezeichnet werden konnte. Mit M. Hengel könnte man etwa vermuten, daß „derselbe Altar eine Inschrift oder auch eine bildliche Darstellung (trug)“.<sup>13</sup> Im folgenden soll untersucht werden, ob die Quellen hier eine weitergehende Konkretisierung erlauben.

<sup>9</sup> E. Nestle, Zu Daniel, ZAW 4 (1886) 247f., hier 248, der damit allgemeine Zustimmung gefunden hat. Ausdrücklich dagegen votiert J. Lust (Anm. 6) 287f. Sein Hinweis, daß als Verballhornung von „Baal“ im AT sonst *bošet* gebraucht werde, greift aber zu kurz, da *שִׁקְוִין* hier zum einen der Alliteration halber gewählt sein dürfte, zum anderen wegen des deutlicheren Bezugs auf ein Götzenbild/-symbol; zudem sind bereits in Hos 9,10 Baal und *šiqquš* indirekt gleichgesetzt.

<sup>10</sup> Vgl. die Übersicht bei A. Reichert, Art. Altar, BRL<sup>2</sup>, Tübingen 1977, S. 5-10, hier 7-8 mit Abb. 2,4.

<sup>11</sup> Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1973<sup>2</sup>, S. 538; dazu erwägt er im Anschluß an E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung, Berlin 1937, S. 106ff., daß der Aufsatz als heiliger Stein im Sinne eines Betyls verehrt wurde.

<sup>12</sup> K. Galling, Ba'al Hammon in Kition und die Hammanim, in: H. Gese u. H.P. Rüger, Wort und Geschichte. FS Elliger, AOAT 18, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, S. 65-70, hier 68f.

<sup>13</sup> M. Hengel (Anm. 11) 538. Ebd. Anm. 223 nennt Hengel als Möglichkeiten „eine Adlerdarstellung, das Symboltier des Zeus und des Ba'al-Šamem oder die Flügelsonne“ unter Verweis auf A. Bentzens Kommentierung von Dan 9,27b.



Die Belege in 1Makk helfen in der Frage nicht weiter; ebenso wenig die Danielverse 11,31; 12,11 und (mit schwierigerem Text<sup>14</sup>) 8,13, in denen die Aufstellung des שרמם שקרין jeweils mit der Beseitigung des Tamidopfers genannt wird. Dies fügt sich zwar zu dem schon eruierten Befund, daß es sich um einen Umbau des großen Altars handelte<sup>15</sup>, trägt aber zum Problem der Gestaltung bzw. der Kennzeichnung nichts Konkretes bei. Dagegen führt der verbleibende Beleg in Dan 9,27 auf einen interessanten Aspekt, auch wenn dieser Text – schaut man in die Literatur – zunächst mehr Fragen als Antworten aufzugeben scheint.

Zum Kontext von Dan 9,27: Das Kapitel setzt mit einem exegetischen Problem Daniels im babylonischen Exil ein. Bei seinem Schriftstudium stößt er auf die Weissagung durch Jeremia, wonach Jerusalem 70 Jahren lang wüst (שומם [!], V. 17) daliegen werde. Daniel reagiert darauf mit einem ausführlichen Buß- und Bittgebet. Da erscheint ihm Gabriel, der ihm den Jeremiatext entschlüsselt. Es geht in der Weissagung, so Gabriel, eigentlich um 70 *Jahrwochen*, nach deren Ablauf erst die Unheilszeit für die Stadt beendet, ewige Gerechtigkeit gebracht und Hochheiliges gesalbt werde. Der Ablauf der 70 x 7 Jahre wird gegliedert in 7 + 62 + 1 Jahrwochen. Die geschichtliche Deutung dieser Zeitangaben stellt freilich – trotz aller Bemühungen – ein immer noch nicht restlos gelöstes Problemknäuel dar.<sup>16</sup> Glücklicherweise zeichnet sich aber wenigstens bei der Interpretation des ersten und des letzten Zeitabschnitts (im vorliegenden Dan-Zusammenhang) eine gewisse Konvergenz ab: Die 7 x 7 = 49 Jahre sollen bis zu einem gesalbten Führer (משיח נגיד) dauern (V. 25a); dabei wird zumeist und wohl mit Recht an das Exil von 587 bis zu Kyros gedacht. Obschon in den 62 Jahrwochen danach die Stadt mit ihrer Befestigung wieder erbaut werden soll (vgl. Nehemia), dauert auch hier die Unheilsgeschichte „in schwerer Zeit“ an (V. 25b), ebenso, ja noch gesteigert auch in den letzten 7 Jahren, mit denen offenbar die eigentlich interessierende Zeitgeschichte des Verfassers erreicht ist; von ihr handeln die Verse 26-27:

Vers 26a: וְאַחֲרַי הַשְּׁבַעִים שָׁשִׁים וּשְׁנָיִם יָבִירַת מְשִׁיחַ וְאֵין לוֹ „Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter beseitigt, und es wird ihm <kein Recht!⊃>7 gesprochen>.“ Dies wird zumeist auf die Ermordung des Hohenpriesters Onias III. in Antiochia ca. im Jahr 170 gedeutet.<sup>18</sup> Eine

<sup>14</sup> Die weitläufige Diskussion über diesen „Dismal Swamp of O.T. criticism“ (J.B. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, Edinburgh 1927, S. 400) kann hier nicht im einzelnen aufgenommen werden. Zur folgenden Deutung vgl. insbesondere N.W. Porteous, *Das Buch Daniel*, ATD 23, Göttingen 1978<sup>3</sup>, sowie K. Koch (unter Mitarbeit von T. Niewisch u. J. Tubach), *Das Buch Daniel*, EdF 144, Darmstadt 1980, S. 141ff; zur neueren Literatur vgl. R.G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 266f. mit Anm. 198, und zuletzt L.L. Grabbe, „The End of the Desolations of Jerusalem“: From Jeremiah's 70 Years to Daniel's 70 Weeks of Years, in: C.A. Evans & W.F. Stinespring (Hg.), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of W.H. Brownlee*, *Homage* 10, Atlanta 1987, 67-72; A. Laato, *The Seventy Year-weeks in the Book of Daniel*, ZAW 102 (1990) 212-225; L. Dequeker, *King Darius and the Prophecy of Seventy Weeks Daniel 9*, in: A.S. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETL 106, Leuven 1993, S. 187-210, und D. Dimant, *The Seventy Weeks Chronology (Dan 9,24-27) in the Light of New Qumranic Texts*, in: ebd. 57-76.

<sup>15</sup> Anders Lust (Anm. 6) 294f., nach dem „in the texts of Daniel, the 'abomination of desolation' appears to be a sacrifice imposed on the Jews as a replacement of the Tamid.“

<sup>16</sup> Die weitläufige Diskussion über diesen „Dismal Swamp of O.T. criticism“ (J.B. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, Edinburgh 1927, S. 400) kann hier nicht im einzelnen aufgenommen werden. Zur folgenden Deutung vgl. insbesondere N.W. Porteous, *Das Buch Daniel*, ATD 23, Göttingen 1978<sup>3</sup>, sowie K. Koch (unter Mitarbeit von T. Niewisch u. J. Tubach), *Das Buch Daniel*, EdF 144, Darmstadt 1980, S. 141ff; zur neueren Literatur vgl. R.G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 266f. mit Anm. 198, und zuletzt L.L. Grabbe, „The End of the Desolations of Jerusalem“: From Jeremiah's 70 Years to Daniel's 70 Weeks of Years, in: C.A. Evans & W.F. Stinespring (Hg.), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of W.H. Brownlee*, *Homage* 10, Atlanta 1987, 67-72; A. Laato, *The Seventy Year-weeks in the Book of Daniel*, ZAW 102 (1990) 212-225; L. Dequeker, *King Darius and the Prophecy of Seventy Weeks Daniel 9*, in: A.S. van der Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETL 106, Leuven 1993, S. 187-210, und D. Dimant, *The Seventy Weeks Chronology (Dan 9,24-27) in the Light of New Qumranic Texts*, in: ebd. 57-76.

<sup>17</sup> Ergänzt nach Dan-Θ (κατάμα): דָּן י. I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948, S. 94, bezieht den Text (ohne Änderung) auf die Absetzung von Onias III. im Sinne von: „the high-priestly dynasty is abolished and has no further legal continuance“ (unter Verweis auf die in 1Kön 2,4b u.ö. belegte Wendung).

<sup>18</sup> Vgl. N.W. Porteous (Anm. 16) z.St., und Hengel (Anm. 11) Anm. 134 mit älterer Lit.!



Gesandtschaft aus Judäa, die den Anstifter Menelaos aus der Tobiadenfamilie anklagen sollte, wurde ihrerseits hingerichtet. – וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יִשְׁחָתוּ עִם נָגִיד הַבָּא „Stadt und Heiligtum wird das Kriegsvolk eines *nagid*, der/das kommt, verderben“ dürfte sich auf die verheerenden Aktionen von Antiochus', „Mysarchen“ Apollonios in Jerusalem zu Beginn des Jahres 167 (?) beziehen. וְקָצוּ בַשָּׁמַיִם וְקָצוּ מִלְחָמָה נְחָרְצָת שְׂמִמּוֹת stellt dann im Vorgriff das Ende des *nagid* durch den Zorn (Gottes) in Aussicht, aber auch den unvermeidlichen Krieg mit seinen Verwüstungen.<sup>19</sup>

Vers 27a setzt dann mit einer Feststellung zur ganzen (letzten) Jahrwoche ein: וְהַגְּבִיר בְּרִית אֶת־דָּרְבָּיִם שְׁבוּעַ אֶת־דָּר „Er wird den Bund mit den Großen/Mächtigen verstärken eine Woche lang“<sup>20</sup> – ein Verweis auf die zunehmende politische Allianz zwischen Antiochus und der herrschenden proseleukidischen Elite in Jerusalem, insbesondere der Tobiaden, die sich am Ende nur noch dank massiver seleukidischer Unterstützung politisch halten konnten. Vers 27bα: „Und in der Mitte der Woche läßt er aufhören Schlachtopfer und Mincha“ – damit sind wir bei dem Religionsverbot des Antiochus von 167, dessen Frevler terminiert ist, (V. 27bβ) „bis die beschlossene Vernichtung ausgegossen wird über die Verwüstung“. Tatsächlich kommen wir mit dem Ende dieser letzten Jahrwoche ins Jahr 164, in dem das Heiligtum von Judas Makkabäus gereinigt und neu geweiht wurde.

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist vor allem die soeben übersprungene Aussage in V. 27bα: „und auf dem Flügel von Scheusalen kommt der Verwüster“. Dazu lautet ein Übersetzungsvorschlag<sup>21</sup>: „und auf dem Flügel von Scheusalen kommt der Verwüster“. Dann wäre *משמם* in diesem Falle auf Antiochus zu beziehen. Jedoch ist die Deutung nicht ohne Probleme. So würde man eher „Flügel“ im Plural erwarten (כנפים); vom „Kommen“ des „Verwüsters“ ist nicht explizit die Rede, zudem käme eine solche Aussage an dieser Stelle sachlich zu spät; und nicht zuletzt: ergäbe eine derartige mythische Übersteigerung des frevelerischen Königs in dem ansonsten konkreten Kontext überhaupt einen Sinn?

So gibt es denn auch eine Fülle alternativer Lesungs- und Änderungsvorschläge. Schon die griechische Übersetzung (Θ) konnte mit כנף hier offenbar nichts anfangen und übersetzt: καὶ ἐπὶ τὸ ἱερόν βδελύγμα τῶν ἐρημώσεων. Andererseits führt man – gestützt auf das singularische βδελύγμα und unter Verweis auf 11,31; 12,11 – den Plural שקוצים häufig auf eine Dittographie des מ zurück und liest משומם.<sup>22</sup> Wie verbindet sich das aber mit dem

<sup>19</sup> Wörtliche Übersetzung: „und sein Ende im reissenden Zorn, und bis zum Ende des Krieges sind Verwüstungen beschlossen“. Für die Verwendung von שפך vgl. das verwandte שצף in der Verbindung קצף שצף in Jes 54,8 und nicht zuletzt אף שפך אף in Prv 27,4: Θ liest entsprechend μετ' ὀργῆς (L.L. Grabbe, *The Seventy-Weeks Prophecy* [Daniel 9:24-27] in *Early Jewish Interpretation*, in: C.A. Evans & Sh. Talmon [Hg.], *The Quest for Context & Meaning*, FS J.A. Sanders, *Biblical Interpretation Series* 28, Leiden u.a. 1997, S. 595-611, hier 599, postuliert dafür unnötig eine andere Vorlage).

<sup>20</sup> Diese Übersetzung in Anlehnung an Porteous (Anm. 16); vgl. auch H. Kosmala, Art. נבך, ThWAT 1, Stuttgart u.a. 1973, S. 901-919, hier 903; danach Ges<sup>18</sup> s.v. נבך, S. 196. Anders O. Plöger, *Das Buch Daniel*, KAT 18, Gütersloh 1965, z.St. und ähnlich J.-D. Lebram, *Das Buch Daniel*, ZBK 23, Zürich 1984, S. 105, die ברית als Subjekt nehmen möchten; dann wäre aber wenigstens das Genus des Verbs zu ändern. Für רב legt der Kontext hier den Aramaismus „groß“ nahe. Vgl. zur Interpretation auch Hengel (Anm. 11) 526.

<sup>21</sup> So HAL s.v. mit A. Bentzen, *Daniel*, HAT 19, Tübingen 1952<sup>2</sup>, S. 68; O. Plöger, ebd. 133, 135.

<sup>22</sup> Vgl. nur App. BHK und BHS.



„Flügel“<sup>23</sup> Hier greifen die verschiedensten Konstruktionen und Konjekturen: Schon der alte Gesenius deutete כנף (entsprechend dem *περὺγιον* in Mt 4,5) als architektonischen Terminus technicus, nämlich „Giebel“ (hier: des Tempels)<sup>24</sup>, andere dagegen als „Ecke/Rand“ des Altars.<sup>25</sup> Beide Male fehlte jedoch das entscheidende Bezugswort („Tempel“ bzw. „Altar“). Von den diversen Emendationen ist vor allem Eißfeldts<sup>26</sup> Änderung in כנף בעל – „Flügel-Baal“ oder „geflügelter Baal“ zu nennen; mit dieser Bezeichnung werde auf die Flügelsonne als Emblem des Baalschamem angespielt; im übrigen erscheine ein כנף בעל bereits in Ugarit. Der Vorschlag ist nicht ohne Reiz. Es bleibt jedoch der Schönheitsfehler der notwendigen freien Textkonjektur; insgesamt hat der Vorschlag nur begrenzte Zustimmung gefunden.

Wie im folgenden gezeigt werden soll, läßt sich der Vers jedoch auch ohne Texteingriffe durchaus schlüssig erklären. Voraussetzung ist allerdings eine hinreichende Kenntnis des unausgesprochenen Verstehenshorizontes von Verfasser und Adressaten. Unsere Textüberlieferung allein reicht dafür nicht aus.

## II.

Abb. 1 zeigt eine antike Münze, im Besitz des Britischen Museums in London, die 1814 erstmals publiziert wurde. Es handelt sich um eine (Silber-) Drachme, Durchmesser 15 mm, Gewicht 3,29 gr. Sie stammt aus Palästina, der genaue Fundort ist unbekannt. Das Stück ist ein Unikat, nicht nur in dem Sinne, daß es das einzige erhaltene Exemplar der betreffenden Emission darstellt: die Darstellung auf der Münze ist z.T. ohne direkte Analogien und gibt der ikonographischen Deutung eine Fülle von Problemen auf. Die Münze wurde für die persische Provinz Jehud geprägt,<sup>27</sup> wie die Legende auf der Rückseite ausweist. Hatte man die drei aramäischen Buchstaben zunächst als *jhw*, also „Jahu“, eine Form des israelitischen Gottesnamens gelesen, so hat sich inzwischen mit Recht die Lesung von E.L. Sukenik als *jhd* = „Jehud“ durchgesetzt.<sup>28</sup> Nach Y. Meshorer handelt es sich um die „meistdiskutierte jüdische Münze aller Zeiten“.<sup>29</sup> Die Gründe für das besondere Interesse an diesem Stück sind unschwer zu erraten.

<sup>23</sup> E. Bickermann (Anm. 11) 105 läßt כנף unübersetzt.

<sup>24</sup> Dazu O. Eißfeldt, Wilhelm Gesenius als Archäologe. Ein Wort zur 100. Wiederkehr seines Todestages († 23. Oktober 1842) (1942), in: Kleine Schriften 2, Tübingen 1963, S. 430-434; s. auch Montgomery (Anm. 16) 387f.

<sup>25</sup> So zuletzt L.L. Grabbe (Anm. 19) 598.

<sup>26</sup> Eißfeldt (Anm. 24) 433f. Erwähnenswert ist auch die gekonnte Konjektur in כנו ועל („an seiner Stelle“), die A. Kuenen (Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. II. Die prophetischen Bücher, Leipzig 1892, S. 454) von J.W. van Lennep (De 70 jaarweken van Daniël, Utrecht 1888) übernahm; vgl. zuletzt Lust (Anm. 6) 294.

<sup>27</sup> Zur Münzprägung der Region in der hier interessierenden Epoche vgl. L. Mildenberg, Yehud: A Preliminary Study of the Provincial Coinage in Judea, in: O. Mørkholm & N.M. Waggoner (Hg.), Greek Numismatics and Archaeology. II. Die prophetischen Bücher, Leipzig 1979, S. 183-196, Pl. 22f.; Y. Meshorer, Ancient Jewish Coinage I, New York 1982; zuletzt die Übersicht von U. Hübner, Die Münzprägungen Palästinas in alttestamentlicher Zeit, Trumah 4 (1994) 119-145.

<sup>28</sup> E.L. Sukenik, Paralipomena Palaestinae, JPOS 14 (1934) 178-184, hier 178-180.

<sup>29</sup> Y. Meshorer (Anm. 27) 21 (zur Münze: S. 13-34). Die weitläufige Lit. zu dem Stück kann hier nicht vollständig aufgeführt werden; als Referenz für die folgende Diskussion sind zunächst noch zu nennen: G.F. Hill, Catalogue of the Greek Coins of Palestine (Galilee, Samaria, and Judea), London 1914 (Nachdruck Bologna 1965), S. 181; H. Greßmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin-Leipzig 1927<sup>2</sup>, S. 104; D. Barag, A





Abb. 1a



Abb. 1b

Die *Vorderseite* (Abb.1a) zeigt einen männlichen Kopf mit korinthischem Helm und Bart nach rechts in Dreiviertel-Profil. Auf der *Rückseite* (Abb. 1b) sieht man in quadratischer Rahmung eine männliche Gestalt mit Bart und nacktem Oberkörper nach rechts; sie trägt ein Gewand, das unter dem ausgestreckten Arm, an Hüfte und Beinen sichtbar ist; die Figur sitzt auf einem geflügelten Rad und hält mit der ausgestreckten Linken einen Vogel, von der Figur abgewandt; die rechte Hand ruht auf dem rechten Knie. In der rechten unteren Ecke: ein Kopf mit Glatze und Bart nach links; als Beischrift (oben r. und l. der Figur) der Provinzname „Jehud“. Allgemein wird die Münze in die ausgehende Perserzeit im 4.Jh. v.Chr. datiert.

Hält man sich an das Vergleichsmaterial, repräsentiert die Gestalt auf der Rückseite eine männliche Gottheit. Dies kann denn auch nahezu uneingeschränkt als Konsens gelten.<sup>30</sup> Unverkennbar ist die Darstellung zudem im wesentlichen griechisch geprägt. Gleichwohl läßt sie

---

Coin of Bagoas with a Representation of God on a Winged-Wheel (hebr.), Qad. 25 (1992) 97-99; nicht zuletzt: H. Kienle, Der Gott auf dem Flügelrad. Zu den ungelösten Fragen der „synkretistischen“ Münze BMC Palestine S.181, Nr.29, Göttinger Orientforschungen VI, 7, Wiesbaden 1975.

<sup>30</sup> Anders A.M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum*. II. Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern, WUNT 50, Tübingen 1996, S. 255f. Ihr zufolge stellt die Münze „(den entrückten) Elia auf dem Flügelrad dar mit den Attributen, die den irdischen Elia auszeichneten: Fellmantel und Rabe. Wahrscheinlich trägt er auch den ‘Hermes’-Hut als Gottesbote und Psychopomp (vgl. Sir 48,11). Er blickt hinab auf einen typischen Bes-Kopf als Zeichen seines Sieges über die Baalspropheten.“ Der Vorschlag ist originell, m.E. aber wenig wahrscheinlich: Erinnert das Rücken und Unterkörper bedeckende Gewand des Münzbildes wirklich an die Bekleidung des Propheten (2Kön 1,8) mit härenem Mantel und ledernem Schurz bzw. Gürtel (vgl. Mk 1,6)? Der Vogel ist zwar nicht deutlich als Raubvogel zu erkennen (dafür gibt es aber auch Beispiele auf Münzbildern mit Zeus aetophoros; vgl. z.B. M. Thompson, Paying the Mercenaries, in: Festschrift für Leo Mildenberg, Wetteren 1984, 241-247, hier Pl. 38,4; 39,24), aber auch nicht als Rabe (auch ist die Funktion der Raben in der Eliageschichte nicht angedeutet). Insbesondere wird nicht ganz klar, weshalb Elia auf dem Flügelrad thronend vorgestellt werden sollte; und schließlich hat der Vorschlag das gesamte, auf eine thronende Gottheit deutende Vergleichsmaterial gegen sich.



sich typologisch keiner der bekannten Götterdarstellungen eindeutig zuordnen. Angelehnt an die Untersuchung von H. Kienle sollen hier vor allem drei pagane Deutungen in der gebotenen Kürze vorgestellt werden:



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5

(1) *Zeus*: Charakteristisch für die Tetradrachmen Alexanders des Großen (vgl. Abb. 2) ist u.a. das Zeusbild auf der Rückseite.<sup>31</sup> Regelmäßig erscheint „Zeus aetophoros“ – der Adler fungiert als sein Symboltier – auf einem Stuhl ohne Lehne; der Oberkörper bleibt unbedeckt, während Unterkörper und Beine durch ein Gewand bedeckt sind. Haltung und Gestus erscheinen insgesamt durchaus vergleichbar mit der Jehud-Münze; freilich sind auch Unterschiede erkennbar: die Zeusgestalt ist nach links ausgerichtet, der Vogel wird mit dem rechten Arm gehalten, während der linke sich häufig auf ein langes Szepter stützt; der Vogel ist der Gottheit zugewandt. Am stärksten fällt die unterschiedliche Sitzgelegenheit ins Auge: auf den Alexandermünzen ist es ein Thron, der sich auf achämenidische Vorbilder, den sog. „field chair“, bezieht, also den auch auf dem Schlachtfeld benutzten leichten Thron ohne Rückenlehne.<sup>32</sup> Diskutiert wird die Möglichkeit, daß diese Zeusdarstellungen ihrerseits z.T. an orientalischen Vorbildern orientiert sind.<sup>33</sup>

Einschlägig sind hier die im kilikischen Tarsus geprägten Münzen, die ausweislich der Legenden den Lokalgott *Ba'altarz*, gleichsam eine semitisch-orientalische Zeus-Variante, zeigen. Als Beispiele mögen hier ein Stater des Satrapen Mazdaj/Mazdaios (Abb. 3) bzw. Münzen des persischen Feldherrn Pharnabazos (Abb. 4 und 5) dienen.<sup>34</sup> Wiederum „fehlt“ auf den *Ba'altarz*-Darstellungen ein Spezifikum der Jehud-Münze: das Flügelrad!

(2) *Dionysos*: Bereits H. Greßmann hat auf den geflügelten Wagen des Vegetationsgottes Dionysos<sup>35</sup> verwiesen und eine palästinische Verschmelzung des Dionysos mit *Iao* (G. ging noch von einer Lesung der Beischrift als *jhw* aus!) postuliert.<sup>36</sup> Für eine solche Zuordnung könnte nicht zuletzt auch der Kopf in der rechten unteren Ecke der Münze sprechen: die gro-

<sup>31</sup> Vgl. bspw. das Material bei N.M. Waggoner, *Tetradrachms from Babylon*, in: O. Mørkholm & N.M. Waggoner (Hg.), *Greek Numismatics and Archaeology*. FS M. Thompson, Wetteren 1979, S. 269-280, Pl. 32-33; O.H. Zervos, *Near Eastern Elements in the Tetradrachms of Alexander the Great: The Eastern Mints*, in: ebd., S. 295-305, Pl. 37.

<sup>32</sup> Dazu O.H. Zervos, ebd. 299ff.

<sup>33</sup> S. dazu die Lit. bei U. Hübner (Anm. 27) 129 Anm. 66.

<sup>34</sup> Die Prägungen des Pharnabazos (vgl. die Rs Abb. 6f.) zeigen den thronenden *Ba'altarz* im Profil (nach links). Die ausgestreckte Rechte hält in Abb. 4 ein Szepter mit Adler; beide Male erscheint der andere Arm – ähnlich wie auf der Jehud-Münze – in das Gewand gelegt.

<sup>35</sup> Vgl. die Abbildung bei Kienle (Anm. 29) Tafel IV,2.

<sup>36</sup> Greßmann (Anm. 29).



ben Züge lassen an eine Satyr-/Silengestalt denken, die zur Begleitung des Dionysos gehört. Allerdings, dem entgegen stehen die Zeus/Ba'altarz-Charakteristika: die thronende Haltung und der Vogel als Begleittier.

(3) *Triptolemos*: Der eleusinische Fruchtbarkeitsgott Triptolemos (in Byblos mit Baal oder Adonis identifiziert) wird verschiedentlich auf einem (geflügelten) Wagen dargestellt.<sup>37</sup> Doch bestehen hier nicht nur die gleichen Bedenken wie bei Dionysos; Triptolemos als jugendlicher, bartloser Gott unterscheidet sich zudem grundlegend von der Gestalt der Londoner Münze.

Generell bleibt als Unterschied zu den eindeutigen Wagen-Darstellungen auf den Dionysos- und Triptolemos-Abbildungen festzuhalten, daß es sich im Bild der Jehud-Münze um ein einzelnes Rad handelt: die Gottheit thront unmittelbar auf dem Rad.

Eine kurze Zwischenbilanz: Keine der Deutungen geht typologisch gänzlich auf. Immerhin verweist die Konstellation „thronender, halb bekleideter, bärtiger Gott, der einen Vogel trägt“ auf einen Zeustypus bzw. dessen orientalische Adaption. Doch bestehen ebenso deutliche Inkongruenzen, insbesondere das Flügelrad als Thron.

So bleibt schließlich die heute zumeist präferierte Option, daß das Bild – so unerhört es klingen mag – den Gott Israels darstellen soll. Freilich wäre auch dann erst noch zu klären, ob sich in dem Münzbild die Vorstellung, die sich Perser oder andere Nicht-Juden von diesem Gott machten, niederschlug, oder die Vorstellung von Juden, die ihren Gott mit den Mitteln der Zeit darzustellen suchten.

Zur Profilierung des historischen Kontextes lohnt zunächst ein Blick auf die **Vorderseite** der Londoner Münze. Die Interpretationen des behelmten Kopfes<sup>38</sup> bewegen sich zwischen der Identifizierung mit einem Gott (Hadranos, Ares) und der Deutung als „Idealporträt“ einer persischen Amtsperson. Für letzteres lassen sich sog. Satrapenmünzen des 4. Jh.s anführen. Von Interesse sind insbesondere in Kilikien (Tarsos) herausgegebene Münzen, die ein männliches Porträt mit Helm, d.h. in einer militärischen Funktion zeigen. So ließ der Satrap Pharnabazos zwischen 378 und 374 in Vorbereitung auf den Feldzug zur Wiedereroberung Ägyptens Silbermünzen prägen, die einen Männerkopf im Profil mit athenischem Helm und als aramäische Beischrift seinen Namen zeigen – vermutlich eine Darstellung des Satrapen in seiner Funktion als *strategos* (Abb. 6f.). Einige der Münzen zeigen auf der anderen Seite die schon besprochenen Bilder des Himmelsgottes von Tarsos, Ba'altarz. Entsprechende Münzen hat sein Nachfolger Datames (Tirkamu) (373-372) herausgeben lassen (Abb. 8).<sup>39</sup> Von daher erscheint die Vermutung nicht unbegründet, daß auch die Vorderseite der Jehud-Münze einen hohen persischen Amtsträger in militärischer Funktion präsentiert.



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8

<sup>37</sup> Vgl. die Abbildung bei Kienle (Anm. 29) Tafel IV, 1.

<sup>38</sup> S. die Übersicht bei Kienle (Anm. 29) 25ff. mit Lit.

<sup>39</sup> Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist auch ein Stater des Datames, der auf der Vorderseite den thronenden Ba'altarz (mit Fruchtbarkeitssymbolen in einem Kranz von Lotosblumen) zeigt, auf der Rückseite den sitzenden Satrapen mit seinem Namen und einer Flügelsonne; s. M. Price, Die ersten drei Jahrhunderte der Münzprägung, in: M.J. Price (Hg.), Die Münzen der Welt, Freiburg u.a. 1981, S. 27-41, hier 39 mit Abb. 150.



Darüber hinaus gibt es erwähnenswerte Vorschläge, diesen näherhin mit einem persischen Feldherrn namens Bagoas zu identifizieren. Von Josephus (Ant. 11,7,1) wird überliefert, Bagoas, der Strategos von Artaxerxes II. habe sich Zutritt zum Tempel in Jerusalem verschafft und den Juden sieben Jahre lang eine Abgabe auf das tägliche Opfer auferlegt, nachdem der Hohepriester ebenda zuvor seinen Bruder Jesus erschlagen hatte; als Hintergrund gibt Josephus an, Jesus sei von Bagoas das Hohepriesteramt zugesagt worden. Nach J.W. Betlyon<sup>40</sup> sind diese Vorgänge in einer Phase der Wiederherstellung der persischen Kontrolle über die Region (362-358) nach einem von dem Ägypter Tachos initiierten Aufstand der Sidonier zu verorten, als die persischen Behörden sich genötigt gesehen hätten, durch Münzemissionen „according to locally acceptable standards and types“ Handel und Wirtschaft zu fördern. Die Jehud-Drachme sei „probably representative“ für diese Periode.

Noch dezidierter verbindet in jüngerer Zeit D. Barag<sup>41</sup> den s.E. auf der Jehud-Drachme präsentierten persischen Würdenträger mit dem von Josephus genannten Bagoas. Allerdings setzt er diesen mit einem Heerführer von Artaxerxes III. gleich, der Ägypten erneut unterwerfen konnte (343 v.Chr.); die Emission der Jehud-Drachme sei wiederum in der Vorbereitung auf diesen Kriegszug vorgenommen worden, näherhin also zwischen 345 und 343 v.Chr. Natürlich bleibt eine solch präzise geschichtliche Verortung aufgrund der lückenhaften Quellenlage notwendigerweise von manchen Unsicherheiten belastet,<sup>42</sup> doch vermag sie immerhin einen plausiblen Kontext für die Prägung unserer Münze zu umreißen.

Dies führt zurück auf die schon genannte Alternative: Bietet die Rückseite der Jehud-Drachme ein Interpretatio persica des jüdischen Gottes oder eine jüdische Konzeption? Anders gefragt: Konnten jüdische Benutzer der Münze das Bild auf den Gott ihrer Tradition beziehen? Daraufhin sind nun die wichtigsten Bildelemente zu befragen.

Der *Vogel* als Begleitsymbol wäre von der alttestamentlichen Textwelt her kaum zu verstehen, wohl aber innerhalb der altorientalisch-antiken Bildwelt. Bei seiner Deutung ist zwar das etwas unbeholfene Design in Anschlag zu bringen, doch wäre eine Bestimmung als Adler wohl allzu gewagt. Eher darf man an einen Falken denken,<sup>43</sup> dessen Darstellung mit gespreizten Flügeln auch sonst für Jehud-Münzen belegt ist (s. Abb. 9). Der Falke als Symboltier steht für den uranischen Aspekt der Gottheit. Bezogen auf JHWH erscheint dieser nun gerade bzw. erst in nachexilischen Texten des AT auch begrifflich gefaßt als „Gott des Himmels“: insbesondere in Redetexten, die von Nicht-Juden der Zeit gesprochen werden bzw. an solche gerichtet sind<sup>44</sup>, ebenso in der Denkschrift Nehemias<sup>45</sup> rekurriert als häufigstes Epitheton für den Gott



Abb. 9

<sup>40</sup> J.W. Betlyon, *The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins*, JBL 105 (1986) 633-642, hier 637f.

<sup>41</sup> Barag (Anm. 29), offenbar ohne Kenntnis der Arbeit von Betlyon.

<sup>42</sup> Barag setzt z.B. voraus, daß der Bagoas in Ant. 11,7 mit dem jüdischen Statthalter Bagohi der Briefe aus Elephantine *nicht* identisch ist; so bereits B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley – Los Angeles 1968, S. 290 Anm. 24 (gegen die gängige Auffassung, s. z.B. G. Widengren, *The Persian Period*, in: J.H. Hayes & J.M. Miller [Hg.], *Israelite and Judaeon History*, OTL, London 1977, S. 489-538, hier 501). Außerdem verknüpft er seine Rekonstruktion mit der These, die Judäer hätten sich am sog. Tennes-Aufstand phönizischer Städte gegen den Großkönig beteiligt (um 345 v.Chr.); in diesem Zusammenhang seien die Abgaben, die Bagoas nach Josephus den Judäern auferlegte, zu sehen. Allerdings ist die angenommene Verwicklung Judas in die Tennes-Rebellion (und die daran anschließende Bestrafung) überaus strittig; zu den ins Feld geführten literarischen Quellen vgl. etwa Widengren, ebd. 500f., zu den archäologischen E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster – Jerusalem 1982, S. 255.

<sup>43</sup> So bereits Hill (Anm. 29).

<sup>44</sup> Im Munde von Heiden: Esr 1,2 (// 2Chr 36,23); 6,9.10; 7,12.21.23 (2x); an Heiden gerichtet: Dan 2,37.44 (23: מְרִיא שְׁמַיָא); Esr 5,11.12; vgl. auch Jon 1,9. Vgl. auch den Sprachgebrauch der Juden in Elephantine; dazu



Israels die Bezeichnung אלהי השמים bzw. אלה שמיא. Dies kann nicht verwundern, denn neben der ebenfalls verbreiteten Rede vom „Höchsten“, „höchsten Gott“<sup>46</sup> bot sich keine andere Gottesbezeichnung so sehr als Selbstinterpretation des jüdischen Gottesglaubens gegenüber der Umwelt an, ergaben sich von daher doch recht unmittelbare „Anknüpfungspunkte“ sowohl zum persischen Hauptgott Ahuramazda als auch zum phönizischen (und aramäischen) „Himmelsherrn“ Baalschamem.<sup>47</sup>

Einzigartig auch in der Bildwelt des Alten Orients scheint demgegenüber das *Flügelrad* zu sein, das auffälligste Spezifikum unseres Bildes. Im jüdischen Kontext liegt es zunächst nahe, hier an die große Thronwagenvision Ezechiels<sup>48</sup> (Ez 1 bzw. 10) zu denken.<sup>49</sup> Dabei drängt sich freilich nicht der hochkomplexe Thronwagen selbst auf, sondern die Beschreibung der Räder, der אֲפִנִי, als eigener, geflügelter Wesen (Ez 10,9ff.), die dann in der zwischentestamentlichen und der rabbinischen Literatur geradezu als eigene Klasse von Engelwesen geführt werden.<sup>50</sup> So schlägt O. Keel in der Tat vor, das Flügelrad als einen solchen Ophan zu deuten.<sup>51</sup> Dem steht freilich entgegen, daß die Darstellung des Flügelrades nun gerade nicht die wesentlichen Charakteristika der belebten Ophannim von Ez 10 aufnimmt: Körper mit Händen, Gesichtern, Flügeln und überall „Augen“, und zugleich die Konstruktion als „Rad im Rad“ (Ez 1,16; 10.10), die es ihnen ermöglicht, sich in alle Richtungen zu bewegen, ohne zu wenden.<sup>52</sup>

Für das „Thronrad“ der Jehud-Münze scheint mir deshalb eine andere Deutung weiterzuführen: Recht früh, wenn auch eher vereinzelt, findet sich bereits die Interpretation als Sonnenrad, d.h. als Symbol der Sonne in ihrem Lauf.<sup>53</sup> Eine solche Semantik einmal vorausgesetzt, läßt sich das Flügelrad dann nicht völlig von einem im Vorderen Orient überaus verbreiteten

---

H. Niehr, JHWH in der Rolle des Baalsamem, in: W. Dietrich & M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein?, OBO 139, Freiburg/Schw. – Göttingen 1994, S. 307-326, hier 318f.

<sup>45</sup> Neh 1,4-5; 2,4. 20. Vgl. auch Dan 2,18-19 und Gen 24,3. 7 (perserzeitlich; vgl. E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 383ff.).

<sup>46</sup> Dan 4,21f. 29.31; 7, 25; 3,26.32; 5,18.21.

<sup>47</sup> Vgl. K. Koch (Anm. 16) 139.

<sup>48</sup> Zu deren Ikonographie und den damit verbundenen Fragen vgl. bes. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977, S. 125ff.

<sup>49</sup> Vgl. schon B. Kanael, Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance, BA 26 (1963) 38-62, hier 41.

<sup>50</sup> D.J. Halperin, The exegetical character of Ezek. x 9-17, VT 26 (1976) 129-133, zeigt sehr schön, wie sich ein solches angelogisches Interesse an den Ophannim bereits in der interpretierenden Weiterführung von Ez 1 in 10,9ff. abzeichnet. Vgl. sodann äthHen 61,10; 71,7; 4Q405 20 ii-21-22 3+9 (4QShirShabb<sup>b</sup>); bRH 24b // bAZ 43b; bChag 12b; 13b u.ä.m.

<sup>51</sup> Keel (Anm. 48) 273 mit Anm. 391.

<sup>52</sup> Damit ist doch wohl eine Art Kugelform gemeint; die ausgeprägte Achsnabe des Flügelrades ist damit nicht zu vergleichen (zu Keel, ebd. Anm. 391).

<sup>53</sup> J.P. Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie, NumC 70,2 (1878) 102-131, hier 124f.: „la roue ailée, symbole de la course rapide du soleil“; E. Babelon, Traité des monnaies grecques et romaines 2,2, Paris 1910, Sp. 655-658, hier 657 (Formulierung wie Six). Weitere Lit. bei Kienle (Anm. 29) 45 Anm. 113. Eine Bestätigung finde ich in dem mir zunächst nicht zugänglichen Beitrag von W. Culican, The Iconography of some Phoenician Seals and Seal Impressions, The Australian Journal of Biblical Archaeology 1,1 (1968) 50-103, hier 99f., der eine Affinität zum phönizischen Ba'alschamem sieht: „The sun was commonly represented as a wheel by Near Eastern peoples and I suggest that the imagery on the *Yhd* coin is that of the sky-god, borne in the winged wheel of the sun and holding the solar falcon.“ Auf phönizische Ikonographie deutet auch das „gigantic face of Bes in profile, representing the cultic deity of Sidon“.



Bildsymbol trennen: der geflügelten Sonnenscheibe.<sup>54</sup> Mehr noch, zumindest als eine mögliche Lesart mochte sich anbieten, das Flügelrad unserer Münze als eine Flügelsonne zu sehen, die hier gleichsam in einen beweglichen Gottesthron verwandelt begegnet (was u.a. bedingt, daß die Flügel nicht – wie sonst für die Flügelsonne typisch – ausgebreitet sind.<sup>55</sup>)

Was ergibt sich bei einer solchen Identifikation für das intendierte Bildprogramm? Vorderhand könnte man daraus auf eine solare Charakterisierung der abgebildeten Gottheit schließen. Allerdings ist dabei in Anschlag zu bringen, daß die Flügelsonne wohl auch in persischer Zeit (auch) als Repräsentation des Himmels gesehen wurde.

In Vorderasien scheint die Flügelsonne anfangs sogar primär als Himmelsymbol gebraucht worden sein. Möglicherweise – so eine heute verbreitete Sicht – wurde sie dann aber in neuassyrischer Zeit – parallel zum Aufkommen der Darstellung einer anthropomorphen Gottheit in/vor der Sonnenscheibe – auf den epiphanen Sonnengott bezogen.<sup>56</sup> Unbeschadet einer solchen Verschiebung, blieb aber auch in dieser Periode die uranische Bedeutungskomponente (zumal der Fittiche) weiterhin konstitutiv; dies zeigen entsprechende Bild-Konstellationen an<sup>57</sup> – etwa wenn die Flügelsonne von „Atlanten“-Gottheiten gestützt wird<sup>58</sup> und/oder mit Regensymbolen verbunden ist<sup>59</sup> und/oder eine Göttertriade trägt<sup>60</sup> oder in der Sonnenscheibe auch die Mondsichel eingezeichnet sein kann.<sup>61</sup> Dies ist auch für die persische Zeit vorauszusetzen: Auch wenn seit einiger Zeit sehr kontrovers diskutiert wird, ob die verbreitete Darstellung des „bärtigen Mannes“ in der Flügelsonne nach achämenidischem Verständnis auf eine Wirkgröße wie das königliche Charisma (*xvar'nah*)<sup>62</sup> oder doch – entsprechend der „klassischen“ Deutung, die zuletzt wieder bekräftigt wurde,<sup>63</sup> – auf den Hauptgott Ahuramazda zu beziehen ist, in jedem Falle wird dieses Bildsymbol im syrisch-palästinischen Bereich kaum anders denn als Darstellung einer Gottheit, am ehesten eines Himmelsgottes, *rezipiert* worden sein.

<sup>54</sup> Für Bildmaterial und deutende Darstellungen (jeweils mit Lit.) s. etwa P. Welten, Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia, ADPV, Wiesbaden 1969, S. 19-46; O. Eißfeldt, Die Flügelsonne als künstlerisches Motiv und als religiöses Symbol (1942), KS II, Tübingen 1963, S. 416-419; O. Keel (Anm. 48) 208ff.; ders., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1972, S. 22-24; R. Mayer-Opificius, Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien, UF 16 (1984) 189-236; D. Parayre, Deux chapiteaux hathoriques à Amathonte: étude des disques solaires ailés, BCH 114 (1990) 214-240.

<sup>55</sup> In ihrem Design lassen sie sich ansonsten durchaus mit denen „klassischer“ Flügelsonnen vergleichen, insbesondere die Strukturierung in (a) äußere und (b) innere Schwungfedern sowie (c) Knochen mit Deckfedern (nur ansatzweise dargestellt); vgl. etwa die Beschreibung bei Parayre (Anm. 54) 217f. Die Knochenpartie ist hier zum „Sitz“ ausgestaltet.

<sup>56</sup> Vgl. dazu insbesondere R. Mayer-Opificius (Anm. 54).

<sup>57</sup> Zu den uranischen Aspekten vgl. H. Frankfort, Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East, London 1939 (Nachdr. 1965), S. 207ff.; Eißfeldt (Anm. 54); Keel (Anm. 54); Parayre (Anm. 54); aber auch Mayer-Opificius, ebd.

<sup>58</sup> Keel (Anm. 48) 209f. Abb. 156c, 157; 166 (achämen. Siegel) 158; Lit. in Anm. 197.

<sup>59</sup> Mayer-Opificius (Anm. 54) Abb. 20; 27 (neuass. Rollsiegel); 30 (mittelbab. Rollsiegel); 34 (neubab. Rollsiegel).

<sup>60</sup> Keel (Anm. 48) Abb. 159-160; 162-163.

<sup>61</sup> S. die Beispiele (aus nordsyrischen Kleinstaaten der assyrischen Zeit) bei J. Bretschneider, Zu einer Flügelsonne im Ethnologischen Museum von Adana, UF 23 (1991) 9-12.

<sup>62</sup> Vgl. die eingehende Erörterung bei G. Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran, Acta Iranica. 31, Leiden – Louvain 1992, S. 208ff., der die *xvar'nah*-Theorie favorisiert; außerdem K. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud, in: P. Frei/K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, Freiburg/Schw. – Göttingen 1996<sup>2</sup>, S. 181ff. (hält die Frage offen).

<sup>63</sup> Vgl. mit beachtenswerten Argumenten: Th. Podella, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt, FAT 15, Tübingen 1996, S. 156ff.



Nach unserem Deutungsvorschlag besteht demnach die Möglichkeit, auch das Flügelrad der Jehud-Drachme als Darstellung des Himmels zu lesen. In diesem Falle ergibt sich als zentraler Bildgedanke eine Vorstellung, die sich geradezu mit einer Formulierung aus Jes 66,1 auf den Begriff bringen läßt:  $\text{אֵלֹהֵי הַשָּׁמַיִם}$ . Anders formuliert: nicht anders als der Falke weist das Flügelrad (= Flügelsonne) die dargestellte Gottheit ikonisch als den „Gott des Himmels“ aus.<sup>64</sup>

Nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, daß diese Deutung mit der (mutierten) Flügelsonne auf ein Element recurriert, das seit langem zum religiösen Symbolrepertoire in Juda gehörte, vor allem in der ausgehenden Königszeit; es ist aber auch nachexilisch belegt<sup>65</sup>. Zugleich handelte es aber um ein „international“ verständliches Symbol, das die Bedeutung der dargestellten Gottheit als Himmels-gott offenlegte.

Nur tentativ deuten läßt sich der (zumindest weitgehend) kahle *Kopf* mit Bart und Spitznase sowie spitzen (?) Ohren am rechten unteren Bildrand.<sup>66</sup> Nahezu einmütig<sup>67</sup> wird er zwar als Bes bzw. dessen griechische Entsprechung Silen/Satyr identifiziert,<sup>68</sup> doch wie ist er auf die zentrale Figur der thronenden Gottheit zu beziehen? Einerseits könnte man darin – vom hellenistischen Kontext her gedacht – eine „dionysische“ Komponente sehen, die dann auch das Hauptmotiv in einem ausgesprochen synkretistischen Licht erscheinen ließe.<sup>69</sup> Andererseits wäre – vom jüdischen Kontext her – zu erwägen, ob damit auch ein „dualistischer“ Zug angedeutet sein könnte. Dann repräsentierte dieser Silen-Bes-Kopf ikonisch die Figur eines Satan/Mastema/ Belial(r) oder Asael/Asael, die in der spät- und nachtestamentlichen Literatur bekanntlich zunehmende Bedeutung gewinnen.<sup>70</sup>

Zusammenfassend: M.E. steht außer Frage, daß die Rückseite der singulären Jehud-Münze als JHWH-Bild gemeint ist. Es präsentiert den jüdischen Gott als „Gott des Himmels“ in der ikonischen Sprache der Zeit, deren Design sich an griechischen Vorbildern orientiert, vor allem an Bildern des „Zeus aetophoros“ (bzw. „Ba'altar“). Zugleich enthält es mit dem Flügelrad als Thron ein eigentümliches Element, insbesondere wenn es – wie hier vorgeschlagen – als eine Variation der Flügelsonne zu lesen ist.

<sup>64</sup> Solare Konnotationen sollen damit natürlich nicht ausgeschlossen werden; vgl. dazu im nachexilisch-biblischen Zusammenhang etwa Mal 3,20.

<sup>65</sup> Vgl. die Bulle aus En Gedi mit einer Flügelsonne und der Inschrift *Imr'*, s. O. Keel & C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134, Freiburg u.a. 1992, S. 449 u. 447 Abb. 383. Im übrigen gibt es Hinweise auf eine Renaissance bzw. Dominanz der vorderasiatischen „Himmelsgötter“: Anu in Mesopotamien, Baal-schamem in Phönizien (und darüber hinaus) gerade in der Spätzeit; dazu J. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harrân und Hatrâ am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986, S. 41 ff.

<sup>66</sup> Vgl. die Übersicht bei Kienle (Anm. 29) 39-43 (mit Lit.).

<sup>67</sup> Anders Barag (Anm. 29) 99, der hier den visionär schauenden Propheten Ezechiel findet.

<sup>68</sup> Vgl. etwa die Silendarstellungen bzw. -masken bei A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum Bd. I Tafeln*, Leipzig-Berlin 1900, Taf. VIII,2.4.20; XXVI,73; LXII,12; vgl. auch Taf. VII,48 (Silenmaske im Profil mit Bes-Zügen). Zum Verhältnis von griechischem Silentypos und phönizischem Bestypus s. Furtwängler, ebd. Bd. III, S. 111 f.

<sup>69</sup> Zu den Hinweisen auf ein mögliche Einbeziehung des Dionysos in die „Theokrasie“, wie sie von den hellenisierenden Jerusalemern der Seleukidenzeit angestrebt wurde, s. M. Hengel (Anm. 11) 546 ff. Zur Deutung des Bes-Kopfes vgl. aber auch Culican (Anm. 53).

<sup>70</sup> Vgl. 1Chr 21,1 (Satan); Ps 18,5 (Belial); Jub passim (Mastema); 1QM; 1QS passim (Belial); äthHen passim (Asael); dazu etwa P. von der Osten-Sacken; Gott und Belial. Traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten von Qumran, StUNT 6, Göttingen 1969; K. Koch, *Monotheismus und Angelologie* (1994), in: ders., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur*. GesAufs. 3, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 219-234; ältere Lit. bei M. Mach, *Entwicklungsstufen des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischer Zeit*, TSAJ 34, Tübingen 1992, S. 358-360.



Ist die ganze Komposition demnach dem Bereich eines Synkretismus innerhalb oder außerhalb des Frühjudentums<sup>71</sup> zuzuordnen? Als „synkretistisch“ mag sie insofern gelten, als die dargestellte Gottheit wohl ohne größere Schwierigkeiten von einem Griechen als Zeus, von einem Perser als Ahuramazda und in der engeren Umwelt als Baalschamem akzeptiert werden konnte.<sup>72</sup> Nicht zuletzt wird aber allein schon die figürliche Darstellung Gottes als solche in den Augen jüdischer Zeitgenossen eine Grenzüberschreitung dargestellt haben.<sup>73</sup> Wurde diese „Innovation“ nun von außen initiiert oder entsprang sie einem Anliegen bestimmter Gruppen in der jüdischen Elite? – Nach den Beobachtungen von Barag wird man zunächst davon ausgehen können, daß der *Auftrag* für diese Prägung von seiten der persischen Administration, eventuell von dem Strategos Bagoas kam. Andererseits sprechen die unkonventionellen Züge des Bildes doch eher gegen einen „extern“ konzipierten Entwurf; vielmehr ist dafür mit einiger gedanklicher Vorarbeit – am ehesten in Jerusalem – zu rechnen. Immerhin fiele der Bildgedanke, übersetzt in religiöse *Sprache*, keineswegs aus dem „orthodoxen“ Spektrum antik-jüdischer Tradition heraus.<sup>74</sup>

### III.

Kommen wir wieder zurück zu Dan 9,27! In welcher Richtung die Erklärung gesucht wird, dürfte nun auf der Hand liegen.<sup>75</sup> Es genügt eine wörtliche Übersetzung des Verses, sofern man sich das Bild der Londoner Münze vor Augen hält. Akzeptiert man die häufige Vermutung einer Dittographie, lautet der entscheidende Satz: **וְעַל כַּנָּף שְׂקוּצִים מְשׁוּמִים**, d.h.: „und auf einem Flügel ist/sitzt ein verwüstendes Scheusal“, bzw. nach Auflösung der pejorativen Kodierung: „*Und auf einem Flügel ist/sitzt (der Götze) Baalschamem*“.

Es geht aber auch ohne die Textänderung: **וְעַל כַּנָּף שְׂקוּצִים מְשׁוּמִים**. In gewisser Weise „dekonstruiert“ diese Formulierung Baalschamem sogar noch gründlicher. Die Constructus-Verbindung ist dann nämlich, wie oft im Semitischen, als Ausdruck einer Attribuierung aufzufassen, so daß **כַּנָּף שְׂקוּצִים** heißt: „scheußlicher Flügel“. Nimmt man auch den Plural **שְׂקוּצִים** ernst, der am ehesten in bewußter Kontrast-Analogie zu **קוֹדֵשׁ קְדוּשִׁים** („Hochheiliges“, 9,24b<sup>76</sup>) der Steigerung dient, kann man demnach übersetzen:

<sup>71</sup> Vgl. etwa Greßmann (Anm. 29) 104: „in den halb-jüdischen Kreisen von Gaza“.

<sup>72</sup> Hübner (Anm. 27) 128f.

<sup>73</sup> Nach unserer Quellenlage wäre sie nahezu analogielos. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang noch das auf dem Tell Qasile (ohne archäologischen Kontext) gefundene Siegel, das eine stehende (?) männliche Figur mit Bart zeigt, die in der rechten hochgehaltenen Hand wohl einen Vogel trägt. B. Maisler, The Excavations at Tell Qasile. Preliminary Report, IEJ 1 (1950/51) 194-218, hier 212-214 mit Fig. 14 f und Pl. 37 F, sieht von daher eine Parallele zur Jehud-Drachme. Die Inschrift („the writing is poor and not uniform“) wird von Maisler als **עֲבַד הַמֶּלֶךְ** gelesen; davon erscheint mir allerdings die Lesung des *waw* nach der Photographie sehr fraglich (nachträgliches, an falscher Stelle eingetragenes *lamed*?). Maisler datiert das Siegel tentativ ins 5. Jh. und schreibt es einem Beamten der persischen Verwaltung zu. E. Stern (Anm. 42) 207 (mit Abb. 345) denkt unter Verweis auf die Jehud-Münze eher an das 4. Jh. Das Stück hätte eine gründliche Neubearbeitung verdient.

<sup>74</sup> Der schwer zu integrierende Kopf am unteren Bildrand bleibt freilich notgedrungen „eingeklammert“.

<sup>75</sup> Die folgende Korrelierung von Dan 9,27 und Jehud-Drachme ist im übrigen nicht von der vorstehenden Deutung des Flügelrads abhängig!

<sup>76</sup> So wie die „Salbung des Hochheiligen“ in V. 24 die Beschreibung der heilvollen Wiederherstellung Jerusalems beschließt, markiert der **מְשׁוּמִים** auf „greulichstem Flügel“ den Tiefpunkt der Entweihung des Tempels.



„Und auf greulichstem Flügel ist/sitzt ein Verwüster“.

In dieser Lesart wird das berichtigte Objekt mithin nicht einmal seines Schimpfnamens gewürdigt und dennoch unverwechselbar bezeichnet, in gewisser Weise sogar beschrieben. Freilich konnte diese Beschreibung nur verstanden werden, sofern eine bildliche Darstellung nach Art „des Gottes auf dem Flügelrad“ den Lesern bekannt war.<sup>77</sup>

Von hier aus lösen sich nun auch andere Schwierigkeiten. So hatten wir eingangs die Frage gestellt, wodurch der auf dem Brandopferaltar aufgestellte zweite Altar als Kultobjekt des Baalschamem kenntlich war. – Nach unserer Interpretation von Dan 9,27 trug er die bildliche Darstellung einer Gottheit, die als Baalschamem identifiziert und deren polemische Bezeichnung als שומם שקרין metonymisch auf den zusätzlichen Altar insgesamt übertragen wurde. Als ein zentrales Bildelement ist das in der Jehud-Drachme belegte Flügelrad als Thron des Himmelsgottes zu postulieren.<sup>78</sup>

#### IV.

In Konsequenz der hier vorgeschlagenen Erklärung des textlichen und ikonographischen Befunds im Zusammenhang mit dem שומם שקרין drängen sich weitergehende historische Überlegungen auf, die zum Schluß wenigstens noch angedeutet werden sollen:

Gibt es eine ikonographische Kontinuität zwischen der spätpersischen Jehud-Münze (aus der Mitte des 4.Jh.s) und dem Altaraufsatz von Antiochus IV. Epiphanes im Jahr 167 v.Chr., dann kann diese eigentlich nur innerjüdisch, genauer innerhalb bestimmter Gruppen in Jerusalem vermittelt worden sein. Dies fügt sich bestens zum Gesamtbild des jüdisch-seleukidischen Religionskonflikts, wie es zuerst von E. Bickermann<sup>79</sup> entworfen und dann vor allem von M. Hengel<sup>80</sup> entfaltet wurde. Danach handelte es sich nicht – oder nicht allein – um eine von der Fremdherrschaft aufgezwungene Einführung eines hellenistischen Kultes. Vielmehr entsprachen die Maßnahmen – wenigstens zu Anfang – Eigenbestrebungen von Kreisen der Jerusalemer Oberschicht (im Umfeld der Tobiaden?), die sich auch religiös ihrer Umwelt öffnen wollten und sich dabei der Unterstützung der hellenistischen Staatsgewalt gegen die gewiß heftige innere Opposition versicherten. Nun sind uns authentische Eigenquellen der „Reformer“ kaum erhalten, sondern im wesentlichen solche der schließlich erfolgreichen Op-

<sup>77</sup> In eine ähnliche Richtung, aber doch mit anderen Akzenten (und ohne Bezugnahmen auf die Jehud-Drachme) gehen bereits Überlegungen von K. Koch (Anm. 16) 140: „Dn 9,27 'auf dem Flügel der Greuelwesen (*šiqquš*, Plural) befindet sich der *m'šomem*' legt nahe, an ein Symbol zu denken, das auf den Flügeln anderer Wesen aufruh (wie Jahwä einst auf dem Keruben thronte). Handelt es sich hier um astrale Symbole, wie sie sonst mit *ba'al šamem* in der Ikonographie erscheinen (Palmyra)“

<sup>78</sup> Selbst der gegen die Sachlogik verwendete Singular כנף läßt sich von der Ikonographie der Jehud-Drachme her motivieren: zu sehen ist vorderhand ein Flügel (wie auch auf den Dionysos- und Triptolemos-Darstellungen), die Andeutung des zweiten erschließt sich nur bei sorgfältiger Betrachtung. Ein Bezug auf den u.a. auch in Samaria belegten Gott in der Flügelsonne bzw. die „bird deity“ (Y. Meshorer & Sh. Qedar, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Jerusalem 1991, Pl. 2, 14 u. 3,21) wäre dagegen schon von dieser Formulierung her unwahrscheinlich.

<sup>79</sup> Bickermann (Anm. 11).

<sup>80</sup> Hengel (Anm. 11). Dagegen in neuerer Zeit insbesondere K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, Göttingen 1983, der die religionspolitischen Maßnahmen von Antiochus IV. in Judäa primär aus der punktuellen, für Antiochus und vor allem seinen Gefolgsmann Menelaos verfahrenen politischen Konstellation in Jerusalem herleiten möchte.



position; deshalb lassen sich die Ziele der jüdischen Hellenisten nicht mit Gewißheit bestimmen. Einigermaßen wahrscheinlich ist jedoch, daß sie gar nicht daran dachten, den Gott ihrer Väter aufzugeben, sondern seinen Kult lediglich „zeitgemäß“ ausgestalten wollten. Dazu gehörten seine Bezeichnung als „Baalschamem – Himmelsherr“ und – nach der obigen Deutung von Dan 9,27 – bildliche Darstellungen, die diesen Gott zugleich anschaulich und identifizierbar machten. Sie konnten nach unserer These dafür auf längst Vorgedachtes zurückgreifen. – Dies impliziert freilich eine traditionsgeschichtliche Tiefe sog. „hellenisierender“ Konzeptionen, die wiederum ahnen läßt, wie bruchstückhaft das von den überlieferten Quellen vermittelte Bild des vorhasmonäischen Judentums (in Juda) sein dürfte.

Über die innerjüdische Legitimität solcher Positionen war jedenfalls dann geschichtlich entschieden, als sie – ob selbstinitiiert oder nicht – zwischen die Mühlsteine großer und kleiner politischer Interessenkonflikte gerieten, deren krisenhafte Zuspitzung schließlich in extreme Zwangsmaßnahmen der Fremdherrschaft umschlug: das Verbot von Tora und hergebrachtem Kult.

#### *Liste der Abbildungen:*

- 1a: Vs der Jehud-Drachme BMC Palestine, S. 181, Nr. 29; nach H. Kienle (Anm. 29) Tafel I.
- 1b: Dito Rs; nach Kienle, ebd. Tafel II.
- 2: Tetradrachme von Alexander dem Großen (Rs); nach Kienle, ebd. Tafel III, 6.
- 3: Stater des Satrapen Mazdaj/Mazaios (Vs; *ba'altarz*); nach Kienle, ebd. Tafel III, 7.
- 4: Stater des Satrapen Pharnabazos (Vs; *ba'altarz*); nach E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* 3, Album des planches, Paris 1910, Pl. CVIII, 2.
- 5: Stater des Satrapen Pharnabazos (Vs [?]; *ba'altarz*); nach Barag (Anm. 29) 98.
- 6: Rs von Nr. 4 (*prnbzw klk*).
- 7: Rs (?) von Nr. 5 (*prnbzw klk*).
- 5: Münze des Datames (*trkmw*); nach Barag, ebd. 99.
- 6: Jehud-Münze mit Falke; nach Kienle, ebd. Tafel III, 1.



## Vielfalt und Ordnung Komposition in den biblischen Proverbien und in den aramäischen Ahiqarsprüchen

*Andreas Scherer - Bochum*

Im zurückliegenden Jahrhundert hat die Entdeckung und Auswertung altorientalischen Vergleichsmaterials immer wieder anregend auf die alttestamentliche Wissenschaft gewirkt. So setzte zum Beispiel die Berücksichtigung der ägyptischen Lebenslehre des Amenemope<sup>1</sup> weite Teile von Prov 22,17-24,22<sup>2</sup> entstehungsgeschichtlich in ein ganz neues Licht<sup>3</sup>. Auch das Verständnis vieler anderer Bereiche des Alten Testaments ist heute ganz wesentlich durch unsere Kenntnis des alten Orients, seiner Literatur und Theologie geprägt. Natürlich ist auch der umgekehrte Erkenntnisweg denkbar. Alttestamentliche Texte können als Bestandteile der altorientalischen Literatur herangezogen werden, um unserer Interpretation von Texten aus der Umwelt des Alten Testaments schärfere Konturen zu verleihen. Der daraus resultierende Erkenntnisgewinn kann dann unter Umständen wieder rückwirkend auf das Alte Testament übertragen werden.

In meinem vorliegenden Beitrag versuche ich, Methoden, die im Zusammenhang mit der Sentenzenliteratur des alttestamentlichen Proverbienbuches entwickelt wurden und sich dort bewährt haben, auf einen repräsentativen Bereich der altaramäischen Ahiqarsprüche anzuwenden. Sollten sich die Ahiqartexte für diese Methoden zugänglich erweisen, ergäbe sich daraus eine weitere Bestätigung ihrer Brauchbarkeit. Damit liegt gewiß kein Zirkelschluß vor. Vielmehr erhält jede Methode eine breitere Basis, wenn gezeigt werden kann, daß sie auf mehrere unterschiedliche Gegenstände aus vergleichbaren Epochen und Kulturkreisen beziehbar ist. Ziel ist es, im Kontext der gnomischen Literatur einige Aspekte des altorientalischen Stilempfindens und des altorientalischen Denkens herauszuarbeiten.

Hatte man früher angenommen, daß die Spruchanordnung in den alttestamentlichen Sentenzensammlungen Prov 10,1-22,16 und Prov 25-29 im wesentlichen auf Zufall beruhte oder wenigstens keine inhaltliche Relevanz besäße und daher vernachlässigt werden könnte<sup>4</sup>, so sind in-

<sup>1</sup> Neuere Übersetzung von I. Shirun-Grumach, Die Lehre des Amenemope, TUAT III/2, Gütersloh 1991, S. 222-250; Hieroglyphenfassung des ursprünglich hieratischen Textes von H. O. Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope. Aus dem Papyrus 10,474 des British Museum, Det Kgl. Danske Videnskaberne Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser XI,2, Kopenhagen 1925; Transkription von I. Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope, MÄSt 23, Berlin 1972, Anhang, unpaginiert.

<sup>2</sup> Konkret sind insbesondere Prov 22,20-23,11 von der ägyptischen Lehre abhängig.

<sup>3</sup> Die Pionierarbeiten dazu stammen von A. Erman, Eine ägyptische Quelle der »Sprüche Salomos«, SPAW.PH 15, Berlin 1924, S. 86-93 und H. Gressmann, Die neugefundene Lehre des Amenemope und die vorexilische Spruchdichtung Israels, ZAW 42 (1924) S. 272-296. In neuerer Zeit wurde das Problem noch einmal von K. F. D. Römheld, Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22, BZAW 184, Berlin 1989, gründlich aufgearbeitet.

<sup>4</sup> Vgl. zum Beispiel D. G. Wildeboer, Die Sprüche, KHC XV, Leipzig 1897, S. XI; W. Frankenberg, Die Sprüche, HK II,3, Göttingen 1898, S. 4; B. Gemser, Sprüche Salomos, HAT I/16, 2. Aufl., Tübingen 1963, S. 4; W. McKane, Proverbs. A New Approach, OTL, London 1970, S. 10.413; H. D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, UB 383, Stuttgart 1987, S. 32f.



zwischen immer mehr Versuche unternommen worden, verschiedene kontextbildende Elemente ausfindig zu machen, die die einzelnen Sprüche miteinander verbinden<sup>5</sup>. Neben Paronomasien - das haben die vielfältigen Untersuchungen ergeben - konstituieren vor allem Wortfelder und Stichwörter die Zusammenhänge zwischen den Einzelsprüchen. Beachtlich ist, daß die Kontexte, die sich kompositionskritisch ermitteln lassen, nicht nur formal zusammengehalten werden, sondern offenbar auch eine innere Absicht verfolgen<sup>6</sup>. Doch verhält es sich keineswegs so, daß innerhalb der einzelnen Kompositionsbereiche nur und ausschließlich Sätzen mit ein und demselben thematischen Schwerpunkt anzutreffen sind. Statt dessen wurden in vielen Fällen Aussagen zu durchaus verschiedenen Problembereichen zusammengestellt und miteinander kombiniert. Das ist wohl auch der Grund dafür, daß man sich lange Zeit so schwer getan hat, auf die Kompositionszusammenhänge überhaupt aufmerksam zu werden. Die Zusammenstellung unterschiedlicher Aussagen eröffnete den Sammlern und Redaktoren der Sentenzenkollektionen aber die Möglichkeit, verschiedene Aspekte der Wirklichkeit zueinander in Beziehung zu setzen<sup>7</sup>. Ein Problembereich konnte durch die Konfrontation mit einem anderen in ein neues Licht gerückt werden. Dadurch wurde nicht nur die Gefahr langweiliger Eintönigkeit vermieden, es ergab sich auch eine beträchtliche Erweiterung des geistigen Horizontes. Ebenso konnte ein Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden; dergestalt, daß man divergierende Stimmen heranzog, die ihren je eigenen Beitrag zum thematischen Gespräch leisteten. Nicht geistige Enge, sondern thematische Weite und Vielfalt sind also das Ordnungsprinzip, das hier vorherrscht. Man kann hinter diesen Zusammenhängen vielleicht so etwas wie eine antike Gesprächs- und Diskussionskultur vermuten. Auf jeden Fall sollte man es - sofern die kompositorische Ebene davon betroffen ist - unterlassen, die ältere biblische Weisheit, die uns in den Sentenzensammlungen ja zweifellos gegenübertritt, als einseitig oder engstirnig zu bezeichnen.

Die Frage ist nun, ob entsprechende Kompositionsverhältnisse auch in den altaramäischen Ahiqarsprüchen beobachtet werden können, und ob auf diese Weise der Befund in der biblischen Sentenzenliteratur bestätigt wird.

Zuvor noch ein Wort zu den Ahiqarsprüchen allgemein: Die Ahiqarsprüche stellen nur einen Teil der Ahiqarüberlieferung dar. Sie sind eingebettet in eine Rahmenerzählung, die sich mit dem persönlichen Schicksal Ahiqars am neuassyrischen Königshof beschäftigt. Sowohl die Rahmenerzählung als auch die gnomischen Texte liegen abgesehen von der altaramäischen Fassung noch in zahlreichen weiteren Sprachen vor, wobei sich die einzelnen Versionen zum Teil auch inhaltlich deutlich voneinander unterscheiden. Der altaramäische Text ist aber der ursprünglichste, den wir heute besitzen<sup>8</sup>. Obwohl die von der Rahmenerzählung geschilderte Handlung eindeutig im assyrischen Raum lokalisiert ist, liegen die Wurzeln der Ahiqarsprüche,

<sup>5</sup> Vgl. zum Beispiel J. Krispenz, *Spruchkompositionen im Buch Proverbia*, EHS.T 349, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1989; R. C. van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBL.DS 96, Atlanta (Ga.) 1988; A. Meinhold, *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15; Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31*, ZBK.AT 16/1-2, Zürich 1991; D. A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, The New American Commentary 14, Nashville (Tenn.) 1993; J. Goldingay, *The Arrangement of Sayings in Proverbs 10-15*, JSOT 61 (1994) S. 75-83; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCB, London/Grand Rapids (Mich.) 1994; ders., *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT.S 168, Sheffield 1994; T. Krüger, *Komposition und Diskussion in Proverbia 10*, ZThK 92 (1995) S. 413-433; T. Pola, *Die Struktur von Proverbia 16,1-15*, BN 80 (1995) S. 47-72; R. Scoralick, *Einzelanspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15*, BZAW 232, Berlin 1995; A. Scherer, *Is the Selfish Man Wise?: Considerations of Context in Proverbs 10.1-22.16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship*, JSOT 76 (1997) S. 59-70.

<sup>6</sup> Ein konkreter Nachweis der einzelnen Kompositionskomplexe und eine Nachzeichnung ihres jeweiligen Aussageprofils muß hier unterbleiben. Ergänzend zu der oben unter Anm. 5 schon genannten Literatur darf ich auf meine Dissertation verweisen: A. Scherer, *Wort und Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1 bis 22,16* (in Vorbereitung).

<sup>7</sup> Vgl. dazu besonders Goldingay, *Arrangement*, S. 83; Krüger, *Komposition und Diskussion*, S. 431-433.

<sup>8</sup> Vgl. I. Kottsieper, *Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achiqar*, TUAT III/2, Gütersloh 1991, S. 320.



die wahrscheinlich zunächst unabhängig von der Rahmenerzählung existiert haben<sup>9</sup>, mit großer Sicherheit nicht im Zweistromland. Ingo Kottsieper ist der Nachweis gelungen, daß uns mit den Ahiqarsprüchen eine eigenständige aramäische Weisheitstradition begegnet, die er konkret im südsyrisch-libanesischen Raum verortet und in die Zeit um 700 v. Chr. datiert<sup>10</sup>.

Die aramäische Ahiqarüberlieferung ist uns nur fragmentarisch erhalten. Die Fragmente, die uns zur Verfügung stehen, wurden 1906 bei Ausgrabungen in der jüdischen Militärkolonie auf Elephantine entdeckt. Es handelt sich um Bruchstücke mit insgesamt 14 schadhaften Kolonnen, die die Überreste einer ursprünglich wohl 20 Kolonnen umfassenden Papyrusrolle darstellen<sup>11</sup>. Wer mit aramäischen Ausgaben der Ahiqarsprüche oder auch nur mit Übersetzungen arbeiten will, sieht sich bald mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß die unterschiedlichen Editionen in den meisten Fällen die Reihenfolge der einzelnen Kolonnen unterschiedlich rekonstruieren. Dadurch kommt es bei der Bezeichnung der einzelnen Textbereiche zu einer Vielzahl untereinander divergierender Zahlssysteme. Ich habe in erster Linie die Editionen von Cowley<sup>12</sup> und Kottsieper<sup>13</sup> herangezogen. Cowleys Edition hat trotz ihres vergleichsweise hohen Alters auch heute noch einen geradezu klassischen Rang. Cowley hat dort alle wichtigen älteren Rekonstruktionsvorschläge verarbeitet. Außerdem verzichtet er auf spekulative Auffüllungen und Ergänzungen, so daß seine Arbeit insgesamt eine gelungene 'Minimallösung' darstellt. Kottsieper wagt sich etwas weiter vor. Vor allem im häufig stark beschädigten Anfangsbereich der Zeilen sind seine Ergänzungen zwar meistens sinnvoll, sie ergeben sich aber nicht immer zwingend. So ist hier bei aller Anerkennung der scharfsinnigen Rekonstruktionsarbeit eine gewisse Zurückhaltung angebracht. Wertvoll ist Kottsiepers Edition vor allem deshalb, weil sie in eine größere Untersuchung eingebettet ist, in der Kottsieper 'die Sprache der Ahiqarsprüche' gründlich analysiert. Diese Untersuchung enthält auch ein überaus nützliches Wörterbuch<sup>14</sup>, das bei der Deutung der Lexeme zwar von einer gewissen Einseitigkeit nicht ganz frei ist, aber dennoch als unentbehrliches Hilfsmittel für die moderne Benutzerin und den modernen Benutzer angesehen werden kann. Darüber hinaus bietet Kottsieper in einem unpaginierten Anhang seiner Arbeit eine Nachzeichnung aller erhaltenen Fragmente. So eröffnet sich die Möglichkeit, die Plausibilität verschiedener Rekonstruktionsvorschläge zu überprüfen und festzustellen, ob für bestimmte Ergänzungen überhaupt der nötige Raum vorhanden ist. Auch die bekannte Übersetzung, die Kottsieper für die Reihe 'TUAT' erstellt hat<sup>15</sup>, ist aufgrund ihrer kommentierenden Anmerkungen hilfreich und wurde von mir benutzt. Im folgenden nenne ich dort, wo ich mich auf konkrete Ahiqartexte beziehe, immer die Stellenangabe nach der Zählweise Cowleys. Daran schließt sich jeweils unmittelbar - lediglich durch Schrägstrich getrennt - die entsprechende Bezeichnung nach dem System Kottsiepers an. Nur am Anfang des größeren Bereiches, der von mir zusammenhängend besprochen wird, folgt außerdem die Papyrusnummer gemäß der Erstausgabe von Sachau<sup>16</sup>, die sich heute allerdings weitgehend überlebt hat. Die bislang neueste Ausgabe des aramäischen Textes von Be-

<sup>9</sup> Zum Verhältnis zwischen der Rahmenerzählung und dem didaktischen Teil der Ahiqarüberlieferung vgl. zum Beispiel H. Grimme, Bemerkungen zu den aramäischen Ahiqarsprüchen, OLZ 14 (1911) Sp. 540; F. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahiqartexte aus Elephantine, Alttestamentliche Abhandlungen V,5, Münster 1914, S. 55.81; R. E. Murphy, The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature, 2. Aufl., Grand Rapids (Mich.) 1996, S. 159; J. C. Greenfield, The Wisdom of Ahiqar, in: J. Day et al. (Hg.), Wisdom in ancient Israel, FS J. A. Emerton, Cambridge 1995, S. 47. Hielt man früher die Sprüche eher für einen Anhang an die Erzählung, so hat sich inzwischen weitgehend die Einsicht durchgesetzt, daß die Sprüche in der beabsichtigten Endgestalt des aramäischen Textes in die Erzählung eingelagert wurden, die so tatsächlich einen Rahmen um die gnomischen Partien bilden sollte.

<sup>10</sup> Vgl. I. Kottsieper, Die Sprache der Ahiqarsprüche, BZAW 194, Berlin 1990, S. 241-246; ders., Geschichte und Sprüche, S. 321; ders., Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen, in: B. Janowski (Hg.), Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10, Gütersloh 1996, S. 137f.

<sup>11</sup> Vgl. Kottsieper, Geschichte und Sprüche, S. 320f.

<sup>12</sup> A. Cowley, The Words of Ahiqar, in: ders., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., edited, with Translation and Notes, Oxford 1923, S. 212-248.

<sup>13</sup> Kottsieper, Sprache, S. 9-24.

<sup>14</sup> Kottsieper, Sprache, S. 185-238.

<sup>15</sup> Kottsieper, Geschichte und Sprüche, S. 320-347.

<sup>16</sup> E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911.



zalel Porten und Ada Yardeni<sup>17</sup> darf hier natürlich nicht ungenannt bleiben. Sie bringt sicher wichtige Aspekte für das Textverständnis und die Textanordnung, wird von mir aber bei Stellenangaben nicht berücksichtigt, um Leserinnen und Leser nicht durch ein weiteres Zählsystem zu belasten.

Formgeschichtlich betrachtet präsentieren die Ahiqarsprüche der Leserin und dem Leser eine bunte Palette sprachlicher Ausdruckstypen, wie sie innerhalb weisheitlicher Texte auch sonst weit verbreitet sind<sup>18</sup>. Neben einigen Fabeln<sup>19</sup> und einem Zahlenspruch<sup>20</sup> kommen vor allen Dingen Mahnsprüche und Sentenzen vor. Diese ermahnen oder konstatierenden Formulierungen sind metrisch und poetisch nicht immer so klar gegliedert wie die einzelnen Einheiten in den biblischen Proverbien. Trotzdem sind in vielen Fällen wenigstens Ansätze des Parallelismus membrorum erkennbar, der ja das alttestamentliche Spruchgut und die alttestamentliche Poesie insgesamt prägt und bestimmt<sup>21</sup>. Der Bereich der Ahiqarsprüche, den ich für eine eingehendere Untersuchung ausgewählt habe - es handelt sich um Ahiqar 126-141/V,1-16/56 I - besteht nur aus Mahnsprüchen und Sentenzen. Er ist darin Prov 10,1-22,16 und Prov 25-29, den beiden großen Sprüchesammlungen des Proverbienbuches, vergleichbar<sup>22</sup>. Die Analyse soll zeigen, ob auch in der Art der Textanordnung eine Affinität sichtbar wird.

### Text:

#### Ahiqar 126-141/V,1-16/56 I

126/V,1

[.....] deinen [Bo]gen<sup>23</sup>; und lege deinen Pfeil nicht auf einen Gerechten an, damit nicht der Gott<sup>24</sup> als sein Helfer auftritt und ihn auf dich zurücklenkt.

<sup>17</sup> Porten, B./Yardeni, A., Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt III. Literature, Accounts, Lists, Jerusalem/Winona Lake (Ind.) 1993, S. 24-57.

<sup>18</sup> Zur Vielfalt der in den Ahiqarsprüchen verwendeten Formen vgl. auch Murphy, Tree of Life, S. 159.

<sup>19</sup> Vgl. zum Beispiel Ahiqar 118-121/XII,8-11; 165-166/VII,7-8; 204-205/XV,13-14. Eine bekannte biblische Fabel findet sich in Jud 9,8-15. Tiervergleiche sind auch im alttestamentlichen Sprüchebuch zahlreich belegt (vgl. Prov 6,5-7; 11,22; 26,2f.; 28,15; 30,24-31).

<sup>20</sup> Vgl. Ahiqar 92-93/IX,14-15. Im Alten Testament konzentrieren sich Zahlensprüche in auffälliger Dichte in Prov 30,7-31. In Prov 6,16-19 ist ein Greuelkatalog als Zahlenspruch stilisiert. Man beachte außerdem die Völkerspruchkomposition am Anfang des Amosbuches (vgl. Am 1,3-2,16).

<sup>21</sup> Vgl. K. Koch, Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese, 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1989, S. 114; eine neuere, detaillierte Annäherung an das Problem des Parallelismus bietet W. G. E. Watson, Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques, JSOT.S 26, 2. Aufl., Sheffield 1986, korrigierter Nachdruck 1995, S. 114-159.

<sup>22</sup> Man muß allerdings einräumen, daß sowohl in Prov 10,1-22,16 als auch in Prov 25-29 ein deutliches Übergewicht der Sentenzen zutage tritt. In Prov 10,1-22,16 sind Mahnsprüche sogar ziemlich selten belegt. Sie finden sich dort, soweit ich sehe, nur in 13,20; 14,7; 16,3; 17,14; 19,18.20.27; 20,13.16.22; 22,6.10.

<sup>23</sup> Das ק am Anfang von קשתך ist ausgefallen.

<sup>24</sup> Lies den Singular אלה statt des Plurals אלהים (vgl. F. Perles, Zu Sachaus „Aramäischen Papyrus und Ostraka“, OLZ 14 [1911] Sp. 502; Cowley, Words, S. 241; Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 328, Anm. 1 a)).



127/V,2

[.....] du; mein lieber<sup>25</sup> Sohn,  
bringe die ganze Ernte ein<sup>26</sup>, und verrichte jede Arbeit,  
dann wirst du essen und satt werden und deinen Kindern geben.

128/V,3

[Warum]<sup>27</sup> hast du deinen Bogen [gesp]annt<sup>28</sup> und deinen Pfeil angelegt auf einen,  
der gerecht ist vor dir<sup>29</sup>?  
Das ist eine Sünde vor den Göttern!

129/V,4

[.....] du; mein lieber Sohn,  
leihe das Getreide und den Weizen,  
den du essen kannst und (mit dem) du dich sättigen wirst und (den) du deinen Kindern  
geben kannst (, die) bei dir (sind).

130/V,5

[.....] das gewichtige Darlehen; und von einem bösen<sup>30</sup> Mann leihe nicht;  
u[nd wenn]<sup>31</sup> du ein Darlehen beanspruchst<sup>32</sup>, gewähre dir<sup>33</sup> keine Sorglosigkeit, bis

131/V,6

[du zurückgezahlt hast]<sup>34</sup> das [Dar]lehen<sup>35</sup>.

<sup>25</sup> יי ist Vokativpartikel.

<sup>26</sup> Wörtlich: 'ernte die ganze Ernte'.

<sup>27</sup> Mit Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 328, Anm. 3 a) ist am Anfang des Spruches wahrscheinlich das vorwurfsvolle Fragewort למה zu ergänzen.

<sup>28</sup> Mit Cowley, Words, S. 216.241 sollte das fragmentarische הנה vervollständigt werden.

<sup>29</sup> So mit Kottsieper, Sprache, S. 15; ders., Geschichte und Sprüche, S. 328. Cowley, Words, S. 224.241 denkt wie viele andere an eine komparativische Konstruktion, die sprachlich möglich, sachlich aber weniger naheliegender wäre.

<sup>30</sup> לחה ist nur undeutlich zu erkennen, aber mit ausreichender Sicherheit identifizierbar.

<sup>31</sup> Von den beiden Wörtern הן אף ist nur das א erhalten geblieben.

<sup>32</sup> Wörtlich: 'das Darlehen leihest'.

<sup>33</sup> כפשי fungiert hier als Personalpronomen.

<sup>34</sup> Ich folge Baneth und Kottsieper, die חשלם am Anfang der Zeile ergänzen (vgl. D. H. Baneth, Bemerkungen zu den Achikarpapyri, OLZ 17 [1914] Sp. 350; Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 328, Anm. 6 a)).

<sup>35</sup> Bei זפה ist lediglich der erste Buchstabe ausgefallen.



[.....] das [Darlehen]<sup>36</sup> ist süß wie [Honig]seim<sup>37</sup>, und seine Rückzahlung füllt ein [Ha]us<sup>38</sup>.

132/V,7

[.....] es<sup>39</sup> mit deinen Ohren;  
denn die Gunst eines Mannes ist seine Zuverlässigkeit, aber/denn<sup>40</sup> sein Verhaßtsein  
(kommt durch) den Betrug seiner Lippen.

133/V,8

[Zu]erst<sup>41</sup> wird der Thron für den Betrüger auf[ge]stellt<sup>42</sup>, aber schließ[lich]<sup>43</sup>  
[er]kennt<sup>44</sup> man<sup>45</sup> seinen Betrug und spuckt in sein Gesicht.

134/V,9

Einem Betrüger wird sein Nacken durchgeschnitten  
wie einer verlobten<sup>46</sup> Jungfrau, die vorher [.....]<sup>47</sup>, wie einem Mann, der das Böse tut.

135/V,10

[.....]<sup>48</sup> Und von den Göttern ist es nicht ausgegangen.

<sup>36</sup> Vor זפהא fehlt ein kurzer Textbereich vollständig. Von זפהא ist nur das determinierende א erhalten geblieben.

<sup>37</sup> Ich folge der Rekonstruktion von Kottsieper: כ[מ]שיר (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9; ders. Geschichte und Sprüche, S. 328, Anm. 6 c)). Andere lesen כ[ז]י חס[ר]יר ('wenn Mangel besteht') [vgl. zum Beispiel J. N. Epstein, Glossen zu den „aramäischen Papyrus und Ostraka“, ZAW 32 <1912> S. 137; Cowley, Words, S. 217].

<sup>38</sup> Das כ von בי ist fast vollständig vernichtet. Über die Rekonstruktion besteht dennoch weitgehende Einigkeit.

<sup>39</sup> Im ersten Drittel der Zeile ist der Text ausgefallen. Es ist deshalb nicht klar, worauf sich das Suffix הי bezieht. Eine zuverlässige Rekonstruktion des Textes ist meines Erachtens nicht möglich; vgl. aber die Vorschläge von Cowley, Words, S. 217; Kottsieper, Sprache, S. 9; ders. Geschichte und Sprüche, S. 328, Anm. 7a).

<sup>40</sup> Cowley, Words, S. 217.242 liest כ, wogegen Kottsieper, Sprache, S. 9 die Kopula bzw. Adversativpartikel ו bevorzugt. Deutlich ist auf jeden Fall, daß zwei komplementäre Sachverhalte geschildert werden sollen.

<sup>41</sup> Mit Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 8 a) ist das unvollständige דמן zu מן קדמן zu ergänzen. Ob außerdem am Zeilenanfang eine Form des Hilfsverbs הרה ausgefallen ist - so Kottsieper -, scheint mir unsicher.

<sup>42</sup> Das bruchstückhaft erhaltene Wort, das im Zusammenhang eigentlich nur die Funktion eines Prädikates wahrnehmen kann, ist mit Kottsieper, Sprache, S. 9.207 als Partizip von יחט zu bestimmen.

<sup>43</sup> Vervollständige א ועל אחרך zu ועל אחרך (vgl. Stummer, Der kritische Wert, S. 27; Cowley, Words, S. 217.242; Kottsieper, Sprache, S. 9).

<sup>44</sup> Am Anfang von יהנשגון ist י ausgefallen.

<sup>45</sup> Die Pluralformen יהנשגון und ירוקן haben hier kollektiven Sinn.

<sup>46</sup> Vgl. Kottsieper, Sprache, S. 207; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 9b).

<sup>47</sup> Hier kann nur an illegitime sexuelle Praktiken gedacht sein. Kottsieper, Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 9 d) verweist im Zusammenhang auf Dtn 22.23f., wo die geschlechtliche Verbindung eines verlobten Mädchens mit einem fremden Mann als todeswürdiges Sexualvergehen aufgeführt wird.

<sup>48</sup> Ein undeutliches Zeichen am Anfang der Zeile kann entweder als א oder als יי gedeutet werden. Im ersten Fall handelt es sich um ein determinierendes א am Ende eines verlorengegangenen Substantivs (vgl. Kottsieper



136/V,11

[.....], das in deinem Los ist;  
und begehre nichts Großes, das dir verweigert werden wird.

137/V,12

[.....] die Macht; und führe das Herz nicht in die Irre.

138/V,13

[W]er<sup>49</sup> sich nicht rühmt des Namens seines Vaters und des Namens seiner Mutter,  
nicht soll Scham[sch] [ihm]<sup>50</sup> aufleuchten, denn er ist ein böser Mann.

139/V,14

[Von mein]en [Kindern]<sup>51</sup> ist das Böse gegen mich<sup>52</sup> ausgegangen, und mit wem soll  
ich rechten?  
Mein eigener Sohn<sup>53</sup> hat mein Haus bloßgestellt, [und w]as<sup>54</sup> soll ich dem Fremden  
sagen?

per, Sprache, S. 9; ders. Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 10 a)). Im zweiten Fall liegt ein Relativpronomen vor, das den Satz unmittelbar mit der vorangehenden Aussage verbindet (vgl. Cowley, Words, 224.242). Deutlich ist jeweils, daß sich die erhaltene Formulierung auf ein Negativum zurückbezieht.

<sup>49</sup> Von יז ist nur das י erhalten geblieben. Vielleicht ist außerdem das Wort נבר ('Mann') am Zeilenanfang ausgefallen (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 13 a)).

<sup>50</sup> שמש ist teilweise unleserlich, aber identifizierbar, zumal auch das Verb דנח sich gut dazu fügt. Nach שמש fehlt eine präpositionale Wendung mit Objektsuffix, aller Wahrscheinlichkeit nach לה ('ihm'/'für ihn'). Das umfangreichere עלרוה ('über ihm'), das von Cowley vorgeschlagen wird (vgl. Cowley, Words, S. 217.243), paßt schwerlich in die Textlücke.

<sup>51</sup> Ich folge der Rekonstruktion von Kottsieper und ergänze נן בני am Anfang der Zeile (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 14 a)). Sinnvoll erscheint aber auch Seidels Vorschlag: נן ביהוי ('von meinem Haus') [vgl. M. Seidel, Bemerkungen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka aus Elephantine, ZAW 32 <1912> S. 296]. Aus Kottsiepers Nachzeichnung geht hervor, daß eine Spur des י, das in beiden Fällen den letzten Buchstaben des rekonstruierten Textes bildet, im Manuskript erhalten geblieben ist, auch wenn dies weder von Seidel noch von Kottsieper ausdrücklich vermerkt wird.

<sup>52</sup> Wörtlich: 'mein Böses'.

<sup>53</sup> Wörtlich: 'der Sohn meines Leibes'.

<sup>54</sup> Vor dem ה ist ימ ausgefallen (vgl. Cowley, Words, S. 217; Kottsieper, Sprache, S. 9).



[Er w]ar<sup>55</sup> für mich ein grausamer Zeuge<sup>56</sup>, und wer kann<sup>57</sup> mich nun rechtfertigen?  
 Von meinem Haus ist Zornesglut [gegen mich]<sup>58</sup> ausgegangen, mit wem soll ich  
 streiten und Erfolg haben?

Deine [Verfeh]lungen<sup>59</sup> enthülle nicht vor deinen [Freun]den<sup>60</sup>, damit nicht dein Name  
 vor ihnen entehrt werde.

### Analyse:

Der erste Gliederungsabschnitt umfaßt den Bereich 126-129/V,1-4. 126-127/V,1-2 und 129/V,4 sind als Mahnspruch formuliert. 128/V,3 enthält eine rhetorische Frage, die einen Vorwurf impliziert, der im unmittelbar anschließenden Aussagesatz auch direkt ausgesprochen wird. Es ist unübersehbar, daß 126/V,1 und 128/V,3 einerseits und 127/V,2 und 129/V,4 andererseits einander weitgehend entsprechen. Dagegen gibt es kaum eine Verbindung zwischen 126/V,1 und 127/V,2. Genauso wenig wird 128/V,3 auf irgendeine erkennbare Weise von 129/V,4 weitergeführt. Dieser Befund erregt unwillkürlich die Aufmerksamkeit der Betrachterin/des Betrachters. Verbindungen, ja Übereinstimmungen, sind zweifellos vorhanden; doch warum betreffen sie nicht die direkt benachbarten Einheiten? Warum sind hier zwei scheinbar zusammenhanglose Gesichtspunkte ineinander verschachtelt worden?

126/V,1 und 128/V,2 stimmen im ersten Teil fast wörtlich überein. Ein wesentlicher Unterschied besteht nur darin, daß der mahnende Ton von 126/V,1 in 128/V,3 der Frageform gewichen ist. Größer ist die Divergenz im zweiten Teil. Immerhin ist jeweils ein religiöser Bezug zu erkennen. Spricht 126/V,1 von einem bestimmten, persönlichen Gott ('der Gott' [אלהא])<sup>61</sup>, so ist in 128/V,3 allgemeiner von den 'Göttern' (אלהין) die Rede. Während 126/V,1 vor dem

<sup>55</sup> Das ה zu Beginn von הוהו ist ausgefallen. Vielleicht muß darüber hinaus zuvor das Personalpronomen הו ergänzt werden (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 15 a)).

<sup>56</sup> Zur Bedeutung des Zeugen im damaligen Rechtssystem vgl. nur Ex 20,16/Dtn 5,20. Oft war eine Zeugen-aussage von entscheidendem Gewicht für das (Über)leben eines Angeklagten. Eine Falschaussage kam unter Umständen einem Mordanschlag gleich (vgl. 1Kön 21,8-13). Vor diesem ersten Hintergrund wird der scharfe Ausdruck חמס ('Gewalttat'/'Grausamkeit'), der hier zur Bezeichnung des falschen Zeugen verwendet wird, verständlich.

<sup>57</sup> Möglicherweise sollte man an dieser Stelle mit Kottsieper יצדקני statt צדקני lesen (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 15 b)). Das Imperfekt (PK) paßt hier besser als das Perfekt (AK).

<sup>58</sup> Wörtlich: 'meine Zornesglut'. Bei dem Buchstaben, der hinter חמה ausgefallen ist, handelt es sich wahrscheinlich um das Personalsuffix ך (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9). Cowley denkt dagegen an ein determinierendes ם (vgl. Cowley, Words, S. 217).

<sup>59</sup> Vom ersten Wort der Zeile ist nur die Endung ך erhalten. Cowley, Words, 217.243 rekonstruiert ריך ('deine Geheimnisse'). In den Kontext fügt sich allerdings das Wort חטאיך ('deine Sünden'/'deine Verfehlungen') sehr viel besser ein, das schon von Seidel, Bemerkungen, S. 296 vorgeschlagen wurde und das jetzt wieder bei Kottsieper, Sprache, S. 9 erscheint.

<sup>60</sup> Das Wort רחמיך ist insgesamt nur sehr undeutlich zu lesen. Die beiden ersten Buchstaben sind ganz ausgefallen. Vom Kontext her kann die verbreitete Rekonstruktion aber als gesichert gelten.

<sup>61</sup> Zur Textänderung s. oben Anm. 24.



direkten Eingreifen Gottes warnt, weist 128/V,3 lediglich darauf hin, daß der Angriff auf den 'Gerechten' (צדיק) eine 'Sünde' (חטא) vor den Göttern darstellt. Trotzdem assoziiert man natürlich auch mit dieser Vorstellung die potentielle Reaktion der Götter, die erwartungsgemäß nur aus einer Intervention gegen den Frevler bestehen kann. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden besagten Sprüchen lassen vermuten, daß hier zwei unterschiedliche mündliche Traditionen derselben gnomischen Grundaussage zusammengetragen worden sind. Ähnliches läßt sich auch im Hinblick auf 127/V,2 und 129/V,4 mutmaßen, denn diese Sprüche weisen ebenfalls Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Es geht in beiden Fällen um die ausreichende Versorgung mit Grundnahrungsmitteln. Weitgehende Übereinstimmung besteht hier vor allem im zweiten Teil der Aussage. Dabei begegnet jeweils die Formulierung: תאכל

והתן ונתן לבניך ('du wirst essen und satt werden und deinen Kindern geben'). 127/V,2 mahnt im ersten erhaltenen Teil zu fleißiger Arbeit. Demgegenüber gibt 129/V,4 zu bedenken, daß es auch einmal sinnvoll sein kann, das Risiko einer Anleihe auf sich zu nehmen, wenn dadurch in Notzeiten das eigene Überleben und das Überleben der Nachkommen gesichert wird. Erneut können die Divergenzen nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein und derselbe Grundgedanke in zwei verschiedenen Fassungen vorliegt. Offenbar hatte der Sammler/Redaktor ein Interesse daran, die Überlieferung in ihrer ganzen Breite zu erhalten und nichts der Vergessenheit preiszugeben. Daß die direkt miteinander verwandten Aussagen nicht unmittelbar aufeinanderfolgen, könnte dann am Stilempfinden des Sammlers/Redaktors liegen, der darauf bedacht war, keine allzu ermüdende Redundanz aufkommen zu lassen. Doch reicht diese vordergründige Annahme aus, um die Textgestalt zu erklären? Der Sammler/Redaktor hätte die jeweiligen Varianten ja auch viel weiter voneinander entfernt plazieren können. Allem Anschein nach hatte er doch ein Gefühl für die Zusammengehörigkeit des Materials und wollte das auch in der Komposition zum Ausdruck bringen. Er kombinierte also die ethisch-religiösen Aussagen von 126/V,1 und 128/V,3 mit den pragmatischeren Mahnungen in 127/V,2 und 129/V,4, wodurch sich in der Abfolge der Einheiten die Struktur A B A' B' ergibt. Diese Struktur beruht sicher nicht auf Zufall und enthält in sich schon einen Hinweis darauf, daß das Material, das so arrangiert wurde, als kompositorische Einheit verstanden werden will.

Eine vergleichbare Textstruktur tritt auch innerhalb der alttestamentlichen Proverbien in der Sammlung Prov 10,1-22,16 an einigen Stellen in Erscheinung. So zeichnet sich beispielsweise der Abschnitt **Prov 17,10-13**<sup>62</sup> unter anderem dadurch aus, daß in den einzelnen Versen abwechselnd der 'Tor' (כסיל) oder 'ein Böser' (רע) bzw. etwas 'Böses' (רעה) erwähnt wird<sup>63</sup>:

- 10 Tiefer wirkt Schelte bei einem Verständigen als einen **Toren** hundertmal zu schlagen.  
 11 Nur nach Widerspenstigkeit strebt ein **Böser**, aber ein grausamer Bote wird ihm gesandt.  
 12 Mag eine kinderlos gewordene Bärin jemandem begegnen, aber nicht ein **Tor** in seiner Narrheit.  
 13 Wer **Böses** für Gutes heimzahlt, von dessen Haus wird das **Böse** nicht weichen.

A	B	A'	B'
V. 10: 'Tor' (כסיל)	V. 11: 'ein Böser' (רע)	V. 12: 'Tor' (כסיל)	V. 13 'Böses' (רעה)

<sup>62</sup> Vgl. außerdem Prov 20,9-12 und 21,17-21 (ohne V. 19).

<sup>63</sup> Vgl. O. Plöger, Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 203: „Die nächsten Verse könnten ein verbindendes Merkmal darin haben, daß mal der törichte, mal der boshafte Mensch auf der negativen Seite im Mittelpunkt steht“.



Die Komposition verfolgt in diesem Bereich ganz offensichtlich das Ziel, Sätzen, in denen ein intellektuell negativ qualifizierter Menschentyp figuriert, mit Aussagen zu verbinden, die zweifellos ein sittliches Proprium aufweisen. So wird deutlich, daß Torheit und Bosheit zusammengehören. Der 'Tor' ist nicht nur ein unverständiger, sondern auch ein bössartiger und deshalb gefährlicher Mensch.

Die formale Verschachtelung unterschiedlicher Texteinheiten kann also durchaus inhaltlichen Zwecken dienen. Auch für Ahiqar 126-129/V,1-4 kommt eine entsprechende Möglichkeit in Betracht. Durch die Art der Textanordnung wird die Sorge um die persönliche Wohlfahrt und das persönliche ökonomische Überleben (127/V,2; 129/V,4) mit der religiös begründeten Warnung vor der Mißachtung der Integrität des Mitmenschen, insbesondere eines 'Gerechten' (צַדִּיק), konfrontiert. Ein rücksichtsloser Überlebenskampf, der ausschließlich die Interessen des Individuums, seiner Familie und Gruppe im Blick hat, wird vor diesem Hintergrund ethisch disqualifiziert. Deutlicher werden diese Zusammenhänge zwischen ökonomischer und ethischer Verantwortung im folgenden Textabschnitt.

Im nächsten Gliederungsbereich, der aus den acht kleineren Einheiten 130-137/V,5-12 besteht, scheinen die Sätze ein leichtes Übergewicht vor den ausdrücklichen Mahnsprüchen zu besitzen. Mahnungen finden sich eindeutig in 130/V,5<sup>64</sup> und 136-137/V,11-12. Auch der stark beschädigte Anfangsbereich von 132/V,7 hat wohl mahnenden Charakter. Die Hauptbestandteile von 131/V,6 und 132/V,7 sind dagegen formal als Sätze zu bestimmen; ebenso auch die Einheiten 133-135/V,8-10. In drei Fällen läßt sich in bezug auf die Anordnung der Sprüche so etwas wie Paarbildung erkennen<sup>65</sup>. Besonders offensichtlich gilt das für die Spruchfolge 130-131/V,5-6 und 133-134/V,8-9.

Die Aussage von 130/V,5 fließt unmittelbar über in 131/V,6. Thema der ganzen Spruchfolge ist 'das Darlehen' (אֶזְכָּר). Der determinierte Ausdruck begegnet insgesamt viermal in den zusammenhängenden Sprüchen und kann so als verbindendes Motivwort dieses Spruchpaares angesehen werden. Außerdem ist das wurzelverwandte Verb אָזַן zweimal in 130/V,5 vertreten.

Interessant ist, daß sich hier nicht nur zwei unterschiedliche Formen - nämlich Mahnspruch (130/V,5) und Satz (131/V,6) - gegenüberstehen, sondern daß auch in inhaltlicher Hinsicht zwei verschiedene Perspektiven zur Sprache kommen. 130/V,5 formuliert aus dem Blickwinkel des Bedürftigen. Nur von einem vertrauenswürdigen Mann sollte ein Darlehen angenommen werden. Gleichzeitig muß man darauf bedacht sein, die Schuld so schnell wie möglich zurückzuzahlen. Dahinter steht offensichtlich die Erfahrung, daß sich der Schuldner in Abhängigkeit vom Verleiher begibt und diesem schutzlos ausgeliefert ist<sup>66</sup>. Ein weitaus positiveres Verhältnis zum Darlehen äußert sich in 131/V,6. Hier erscheint das Darlehen als etwas Angenehmes und Förderliches. Die Perspektive hat sich aber auch verändert. Wenn von der lukrativen Seite der Rückzahlung eines Darlehens die Rede ist, so kann das nur vom Standpunkt des Verleihers aus gesprochen sein. Ihm kommen Geld und Besitz ohne weitere Mühe - wahrscheinlich vermehrt um ein entsprechendes Maß an Zinsen - ins 'Haus' (בַּיִת). Seine Außenstände stellen eine Sicherheit für ihn dar, die immer wieder den Weg zu ihm zurück findet.

<sup>64</sup> Die zum Teil nur durch Rekonstruktion zu gewinnende (s. oben Anm. 34 und 35) Wendung אֶזְכָּר אֶת הַלְוִיָּה ('du wirst das Darlehen zurückzahlen'/du hast das Darlehen zurückgezahlt') zu Beginn von 131/V,6 gehört inhaltlich und syntaktisch ohne Frage noch zum Bereich 130/V,5.

<sup>65</sup> Spruchpaare sind in den alttestamentlichen Sentenzensammlungen ein häufig verwendetes literarisches Gestaltungsmittel (vgl. dazu besonders T. A. Hildebrandt, *Proverbial Pairs: Compositional Units in Proverbs 10-29*, JBL 107 [1988] S. 207-224).

<sup>66</sup> Vgl. dazu auch Prov 22,7.



Deutlich sind auch die Verbindungen zwischen 133/V,8 und 134/V,9. Hier ist eine Dominanz der Wurzel כרב zu beobachten. In 133/V,8 erscheinen die Ausdrücke כרבא ('der Betrüger') und כרבה ('sein Betrug'); in 134/V,9 figuriert die partizipiale Wendung מכרב ('ein Betrüger'). Die beiden konstatierenden Sätze weisen jeweils gut erkennbar die Form des Parallelismus auf, wobei 133/V,8 antithetisch aufgebaut ist. 134/V,9 bildet als Vergleichswort zunächst einen parabolischen Parallelismus. Da der Vergleich in der zweiten Hälfte aber zwei parallel konstruierte Beispiele enthält, wird im zweiten Teil der Sentenz zusätzlich so etwas wie ein synonymer Parallelismus membrorum sichtbar<sup>67</sup>. 133/V,8 schildert den Gegensatz zwischen anfänglichem Erfolg und endlichem Scheitern des Betrügers. 134/V,9 führt die zweite Hälfte dieser Antinomie weiter aus und überbietet die Aussage von 133b/V,8b noch an Schärfe. Dem Betrüger schlägt nicht nur Verachtung entgegen, er wird schließlich sogar zu Tode gebracht. Die beiden Beispiele in der zweiten Hälfte von 134/V,9 illustrieren das Schicksal, das der Betrüger zu erwarten hat, durch den Hinweis auf zwei weitere verwerfliche Menschentypen, deren Geschick offenbar durch die Art ihres Vergehens<sup>68</sup> bereits besiegelt ist.

Ein drittes Spruchpaar liegt schließlich mit den beiden Mahnungen 136/V,11 und 137/V,12 vor. Entscheidend sind hier die Begriffe כביר ('groß'/'Großes') und חיל ('Macht'), die einem gemeinsamen semantischen Bereich angehören. Beide Sprüche warnen vor zu hoch gesteckten Zielen und vor der Macht, die einen Menschen korrumpieren kann. In 136/V,11 stehen eher pragmatische Gesichtspunkte im Vordergrund. Man soll nicht nach Großem verlangen, weil es letztlich doch unerreichbar bleibt. Selbstbescheidung ist eine erfolgversprechendere Lebensstrategie und bewahrt vor unnötigen Niederlagen. 137/V,12 bringt ethische Aspekte ins Spiel. Wer nach Macht giert, gerät in Gefahr, sein eigenes 'Herz' (לב) in die Irre zu führen, und das heißt, er verliert die Kontrolle über seine vernunfthaften Kräfte und nimmt Schaden an seiner charakterlichen Disposition<sup>69</sup>.

132/V,7 und 135/V,10, die beiden Einheiten aus dem Bereich 130-137/V,5-12, die bis jetzt noch nicht näher erörtert wurden, sind, auch wenn sie nicht als Bestandteile von Spruchpaaren betrachtet werden können, ebenfalls kontextuell integriert.

In 132/V,7 geht es um die 'Zuverlässigkeit' (דימרי; hier mit Suffix), speziell die Zuverlässigkeit der Rede. Damit ist ein Thema berührt, daß in der altorientalischen Weisheitsliteratur insgesamt eine herausragende Bedeutung hat und vor allem in ägyptischen Lebenslehren weit verbreitet ist<sup>70</sup>. Mit dem vorangehenden Spruchpaar ist 132/V,7 durch den Begriff גבר ('Mann') verbunden, der sowohl in 130/V,5 als auch in 132/V,7 vorkommt. Ein Bezug zum Nachfol-

<sup>67</sup> Die beiden Glieder des synonymen Parallelismus membrorum müssen einander ja nicht vollkommen entsprechen. Im vorliegenden Fall kommt es darauf an, daß jeweils ein Fehlverhalten beschrieben wird.

<sup>68</sup> Woran dabei konkret zu denken ist, läßt sich nur im ersten Fall ausmachen (s. oben Anm. 47). Das Vergehen des Mannes bleibt dagegen im Dunkeln. Früher hat man meistens einen Schadenszauber in Betracht gezogen (vgl. zum Beispiel A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*. Kleine Ausgabe, Leipzig 1911, S. 75, Anm. 9; Cowley, *Words*, S. 224.242). Damit wäre eine sinnvolle Erklärung gewonnen. Die Frage ist aber, ob ליהיט mit 'Fluch' wirklich zutreffend übersetzt ist. Das Wort ist wohl von der Wurzel לחח abzuleiten und bildet den status determinativus der femininen Nominalform לחיה. Als Bedeutung bietet sich daher das nicht näher qualifizierbare 'Böse' an (vgl. Kottsieper, *Sprache*, S. 213).

<sup>69</sup> Wie im Alten Testament umfaßt der Begriff 'Herz' (לב/לב) auch in den Ahiqarsprüchen ein sehr weites Bedeutungsspektrum. Vgl. für das Alte Testament H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 6. Aufl., Gütersloh 1994, S. 68-95; für die Ahiqarsprüche die Übersicht bei Kottsieper, *Sprache*, S. 212.

<sup>70</sup> Vgl. W. L. Humphreys, *The Motif of the Wise Courtier in the Book of Proverbs*, in: J. G. Gammie et al. (Hg.), *Israelite Wisdom*, FS S. Terrien, Missoula (Mont.) 1978, S. 179. In der alttestamentlichen Sprichsammlung Prov 10,1-22,16 sind einige Abschnitte vorwiegend dem Thema 'Reden und Schweigen' gewidmet (vgl. zum Beispiel Prov 10,6-21; 12,13-23; 16,20-24; 17,4-9).



genden Spruchpaar 133-134/V,8-9 ergibt sich durch die Wurzel כרבה, die, wie wir sahen, für das Spruchpaar charakteristisch ist, und die in Gestalt des Nomens כרבה ('Betrug'; hier im status constructus) zuvor auch in 132/V,7 begegnet. Folglich ist 132/V,7 in beiden Richtungen mit seinem Umfeld verbunden. Vielleicht kann man sogar sagen, daß 132/V,7 in bezug auf die Spruchpaare 130-131/V,5-6 und 133-134/V,8-9 eine Brückenfunktion wahrnimmt.

135/V,10 steht in einem engen Verhältnis zu 134/V,9. Entweder bezieht sich die kurze Aussage von 135/V,10 als Relativsatz unmittelbar auf 134/V,9 zurück; oder es liegt eine eigenständige Gnome vor, die feststellt, daß ein im Text nicht mehr erhaltenes Negativum<sup>71</sup> nicht auf das Konto der 'Götter' (אלהים) gesetzt werden darf. Was auch immer dieses Negative sein mag, es geht jedenfalls nicht von den Göttern aus. Wichtig ist die religiöse Dimension, die hier ins Spiel kommt. Ein Anknüpfungspunkt zu 134/V,9 liegt auf jeden Fall vor, denn dort wird zum Abschluß ganz deutlich ein Übel genannt, nämlich 'das Böse' (לחיה).

Abgesehen von den bisher erarbeiteten kontextbildenden Elementen präsentiert uns der Abschnitt 130-137/V,5-12 auch ein sinnvolles inhaltliches Gesamtbild. Inhaltlicher Schwerpunkt des Bereiches sind Fragen der Ökonomie, die aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet und um verschiedene weiterführende Aspekte bereichert werden.

Der Abschnitt setzt mit nüchternen Bemerkungen über das Geschäftsleben ein (130-131/V,5-6). Als Beispiel für wirtschaftliche Transaktionen dient das Darlehen. Potentielle Gefährdungen und Vorteile werden aus Sicht des Schuldners und des Verleihers dargestellt. 132/V,7 leitet dann über zu den eminent ethisch orientierten Aussagen von 133-134/V,8-9. Schon in 132/V,7 enthält das Gegensatzpaar הימנר ('Zuverlässigkeit')/כרבה ('Betrug') ethische Implikationen.

Mit חן ('Gunst') und שנאתה ('sein Verhaßtsein') kommen außerdem die jeweiligen Konsequenzen der sittlichen Verfassung und des sittlichen Verhaltens eines Menschen in den Blick. Noch offensichtlicher wird das in 133-134/V,8-9. Diese Sentenzen lassen deutlich den 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' erkennen, der im Alten Testament und speziell in den alttestamentlichen Proverbien eine wichtige Rolle spielt<sup>72</sup>. Es ist bemerkenswert, daß gerade die ethischen Erwägungen durch ein religiöses Statement (135/V,10) abgerundet werden. Hier zeigt sich, wie selbstverständlich für den Altorientalen die Religion in alle Bereiche des Lebens hineinreicht. Die Religion kann erst recht aus dem Kontext der Sittlichkeit nicht ausgeblendet werden. Zum Abschluß der Einheit kehrt die Gedankenführung mit den Mahnungen aus 136-137/V,11-12 auf einer grundsätzlicheren Ebene zur Problemstellung des Anfangs zurück. Das 'Große' (כביר) und die 'Macht' (חיל) sind Begriffe, die auf sehr allgemeine Weise menschliche Lebensziele zum Ausdruck bringen. Der Mensch neigt dazu, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln - insbesondere gehören seine Anstrengungen auf dem Feld der Ökonomie hierher - nach Größe und Stärke zu streben. Die Warnung vor einer Hypertelie in diesem Bereich entspricht ganz der weisheitlichen Grundeinsicht in die Notwendigkeit von Besonnenheit und Maßhaltung<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Vielleicht handelt es sich dabei einfach um das Wort לחיה ('das Böse'), das auch am Ende der unmittelbar vorausgehenden Einheit 134/V,9 zu finden ist (vgl. Kottsieper, Sprache, S. 9; ders., Geschichte und Sprüche, S. 329, Anm. 10 a); s. zu diesem Problem außerdem oben Anm. 48.

<sup>72</sup> Vgl. unter zahllosen Beispielen die Abschnitte Prov 10,24-30 (ohne V. 26); 11,3-8.17-23 (ohne V. 22). Wo man den Ausdruck 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' auf das Alte Testament anwendet, muß man sich allerdings sogleich darüber im klaren sein, daß damit kein autonomer Automatismus gemeint sein kann, sondern vielmehr eine Ordnung, die dem Willen JHWHs entspringt und seiner Macht unterstellt ist.

<sup>73</sup> Möglicherweise läßt sich aus solchen Äußerungen auch ein Ansatzpunkt für die soziologische Einordnung der ursprünglichen Sprucheinheiten gewinnen. Whybray hat aus der ökonomischen Perspektive der Sprüche in den alttestamentlichen Sentenzensammlungen den Schluß gezogen, daß diese Sprüche unter Menschen entstanden sind, die in bescheidenen, aber nicht ausgesprochen ärmlichen Wirtschaftsverhältnissen lebten (vgl. R.



Auf der Ebene der Komposition vereinigt der Bereich 130-137/V,5-12 wirtschaftliche mit ethischen Fragen. So wird deutlich, daß diese beiden Aspekte des Lebens nicht hermetisch voneinander abgegrenzt sind, sondern in ein verantwortungsorientiertes Wechselverhältnis zueinander gebracht werden müssen. Der zweite Abschnitt bestätigt damit den Eindruck, den wir vom inneren Sinn der Textanordnung im ersten Abschnitt (126-129/V,1-4) gewonnen haben. Am Schluß steht die grundsätzliche Mahnung, seine Lebensziele maßvoll zu verfolgen, damit das äußere und innere Wohlergehen nicht gefährdet wird.

Ahiqar 138-141/V,13-16, der dritte und letzte Komplex der hier besprochenen Kolumne, untergliedert sich in einige satzenartige Sätze und eine abschließende Mahnung. Obwohl die erste Einheit (138/V,13) im zweiten Teil einen Jussiv enthält (אלִירַנַח = 'er soll nicht aufleuchten'), haben wir es hier nicht mit einer Mahnung zu tun. Vielmehr wird in der Sentenz indirekt die schicksallenkende Macht der Gottheit Schamsch angerufen. Die beiden folgenden Einheiten (139-140/V,14-15) können nicht voneinander getrennt werden. Da am Anfang von 140/V,15 ein logisches Subjekt fehlt, hat der Spruch gewiß nie getrennt von 139/V,14 existiert. Die Spruchfolge weist das formgeschichtlich interessante Gepräge einer autobiographischen Stilisierung auf, das heißt, der Spruchdichter kleidet hier die Apperzeption, die er weitergeben möchte, in das Gewand eines persönlichen Erlebnisberichtes<sup>74</sup>. 141/V,16 ist dann leicht als ursprünglich selbständige Mahnung in Gestalt eines synthetischen Parallelismus zu erkennen. Die verschiedenen kontextbildenden Elemente des Abschnitts werden zunächst in einer Übersicht zusammengestellt:

138/V,13	'Name' (שֵׁם) [2mal]; 'sein Vater' (אֲבוּהִי); 'seine Mutter' (אִמּוֹה); 'böse' (לְחָחָה)
139/V,14	'meine Kinder' (בְּנֵי); 'mein Böses' (לְחִיתִי) 'ich will/soll rechten' (אֶצְדֵּק); 'mein eigener Sohn' (בֵּר בְּטָנִי); 'mein Haus' (בֵּיתִי)
140/V,15	'Zeuge' (שֹׁהֵד); 'er wird/kann mich rechtfertigen' (יִצְדַּקְנִי); 'mein Haus' (בֵּיתִי)
141/V,16	'deine Freunde' (רַחֲמֵיךָ); 'dein Name' (שִׁמְךָ)

Im einleitenden Spruch 138/V,13, der thematisch stark an die biblische Sentenz Prov 20,20 erinnert, klingen die Motive an, die im folgenden entfaltet werden. Der Begriff שֵׁם ('Name') aus 138/V,13 begegnet in suffigierter Form wieder in 141/V,16. Beide Einheiten handeln vom Ansehen eines Menschen. Das Ansehen kann im schlimmsten Fall durch die eigenen Kinder gefährdet sein, wenn diese sich weigern, dem Namen der Eltern die gebührende Ehre zu erwei-

N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield 1990, besonders S. 60f.). Natürlich ist damit noch nichts über den historischen Ort der kompositorischen Zusammenstellung dieser Sprüche zu größeren Einheiten gesagt. Auch die Sammlung und Redaktion der Ahiqarsprüche wird in einem anderen Milieu anzusiedeln sein als die ursprüngliche Entstehung der einzelnen didaktischen und gnomischen Einheiten. Man wird auf die Annahme gebildeter Kreise nicht verzichten können.

<sup>74</sup> Autobiographische Stilisierungen finden sich auch an einigen Stellen im Alten Testament und im Buch Jesus Sirach (vgl. zum Beispiel Prov 24,30-34; Ps 37,25.35f.; Sir 33,16-19; 51,13-16). Der weisheitliche Kontext dieser Passagen ist offensichtlich.



sen (138/V,13). Wer allzu offener ist, kann auch im Freundeskreis durch selbstverschuldete Indiskretion an Ansehen verlieren (141/V,16). Das Thema 'Ansehen', das sich besonders in dem Begriff  $\text{כבוד}$  manifestiert, bildet allem Anschein nach einen Rahmen um die abschließende Spruchgruppe. Eine breite Erörterung der familiären Schwierigkeiten, von denen in 138/V,13 die Rede war, bringt der Mittelteil des Abschnitts (139-140/V,14-15). Nicht nur kalte Mißachtung der Eltern, sondern ein rücksichtsloses und massives Vorgehen gegen das eigene Haus, das offenbar auch juristische Maßnahmen umfaßt<sup>75</sup>, werden hier beklagt. Wie soll man da gegen Fremde bestehen können, wenn die eigenen Nachkommen sich gegen den Vater verschwören<sup>76</sup>? Es ist bemerkenswert, daß die Termini Vater, Mutter, Kinder, Sohn und Haus durchgängig suffigiert sind. So wird deutlich, daß es um die konkrete Beziehung von Kindern zu ihren Eltern geht. Die Perspektive ist dabei streng parentozentrisch. Es wird ausschließlich vom Gesichtspunkt der Eltern aus gedacht und formuliert. Insgesamt prägt und dominiert das Wortfeld 'Familie' den größten Teil des Zusammenhangs. 141/V,16 weitet den Bezugsrahmen auch auf die Freunde aus, die, wie die Familienangehörigen, zur persönlichen Lebenssphäre gehören. Stichwortverbindungen sorgen für eine hervorragende Konsistenz des Abschnitts. Abgesehen von der rahmenartigen Verbindung zwischen 138/V,13 und 141/V,16, die schon erwähnt wurde, weisen auch 138/V,13 und 139/V,14 und vor allem 139/V,14 und 140/V,15 klare Übereinstimmungen auf der Begriffsebene auf. In 138/V,13 und 139/V,14 ist jeweils die Wurzel  $\text{לחך}$  vertreten. 139/V,14 und 140/V,15 sind durch Formen von  $\text{צדק}$  und die Wendung  $\text{בית}$  eng aufeinander bezogen.

Die drei Abschnitte des besprochenen Textbereiches sind nicht nur in sich sinnvoll aufgebaut, sondern auch untereinander verbunden. Von daher legt sich nicht die Annahme nahe, daß der Sammler/Redaktor verschiedene ursprünglich selbständige Spruchgruppen oder Einzelsprüche *mehr oder weniger planlos* aneinandergereiht hat<sup>77</sup>. Statt dessen werden Anzeichen für eine durchdachte Komposition sichtbar, die sich, wie der vorliegende Fall zeigt, auch auf größere Textzusammenhänge erstreckt.

Die ökonomische Fragestellung des zweiten Abschnitts (130-137/V,5-12) war schon in den Einheiten 127/V,2 und 129/V,4 des ersten Abschnitts (126-129/V,1-4) vertreten, so daß hiermit bereits ein allgemeiner Anknüpfungspunkt vorliegt. Es gibt aber auch eine ganz konkrete Verbindung vom Ende des ersten Textkomplexes zum Anfang des zweiten. Der Imperativ  $\text{הַי}$  ('leihe') in 129/V,4 ist eine Prolepse des Motivwortes, das die beiden folgenden Einheiten 130-131/V,5-6 bestimmt. Konkret erscheinen dort, so haben wir gesehen, weitere Verbalformen von  $\text{הַי}$  und vor allem einige Belege der determinierten Nominalbildung  $\text{זַפְתָּה}$  ('das Darlehen'). Insbesondere die Stichwortverbindung zwischen 129/V,4 und 130-131/V,5-6 sorgt für einen gleitenden Übergang vom ersten zum zweiten Gliederungsabschnitt.

Fließend ist auch der Wechsel vom zweiten zum dritten Abschnitt unseres Bereiches. Die Ausdrücke  $\text{כביר}$  ('groß'/'Großes') und  $\text{חיל}$  ('Macht') in 136/V,11 und 137/V,12 bereiten das Thema 'Ansehen' vor, das in den Rahmeneinheiten des letzten Abschnitts, 138/V,13 und 141/V,16, durch den Begriff  $\text{שם}$  ('Name') repräsentiert ist. Größe und Macht werden unwillkürlich mit dem Ansehen eines Menschen assoziiert. Vielleicht macht die Abfolge der Sprüche aber deutlich, daß diese Rechnung nicht immer aufgeht. Während der Name unter allen Umständen

<sup>75</sup> Die zweimalige Verwendung der Wurzel  $\text{צדק}$  und der Terminus  $\text{שודר}$  weisen darauf hin.

<sup>76</sup> Es handelt sich bei dieser Art der Gedankenführung um einen sogenannten Syllogismus *a minori ad majus*.

<sup>77</sup> So etwa Kottsieper, *Geschichte und Sprüche*, S. 323: „Die Spruchsammlung besteht aus vielen disparaten Einzelsprüchen zu den verschiedensten Themenbereichen, die nur zum Teil in Gruppen zusammengefaßt sind. Dabei scheint kein durchgängiges Redaktionsprinzip geherrscht zu haben (...).“



in Ehren gehalten werden sollte (138/V,13; 141/V,16), sind Größe und Macht für das Lebensglück durchaus entbehrlich und können möglicherweise sogar äußeren und inneren Schaden verursachen (136-137/V,11-12). Der erste Spruch des letzten Abschnitts (138/V,13) enthält einen deutlichen Rückbezug zum ersten Spruch des zweiten Abschnitts (130/V,5). In beiden Einheiten figuriert die Wendung גבר לחה ('ein böser Mann'), die außerdem einen Widerspruch in der Formulierung איש זי יעבר לחיתה ('ein Mann, der das Böse tut') in 134/V,9 findet. Da die Wurzel לחה überdies in 139/V,14 belegt ist, trägt die Wortgruppe 'böse'/'Böses' ganz offensichtlich zum Zusammenhalt der Bereiche 130-137/V,5-12 und 138-141/V,13-16 bei. Eine weitere Stichwortverbindung zwischen dem zweiten und dritten Textkomplex kommt schließlich durch die Verbform נפקת ('es ist ausgegangen') zustande, die identisch in 135/V,10 und 139/V,14 begegnet.


Es hat sich gezeigt, daß der Versuch, den Textfluß in einzelne Gliederungskomplexe aufzuteilen, wohl sinnvolle Interpretationseinheiten, aber keine hermetisch voneinander abzugrenzenden Sektionen zutage fördert. Der gewonnene Eindruck wird durch ein weiteres Indiz verstärkt, das die Makrostruktur von Ahiqar 126-141/V,1-16 betrifft. Es ist auffällig, daß die Belege für das Lexem בר ('Sohn') und für die Wurzel צדק ausschließlich im vorderen und hinteren Bereich dieses Teils der Ahiqarsprüche auftreten, und zwar jeweils in unmittelbarer Nähe zueinander. Unterschiedliche Formen von בר sind belegt in 127/V,2; 129/V,4 und 139/V,14. Die Wurzel צדק erscheint mal als Substantiv ('Gerechter') oder Adjektiv ('gerecht'), mal als Verb ('rechten'/'rechtfertigen') in 126/V,1; 128/V,3 und 139-140/V,14-15. Insgesamt finden sich jeweils zwei Belege von בר und צדק im Anfangsbereich und zwei weitere Belege im Schlußbereich der Textpartie. Durch die Art der Verteilung der Begriffe im Textgefüge zeichnet sich so etwas wie eine rahmenartige Struktur ab.

Rahmenartige Konstellationen sind in Sentenzensammlungen keine Seltenheit und auch im biblischen Spruchgut zu finden. Als besonders eindrückliches Beispiel mag das Kapitel **Prov 13** dienen. Das dreizehnte Kapitel des Proverbiensbuches bildet eine größere kompositorische Einheit, die ganz deutlich von einem Rahmen umschlossen wird. Dabei sind der erste (V. 1) und der vorletzte Vers (V. 24) des Kapitels ebenso eng aufeinander bezogen wie der zweite (V. 2) und der letzte Vers (V. 25) dieses Kompositionszusammenhangs<sup>78</sup>:

- 1 Ein weiser **Sohn** ist [die Frucht der] **Zucht** des Vaters, aber ein Spötter hat nicht auf Schelte gehört.
- 2 Von der Frucht (, die) der Mund eines Mannes (erbringt,) **ißt** er Gutes, aber das **Verlangen** der Treulosen ist Gewalttat.
- 24 Wer seine Rute zurückhält, haßt seinen **Sohn**, aber wer ihn liebt, bedenkt ihn zeitig (mit) **Zucht**.
- 25 Ein Gerechter **ißt** bis zur Sättigung seines **Verlangens**, aber der Bauch der Frevler wird Mangel leiden.

<sup>78</sup> In der Literatur wird meistens nur auf das herausragende Verhältnis zwischen Prov 13,1 und 13,24 hingewiesen, ohne die Verwandtschaft von Prov 13,2 und 13,25 zu erwähnen (vgl. Plöger, Sprüche Salomos, S. 164; Meinhold, Die Sprüche, S. 218; Whybray, Proverbs, S. 199-210; ders., Composition, S. 99).





V. 1	‘Sohn’ (בן); ‘Zucht’ (מוסר)
V. 2	‘er ißt/wird essen’ (יאכל); ‘Verlangen’ (נפש)
V. 3-23	_____
V. 24	‘sein Sohn’ (בנו); ‘Zucht’ (מוסר)
V. 25	‘essend’/‘er ißt’ (אכל); ‘sein Verlangen’ (נפשו)

In V. 1 und 24 figurieren die Begriffe בן (‘Sohn’) und מוסר (‘Zucht’), in V. 2 und 25 das Verb אכל (‘essen’) und das Nomen נפש (‘Verlangen’). Die Stichwortverbindungen sind mehr als offensichtlich und sorgen für eine wirkungsvolle Einfassung des Kapitels. Das Beispiel führt vor Augen, wie das konzentrierte Auftreten bestimmter Lexeme in bestimmten Textbereichen auf die Makrostruktur eines Textes wirkt. Im Fall von Ahiqar 126-141/V, 1-16 liegen die Dinge allerdings weniger eindeutig, weil die Umrahmung weniger kunstvoll erarbeitet wurde. Trotzdem scheint auch hier die relative Verteilung bestimmter Begriffe im Textfluß nicht auf Zufall zu beruhen. Was sich hier über das Vorkommen der Vokabel בר und der Wurzel צדק im Anfangs- und Schlußbereich des besprochenen Passus ausmachen läßt, kann auf jeden Fall als Beitrag zur kompositorischen Stabilität des Gesamtzusammenhanges der Textpartie gewertet werden.

Aufs Ganze gesehen ist der Versuch, kontextbildende Elemente in einem repräsentativen Bereich der Ahiqarsprüche ausfindig zu machen, geglückt. Dabei sind sowohl engere Gliederungsabschnitte als auch umfassendere Kompositionselemente hervorgetreten. Hilfreich für die Entdeckung von Zusammenhängen war vor allem die Anwesenheit bestimmter Stichwörter. Was über die alttestamentlichen Sentenzensammlungen gesagt wurde, kann also - wenigstens in bezug auf den von mir untersuchten Bereich 126-141/V, 1-16 - auch für die altaramäischen Ahiqarsprüche geltend gemacht werden. Die in der Textanordnung zu beobachtende Vielfalt entspricht keinem wirren Durcheinander. Es sind vielmehr durchaus ordnende Faktoren vorhanden. Allerdings trägt diese Ordnung keine monomanischen Züge. Die in ihrer Aussagekapazität an sich stark begrenzte gnomische Apperzeption gewinnt gerade durch die Zusammenstellung verschiedener Sprucheinheiten, die unterschiedliche Gesichtspunkte zum Ausdruck bringen, an gedanklicher Weite und Tiefe. Abgesehen von der indirekten Bestätigung, die das exemplarische Ergebnis in den Ahiqarsprüchen für die kompositionskritischen Bemühungen um die biblischen Proverbien bedeutet, liefern die Beobachtungen, die sich an den Ahiqarsprüchen gewinnen lassen, mindestens zwei weitere Aspekte, die auch für die alttestamentliche Proverbenexegese fruchtbar gemacht werden können und sollten:

Religiöse Aussagen sind in dem hier analysierten Teil der Ahiqarsprüche ganz organisch in ihren Kontext integriert. Sicher herrscht dabei eine gewisse Vielfalt. Es kann einmal von *dem* persönlichen ‘Gott’ (אלהא) [126/V,1], einmal allgemein von ‘Götter’ (אלהך) [128/V,3; 135/ V,10] oder auch speziell von dem bestimmten Gott ‘Schamsch’ (שמש) [138/V,13] die Rede sein. Immer fügen sich diese Aussagen aber gut ins inhaltliche Gesamtbild ein; und immer sind die Einheiten, in denen die religiösen Bezüge begegnen, bestenfalls in die Komposition eingegliedert. Niemand käme hier auf die Idee, Sprüche mit religiösem Profil literarkritisch vom übrigen Material zu sondern und einer eigenen Redaktionsschicht zuzuweisen, weil weder inhaltliche noch formale Kriterien dafür in Anspruch genommen werden könnten.



Vor diesem Hintergrund erscheinen die unterschiedlichen Versuche, innerhalb des alttestamentlichen Spruchgutes prinzipiell zwischen säkularen und religiösen Bestandteilen oder zwischen pragmatischen und geistlichen Komponenten zu differenzieren, äußerst fragwürdig. Zwei Grundströmungen lassen sich in diesem Zusammenhang in der alttestamentlichen Wissenschaft unterscheiden. William McKanes Ansatz ist vorwiegend überlieferungsgeschichtlich-traditionsgeschichtlich orientiert. Ohne die Kontexte der jeweiligen Verse zu berücksichtigen, nimmt er in den Sprüchen ganz grundsätzlich die folgenden drei Tendenzen wahr: 1. individuellen Pragmatismus, 2. soziale Verantwortung und 3. *jahwistisch* inspirierte Moralität<sup>79</sup>. Die letztgenannte religiöse Kategorie hält er für eine späte Reinterpretation des individuellen Pragmatismus. Demgegenüber geht Roger Norman Whybray bei seiner redaktionsgeschichtlichen Deutung der Sentenzenliteratur gerade von den Kontexten aus. Nach seinem Verständnis sind es dann aber auch wieder die explizit religiösen Sprüche, die einen sekundären Charakter haben. Insbesondere in Prov 10,1-22,16, so urteilt Whybray, sind JHWH-Sprüche häufig erst nachträglich in bestehende Zusammenhänge eingefügt worden, um diese Kontexte für eine neue, stärker religiös akzentuierte Interpretation zugänglich zu machen<sup>80</sup>. Sicher kann man die Religion der biblischen Sprüche nicht einfach mit der Religiosität der Ahiqarsprüche identifizieren. Ein zwangloses Beieinander von Henotheismus und Polytheismus gibt es in den Sentenzen des Alten Testaments nicht. Das entspricht aber nur einem Grundzug des JHWH-Glaubens, in dem eben JHWH - und kein anderer Gott! - die entscheidende Rolle spielt. So muß man sich fragen, warum gerade in der altisraelitischen Weisheitstradition die religiösen Elemente erst eine späte Entwicklungsstufe darstellen sollen (McKane), oder warum gerade in den altisraelitischen Spruchsammlungen die Sprüche mit explizit religiöser Prägung erst nachträglich in ihre jetzigen Kontexte eingefügt worden sein sollen (Whybray). Nur wenn sich der Nachweis erbringen ließe, daß die JHWH-Sprüche Fremdkörper in ihren Kontexten darstellen, wäre ihre literarkritische Ausscheidung gerechtfertigt. Zeigt sich aber, daß JHWH-Sprüche in die Textkomposition integriert sind, ja diese sogar dominieren, sind sie - zumindest auf der Ebene der Komposition - mit Sicherheit ursprünglich.

Ein zweiter Aspekt, der mit dem eben skizzierten Problembereich zusammenhängt, betrifft die Datierungsfrage. Obwohl man weithin dazu neigt, der Majorität der einzelnen alttestamentlichen Sentenzen ein relativ hohes Alter zuzuerkennen, nehmen einige Forscher an, daß vor allem die Sammlung Prov 10,1-22,16 noch in der exilischen oder nachexilischen Periode, also in späterer Zeit, beträchtliche Erweiterungen erfahren hat<sup>81</sup>. Setzt man diese umfangreichen Ergänzungen tatsächlich voraus, dann kann von einer Endgestalt der Sammlung - auch in groben Umrissen - ebenfalls erst in nachexilischer Zeit die Rede sein. Mit den Ahiqarsprüchen liegt nun aber eine literarische Größe vor, die entstehungsgeschichtlich ins ausgehende 8te Jahrhundert v.Chr. gehört<sup>82</sup>, und die nicht nur in unmittelbarer geographischer Nachbarschaft zu Israel entstanden ist, sondern die außerdem bis hin zur Art der verwendeten Kompositionstechnik mit biblischen Spruchsammlungen wie Prov 10,1-22,16 vergleichbar ist. Warum sollte man für Sentenzensammlungen aus dem Alten Testament eine spätere Entstehungszeit annehmen als für die Ahiqarsprüche? Der Vergleich mit dem außerbiblischen Material rät davon ab, der gegenwärtigen exegetischen Modeströmung, möglichst viele Texte möglichst spät zu datieren, blind Gefolgschaft zu leisten.

Unser kurzer Blick auf die Ahiqarsprüche hat einen kleinen Teil ihrer reichen Gedankenwelt an die Oberfläche getragen. In Übereinstimmung mit ähnlichen Literaturformen im Alten Testament entwickelt und weckt der Sammler/Redaktor durch die wohlbedachte Zusammenstellung der einzelnen Einheiten ein Gespür für die Vielschichtigkeit der menschlichen Lebenswirklich-

<sup>79</sup> Vgl. McKane, Proverbs, S. 11.415.

<sup>80</sup> Vgl. Whybray, *Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs, 10,1-22,16*, in: M. Gilbert (Hg.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BEThL LI, Gembloux/Leuven 1979, aktualisierte Neuausgabe 1990, S. 153-165.411f.; ders., *Proverbs*, S. 152.

<sup>81</sup> Besonders den Großteil der Sprüche, die den 'Gerechten' (צדיק) mit dem 'Frevler' (רשע) kontrastieren, hält man gern für einen späten Zuwachs (vgl. zum Beispiel P. Doll, *Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, SBS 117, Stuttgart 1985, S. 45f.; R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern*, GAT, ATD Ergänzungsreihe 8/2, Göttingen 1992, S. 546f.; R. Lux, *Die Weisen Israels. Meister der Sprache - Lehrer des Volkes - Quelle des Lebens*, Leipzig 1992, S. 22).

<sup>82</sup> Es liegt kein Grund vor, die Komposition der Ahiqarsprüche zeitlich sehr viel später anzusetzen als die Entstehung des dort zusammengetragenen Materials. Von einzelnen unbedeutenden Interpolationen abgesehen, gibt es auch keine Anzeichen für eine nachträgliche Erweiterung oder eine systematische redaktionelle Überarbeitung der Ahiqarsprüche.



keit. Menschliches Leben ereignet sich im Spannungsfeld verschiedenster Problemhorizonte und kann nur glücken, wo der Versuch gelingt, die Vielfalt des Daseins in eine ebenso spannungsreiche wie sinnvolle Ordnung zu überführen

Ingo Kottsiepers Untersuchungen haben die Rekonstruktion des Textes der Ahiqarsprüche und ihre philologische Entschlüsselung weit vorangetrieben. Die kompositionskritische Bearbeitung dieses altorientalischen Textes und seine Auswertung für die Interpretation des Alten Testaments sind meines Erachtens bei weitem noch nicht abgeschlossen.



## „Und man berichtete Saul...“

## Text- und literarkritische Untersuchungen zu 1. Samuelis 24 und 26

Peter Stein, Jena

Innerhalb der Überlieferung von Davids Jugend und seinem Verhältnis zu König Saul im ersten Buch Samuelis fallen zwei Episoden besonders auf: die beiden Erzählungen von der Schonung Sauls durch David in Kapitel 24 und 26.

Ursache für diese Auffälligkeit ist zunächst die starke thematische Parallelität der beiden Geschichten, die sich zum Teil in fast wörtlicher, häufig aber zumindest inhaltlicher Übereinstimmung ganzer Passagen äußert.<sup>1</sup> Lediglich Ort und Ausgangspunkt des Geschehens differieren und lassen ein Nebeneinander beider Geschichten durch eine gewisse Spezifik überhaupt erst zu. Die Thematik an sich sowie die ausführlich formulierten Redeteile jedoch ähneln einander so sehr, daß es schwerfällt, hinter beiden Erzählungen zwei voneinander völlig unabhängige Überlieferungen anzunehmen.

Betrachtet man überdies die beiden Erzählungen im Zusammenhang ihres weiteren Kontextes, erhebt sich ein nächstes Problem: Die Überlieferung von der Flucht Davids vor Saul (Kapitel 21–30) bietet sich als eine Aneinanderreihung einzelner Episoden dar, die verschiedene Aspekte des Daseins Davids als Ausgestoßener wiedergeben und in eine chronologische Form zu bringen versuchen: David als hilfsbedürftiger Flüchtling,<sup>2</sup> als Anführer einer Bande von Outlaws,<sup>3</sup> der sich durch Beutezüge und Schutzgeldeintreibung über Wasser hält<sup>4</sup> oder in den Dienst fremder Herrscher tritt.<sup>5</sup> Obwohl die Erzähler nicht müde werden, den Eifer Sauls, David zu fangen (bzw. zu töten), immer neu zu betonen,<sup>6</sup> so daß der Eindruck entsteht, Saul wäre stets auf den Beinen, nur um diesen Flüchtigen zu verfolgen, wird doch kein einziges militärisches Zusammentreffen der beiden berichtet.<sup>7</sup> Auch mehrmaliger Verrat durch die ansässige Bevölkerung<sup>8</sup> verschafft den Bemühungen Sauls keinen Erfolg. Um so auffälliger ist nun, daß die einzigen Überlieferungen, die —

<sup>1</sup>Auf eine solche soll auch der Titel des vorliegenden Aufsatzes weisen.

<sup>2</sup>Kap. 21, 1–10. Die Episode Kap. 21, 11–16 (David bei Akhish von Gat) paßt inhaltlich zwar in diesen Zusammenhang, hat aber kaum einen realen Hintergrund; vgl. die wesentlich realistischere Parallelerzählung in Kap. 27.

<sup>3</sup>Kap. 22, 1–5.

<sup>4</sup>Kap. 23, 1–13 sowie Kap. 25 und 30.

<sup>5</sup>Kap. 27–28, 2 und Kap. 29.

<sup>6</sup>Z. B. Kap. 23, 7–8.14.15.21–24; 24, 3; 26, 2; 27, 1.

<sup>7</sup>Selbst in der diesbezüglich am weitesten vorangeschrittenen Episode Kap. 23, 24ff. wird das unabweichlich scheinende Aufeinandertreffen durch die fadenscheinige Einfügung eines Philistereinfalles abrupt verhindert.

<sup>8</sup>Mangelnder Rückhalt Davids in der Bevölkerung kommt an verschiedenen Stellen zum Ausdruck: Kap. 23, 11–12.19–20 mit 26, 1; 25, 10–11 und wohl auch 24, 2; Aktionen wie 30, 26–31 können als Versuch Davids gewertet werden, seine Stellung diesbezüglich zu verbessern.



zudem ausgesprochen ausführlich — von einer tatsächlichen Begegnung der Kontrahenten berichten, unsere beiden einander so ähnlichen Kapitel 24 und 26 sind, wobei letzteres ausdrücklich in einem (aus der Situation heraus erwarteten) militärischen Zusammenhang steht. In ihrem heutigen Kontext erscheinen beide Erzählungen recht isoliert; konkrete Beziehungen zu den sie umgebenden Überlieferungen und besonders zueinander (was man bei der Annahme von zwei verschiedenen Traditionen erwarten müßte) sind nicht erkennbar.

Diese aufgeworfenen Probleme sollen Anlaß genug sein, besagte Kapitel 24 und 26 einer vergleichenden Analyse zu unterziehen, in deren Verlauf inhaltliche und stilistische Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede herausgearbeitet werden sollen, die jeweils — sofern rekonstruierbar — sowohl die Grunderzählung als auch die späteren Überarbeitungsschichten beider Überlieferungen kennzeichnen. Ist das Verhältnis der beiden Erzählungen zueinander bestimmt, sollen diese in ihren Kontext zurückgestellt und versucht werden, aus den entnehmbaren historischen Informationen einen neuen Blick auf die tatsächlichen Umstände der Zeit des Umherstreifens Davids und seiner Verfolgung durch Saul zu werfen.

## 1. ZUM HANDLUNGSABLAUF

Hier sollen der äußere Aufbau, der Ablauf der Handlung einschließlich der Schauplätze und auftretenden Personen der beiden Erzählungen zunächst einzeln beschrieben und im Anschluß miteinander verglichen werden.<sup>9</sup>

**Kapitel 24** beginnt mit einer Ortsbestimmung (*mšdwt*<sup>10</sup> 'ēn-gædī), verbunden mit einem Rückverweis auf eine Lokalität, die zuvor, d. h. außerhalb unseres Textes, genannt sein muß. Der Leser erfährt jedoch den momentanen Aufenthalt der ersten Hauptperson (David) und somit auch den Ort des weiteren Geschehens, da kein weiterer Ortswechsel Davids erwähnt wird (V. 1). Vers 2 führt die zweite Hauptperson ein (Saul) und bestätigt die bereits genannte Ortslage durch die Aussage der Boten, deren Identität allerdings verschwiegen wird. Mit dem Aufbruch Sauls und seiner dreitausend Mann (V. 3) zu dem ausdrücklich genannten Zweck ist die Verbindung zu V. 1 hergestellt und die Einleitung der Erzählung abgeschlossen. Die Ortsangabe wird offenbar noch etwas präzisiert (*l pny šūrē hayyā 'ēlīm*).<sup>11</sup>

Der folgende Hauptteil der Erzählung, der seinerseits in zwei Szenen gegliedert werden kann, hat nun mit den genannten Voraussetzungen äußerlich nicht mehr viel gemein. Von den Personen tritt Saul jetzt allein auf, von seiner Truppe ist an keiner Stelle mehr die Rede.<sup>12</sup> David dagegen ist zunächst in Begleitung seiner Männer, die im Vorspann nicht

<sup>9</sup>Als Grundlage für die anschließenden Überlegungen wurde eine gewisse Ausführlichkeit der folgenden Textanalyse für nötig befunden.

<sup>10</sup>Hier wohl tatsächlich als „schwer zugängliche Stellen“ zu verstehen und nicht als von Menschenhand errichtete Festungen, da letzteres im vorliegenden Kontext keinen Sinn macht, vgl. HALAT S. 587f. Nach ThWAT IV, Sp. 1082, besitzt das Wort *mššād* eine spezielle Bedeutung „Festung“ erst in den Handschriften vom Toten Meer und aus der Wüste Juda, während *mššādāh* in einer solchen Bedeutung erstmals im Zusammenhang mit der Stadt der Jebusiter erscheint (a.a.O. Sp. 1083); beide Nomina werden von der Wurzel *šwd* „jagen“ abgeleitet. S. auch Fn. 22. — (Die Literaturabkürzungen folgen S.M. SCHWERTNER, Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York 21994.)

<sup>11</sup>Die Determination des Nomen rectum macht die Annahme eines Eigennamens für eine topographische Einheit wahrscheinlich (vgl. HALAT S. 402; die Form kommt sonst im AT nicht vor), die inhaltliche Verwandtschaft mit En Gedi ist offensichtlich.

<sup>12</sup>Bereits die Verbform (Singular) am Beginn von V. 4 deutet in diese Richtung; die Pluralform findet



genannt sind und auch im zweiten Teil der Haupthandlung nicht mehr vorkommen. Schauplatz der Handlung ist eine nicht näher bezeichnete Höhle in der Nähe von Schafhürden (*gidrōt haššō'n*)<sup>13</sup> ohne jeglichen Bezug zu der in der Einleitung beschriebenen Region.

Der erste Abschnitt des Hauptteils stellt den eigentlichen Kern und Drehpunkt der ganzen Geschichte dar (V. 4–8). In ihm geschieht das zentrale unerhörte Ereignis, das Ausgangspunkt der folgenden langen, fast nur aus Monologen bestehenden Ausführungen ist. Der Abschnitt ist gekennzeichnet durch lebendige, zweimal von wörtlicher Rede<sup>14</sup> sowie einmal durch einen retardierenden Einschub (V. 6) durchbrochene Erzählung, die einen auffallend grotesken Zug hat: David nutzt ausgerechnet ein menschliches Bedürfnis Sauls, ihn bloßzustellen, wobei sich der Geschädigte nicht nur in einer hilflosen, sondern eher lächerlichen oder gar ehrenrührigen Situation befinden muß.<sup>15</sup> Das Spontane, Zufällige an dieser Szene liegt auf der Hand. Keiner der Beteiligten kann Derartiges vorausgesehen haben.

In deutlichem Gegensatz zu der aufgelockerten Schilderung dieser Szene steht die lange nun folgende, den Rest der Erzählung bildende Dialogszene zwischen David und Saul, die im wesentlichen aus einem langen Monolog Davids (V. 10–16) und einem etwas kürzeren Sauls (V. 18–22) besteht,<sup>16</sup> nur unterbrochen von der kurzen Schilderung der Reaktion Sauls auf die Rede Davids (V. 17). David beginnt seine Rede mit der Unterstellung, daß es ja andere Leute seien, die Saul zu seinem Haß verleiten (V. 10), und erläutert dann zweimal seine gute Tat,<sup>17</sup> um daraus die Überzeugung von seiner Unschuld herzuleiten und dem König im Gegenzug seine Ungerechtigkeit vorzuhalten (V. 12). Schließlich wird Jahwe als Richter angerufen (V. 13a, wiederholt und erweitert in V. 16), da David selbst sich nicht rechtfertigen will (V. 13b–14). Zwischen den (parallelen) Anrufungen Jahwes ist noch ein die Unverhältnismäßigkeit der Aktion Sauls betonender rhetorischer Fragenkomplex eingefügt (V. 15), der in diesem Zusammenhang allerdings etwas isoliert erscheint.

Die Reaktion Sauls auf diese Rede ist überraschend: Als könne er nicht fassen, daß der von ihm Verfolgte derart mit ihm spricht, versichert er sich durch Rückfrage<sup>18</sup> der Authentizität des Gehörten (V. 17a) und gesteht sofort in Handlung (V. 17b) und Wor-

sich nur in wenigen Mss., allerdings in *G*<sup>Mss.</sup>.

<sup>13</sup>Zur Interpretation dieser Ortsangabe vgl. H. J. STOEBE, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII 1), Gütersloh 1973, S. 434 und 437 sowie hier Abschnitt 2 mit Fn. 58.

<sup>14</sup>V. 5a: Aufforderung seiner Männer an David, den ihm von Jahwe ausgelieferten Saul anzugreifen. V. 7 (an dieser Stelle wohl fehlplaziert): Die Ablehnung Davids unter Berufung auf Jahwe. Dieser Satz wäre eigentlich als logische Folge (nämlich Antwort) auf das Ansinnen der Männer zu erwarten.

<sup>15</sup>Vgl. die von G. HENTSCHEL, 1. Samuel (NEB 33), Würzburg 1994, S. 135 zu Vers 4 angegebenen illustrierenden Stellen.

<sup>16</sup>Obwohl die äußeren Umstände — noch mehr als in Kapitel 26 — eine Dialogsituation nahelegen, beschränkt sich das gesamte Gespräch auf zwei aneinandergefügte lange Plädoyers der beiden Beteiligten.

<sup>17</sup>Zunächst unter Aufnahme des Motivs von Vers 5 mit der Übergabeformel unter Berufung auf Jahwe (V. 11), dann ganz nüchtern und ohne theologische Ausmalung (V. 12a $\beta$ –b $\alpha$ (*hrtyk*)). Problematisch ist die Deutung der Verbformen in V. 11a $\beta$ . Die erste (*w'mr*) kann aus inhaltlichen Gründen nur pluralisch bzw. als Indefinitum („man“) aufgefaßt werden (in den aramäischen Versionen erscheint ausdrücklich der Plural). Vielleicht umgehen *V* und *G* bewußt dieses Problem durch ihre Auffassung: „ich dachte (daran)“ bzw. „ich aber wollte nicht“. Das zweite Verbum (*wths*) ist in die 1. Pers. Sg. zu emendieren (so Apparat BHK und HALAT S. 286, vgl. *G*, *T* und *S*) oder, besser, um ein (ausgefallenes) Subjekt '*yny* zu ergänzen (so H. J. STOEBE S. 435 und P. K. MCCARTER JR., 1 Samuel (AncB 8), New York 1980, S. 382, vgl. *V*), was der ursprünglichen Wortbedeutung des Verbuns („ausschütten“ u. ä.) näherkäme.

<sup>18</sup>Die in vorliegendem Zusammenhang nur als rhetorisch bzw. als Selbstgespräch gewertet werden kann, da keine Antwort abgewartet wird bzw. gar nicht zu erwarten ist.



ten in vollem Umfang die Richtigkeit von Davids Ausführungen und gleichzeitig seine eigene Schuld ein. Dieses allgemein gehaltene Eingeständnis (V. 18) wird durch Bezug auf die vorliegende Situation (allerdings ebenfalls mit allgemeinen Worten<sup>19</sup>) spezifiziert (V. 19). Das Besondere, Herausragende am Verhalten Davids — was offenbar nicht als selbstverständlich empfunden wurde — führt Saul sich und dem Leser in V. 20a deutlich vor Augen, und folgerichtig wird die Vergeltung der Guttat durch Jahwe beschworen (V. 20b). Die Selbsterniedrigung Sauls geht schließlich so weit, daß er — völlig entgegen der bisher von ihm gekannten Einstellung — die künftige Königschaft Davids anerkennt<sup>20</sup> und voraussetzt (V. 21), um angesichts solcher Zukunftsaussichten den künftigen Herrscher um Schonung für seine Familie zu bitten (V. 22). Die Szene endet mit der kurzen positiven Reaktion Davids auf dieses Verlangen (V. 23a), während weitere Folgen des Eingeständnisses Sauls, etwa eine Versöhnung der beiden und die Frage nach der Rückkehr Davids, mit keiner Silbe auch nur ansatzweise Erwähnung finden.<sup>21</sup>

Der Schluß der Erzählung (V. 23b) läßt die Kontrahenten heimkehren, wobei allerdings nur im Falle Davids ein Bezug zu Exposition (*‘l hmswdh*<sup>22</sup>) und Hauptteil (*w’nšyw*) hergestellt ist. Saul geht einfach „nach Hause“, ohne daß irgend eine Beziehung zur Lokalität oder den Umständen der vorausgegangenen Handlung erkennbar ist.<sup>23</sup>

In Kapitel 26 besteht die Einleitung aus drei Szenen, deren erste (am Hof Sauls) in Gibeā (*haggib ‘āh*) spielt: Leute von Zif (*hazzīpīm*<sup>24</sup>) kommen und berichten Saul, daß David sich (bei ihnen?)<sup>25</sup> am Hügel von Hakhila (*gib ‘at haḥāḳīlāh*)<sup>26</sup> aufhält, der in der Nähe von Jeshimon (*hayōšīmōn*)<sup>27</sup> liegt (V. 1). So erfährt der Leser nur indirekt von Identität und Aufenthaltsort der zweiten Hauptperson der folgenden Geschichte. Die Überleitung

<sup>19</sup>Wiederholung des Motivs von V. 5a sowie V. 11 einschließlich der Übergabeformel.

<sup>20</sup>Die Aussage „ich weiß“, im hebräischen Text durch Perfekt ausgedrückt (V. 21aα), unterstellt vielleicht gar ein bewußtes falsches Handeln Sauls bereits über einen längeren Zeitraum.

<sup>21</sup>Auch der weitere Kontext läßt Derartiges vermissen und gibt auf der anderen Seite auch keine Erklärung für eine spätere erneute Änderung der Gesinnung Sauls.

<sup>22</sup>S. Fn. 10. Da das Wort hier determiniert ist, sollte es sich auf eine bereits genannte Lokalität beziehen, die nur in V. 1 gefunden werden kann. Es ist zu fragen, ob dort vielleicht ein Schreibfehler vorliegt (Buchstabenumstellung), die richtige Form also lauten müßte *bmswdt ‘yn gdy*, womit die Numerus-Differenz beider Stellen ausgeglichen wäre. P.K. McCARTER möchte hingegen hinter der Ortsangabe das in Kap. 22,1 eingeführte Adullam sehen (S. 385), welches mit dem *ibid.* V. 4 genannten Schlupfwinkel identifiziert wird (a.a.O. S. 355).

<sup>23</sup>Insbesondere würde man entsprechend der Einleitung einen Hinweis auf den Verbleib der Krieger Sauls während seines Aufenthaltes in der Höhle oder wenigstens eine Notiz über ihre Rückführung am Ende erwarten. In vorliegender Form jedenfalls hat die gesamte Haupthandlung einschließlich des Schlusses, der in seinen Aussagen im wesentlichen (bis auf die Ortsangabe in V. 23bγ) mit dieser harmonisiert, überhaupt keine Beziehungen zu der doch recht ausführlichen Einführung Sauls in V. 2-3.

<sup>24</sup>Zur Determination vgl. Abschnitt 2.

<sup>25</sup>Einige Mss ergänzen so (*‘mw* „bei uns“); vgl. G. H.J. STOEBE möchte in der rhetorischen Frage einen Bezug auf eine bereits bekannte Tatsache (Kap. 23, 19?) sehen, indem er übersetzt: „Du weißt ja schon, David hält sich versteckt ...“ (S. 460). Das Verhältnis unseres Textes zu Kap. 23 soll weiter unten besprochen werden (s. Abschnitt 4); vgl. auch Fn. 64.

<sup>26</sup>Vielleicht ist der gesamte Ausdruck Eigenname. Die genaue Lage sowie der Charakter dieses Ortes sind (offenbar bereits in alter Zeit, vgl. Mss) unbekannt; vgl. W. GESENIUS, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hrsg. von R. Meyer u. H. Donner, Berlin, Heidelberg, New York <sup>18</sup>1987- (=GHW) S. 196 mit weiteren Verweisen.

<sup>27</sup>Eigentliche Bedeutung dieses Wortes ist „Wüste, Einöde“, was offenbar auch Eigenname bestimmter Landstriche wurde (s. GHW S. 508). Vgl. auch H.J. STOEBE S. 462 sowie zum ganzen Satz die Parallele Kap. 23, 19.



zum genannten Schauplatz soll die Schilderung vom Aufbruch Sauls bringen (V. 2), wobei auffälligerweise zweimal (V. 2aα.b) die Ortsangabe wesentlich allgemeiner wiederholt wird (*bamidbar ziv*). Der von Saul betriebene Aufwand wird auch hier durch die Angabe der ihn begleitenden dreitausend Mann verdeutlicht. Die beiden folgenden Verse 3 und 4 lassen sich ebenfalls noch zur Einleitung zählen, da sie mit der eigentlichen Handlung noch nichts zu tun haben, sondern lediglich die Umstände derselben näher charakterisieren: Saul schlägt an exakt dem in Vers 1 genannten Ort sein Lager auf (wobei die Wiederholung der genauen Ortsbestimmung völlig überflüssig ist), und nun wird auch David als zweite Person ausdrücklich eingeführt. Man erfährt, daß er sich offenbar in einiger Entfernung<sup>28</sup> in der Wüste befindet und Kunde von der Ankunft Sauls erhält (V. 3)<sup>29</sup>, wobei die Kundschafterszene (V. 4) nach der deutlichen Angabe in Vers 3bβ eigentlich überflüssig erscheint.<sup>30</sup>

Der Hauptteil der Erzählung besteht aus drei Teilszenen, deren letzte ihrerseits noch einmal in zwei Teile untergliedert ist. Die erste Szene (V. 5–6) schildert anschaulich das sich aus seiner Lage ergebende Verhalten Davids sowie die Situation, wie sie sich ihm darstellt, und endet in einem kurzen Dialog: David macht sich zunächst mit einigen Männern<sup>31</sup> auf, das Lager des Feindes zu beobachten (V. 5a), und stellt fest, daß Saul inmitten des Lagers liegt, umgeben — und damit geschützt — von seinem Hauptmann Abner (*'abnēr bæn nēr*), der hier erstmals vorgestellt wird, und seinen übrigen Leuten (V. 5b). Die Situation ist also nicht einfach, weswegen David seinen beiden Begleitern<sup>32</sup> Ahimelech (*'āhimēlāk hahittī*)<sup>33</sup> und Abishai (*'ābišay bæn šerūyāh 'āhī yō'āb*) die Entscheidung überläßt, ihn dorthin zu begleiten. Erwartungsgemäß sagt einer der beiden zu.

Die folgende Szene (V. 7–12) ist weniger gekennzeichnet durch eine lebendige fortlaufende Handlung als vielmehr durch ausführliche Situationsschilderung<sup>34</sup> und eine un-

<sup>28</sup>Darauf deutet hin, daß er erst durch Kundschafter Näheres über Sauls Ankunft in Erfahrung bringen kann (V. 4) und einen gewissen Weg zurücklegen muß, um in Sichtweite des Lagers zu kommen (V. 5a).

<sup>29</sup>Tatsächlich könnte dieser Vers als Einleitung genügen, da er den Hintergrund der folgenden Ereignisse hinreichend beleuchtet (vor allem beide Hauptpersonen und ihre genaue Lokalisation), was in den Versen 1 und 2 — die bis auf den Verrat der Zifiter (der ohnehin der auffallenden Parallelität zu Kap. 23, 19 wegen herausragt) und die aus Kap. 24, 3 so bekannte Kriegerschar keine weiteren Informationen bringen, sondern eher Ungenauigkeiten aufweisen (bes. die Ortsangaben in V. 2aα.b) — nur ungenügend geschieht.

<sup>30</sup>In diesem Zusammenhang von Bedeutung ist wohl der Ausdruck *'l nkwn* in V. 4b. Die Deutung ist nicht völlig klar; der einzige weitere Beleg für diese Form ist Kap. 23, 23 in vergleichbarem Zusammenhang. Ist die Form in beiden Fällen authentisch, so wäre an eine gewisse Nuance des Adverbs zu denken, die eine Notwendigkeit zur Bereitschaft (Bedeutung von *kwn* im Nifal „fest/bereit sein“) einschließt („die Lage ist so, daß gehandelt werden muß“), da in beiden Fällen eine resultierende Aktion des Informierten folgt und Kap. 26, 4 überdies die angesprochene Dopplung aufweist. Würde die Situation dagegen ein Handeln nicht derart nötig bzw. lohnenswert erscheinen lassen, nähme man auch Abstand von dem geplanten Unternehmen, wie es etwa in Kap. 23, 13 der Fall ist. *Q<sup>Mss</sup>* ersetzen die Form durch eine Ortsbestimmung („ihm nach“ (vgl. *S*), „dorthin“ usw.), sofern sie sie nicht völlig ignorieren (wie auch in Kap. 23, 23), was allerdings die *Lectio difficilior* in *M* nicht in Frage stellen muß. Vgl. zur Diskussion H. J. STOEBE S. 462f. sowie P. K. MCCARTER S. 405, wo die lokale Ausdeutung befürwortet wird.

<sup>31</sup>Der Zusammenhang und besonders der folgende Vers legen dies nahe.

<sup>32</sup>Diese erscheinen ohne besondere Einführung und werden im zweiten Teil der Erzählung nicht mehr genannt.

<sup>33</sup>Sonst im AT nicht erwähnt. Es ist durchaus möglich, daß er hier nur dazu dient, das Motiv der Entscheidung in den Text einzubinden und den Einsatz Abishais um so stärker zu würdigen.

<sup>34</sup>Im Verhältnis zum eigentlichen Handlungsgeschehen (Eindringen in das Lager, Ergreifen der Gegenstände und Verschwinden) ist die wiederholte Darstellung der visuellen Eindrücke, die aus Vers 5 bereits bekannt sind, auffallend breit.



verhältnismäßig lange Dialogszene. In der Nacht dringt David mit Abishai in das Lager ein und findet alle Insassen schlafend (V. 7), wobei die bereits in Vers 5b beschriebene Situation beinahe wörtlich wiederholt wird, lediglich erweitert um den für das Folgende notwendigen Hinweis auf den Speer Sauls (V. 7a $\beta$ ). Der dient Abishai als Anlaß, David mit großen Worten (einschließlich der Übergabeformel<sup>35</sup>) die Rache an seinem Feind nahe-zulegen und auch gleich seine Dienste diesbezüglich anzubieten (V. 8). David weist dieses Ansinnen energisch zurück und fügt eine umfangreiche theologische Begründung an, die allein Jahwe das Recht für derartige Handlungen zuspricht (V. 10–11a). Er beendet seine Rede mit der Aufforderung, den Speer und den Wasserkrug<sup>36</sup> von Saul zu nehmen und sich davonzumachen (V. 11b). Anschließend ist es allerdings David selbst, der die Gegenstände ergreift (V. 12a $\alpha$ ). Zum Schluß wird ausführlich begründet, warum all dies gelingen konnte trotz der nach Vers 5 und 6 zu erwartenden Schwierigkeit eines solchen Unterfangens (V. 12b).

Der nun folgende Abschnitt der Erzählung besteht ausschließlich aus Dialogen; lediglich zu deren Einleitung dient V. 13, der realistisch die äußeren Umstände des folgenden Dialogs beschreibt. Zunächst ruft David nach Abner und hält — nach dessen Antwort<sup>37</sup> — ihm und seinen Leuten vor, nicht genügend auf ihren König geachtet zu haben, was er als große Sünde darstellt (V. 14–16a). Erst dann weist er auf die Beweisstücke hin, die seine in V. 15a $\beta$ –b konkretisierten Vorwürfe belegen sollen (V. 16b).

Anstelle einer Reaktion Abners meldet sich jetzt plötzlich Saul, der David an der Stimme erkannt hat,<sup>38</sup> zu Wort (V. 17). Das leitet den zweiten Teil des Dialogs ein, der keinerlei Bezug mehr zu der vorhergegangenen Situation hat:<sup>39</sup> Weder die weiteren Personen noch die vorhergegangenen Ereignisse werden auch nur ansatzweise erwähnt. David fragt Saul, warum er ihn als Unschuldigen verfolgt (V. 18), um anschließend böse Verleumdung anderer (und nicht Saul selbst!) dafür verantwortlich zu machen (V. 19).<sup>40</sup> Die Verfolgung geht für David einher mit einem Gefühl, auch von Jahwe entfernt (worden) zu sein, womit er sich aber nicht abfinden kann (V. 19b $\gamma$ –20a).<sup>41</sup> Die folgende Begründung (V. 20b) bezieht

<sup>35</sup> Auffälligerweise erscheint hier *'lhym* anstelle *yhw*h (Ausnahme G: *κυριος*).

<sup>36</sup> Dieser erscheint hier zum ersten Mal.

<sup>37</sup> Entgegen den gängigen Übersetzungen (s. zuletzt B. WALTKE/M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, S. 319) legt sich eine Übersetzung von V. 14b $\beta$  als „Wer bist Du? Rufst Du nach dem König?“ bzw. „...Du rufst nach dem König!(=Der König ist hier!)“ nahe, und zwar aus zwei Gründen: zum einen ist allein Abner der zuvor Angerufene und somit eine Aussage „...daß Du nach dem König rufst“ inhaltlich völlig unmotiviert, zum anderen würde letztgenannte Übersetzung eine einleitende Partikel erfordern, da das Subjekt der beiden Satzteile determiniert ist. Vgl. parallele Belege bei B. WALTKE, a.a.O., S. 319 u. 321, deren Nachsatz die Konjunktion *ky* bzw. die Relativpartikel *'sr* aufweisen. Damit wird auch die Diskussion bei H.J. STOEBE S. 464 entschärft. Eine grundlegende Emendation wie bei P.K. McCARTER S. 406 scheint aufgrund der Uneinheitlichkeit der dort gebotenen Versionen von G wenig plausibel.

<sup>38</sup> Aufgrund der Angaben in V. 7a $\alpha$  und 13a $\beta$ .b eine durchaus realistische Vorstellung im Gegensatz zu der recht aufgesetzt wirkenden Parallele in Kap. 24, 17.

<sup>39</sup> Lediglich V. 22a $\beta$ .b greift noch einmal das Motiv auf, steht allerdings in fraglichem inhaltlichen Kontext.

<sup>40</sup> Die dort angegebene erste Möglichkeit (19b $\alpha$ ) scheidet wohl — auch mit Blick auf Kap. 24, 10 — aus, da David dem König offenbar die Möglichkeit der Besserung unterstellen möchte, was bei einer Verstocktheit desselben durch Jahwe nicht aussichtsreich wäre. Auch die Ausführlichkeit von V. 19b $\beta$ – $\delta$  legt diesen Gedanken nahe.

<sup>41</sup> Diese Verse lassen an einen bewußt empfundenen Ausschluß vom (zentralisierten?) Kult denken, vgl. G. HENTSCHEL S. 145f.



sich wohl auf das gesamte vorher Gesagte und soll — unter Zuhilfenahme von Gleichnissen bzw. Sprichwörtern<sup>42</sup> — die Absurdität von Sauls Verhalten versinnbildlichen. Die Reaktion Sauls ist dann auch ein völliges Eingeständnis seiner Schuld<sup>43</sup> verbunden mit der Aufforderung an David zurückzukehren, da ihm in Zukunft keine Gefahr mehr drohen soll (V. 21). Die Antwort Davids darauf will allerdings nicht zu diesen Äußerungen passen. Selbst wenn man V. 22aβ.b zunächst beiseite stellt,<sup>44</sup> erscheint das Folgende eher als Fortsetzung einer (in diesem Text nicht vorkommenden) Schilderung seiner Tat, auf die allgemein (mit der Übergabeformel)<sup>45</sup> Bezug genommen wird (V. 23), worauf sich die Erwartung der Vergeltung der guten Tat durch Jahwe anschließt. Dabei wird über eine allgemeine Aussage (V. 23a) erneut auf seine gute Tat hingewiesen (V. 23b). Generell vermißt man, wie schon in Kapitel 24, ein konkretes Eingehen auf die möglichen Folgen des Schuldeingeständnisses Sauls und seine Aufforderung an David zur Rückkehr. Der Dialog schließt mit Segenswünschen Sauls für David, vielleicht verbunden mit einer Billigung voraussehender kommender Ereignisse (V. 25a).

Der Schluß ist vollkommen unspezifisch und hat mit den geschilderten Ereignissen außer den beiden genannten Hauptpersonen nicht das geringste zu tun: David geht (allein!) seinen Weg ohne Ziel, und Saul kehrt zurück „an seinen Ort“, unter welchem man zunächst nur das Lager verstehen könnte, das er aber dem Text zufolge gar nicht verlassen hat. Bei einer Rückkehr nach Hause würde man eine Erwähnung seiner Leute erwarten, zumal diese — zumindest jedoch Abner — in der Erzählung eine gewisse Rolle gespielt haben.

Vergleicht man beide Texte nach ihrem äußeren Aufbau, so fällt zunächst eine deutliche Parallelität ins Auge: Nach einer die Lokalität vorstellenden Einleitung erscheint jeweils ein erzählender Text, der von einer ausführlichen, aus längeren Einzelreden bestehenden Dialogszene gefolgt wird, an die ein kurzer Schluß angefügt ist. Darüber hinaus gibt es eine Reihe einander ähnelnder Einzelheiten in beiden Texten, die sich allerdings — abgesehen von der Einleitung — ausschließlich in der Rede finden: So wird David zunächst von seinen Begleitern versucht, die für ihn günstige Situation auszunutzen, sich an seinem Feind zu rächen, wobei man sich in beiden Fällen der Übergabeformel bedient.<sup>46</sup> Abweichungen finden sich dabei in der Gottesbezeichnung<sup>47</sup> sowie in der Einfügung und Ausführlichkeit der Reaktion Davids darauf,<sup>48</sup> die in Kap. 24 nicht, wie erwartet, vor, sondern erst nach seiner Tat erfolgt. In seiner Ansprache an Saul macht David Verleumdung für seine Verfolgung verantwortlich<sup>49</sup> und hebt sein gerechtes Handeln hervor, indem er der durch

<sup>42</sup>Die nota accusativi vor *pr's* scheint hier aufgrund der fehlenden Determination des Objekts fehlplatziert. Man könnte vielleicht *pr's* *hd* als sprichwörtlich gewordene feste Wendung („der einzelne Floh“) auffassen, was die Var. Q zu Kap. 24, 15 (*'hry hpr's* *hd*) bestätigen könnte; mangelnde Vergleichsmöglichkeiten lassen jedoch keine sichere Aussage zu — die beiden genannten Stellen sind die einzigen Belege im AT. *G<sup>-L</sup>* liest anstelle des Flohs „meine Seele“, was aufgrund der Parallele in Kap. 24 kaum ernstzunehmen ist.

<sup>43</sup>Innerhalb eines Verses mit drei verschiedenen Worten wiederholt (*ht'ty, hsklty, w'sgh*), was wie eine völlige Selbstaufgabe Sauls erscheinen muß.

<sup>44</sup>Diese Passage macht im vorliegenden Zusammenhang überhaupt keinen Sinn und gehört entweder an das Ende des Gesprächs mit Abner oder ganz an den Schluß der Szene.

<sup>45</sup>Vgl. die entsprechend ausformulierten Passagen in Kap. 24, 11–12.

<sup>46</sup>Kap. 24, 5a; Kap. 26, 8.

<sup>47</sup>24, 5: *yhwk*; 26, 8: *'lhm*.

<sup>48</sup>24, 7–8a; 26, 9–11a.

<sup>49</sup>24, 10; 26, 19; vgl. Fn. 40.



seine Begleiter formulierten Versuchung widerstanden hat.<sup>50</sup> Jahwe wird angerufen, dies zu vergelten.<sup>51</sup> Weiterhin gesteht Saul seine Schuld ein<sup>52</sup> und erkennt vorausblickend die künftige Bedeutung seines Gegenübers an.<sup>53</sup> Die an sich naheliegende Folge der Äußerungen Sauls, nämlich die Rückkehr Davids an den Hof oder doch zumindest in ein geordnetes Leben, bleibt jedoch aus. Auch ein trotz allem verbliebenes Mißtrauen Davids, welches einer Rückkehr im Wege gestanden hätte, erforderte eine entsprechende Erläuterung. In vorliegender Form erschließen sich derartige Hintergründe dem Leser nur bei Kenntnis eines wesentlich größeren Zusammenhanges.

Verschieden sind in beiden Texten neben der Lokalisierung zunächst die äußeren Umstände: die Betonung des militärischen Charakters in Kap. 26 gegenüber dem spontanen, anekdotenhaften in Kap. 24, Anzahl und Bedeutung weiterer auftretender Personen sowie die von all diesem abhängige dramaturgische Einbindung der Dialogszene, die in Kap. 26 auffallend genau der geschilderten Situation entspricht.<sup>54</sup> Bedenkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, daß in Kap. 26 David von Vers 4 an die aktive Rolle spielt, während er in Kap. 24 einen eher unsicheren, passiven Eindruck hinterläßt. Auch Gesten der Unterwürfigkeit bzw. Gefühlsäußerungen wie 24, 6.9bβ.17b finden in Kap. 26 keinen Platz. David macht dort einen souveränen, ja beinahe überheblichen Eindruck, was sich auch in den Reden widerspiegelt. So rügt er zunächst Abner und seine Leute, um anschließend Saul nach der Ursache seiner Verfolgung zu fragen, worauf jener sogleich — ohne daß David besonders auf seine gute Tat hingewiesen hätte — seine Schuld eingesteht. In Kap. 24 hingegen bedarf es längeren, zum Teil wiederholten Hinweisens auf diese Tat verbunden mit der Anrufung Jahwes als neutraler Richterinstanz, bis Saul unter deutlichem Bezug auf die geschilderte Tat seiner Reue Ausdruck verleiht. Ein derartig ausformulierter Begründungszusammenhang für die Unschuld Davids fehlt in Kap. 26, wo nur allgemein und kurz<sup>55</sup> auf seine Tat eingegangen wird und die Frage nach seiner Schuld bereits zuvor ohne Bezug auf diese Tat diskutiert wird.<sup>56</sup>

## 2. SYNTAKTISCHE ANALYSE

Ergänzend zum vorangegangenen Abschnitt sollen nun Besonderheiten und Unebenheiten der beiden Texte herausgestellt werden, die sich aus deren grammatikalischer Struktur ergeben, insbesondere syntaktische Unstimmigkeiten, die für den oben herausgestellten Textzusammenhang bedeutsam sind.

In **Kapitel 24** fällt zunächst in V. 1a der bereits erwähnte Verweis auf eine zuvor genannte Lokalität auf. Vers 2 ist durch *wyhy* deutlich als Neueinsatz gekennzeichnet, doch auch hier wird — allerdings recht unbestimmt<sup>57</sup> — auf ein zuvor geschehenes Ereignis

<sup>50</sup>Allerdings an jeweils verschiedener Stelle im Kontext: 24, 11; 26, 23.

<sup>51</sup>Mit unterschiedlicher Formulierung: 24, 16; 26, 23–24 sowie in der Rede Sauls 24, 20b.

<sup>52</sup>24, 18; 26, 21.

<sup>53</sup>24, 21–22 mit ausdrücklichem Bezug auf das Königtum Davids unter gleichzeitigem Eingeständnis des Machtverlustes seiner eigenen Familie; 26, 25a allgemeiner.

<sup>54</sup>David fürchtet sich vor der militärischen Macht des Gegners und sucht somit einen sicheren Standpunkt auf. Auch spricht er zuerst zu Abner, der als Feldhauptmann die Sicherheit des Königs zu gewährleisten hat.

<sup>55</sup>Und zudem reichlich spät in der Rede: V. 23.

<sup>56</sup>V. 18–20.

<sup>57</sup>Ob der fehlende Artikel vor *plšty*m in diesem Fall auf Indetermination schließen läßt, womit dann



Bezug genommen (2a), ohne daß der Leser Genaueres entnehmen könnte. Ein dritter derartiger Verweis findet sich in V. 4a $\alpha$ , was in vorliegendem Zusammenhang am ehesten an vorausgesetzte allgemeine Bekanntheit des Zustands der Örtlichkeit denken läßt.<sup>58</sup> Die Determination der Ortsangabe in V. 3b $\beta$  dürfte auf einen Eigennamen zurückzuführen sein.<sup>59</sup> Trotz des inhaltlichen Bruchs nach V. 3 ist der folgende Satz und damit der gesamte folgende Abschnitt daran angeschlossen, da V. 4a $\alpha$  kein eigenes Subjekt nennt. Aus dem folgenden Geschehen ragt der durch einen *wyhy*-Satz eingeleitete Vers 6 heraus, der zudem nur lose (*'hry kn*) an die ihm vorhergehende Passage angeschlossen ist, diese jedoch mit den gleichen Worten wiederholt. Auch V. 9 birgt durch die verallgemeinernde Zeitangabe einen gewissen Neueinsatz. Als in sich syntaktisch zusammenhängend<sup>60</sup> können innerhalb der erzählenden Abschnitte von Vers 1–9 jeweils angesehen werden: V. 1, 2, 3–4, 5a, 5b, 6, 7, 8a, 8b, 9a, 9b $\beta$ . Durch erneute Nennung von Subjekt und (indirektem) Objekt setzt V. 10a $\alpha$  neu ein.

Deutlich schwerer auszumachen sind syntaktische Beziehungen innerhalb der Rede, da in der Äußerung von erster und zweiter Person Subjekt bzw. Objekt von vornherein bekannt sind, Verweise auf dieselben etwa durch Pronomina also keine weitere Spezifikation darstellen. Rückverweise auf die zuvor geschilderten Ereignisse gibt es nur in einer mittelbaren Form, da die entsprechenden Ereignisse nochmals genannt werden (V. 11a, 12b $\alpha$  (bis *hrgtyk*)). Auffällig sind immerhin die häufigen Sprünge in Zeitform und Modus, die jeweils mit einem Inhaltswechsel verbunden sind. Nach der Rede Davids folgt mit *wyhy* ein Neueinsatz, der aber ausdrücklich auf das Vorige bezogen ist (V. 17a $\alpha$ ). Die Sätze 17b–18a $\alpha$  bilden eine syntaktische Einheit, sind aber durch die Wiederholung des Subjekts in 17b etwas vom Vorhergehenden abgehoben. Die Rede Sauls ihrerseits wiederholt noch einmal die zentrale Aussage des vergangenen Geschehens (V. 19), was erneut einen direkten Bezug darauf in Frage stellt.<sup>61</sup> Das Springen zwischen den Zeitformen setzt sich ebenfalls fort, zweimal vermehrt um Gliederungspartikeln. Vers 21 enthält überdies einen in V. 22 noch konkretisierten Ausblick auf künftige Ereignisse. Der abschließende Vers 23 kann wieder als in sich harmonisch bezeichnet werden, wobei die bereits oben aufgeworfene Frage nach dem Bezug der Ortsbestimmung in 23b $\gamma$  zunächst dahingestellt bleiben soll.

Die Determination des Subjekts in V. 1a von **Kapitel 26** läßt eine Bekanntheit der genannten Leute voraussetzen, die an sich nur aus einer früheren Erwähnung herrühren kann.<sup>62</sup> Die determinierten Ortsangaben in V. 1b lassen sich als Eigennamen verstehen.<sup>63</sup> Problematisch ist allerdings das einleitende *hlw*, welches gewöhnlich die Bekanntheit des

irgendein Feldzug gemeint sein könnte ohne Bezug zu einem vorher genannten Ereignis, ist aufgrund des uneinheitlichen Gebrauchs des Artikels bei diesem Wort nicht auszumachen, vgl. W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, Leipzig 28/1909, §125e.

<sup>58</sup>Der Verfasser geht davon aus, daß der Leser/Hörer derartige Hürden am Wege von irgendwoher kennt, also eine bestimmte Vorstellung von einem solchen Ort hat.

<sup>59</sup>Vgl. Fn. 11.

<sup>60</sup>Aufgrund von Verweisen, gleichem Subjekt in aufeinanderfolgenden Sätzen etc.

<sup>61</sup>Betrachtet man den Text zunächst als Einheit, fällt diese deutliche mehrfache Wiederholung sehr auf, was den allgemeinen Eindruck einer wenig harmonischen Überlänge der Reden nur verstärkt.

<sup>62</sup>Daß hier an die gesamte Bevölkerung von Zif gedacht sei, ist besonders im Hinblick auf die indetermierte Parallele in Kap. 23, 19 wenig wahrscheinlich.

<sup>63</sup>Vgl. oben Fn. 26 und 27. Die ganz parallelen Formen in Kap. 23, 19 unterstützen dies.



Erfragten bereits voraussetzt.<sup>64</sup> Als in sich syntaktisch zusammenhängend können im einleitenden Abschnitt (V. 1–4) betrachtet werden: V. 2, 3b, 4. Dann folgt V. 5a $\alpha$  (bis *s'wl*), im folgenden Satz mit etwas anderen Worten praktisch wiederholt.<sup>65</sup> 5b bildet wieder eine Einheit, die durch die Determination in 5b $\beta$  lose mit der Einleitung (V. 2a $\beta$ ) verbunden ist. Dann folgt V. 6a mit einem Fragesatz in wörtlicher Rede, der auf V. 5 zurückweist. V. 7a $\alpha$  ist mit V. 5b $\beta$  verbunden, weist aber mit seiner Verbform im Singular bei zwei Subjekten eine Unebenheit auf. Dann folgt mit einem Neueinsatz (*whnh*) der Rest von V. 7, der V. 5b wiederholt, aber noch spezifiziert, um das folgende Geschehen vorzubereiten. Durch pronominale Verweise sind die Reden V. 8a $\beta$ –b (trotz der Gliederungspartikel in 8b $\alpha$ ) sowie 9a (*l tšhythw*)–b jeweils in sich zusammenhängend, während die Redeeinleitungen stets Subjekt und Objekt neu aufführen. In 10a $\alpha$  wird gar die Rede Davids durch erneute Einleitung unterbrochen. Es folgen zwei Schwursätze (10a $\alpha$  und 11a), und die Rede schließt mit einer Aufforderung (11b, Imperativ und Kohortativ), die durch *w'th* vom übrigen Text abgehoben ist. V. 12a $\alpha$  setzt mit dem Subjekt neu ein, hat aber durch Determination einen deutlichen Bezug auf V. 11b (bzw. 7a $\beta$ ?). Problematisch ist allerdings das Auftauchen des Wasserkruges in 11b, der in der vorbereitenden Stelle in V. 7 noch nicht genannt ist.<sup>66</sup> Auch die wiederholte Näherbestimmung der Gegenstände durch Relativsatz in 11b erscheint nach der Einführung in V. 7 störend. Der Komplex V. 12b enthält keinen eindeutigen Bezug auf im voraus genannte Personen, die Pronominalsuffixe lassen sich aber inhaltlich gut auf die geschilderte Situation beziehen.<sup>67</sup> Die nächste syntaktische Einheit (V. 13) enthält mit *hhr* einen nicht weiter einzuordnenden Verweis, der — ebenso wie das Pronominalsuffix am Ende von 13b — nur aus dem gesamten Kontext heraus verstanden werden kann.<sup>68</sup>

Mit V. 14a $\alpha$  wird nun, unter erneuter Nennung von Subjekt und Objekt, die Dialogszene eingeführt. Die die Rede unterbrechenden Handlungspassagen bilden jeweils in sich geschlossene Einheiten, wobei lediglich einmal (V. 18a $\alpha$ ) die Rede desselben Subjekts durch eine erneute Einleitung unterbrochen wird. Der syntaktische Zusammenhang von V. 14b $\beta$  wurde bereits diskutiert.<sup>69</sup> Die folgende Rede ist, ähnlich wie in Kap. 24, geprägt von raschem Wechsel der Zeitformen und Modi. Auffällig ist dabei der Schwursatz V. 16a $\alpha$ , der die Aussage von 15a $\beta$ – $\gamma$ , auf eine größere Anzahl Leute ausgedehnt, wiederholt. Abgeschlossen wird dieser Redeteil durch eine Aufforderung (Imperativ) an den Angeredeten (16b),<sup>70</sup> abgesetzt vom Vorhergehenden durch *w'th*, ganz parallel zu V. 11b.

<sup>64</sup>Vgl. B. WALTKE, S. 684f. Die Parallele Kap. 23, 19 hat dieselbe Form. Möglicherweise liegt hier eine eher affirmative Nuance der Partikel zugrunde, so daß nicht auf eine bereits zuvor erfolgte Informierung des Königs angespielt ist.

<sup>65</sup>Die nochmalige Nennung des Subjekts sowie des das Objekt näher bestimmenden Relativsatzes in 5a $\alpha$ (*wyr'*)– $\beta$  stören den Handlungsfluß, enthalten aber über den vorhergehenden Satz hinausgehende Informationen.

<sup>66</sup>Was die Determination in 11b aber voraussetzen würde.

<sup>67</sup>Für den Erzähler war es offenbar wichtig zu zeigen, wie erfolgreich das Unternehmen Davids war, und aus der geschilderten Situation ist ja deutlich genug, daß es sich bei den „Schläfern“ nur um die Leute Sauls handeln kann.

<sup>68</sup>Die Tatsache, daß David von außen das Lager gut einsehen kann (V. 5) sowie das Verb *yrd* in V. 6a $\beta$  legen nahe, daß Saul im Tale, jedenfalls aber unterhalb eines Berges lagert, während David sich mit (einigen von) seinen Männern auf letzterem befindet.

<sup>69</sup>S. Fn. 37.

<sup>70</sup>Von diesem Imperativ sind zwei Objekte abhängig: der Fragesatz *'y hnyt hmlk* und das mit der Nota accusativi angeschlossene direkte Objekt *špht hmym*, was in dieser Reihenfolge syntaktische Probleme



Das determinierte 'm in 15b läßt sich nur als Kollektivum im allgemeinen Sinn verstehen, da die in Frage kommenden Bezugswörter<sup>71</sup> nur mit den Leuten Sauls in Verbindung gebracht werden können, was in vorliegendem Zusammenhang aber keinen Sinn macht. Die nächste Rede Davids (V. 18–20) zeigt eine logischere Abfolge, wobei sich auch die beiden Gliederungspartikeln am Beginn von V. 19 und 20 harmonisch einfügen lassen, indem sie zum jeweils neuen Gedanken überleiten.<sup>72</sup> Lediglich der Nebensatz V. 20b fällt aus diesem Rahmen, weil er als Kausalsatz inhaltlich überhaupt nicht auf die vorangehenden Äußerungen paßt.<sup>73</sup> Die Antwort Sauls (V. 21) kann bis auf den asyndetischen Imperativ in 21a $\alpha$ <sup>74</sup> als harmonische Einheit gesehen werden. Der Nebensatz in 21a $\alpha$  enthält einen Verweis in die Zukunft, während auffälligerweise in dem gesamten bisherigen Gespräch zwischen David und Saul kein einziger Bezug zu der zuvor geschilderten Handlung zu finden ist. Die folgende Rede Davids (V. 22–24) nimmt nun endlich die so abrupt beendete Szene von V. 14–16, besonders 16b, wieder auf (22a $\beta$ –b), gefolgt von recht ausführlich begründeten jussivischen Sätzen, die allgemein auf die vergangenen Ereignisse Bezug nehmen, ohne jedoch konkrete Verweise zu enthalten (V. 23 und 24). Der auf einen zweifach formulierten Ausblick in die Zukunft (25a $\beta$ . $\gamma$ ) folgende kurze Schluß (V. 25b) enthält keinerlei Verweis auf die geschilderten Begebenheiten.<sup>75</sup>

### 3. STILISTISCHE ANALYSE

Ergänzend zum vorangegangenen Abschnitt sollen hier vor allem Stilmittel im Bereich der Wortwahl sowie die Besonderheiten der Wortstellung und der Satzarten behandelt werden.

Während die Einleitung keine besonderen Gestaltungsmittel aufweist, hebt sich der erzählende Abschnitt in **Kapitel 24** durch recht lebendige, abwechslungsreiche Gestaltung deutlich hervor. Durch zwei Nominalsätze (V. 4a $\alpha$ (*ušm m'rh*).b) wird die Situation der Handlung näher spezifiziert. Die Verbalsätze der Handlung weisen fast ausschließlich<sup>76</sup> Konsekutiv-Imperfekte auf, was ein zügiges Fortschreiten der Handlung bedeutet. In V. 8b ist der Wechsel zu dem neuen Subjekt durch Voranstellen desselben besonders gekennzeichnet. Unterbrochen wird der Handlungsfluß durch zwei ausführlich formulierte Redepartien (V. 5a und 7), die besonders durch die Verwendung von Nominalsätzen stark retardierenden Charakter haben, sowie durch die ebenfalls — durch Wiederholungen in Nebensätzen — verzögernde Passage V. 6.<sup>77</sup>

macht. Will man nicht emendieren ('t zu 'y oder umgekehrt, vgl. P.K. McCARTER S. 406), ist eine Erklärung nur in sekundärem Zusatz des zweiten Objekts zu finden.

<sup>71</sup>V. 5b $\beta$  und 7a $\alpha$  sowie als deren Voraussetzung 2a $\beta$ .

<sup>72</sup>Mit Gliederungselementen und Wechsel der Zeitformen einhergehende inhaltliche Sprünge wie in der Rede von Kap. 24 sind hier nicht zu beobachten, auch überflüssige Wiederholungen finden sich nicht.

<sup>73</sup>Er ließe sich am ehesten auf V. 18 beziehen, kann aber aus syntaktischen Gründen nicht an diesen angeschlossen werden.

<sup>74</sup>Will man diesen so stehenlassen, muß man mit einer deutlichen Sprechpause zwischen beiden Sätzen rechnen, was in einer derartigen Situation durchaus realistisch wäre. Allerdings ist fraglich, ob eine solche naturalistische Darstellung in der Intention des Redaktors gelegen hat.

<sup>75</sup>Vgl. oben Abschnitt 1. Ein solcher Abschluß könnte nach jeder beliebigen Geschichte stehen, die eine Begegnung der beiden Personen zum Inhalt hat.

<sup>76</sup>Lediglich in V. 8 erscheint ein negierter Satz sowie ein Satz mit vorausgestelltem Satzteil, s. das Folgende.

<sup>77</sup>Der Ausruf V. 9a $\beta$  fügt sich hingegen ohne Schwierigkeiten in den Handlungsfluß ein.



Die sich anschließende Rede Davids ist gekennzeichnet durch das Vorherrschen verbaler Hauptsätze, die, verglichen mit den übrigen Redepartien des Textes, relativ selten durch zumeist nominale Nebensätze unterbrochen werden. Mehrfach wird wörtliche Rede zitiert (V. 10b, 11b, 14aβ [Sprichwort]), V. 14b bringt eine wörtliche Wiederholung von 13b, und mehr oder weniger deutliche Parallelismen bzw. Wiederholungen finden sich in V. 12a.β, 13a, 15b, 16, 21 und 22. Besonderer Wert wird auf die bildlichen Vergleiche in V. 15 gelegt. Bei der Überleitung zur Rede Sauls fällt im Vergleich zur Prägnanz des ersten Textabschnittes die Länge von V. 17aα auf, die sich wohl nur aus der Länge der vorausgehenden Rede erklären läßt. Die Rede Sauls selbst ist mit einem Übermaß an verbalen Nebensätzen angefüllt, zumeist Objektsätzen. Allgemein fallen an den Reden des Textes eine überaus häufige Verwendung der Partikel *hnh*<sup>78</sup> auf sowie — neben entsprechenden Objektsätzen — durch die Partikel *ky* eingeleitete Kausalsätze.<sup>79</sup>

Auch in der Präsenz bestimmter Schlüsselwörter unterscheiden sich die Handlungs- und Redeabschnitte. Am vordergründigsten ist in letzteren die häufige Betonung des *mšyh yhw*<sup>80</sup>; eine weitere besondere Rolle spielt die *yd* Davids, in die Jahwe Saul ausgeliefert hat (*ntrn*<sup>81</sup> bzw. *sgr*<sup>82</sup>), die David aber nicht gegen diesen erheben will (*šlh*<sup>83</sup> bzw. *hyh*<sup>84</sup> b-). Auch im Zusammenhang mit vermeintlichen bösen Absichten ist von ihr die Rede.<sup>85</sup> Häufig erscheint auch das Verb *hrg* im Verbindung mit der abgewehrten Versuchung Davids.<sup>86</sup> Weiterhin ist in diesem Zusammenhang '*šh* von Bedeutung.<sup>87</sup> Erwähnenswert sind ferner die Bezeichnungen für das „Böse“ *r'h*<sup>88</sup>, *pš*<sup>89</sup>, *rš*<sup>90</sup> und das Verb *ht*<sup>91</sup> sowie die auffällige Häufung von *twb(h)* in der Rede Sauls.<sup>92</sup> Schließlich seien die juristischen Begriffe *špt*<sup>93</sup>, *dyn*<sup>94</sup> und *ryb*<sup>95</sup> in Davids Rede nicht vergessen. Von all diesen Begriffen findet sich nun aber nichts im erzählenden Teil des Textes. Das einzig Auffällige ist hier, daß in Verbindung mit Saul Verben der Bewegung eine besondere Rolle spielen,<sup>96</sup> während David zunächst das stativische *yšb* zugeordnet wird.<sup>97</sup>

Während die Einleitung von **Kapitel 26** noch einen ähnlichen Charakter aufweist,<sup>98</sup> werden die Verhältnisse ab Vers 5 ausdrücklich umgedreht: David ist von nun an aktiv,<sup>99</sup>

<sup>78</sup>V. 2bβ, 5aα(2×), 10b, 11a, 21aα.

<sup>79</sup>V. 7b, 11bβ, 12bα, 18b und in etwas abweichender Form 20a.

<sup>80</sup>V. 7aα.b, 11bβ.

<sup>81</sup>V. 5aα, 11aα.

<sup>82</sup>V. 19b.

<sup>83</sup>V. 7aβ, 11bα.

<sup>84</sup>V. 13b, 14b.

<sup>85</sup>V. 12bα.

<sup>86</sup>V. 11aβ, 12bα, 19b.

<sup>87</sup>V. 5aβ, 7aα, 19aβ, 20bγ.

<sup>88</sup>V. 10bβ, 12bα und 18bβ (hier als ausdrücklicher Gegensatz zu *twbh*).

<sup>89</sup>V. 12bα.

<sup>90</sup>V. 14aβ.

<sup>91</sup>V. 12bα.

<sup>92</sup>V. 18bα, 19aβ, 20aβ.bα.

<sup>93</sup>V. 13a, 16aβ.bβ.

<sup>94</sup>V. 16aα.

<sup>95</sup>V. 16bα.

<sup>96</sup>Vgl. besonders *bw'* in V. 4aα.β.

<sup>97</sup>V. 4b; vgl. auch den einleitenden Satz 1b.

<sup>98</sup>Vgl. die Verben der Bewegung in V. 2aα, 3bβ und 4b im Gegensatz zu *yšb* in 3bα.

<sup>99</sup>Man vergleiche nur V. 5aα, 7aα, 13 und 14a.



während Saul weithin eine passive, ja untergeordnete Rolle spielt.<sup>100</sup> In der Rede deckt sich ein Teil der Schlüsselwörter mit denen von Kap. 24, doch es gibt auch Unterschiede: Zunächst spielt der *mšyh yhw* wieder eine Rolle, meist in Verbindung mit *šlh yd b-*.<sup>101</sup> Das Motiv der Auslieferung wird je einmal mit *sgr*<sup>102</sup> bzw. *ntn*<sup>103</sup> *byd* ausgedrückt. Im Unterschied zu Kap. 24 ist das im Zusammenhang mit der Tötungsabsicht verwendete Verb hier *šht* (im Hif'il)<sup>104</sup> und nicht *hrg*. Die Ausdrücke für das „Böse“ sind nicht sehr verbreitet,<sup>105</sup> und *'sh* wird hier in anderem Zusammenhang gebraucht, nicht aber auf die Tat Davids bezogen.<sup>106</sup> Juristische Begriffe werden überhaupt nicht verwendet, die Anrufung Jahwes (V. 23–24) geschieht mit allgemeineren Worten. Andererseits wird in vorliegendem Text, allerdings nur in der Rede dem Gefolge Sauls gegenüber, die Königschaft Sauls besonders hervorgehoben, was häufig noch durch *'dn* verstärkt wird.<sup>107</sup> Auch ist in der Rede Sauls mehrfach von *bny dwd* die Rede,<sup>108</sup> das in Kap. 24 nur in der zu Kap. 26, 17aβ parallelen Stelle V. 17aγ vorkommt.

An der Gestaltung der Einleitung läßt sich ein größeres Interesse des Verfassers an exakter Hintergrundschilderung erkennen, was besonders im Einbau von — zum Teil überflüssig erscheinenden — Nebensätzen zum Ausdruck kommt. Auch im folgenden Erzählabschnitt ist die Situationsschilderung auffallend breit und enthält mehrere den Erzählfluß hemmende Wiederholungen.<sup>109</sup> Die fortlaufenden Erzählpassagen weisen ausschließlich Narrative auf.

Die Rede Davids zu Abner besteht im Gegensatz zu den übrigen Redepartien zum größten Teil aus Nominalsätzen, und V. 16a weist eine etwas spezifizierte Wiederholung von 15a auf. Ähnliche Parallelismen finden sich in V. 10, 18, 21b und 25aβ.γ. Eine einigermaßen einheitliche Gestalt zeigen, unabhängig von ihrer inhaltlichen und syntaktischen Zusammengehörigkeit, die Reden der Verse 18 und 21–24: Weitgehend von Verbalsätzen geprägt, weisen auch sie mehrfach die Partikel *hnh*<sup>110</sup> sowie Kausalsätze mit *ky*<sup>111</sup> auf. Die Verse 19–20 fallen wegen ihrer starken Gliederung in Nebensätze etwas heraus, 20b enthält das gleiche Motiv wie Kap. 24, 15 — etwas verändert sowie erweitert um einen neuen Vergleich.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß aufgrund der Konzentration bestimmter Stilmittel die Hauptaussage beider Texte in ihrer heute vorliegenden Gestalt im Bereich der Rede zu suchen ist, wobei leicht unterschiedliche Tendenzen erkennbar sind:<sup>112</sup> Kap. 24 möchte die Rechtschaffenheit Davids gegenüber Saul mittels eines Gerichtsverfahrens

<sup>100</sup>Vgl. z. B. V. 5b, 7a.

<sup>101</sup>V. 9b, 11aβ, 16aβ, 23bγ.

<sup>102</sup>V. 8aβ.

<sup>103</sup>V. 23bα.

<sup>104</sup>V. 9a, 15bβ.

<sup>105</sup>V. 18bβ: *r'h*; 21aα: *ht'* und *r''* (von Saul!).

<sup>106</sup>V. 16aα, 18bα, 25aβ.

<sup>107</sup>V. 15aγ.bβ, 16aβ.b, 17bβ, 19aα, 22aβ sowie abweichend 18a und 20b.

<sup>108</sup>V. 17aβ, 21aα, 25aα.

<sup>109</sup>In V. 5a, 7 sowie 12b.

<sup>110</sup>V. 21b, 22aβ, 24a.

<sup>111</sup>V. 18b, 21aα; vgl. auch V. 9b, 19bγ und 20b.

<sup>112</sup>Diese Unterschiede ergeben sich allerdings nur in groben Zügen aus der heute vorliegenden Gestalt der Texte. In Einzelheiten haben beide Texte in ihrer Tendenz viele Gemeinsamkeiten, vgl. den folgenden Abschnitt.



vor Jahwe bewiesen wissen, m. a. W.: aus dem Verhalten *beider* Kontrahenten wird ein Rechtsanspruch Davids abgeleitet, der bei dem Richter Jahwe eingeklagt wird. In Kap. 26 hingegen ist die Frage nach Schuld und Unschuld bereits — auf irdischer, zwischenmenschlicher Ebene — entschieden, und Jahwe ist nur aufgerufen, den festgestellten Freispruch Davids konkret umzusetzen.

#### 4. LITERARKRITISCHE AUSWERTUNG

Auf der Grundlage der in den vorangegangenen Untersuchungen gewonnenen Erkenntnisse soll nun versucht werden, eine den beiden Texten jeweils zugrundeliegende ursprüngliche Erzählung zu rekonstruieren. Ausgehend von dem bereits eingangs beobachteten differierenden Charakter der Handlungs- und Redeabschnitte werden zunächst die nach inhaltlichen, syntaktischen und stilistischen Gesichtspunkten nicht mit den Erzählabschnitten übereinstimmenden Redepartien und unmittelbar mit diesen zusammenhängende Textpassagen herausgenommen. Das entstandene Textgerüst wird dann, wie auch die ausgedeuteten Passagen, auf Stimmigkeit und Zusammengehörigkeit untereinander überprüft, um einen möglichst folgerichtigen Handlungsablauf zu erhalten.<sup>113</sup> Eine weitere redaktionsgeschichtliche Analyse der ausgedeuteten Abschnitte, insbesondere die Zuordnung zu bestimmten Quellschriften, soll nicht mehr erfolgen; für die abschließenden Erörterungen dürfte die Rekonstruktion der jeweiligen Grundsicht der Erzählungen in genannter Form genügen.

Zunächst sind in **Kapitel 24** V. 11–12a $\alpha$ <sup>114</sup> auszuscheiden, die im Hinblick auf den folgenden Vers eine überflüssige Aussage darstellen.<sup>115</sup> Damit fallen aber auch die mit dieser zusammenhängenden Passagen V. 5a, 7 und wohl auch 8a heraus, was der in V. 4–8 geschilderten Situation wesentlich entgegenkommt, denn eine derartige längere Auseinandersetzung im Innern der Höhle wäre Saul kaum verborgen geblieben. Die Aussage von V. 6a $\beta$ <sup>116</sup> paßt immerhin sehr gut in den ursprünglichen Zusammenhang, und die Bezeugungen von Unterwürfigkeit in V. 9b $\beta$  sind nach einer solchen Feststellung vielleicht verständlicher. Der Begründungszusammenhang in Davids Rede weist — wie auch unten in Kap. 26 zu sehen — besonders im Zitat eines Sprichworts (V. 14a) weltlich-moralische Grundsätze auf, die zeitlich nur vor, nicht aber neben oder gar nach einer theologisch-

<sup>113</sup>Dabei wird vorausgesetzt, daß jeweils eine halbwegs vollständige und in sich stimmige Überlieferung dem Bearbeiter vorlag, der diese dann nur erweiterte und ggf. etwas umstellte, jedoch nichts Grundsätzliches am Originaltext veränderte. Daß diesem eine ältere, möglicherweise mündlich überlieferte Tradition zugrunde gelegen haben kann, steht außer Frage und ist sogar — jedenfalls bei Kap. 24 — wahrscheinlich. Doch s. dazu weiter unten.

<sup>114</sup>Letzterer Satz besonders der Wiederholung des Imperativs im folgenden sowie der zu persönlichen Anrede ('by) wegen, die vielleicht nach V. 17a $\gamma$  verständlich wäre, welcher aber noch aus dieser Überlieferungsschicht ausgeschieden werden soll.

<sup>115</sup>Die Profanität der tatsächlichen Geschichte läßt eine derartige Aussage an dieser Stelle auch nicht erwarten; vgl. die entsprechende Darstellung des Dialogs in Kap. 26.

<sup>116</sup>Die angehängten Nebensätze (V. 6b) halten durch Wiederholung unnötig auf und sind mit 6a $\alpha$  eher in Verbindung mit V. 5 und 7 zu sehen, indem sie der möglicherweise anderen Intention von 6a $\beta$  ausdrücklich eine ganz bestimmte Richtung geben.



rechtlichen Argumentation angesetzt werden können.<sup>117</sup> So scheiden V. 13a<sup>118</sup> und 16 aus, wodurch V. 13b sich als Adversativsatz logisch an 12b $\beta$  anschließt und mit V. 14a die moralische Begründung folgt. V. 17a $\beta$ - $\gamma$  kann mit Blick auf seine inhaltliche Fragwürdigkeit als Zusatz (wohl unter Einfluß von Kap. 26, 17) ausgeschieden werden, was auch syntaktisch ohne Schwierigkeiten machbar ist. Im Zusammenhang mit V. 11 ist auch V. 19b herauszunehmen.<sup>119</sup> Die Verse 21-22 sind nur aus späterer Sicht verständlich und lassen vor allem konkrete Bezüge oder Folgen in der Geschichte und darüber hinaus vermissen.

Nun bleibt noch das Problem von Einleitung und Schluß zu klären. Da bekanntlich der Hauptteil keinerlei Hinweise auf die Exposition enthält, sondern im Gegenteil eher auf andere Hintergründe als jene hindeutet,<sup>120</sup> liegt die Vermutung nahe, daß der Text auf eine ganz andere Tradition zurückgeht, als es die Einleitung voraussetzt. Letztere wurde demnach nachträglich eingefügt, um den Text in seine jetzige Umgebung einzubinden. Somit läßt sich auch das Phänomen erklären, daß das vorausgehende Kapitel 23 nur einen unvollkommenen Schluß aufweist. Der abschließende Vers 28 enthält nämlich keinen Hinweis auf den weiteren Verbleib Davids, was verschiedene Wissenschaftler<sup>121</sup> dazu veranlaßt hat, 24, 1 als Schlußvers zum vorherigen Kapitel zu ziehen, was den Rückverweis in diesem Vers erklären würde. Dann ist aber die gesamte Ortsangabe in V. 2-3 einschließlich V. 23b $\beta$  sekundär,<sup>122</sup> und die inhaltlichen Spannungen mit dem Hauptteil sind damit gelöst.<sup>123</sup> Der schwammige Schluß ist somit ebenfalls eine Hilfskonstruktion, um den Text an seinen Platz innerhalb eines größeren Zusammenhangs einzuordnen. M. a. W., die eben rekonstruierte ältere Schicht der Überlieferung bildet keine selbständige Tradition, sondern ist bereits die künstliche Erweiterung einer nur bruchstückhaft erhaltenen, noch älteren Erzählung. Sie hat ihre Form infolge der Ausmalung und Einbindung dieses älteren Fragmentes in einen bereits vorliegenden Textzusammenhang erhalten, durch den ein bestimmter Rahmen bzw. Hintergrund schon vorgegeben war, zu welchem der Text nun gewisse Widersprüche aufweist.

Das dieser Bearbeitung zugrundeliegende ältere Fragment einer derben, vermutlich mündlich überlieferten Anekdote läßt sich sicher in V. 4, 5b, evtl. 6a $\beta$  sowie 8b erkennen. Diese Anekdote hatte wahrscheinlich eine von der späteren ganz verschiedene

<sup>117</sup>Die ausführliche und wiederholte Schilderung seiner Unschuld und (politischen) Bedeutungslosigkeit, besonders aber die Darstellung seiner Tat bergen ja die Richtigkeit der Aussagen Davids bereits in sich, so daß die Anrufung eines Richters unnötig erscheint.

<sup>118</sup>Und — unabhängig davon — wohl auch V. 14b, da er als wörtliche Wiederholung den Redefluß zu stark hemmt, vgl. H. J. STOEBE S. 435f.

<sup>119</sup>V. 20a bildet wieder eine Reflexion über ethische Grundsätze der menschlichen Gesellschaft, ohne daß von Jahwe als Autorität in derlei Fragen die Rede wäre. Dieser erscheint im folgenden Satz allerdings als Belohner für gute Taten der Menschen.

<sup>120</sup>Vgl. oben Abschnitt 1.

<sup>121</sup>Wie z. B. P. K. McCARTER.

<sup>122</sup>Daß Kap. 24 in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Kap. 23, 25ff. stehe, ist aufgrund der verschiedenen Situation (Kap. 23 weist einen ähnlichen betont kriegerischen Zusammenhang auf wie Kap. 26) und vor allem des fragwürdigen inhaltlichen Bruchs in 23, 27f. kaum anzunehmen. Die das Motiv des Philistereinfalls aufgreifende-Angabe in 24, 2a ist hingegen als Angleichung an die weiter unten noch aufzudeckende sekundäre Konstruktion von Kap. 23, 27 sehr wohl verständlich.

<sup>123</sup>Die Angabe über die Truppe Sauls ist ohnehin aufgrund der hohen und sicher runden Zahl kaum authentisch und infolge obiger Überlegungen als aus Kap. 26, wo sie durchaus am Platz ist, entlehnt zu betrachten.



Tendenz<sup>124</sup> und könnte durchaus im Bereich des jüdischen Berglandes unweit der zivilisatorischen Zentren von Sauls Machtbereich angesiedelt werden.<sup>125</sup> Eine genaue Lokalisation der Geschichte war dem Erzähler aber offenbar unwichtig bzw. sogar unbekannt, was dem Bearbeiter die problemlose Einbindung in den von ihm vorgezogenen Zusammenhang ermöglichte. Alle über dieses älteste Fragment hinausgehenden Passagen der oben rekonstruierten Schicht sind demzufolge das Werk eines Bearbeiters,<sup>126</sup> dessen Ergebnis hier noch einmal zusammenfassend erscheinen soll: V. 2-4, 5b, 6aβ, 8b-10, 12aβ-b, 13b-14a, 15, 17aα, 17b-19a, 20, 23b.

In Kapitel 26 sind zunächst V. 8-11 und damit auch V. 6 herauszunehmen, wobei in V. 7aα entsprechend das zweite Subjekt (*w'byšy*) zu tilgen ist.<sup>127</sup> Aufgrund der festgestellten inhaltlichen und syntaktischen Unebenheiten ist sodann der gesamte Dialog Davids mit Saul (V. 17-21, 23-25a) einer späteren Schicht zuzuordnen, wodurch ein der Situation angemessener, logischer Handlungsablauf entsteht: David ruft Abner an, macht ihm Vorwürfe und fragt ihn dann nach den entwendeten Gegenständen, um sie daraufhin triumphierend zu präsentieren. Weiterhin fallen aus dem Handlungsfluß heraus V. 5b als überflüssige Dopplung,<sup>128</sup> 12b als übermäßig verzögernder Abschnitt<sup>129</sup> sowie 16aα(*hy yhw*)-β aufgrund der Thematik von 16aβ. Unklar bleiben Herkunft und Motivation des Wasserkruges in V. 11b und 12aα sowie 16b.<sup>130</sup>

Aus der Einleitung ist — im Hinblick auf Kap. 23, 19 sowie die fehlende Bezugnahme auf den Aufenthalt Davids an dem genannten Ort im weiteren Verlauf — Vers 1 auszuklammern. Die folgenden Sätze bilden dann eine logische Abfolge; die allgemeine Ortsangabe in V. 2aα wird in 3a präzisiert.<sup>131</sup> Die Finalbestimmung in V. 2b, die ohnehin der Wiederholung der Ortsangabe wegen herausragt, verliert dann ihren Bezug und kann

<sup>124</sup>Vgl. z. B. G. HENTSCHEL S. 134.

<sup>125</sup>Das Zufällige an der Geschichte, aber auch das Fehlen jeglichen Hinweises auf einen Feldzug Sauls legen dies ebenso nahe, wie auch die Schilderung der Lokalität in V. 4, die wohl auf eine dem Zuhörer geläufige Situation hinweist (s. oben Abschnitt 2). Derartige Viehpferche mit dazugehörigen Höhlen als Unterschlupf besonders an den Hängen von Wadis am Rande des Kulturlandes sind noch heute Kennzeichen der Gegend. Unter dieser Voraussetzung muß auch die Anzahl der Männer um David nicht groß gewesen sein, was die ganze von H. J. STOEBE S. 437 aufgeworfene Problematik entschärft.

<sup>126</sup>Da in diesem Text keine anderen Anhaltspunkte für eine Lokalisierung der Geschichte als die auf Kap. 23 (mit 24, 1) bezogenen zu finden sind, ist die Annahme einer weiteren Bearbeitungsschicht vor der genannten wenig wahrscheinlich.

<sup>127</sup>Was mit dem Numerus des Verbs besser vereinbar ist. Allerdings muß dann V. 12aβ ebenfalls als sekundäre Angleichung aufgefaßt und aus der Grundschrift ausgeschieden werden.

<sup>128</sup>Und zwar zu V. 7, auch wenn der Zusammenhang (David stellt durch Beobachtung fest, wie die Lage ist, und erst infolge dessen kann er ans Werk gehen) scheinbar dagegen spricht. Andererseits ist zwischen der Beobachtung und der Ausführung der Tat durch die Zeitangabe in 7a ein gewisser Zeitraum anzusetzen, der durchaus noch Veränderungen der Situation im Lager annehmen läßt. Vor allem aber ist V. 7aβ als Vorbereitung für 12aα unabdingbar.

<sup>129</sup>Das wiederholte Subjekt in dem nun direkt auf V. 12aα folgenden Satz 13aα ist demzufolge dem Bearbeiter zuzuschreiben, der durch die Einfügung von 12aβ die ursprüngliche Abfolge unterbrochen hat.

<sup>130</sup>Die Problematik der Syntax in V. 16b (vgl. Fn. 70) läßt an nachträgliche Einfügung denken, zumal das Motiv an entscheidenden Stellen (V. 7aβ, 22aβ) nicht aufgegriffen ist. Allerdings fehlt auch für eine nachträgliche Einfügung eine sinnvolle Begründung; die Annahme eines zusätzlichen dramaturgischen Mittels ist wenig überzeugend. Möglicherweise hängt die Einfügung mit dem Auftauchen der zweiten Person (Abishai) zusammen.

<sup>131</sup>Und zwar ohne Verweis auf die Situation in Vers 1. Auch H. J. STOEBE sieht in Vers 1 eine anhand von Vers 3 gebildete sekundäre Angleichung an den Kontext (S. 465f.).



ausgeschieden werden. Eine Unebenheit bleibt am Beginn von Vers 3, so daß sich die Frage stellt, ob der vorliegende Zusammenhang der Ereignisse tatsächlich der ursprüngliche ist. Auch die Doppelung der Aussage in V. 3b $\beta$  und 4 wirft Probleme auf, die im folgenden einem Lösungsversuch unterworfen werden sollen.

Bereits äußerlich war ein enger Zusammenhang des vorliegenden Kapitels mit Kap. 23, 19ff. sichtbar geworden.<sup>132</sup> Besonders die Übereinstimmung des Ausgangspunktes beider Erzählungen wie auch der mangelhafte Abschluß in beiden Fällen<sup>133</sup> legen eine Zusammengehörigkeit der Überlieferungen nahe. Unter dieser Voraussetzung läßt sich nun aber mit dem vorhandenen Textmaterial ein zusammenhängender, in sich stimmiger, durch Exposition und Schluß auch zufriedenstellend abgegrenzter Erzählkomplex rekonstruieren, was im folgenden kurz geschehen soll.<sup>134</sup> David befindet sich in der Wüste Zif (23, 14), deren Anwohner Saul seinen Aufenthaltsort verraten (23, 19ff.). Saul macht sich auf den Weg und zieht David hinterher in die Wüste (23, 24f.), worauf daselbst ein Wettlauf der Gegner stattfindet, es Saul aber nicht gelingt, den fliehenden David zu erwischen (23, 26).<sup>135</sup> Inzwischen ist Abend geworden,<sup>136</sup> und Saul schlägt an einer genau beschriebenen Stelle sein Lager auf, während David in der Wüste (verborgen) bleibt (26, 3a-b $\alpha$ ),<sup>137</sup> sich aber durch Kundschafter auf dem Laufenden hält (V. 4<sup>138</sup>). Nun folgt die in oben rekonstruierter Grundschrift enthaltene Erzählung von Kap. 26 bis einschließlich Vers 22.<sup>139</sup> Der Komplex wird beschlossen mit der Aussage, daß Saul nun abläßt, David zu verfolgen, und sich (stattdessen) den Philistern zuwendet,<sup>140</sup> womit zugleich eine Ätiologie verbun-

<sup>132</sup>Beide Überlieferungen sind die einzigen, die von einer tatsächlichen militärischen Aktion Sauls gegen David berichten, und beide sind in derselben geographischen Region angesiedelt. Am auffälligsten ist die ganz parallele Schilderung vom Verrat der Zifiter, d. h., beide Erzählungen gehen von ein und derselben Voraussetzung aus, wobei gewöhnlich die Einleitung von Kap. 26 als ursprünglich angesehen wird (so G. HENTSCHEL S. 132 und H.J. STOEBE S. 428).

<sup>133</sup>Vgl. Fn. 7 sowie Abschnitt I.

<sup>134</sup>Für Kapitel 23 betreffende Einzelheiten wäre natürlich ebenfalls eine detaillierte Analyse desselben erforderlich, die im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes aber nicht mehr vorgenommen werden soll.

<sup>135</sup>Die verbale Aussage (*'trym 'l-*) ist nicht notwendig als Tatsache zu verstehen, sondern die Verwendung der Präposition *'l* („hin zu“) läßt eher an eine Betonung des Wunsches bzw. Zieles denken, was eine Übersetzung „sie versuchten, ... einzuschließen“ wiedergeben könnte.

<sup>136</sup>Was im Text nicht ausdrücklich erwähnt ist, aber gemäß der folgenden Szene als selbstverständliche Voraussetzung betrachtet werden kann. Überdies steht wohl außer Frage, daß ein derartiger Feldzug längere Zeit als einen Tag in Anspruch nahm.

<sup>137</sup>V. 3b $\beta$  kann somit ausgeschieden werden als späterer Zusatz, der erst mit der Isolierung von Kap. 26 notwendig wurde.

<sup>138</sup>Die Verbform *b'* in V. 4b kann dabei analog zu 3b $\beta$  als spätere Angleichung an die neue Situation betrachtet werden, während ursprünglich ein das Haltmachen beschreibendes Verb anzusetzen wäre. Überhaupt erscheint dieser Vers in vorliegendem Zusammenhang wesentlich sinnvoller, da der Verfolgte ohne genaue Prüfung der Lage sich nie hätte (rückwärts) in die Nähe des Verfolgers begeben können, während der spätere Kontext von Kap. 26 eine derartige akute Gefährdung nicht nahelegt.

<sup>139</sup>Beläßt man V. 22b im Rahmen der wörtlichen Rede, kann das nur schwer als logischer Abschluß der Szene genügen. Besser wäre es deshalb, V. 22b als ursprünglichen Teil der Erzählung außerhalb der Rede zu sehen (Narrative), womit der Handlungsverlauf harmonischer gestaltet erscheint.

<sup>140</sup>Man könnte dahinter wohl sogar eine Wertung des Verfassers erkennen dahingehend, daß Saul sich nach einer unsinnigen Kraft- und Zeitverschwendung nun wieder seinen eigentlichen Aufgaben, nämlich der Abwehr äußerer Feinde, zuwendet. Der diese Aussage vorbereitende Vers Kap. 23, 27 läßt sich nun einfach als spätere Korrektur ansehen, was auch die inhaltliche Problematik der Stelle in ihrem jetzigen Kontext erklären würde. Daß hier keineswegs an einen konkreten Philistereinfall gedacht ist, macht schon das völlige Fehlen irgendwelcher Angaben wie Ort, Zeit oder Umfang des Einfalls deutlich (vgl. H.J.



den wird (23, 28). David hingegen begibt sich vom Ort des Geschehens hinauf nach dem nicht allzu weit entfernten En Gedi (24, 1).

In diesem Zusammenhang lassen sich nun folgende Passagen der Grundschrift von Kap. 26 zuordnen: V. 3a–bα, 4<sup>em</sup>, 5a, 7<sup>em</sup>, 12aα<sup>141</sup>, 13<sup>em</sup>–16aα (bis *'šyt*), 16b<sup>142</sup>, 22, während als Abschluß Kap. 23, 28–24, 1 dient. Die Erzählung ihrerseits bildet nun mit dem letzten Teil von Kapitel 23 einen größeren, untrennbaren Textzusammenhang, der aufgrund der detaillierten Hintergrundbeschreibung auf eine historische Begebenheit zurückgeführt werden kann und wohl von Anbeginn schriftlich fixiert war.<sup>143</sup>

Die erste Bearbeitungsschicht von Kapitel 26 ist nun mit der oben herausgestellten älteren (nicht ältesten!) Schicht von Kapitel 24 offenbar gleichzeitig anzusetzen, da allernhand inhaltliche und stilistische Gemeinsamkeiten zu verzeichnen sind. So ist dem Bearbeiter beider Texte ein Interesse an einer moralischen Überlegenheit Davids gegenüber Saul nachzuweisen, wobei nicht religiöse, sondern sozial-ethische Grundsätze zur Begründung herangezogen werden.<sup>144</sup> Eine besondere Betonung des Versuchungsgedankens bezogen auf das Handlungsgeschehen<sup>145</sup> ist hier nicht zu verzeichnen. Die Unverhältnismäßigkeit der Aktion Sauls bei der offensichtlichen Unschuld Davids wird besonders hervorgehoben,<sup>146</sup> gleichzeitig aber Saul ein wenig entlastet.<sup>147</sup> Ebenfalls zu dieser Schicht zu zählen ist wohl auch die Anrufung Jahwes, solche guten menschlichen Taten zu vergelten.<sup>148</sup> Die Einfügung von Motiven aus Kap. 26 in Kap. 24<sup>149</sup> und umgekehrt<sup>150</sup> machen einen gemeinsamen Bearbeiter wahrscheinlich. Dieser muß allerdings bereits Kap. 26 aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und — mit einer neuen Einleitung<sup>151</sup> (V. 1–2) und einem ebensolchen Schluß (V. 25b) versehen — zu einer eigenen Texteinheit gemacht haben.<sup>152</sup>

Ein späterer Redaktor empfand nun offenbar das Bedürfnis, den Erzählungen noch eine stärkere theologische Komponente aufzulegen, vor allem aber das ihm zu neutral erscheinende Bild der beiden Hauptpersonen entsprechend seiner Überzeugung stärker zu färben. So wird Saul besonders gedemütigt, indem er die Überlegenheit Davids selbst für die Zukunft anerkennen und sogar um Schutz bitten muß.<sup>153</sup> David hingegen soll derart

STOEBE S. 429f.).

<sup>141</sup> Wohl ohne *w't špht hmym*.

<sup>142</sup> Wohl ohne *w't špht hmym*.

<sup>143</sup> Daß diese Überlieferung ihrerseits noch auf ältere mündliche Traditionen zurückgehen könnte, ist durchaus möglich, tritt doch immerhin in der Dialogszene Kap. 26, 14–16 eine gewisse — durch einseitigen Monologcharakter begründete — Spannungslosigkeit zutage (freundlicher Hinweis von Prof. J. Conrad, Jena). Man erwartet etwas mehr Reaktion von Seiten Abners (vgl. aber Fn. 139).

<sup>144</sup> Vgl. z. B. 24, 12b und 26, 18; 24, 14a.18 und 26, 21a.

<sup>145</sup> Welcher von H. J. STOEBE jedenfalls zu Kapitel 26 als integrierender Bestandteil in Form der Abishai-Szene betrachtet wird (S. 468).

<sup>146</sup> Vgl. 24, 12b.15 sowie 26, 18.20b.

<sup>147</sup> Vgl. 24, 10 sowie 26, 19.

<sup>148</sup> Vgl. 24, 20b sowie 26, 23a.24.

<sup>149</sup> Zu 24, 3a und 17aβ.γ vgl. 26, 2aβ und 17aβ. Der zweite Beleg ist allerdings etwas problematisch, da er sich in Kap. 24 inhaltlich nur schwer in die entsprechende Bearbeitungsschicht einbauen läßt, vgl. oben.

<sup>150</sup> Zu 26, 20b vgl. 24, 15.

<sup>151</sup> Welche allerdings nur aus dem bereits vorhandenen Hintergrund schöpfen konnte.

<sup>152</sup> Über die Gründe dafür wird weiter unten noch nachzudenken sein.

<sup>153</sup> Vgl. 24, 21–23a; 26, 25a und wohl auch 21aα (*h't'ty*).



reingewaschen werden, daß es nicht allein genügt, ihn der Versuchung widerstehen zu lassen, sondern schon der Gedanke an dieselbe ausdrücklich auf andere Leute zurückgeführt werden muß.<sup>154</sup> Vollends hergestellt ist seine Unschuld durch die Aussage, daß letztlich Jahwe ihn in diese Situation geführt hat.<sup>155</sup> Wichtig ist auch die Autorität Jahwes als alleinige richterliche (und auch „gesetzgebende“<sup>156</sup>) Instanz, die die zwischenmenschlichen Beziehungen regeln soll.<sup>157</sup>

Wie die herausgearbeiteten Bearbeitungsschichten im Detail abzugrenzen sind bzw. Hinweise auf weitere Überarbeitungen enthalten, soll hier offenbleiben. Für die eingangs aufgeworfenen Fragen genügt die Rekonstruktion der jeweiligen Grundschrift der Erzählungen.

## 5. DER WEITERE KONTEXT

Die Erkenntnisse der vorangegangenen Untersuchungen können nun als Ausgangspunkt dienen, etwas Ordnung in die in ihrer heute vorliegenden Form sehr konfuse und viele Unstimmigkeiten aufweisende Überlieferung von der Flucht Davids vor Saul zu bringen.<sup>158</sup> Bringt man nämlich, wie oben vorgeschlagen, die Erzählungen von Kap. 26 und der zweiten Hälfte<sup>159</sup> von Kap. 23 zusammen, dann schrumpft das ständige Hin und Her Sauls auf der Suche nach David auf einen einzigen, konkreten Feldzug, der sich in Ausgangslage,<sup>160</sup> Verlauf und Abschluß als in sich geschlossen und logisch präsentiert. Auch der anschließende Rückzug Davids zu den Philistern (Kap. 27) erscheint angesichts der erstmaligen akuten Bedrohung — die im Grundtext von Kap. 26 deutlich spürbar ist und auch noch nicht gelöst wird<sup>161</sup> — konkret motiviert.

Es wird deutlich, daß wir in dieser literarischen Schicht der Kap. 23, 26 und 27 Ereignisse größerer Tragweite vor uns haben, die auf historische Tatsachen zurückgehen dürften<sup>162</sup> und wahrscheinlich schon früh in der genannten Komposition (schriftlich) fixiert vorlagen. In diesen einen historischen Rahmen bildenden Komplex versuchten nun

<sup>154</sup>Vgl. 24, 5a.11aβ; 26, 8, womit auch V. 6 sowie 8–11 zur selben Schicht gehören.

<sup>155</sup>Vgl. 24, 5aα.11aα, 19b; 26, 8aβ.23bα und auch 12b.

<sup>156</sup>Nicht mehr moralische Grundsätze der menschlichen Gesellschaft, sondern allein die Tatsache der Auserwählung durch Jahwe (*mšyh*) ist hier Maßstab richtigen Verhaltens!

<sup>157</sup>Vgl. 24, 7.11b; 26, 9.10–11a.16a.23bβ–γ sowie auch 24, 13a.16.

<sup>158</sup>Zur Veranschaulichung der äußerst unbefriedigenden Situation möge nur ein Blick auf die verwirrende Karte bei P. K. MCCARTER S. 352f. genügen. Selbst wenn man davon ausgeht, daß die vorhandene Überlieferung nur einen kleinen Ausschnitt der tatsächlichen historischen Ereignisse reflektiert, so ist sie doch zu problembehaftet, um aus ihrer Abfolge historisches Geschehen rekonstruieren zu wollen. Überdies geht die Deutung gerade P. K. MCCARTERS von einer weitgehenden Ursprünglichkeit der vorliegenden Texte aus ohne stärkere Prüfung einer literarischen Schichtung, was dann natürlich auch zu völlig anderen Ergebnissen führt, die Probleme und Spannungen der Texte aber nicht löst (vgl. besonders a.a.O. S. 379 und 387, wo Kap. 23, 19–24, 23 als Äquivalent zu Kapitel 26 betrachtet werden, die Suche nach einer Grundschrift und damit einem ursprünglichen Kontext aber nur ansatzweise geschieht).

<sup>159</sup>Unter Ausschluß der Jonatan–Episode in 23, 15–18.

<sup>160</sup>Es wird deutlich, daß David nur mit Hilfe der ansässigen Bevölkerung gefangen werden kann (vgl. Kap. 23, 7.12f.), was eine ständige planlose Verfolgung durch Saul aussichtslos und damit unwahrscheinlich macht.

<sup>161</sup>Das befreiende Gespräch Davids mit Saul gehört erst der folgenden Bearbeitungsschicht an, s. den vorigen Abschnitt.

<sup>162</sup>Vor allem die Anzahl der beteiligten Personen und die genaue Schilderung des Hintergrundes wie auch die Flüssigkeit und Nüchternheit der Darstellung weisen darauf hin.



die späteren Bearbeiter, weitere Überlieferungen aus anderen, zum Teil mündlichen Traditionen, die einen eher familiären Charakter besitzen, so gut als möglich einzubauen.<sup>163</sup> Dabei tauchte besonders bei der Anekdote von der Begegnung Davids mit Saul in einer Höhle ein Problem auf: Zum einen existierte bereits eine Überlieferung mit vergleichbarer Thematik (wobei die Anekdote durchaus vor dem Hintergrund dieser bekannten Geschichte entstanden sein und sich verselbständigt haben kann), zum anderen entsprach sie in ihrer Derbheit offenbar nicht den Intentionen des Redaktors. So wurde sie zunächst — und zwar anhand und zusammen mit der bereits vorhandenen Vorlage des späteren Kap. 26<sup>164</sup> — im Sinne des Redaktors bearbeitet und erweitert, wobei ihre mangelnde historische Genauigkeit die Einbindung in einen neuen Kontext erleichterte.

Die große Schwierigkeit besteht nun in der Frage, warum die ältere Überlieferung aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgenommen und quasi durch die neue Geschichte ersetzt wurde unter Inkaufnahme inhaltlicher Unstimmigkeiten. Eine Antwort könnte in folgender Überlegung gesucht werden.

Zunächst ist anzunehmen, daß der Redaktor beide Paralleltexte nicht in unmittelbarer Aufeinanderfolge plazieren wollte, was nämlich die in ihnen gemachten Aussagen eines (vorläufig verstandenen) Ablassens Sauls von der Verfolgung unglaubwürdig machen würde. Die auffällige Ausmalung beider Geschichten durch den Redaktor unter einem ganz bestimmten Vorsatz läßt nun erkennen, daß ihm die Erzählungen in ihrer neuen Tendenz offenbar sehr wichtig waren, wobei die von ihm — unter bewußter Tolerierung inhaltlicher Unstimmigkeiten — hineingebrachte Aussage wichtiger wurde als der ursprünglich zugrundeliegende historische (bzw. legendäre) Gehalt. Dann jedoch wäre es durchaus nachvollziehbar, daß der Redaktor beide Geschichten als jeweils abgeschlossene Einzelberichte verstanden wissen wollte, um so die von ihm beabsichtigte Aussage voll zur Geltung zu bringen. Hierzu steht allerdings die alte Textfolge in gewissem Widerspruch. Beliebte man nämlich Kapitel 26 in seinem ursprünglichen Zusammenhang, wäre die Absicht des Redaktors nur aus einem Teil der gesamten Erzählung, die ja noch wenigstens eine weitere Tradition enthält, erkennbar und stünde somit nicht weit genug im Vordergrund. Kapitel 26 in der vorliegenden Form jedoch hat nun gerade diese Absicht zur alleinigen Hauptaussage.<sup>165</sup> Durch die Verselbständigung der Erzählung von Kap. 26 entstanden nun zwei unabhängige, eine bestimmte Intention verfolgende Episoden, die zunächst einmal prinzipiell an jeder beliebigen Stelle eingefügt werden konnten; für Kapitel 24 bot sich offenbar der Abschluß von Kapitel 23 (Kap. 24, 1) seines noch unverbundenen Ausblicks wegen besonders gut an, während für Kapitel 26 ein gewisser Abstand zu Kapitel 23 und 24 zu suchen war. Eine so entstandene künstliche Häufung von „Feldzugsberichten“ Sauls gegen David mag dabei durchaus im Interesse des Bearbeiters gelegen haben.

<sup>163</sup>Die Jonatan-Episode in Kap. 23, die Kap. 24 zugrundeliegende Anekdote sowie die Erzählung in Kapitel 25. Letztere, zwar stark ausgemalt, geht wahrscheinlich ebenfalls auf einen historischen Kern zurück, dürfte aber wegen ihrer abweichenden Thematik und Ausführlichkeit sowie ihres relativ kleinen szenischen Rahmens nicht zum ursprünglichen Bestand des obigen Komplexes gehören.

<sup>164</sup>Auch diese, sehr realistisch dargestellte Erzählung erschien dem Bearbeiter nicht aussagekräftig genug in Bezug auf die Unschuld und Anständigkeit Davids (was ja auch nicht Absicht der ursprünglichen Überlieferung war), weshalb er ebenfalls an ihr entsprechende Ergänzungen vornahm.

<sup>165</sup>Dasselbe gilt für Kap. 24, welches eben nicht harmonisch an Kapitel 23 anschließt, sondern vom Bearbeiter bewußt eine (zu Kap. 26 parallele) es deutlich absetzende Einleitung erhalten hat.



Diese These ist vorläufig spekulativ und soll durchaus Ausgangspunkt für weiterführende Überlegungen sein. Natürlich bleiben viele Fragen offen bzw. wurden neue Fragen aufgeworfen. Doch auch wenn der genaue Verlauf der Redaktionsgeschichte der Texte auf diese Weise (noch) nicht nachgewiesen werden kann, so bietet der vorgestellte Ansatz die Möglichkeit, eine Reihe von Problemen innerhalb der besprochenen Texte anhand des vorliegenden Textmaterials zu lösen, und auch der weitere Kontext der Überlieferungen von der Flucht Davids vor Saul erscheint so um einiges geschlossener und plausibler als bisher.



## ***Barmherzigkeit als Lehnübersetzung***

**Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen - eine kleine Theologiegeschichte**

*Markus Zehetbauer, Wörthsee*

**für Pfarrer Elmar Gruber<sup>1</sup>**

Der Begriff der Barmherzigkeit ist ein Schlüsselbegriff für das Verständnis des Christentums. Wenn es um die spezifische Differenz zu anderen Religionen, Gottesbildern und Morallehren geht, dann wird auf die Barmherzigkeit verwiesen, die nach Lk 6,36 für Jesus höchste theologische und ethische Priorität hat: „Werdet barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.“ In den zentralen Parabeln der Evangelien erklärt Jesus die Barmherzigkeit zur Methode, durch die allein das Himmelreich möglich wird (vgl. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10,25ff, vom verlorenen Sohn Lk 15,11ff und vom unbarmherzigen Knecht Mt 18,23ff). Mit der Forderung nach Barmherzigkeit identisch ist das *Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe*, in dem Jesus seine ganze Weisung zusammenfaßt.

Die Liebe erklärt das Wesen der Barmherzigkeit: wer barmherzig ist, der hilft nicht nur dem Notleidenden -wie der Samariter in Lk 10,25ff- und der verzeiht nicht nur seinen Schuldner - wie der König in Mt 18,23ff-, sondern er tut das alles *allein aus Liebe*. Nur wo die Liebe zur Tat der Barmherzigkeit bewegt, ist die Weisung Jesu erfüllt. Dieser Zusammenhang wird auch dadurch deutlich, daß im Gleichnis vom verlorenen Sohn mit demselben Begriff die Liebe des Vaters zu seinem heimkehrenden Sohn zum Ausdruck gebracht wird, wie in den genannten Gleichnissen die Barmherzigkeit in Hilfe und Verzeihen: *πλαγχνίζεσθαι sich erbarmen*.

Dieser Begriff weist eine bemerkenswerte Etymologie auf. Sie aufzuzeigen, kann auch für das theologisch-ethische Verständnis der Barmherzigkeit von Nutzen sein.

---

<sup>1</sup> Dem bekannten Seelsorger und Autor Pfarrer Elmar Gruber verdanke ich den Hinweis auf Thematik wie Methode.



## 1. Die hebräische Wurzel רחם *rahm*

Das hebr. Substantiv רַחֲמִים *rah<sup>a</sup>mîm* meint in seiner Grundbedeutung, die im AT aber nur selten erscheint, das physische Innere des Menschen (vgl. Gen 43,30; 1 Kön 3,26) und steht in etymologischer Verbindung zu רַחֵם *rahæm*, *Mutterschoß*. In Gen 49,25 bedeutet רַחֵם *rahm* den *Mutterleib*, in Ri 5,30 das *Mädchen* bzw. die *Frau* und in Am 1,11 das *Verwandtschaftsgefühl*.<sup>2</sup> Der übertragene Bedeutungsgehalt von *rah<sup>a</sup>mîm* erschließt sich aus der Mutter-Kind-Beziehung, d.h. aus einem *Abhängigkeitsverhältnis*, das von *Liebe* und *Zuneigung* bestimmt ist und daher auf das Prinzip der Gegenseitigkeit, d.h. auf einen wesentlichen Aspekt von Gerechtigkeit verzichten muß. Konkret meint *rah<sup>a</sup>mîm* die *Barmherzigkeit* bzw. das *hilfsbereite Mitleid*.

Dieser Bedeutungszusammenhang ist allgemein semitisch. Auch im Akkadischen entspricht *rahm* *Mutterleib* und *Erbarmen*, im Ugaritischen bedeutet es *mitleidsvoll* und *liebevoll* und im Reichsaramäischen dürfte die Redewendung *brhmh* die Bedeutung *aus Liebe*, d.h. *umsonst* bzw. *als Geschenk* haben. Auch als Titel oder alternativer Name der ugaritischen Göttin Anat kommt das Wort in der Form *rahmj* einige Male vor.<sup>3</sup>

Obwohl die Etymologie auf den menschlichen (Mutter-) Leib verweist, wird die Wortwurzel רַחֵם *rahm* im AT *so sehr für Gott und so selten für menschliches Tun verwendet, daß man ihren „ursprünglichen Sitz in der religiösen und theologischen Sprache“ vermutet hat*.<sup>4</sup>

Ein kurzer Blick über das Vorkommen der verschiedenen Formen kann die theologische Priorität des Begriffs bestätigen:

- Das Substantiv *rah<sup>a</sup>mîm* ist 39 mal belegt, nur 6 mal bezieht es sich auf menschliches Erbarmen (Gen 43,14; Am 1,11; Sach 7,9; Neh 1,11; 2 Chr 30,9; Jes 47,6), dagegen steht es 26 mal für die Barmherzigkeit Gottes.<sup>5</sup> *Rah<sup>a</sup>mîm* kann so zur Wesensbeschreibung Jahwes werden (Sach 1,16), nur Jahwe kann es gewähren, der Mensch muß es als Gnade erbitten (Neh 1) und als Gabe verwalten (Dan 1,9). *Rah<sup>a</sup>mîm* schließt den Gedanken der Vergebung mit in sich ein und steht dabei „in ausschließendem Gegensatz zu jedem Strafhandeln.“<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Vgl. H.Simian-Yofre, ThWAT 7, 460-476; H.J.Stoebe, THAT 2, 761-768; H.D.Preuß, TRE 5, 215-224; T.Kronholm, ThWAT 7, 477-482; W.Gesenius/F.Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT, Berlin u.a., 1962, 755f.

<sup>3</sup> H.Simian-Yofre, ThWAT 7, 461

<sup>4</sup> Ebd., 474.

<sup>5</sup> Belege bei H.D.Preuß, TRE 5, 218

<sup>6</sup> H.J.Stoebe, Die Bedeutung des Wortes *häsäd* im AT, VT 2 (1952), 244-254, hier: 247.



- Ähnlich ist der Gebrauch des Verbuns *rh̄m pi*, das in der Bedeutung *Erbarmen haben* im zwischenmenschlichen Bereich *nur in der Verneinung vorkommt*.<sup>7</sup> Der Mensch ist nach alttestamentlicher Auffassung zu aufrichtiger Barmherzigkeit nicht wirklich fähig. Dieser Pessimismus ist umso bemerkenswerter, als *rh̄m* an manchen Stellen (besonders Jer 31, 15-17.21f) auf den menschlich-weiblichen Hintergrund anspielt, um göttliches Erbarmen ins Bild zu bringen.<sup>8</sup> Wenn Jahwe einmal das Erbarmen verweigert, dann bedarf das einer ausdrücklichen Begründung (Jes 9,11ff; 27,7-11; Hos 1f; Sach 1,12) und ist als pädagogische Maßnahme zu verstehen. Die Umkehr kann jederzeit die Verweigerung aufheben und Vergebung bewirken (vgl. Hos 1,6 mit 2,3 und 14,2ff). Das grundsätzlich positive Verständnis von *rh̄m* belegt das Verhältnis von gewährter zu verweigerter Barmherzigkeit bei Gott: 27 zu 5.

- Noch eindeutiger zeigt sich der Befund beim Adjektiv *rah̄m*, das 13 mal belegt ist, sich *ausschließlich* auf Gott bezieht und in Sir 50,19 als Eigenname Jahwes erscheint. In Verbindung mit dem Wort *hannûn* bildet *rah̄m* ein kurzes Glaubensbekenntnis: Der Herr ist gnädig und barmherzig (vgl. Ps 111,4; 122,4 u.ö.)

Der sprachliche Befund ist um zwei theologische Aspekte zu erweitern. Zum einen darf nicht vergessen werden, daß die Betonung der Barmherzigkeit Gottes wesentlich der nachexilischen Theologie zu verdanken ist. So sicher die Rückkehr aus dem Exil als Güte und Vergebung Jahwes verstanden werden konnte, so unsicher war das weitere geschichtliche Schicksal Israels. *Der Glaube an den gnädigen und barmherzigen Gott wurde daher immer mehr zur eschatologischen Hoffnung* (vgl. Jes 14,1; 49,13; 54,7; Jer 12,15; 33,26; Ez 39,25; Mi 7,19; Sach 1,16).

Zum zweiten ist festzuhalten, daß die Barmherzigkeit Jahwes nicht als Gegensatz gesehen wurde zu seiner Strafgerechtigkeit, denn „*rh̄m* gehört zu den richterlichen Tätigkeiten JHWHs“. Jahwe „erhebt sich, um *rh̄m* zu verkünden und zu vollstrecken. Dem entspricht, daß *rh̄m* sich im Konflikt zwischen Schuld des Menschen und Gerechtigkeit Gottes abspielt.“<sup>9</sup> Wenn Gott dem Menschen barmherzig ist, dann durchbricht er zwar den Zusammenhang von

---

<sup>7</sup> Jes 13,18; Jer 6,23; 21,7; 50,42; positiv nur in Jes 49,15 mit weiblichem und Ps 103,13a mit männlichem Subjekt, wobei hier jeweils göttliches Verhalten ausgedrückt wird. Wenn der Feind mit Israel Erbarmen hat, dann ist auch da Gott der Autor (Jer 42,12; 1 Kön 8,50). Lediglich Spr 28,13 (*rh̄m pu*= erbarmen finden) könnte sich auf menschliches Erbarmen beziehen. Vgl. H.Simian-Yofre, ThWAT 7, 474.

<sup>8</sup> Vgl. dazu P.Trible, *God and the Reticence of Sexuality*, Philadelphia 1978, 39-50.

<sup>9</sup> H.Simian-Yofre, ThWAT 7, 475



Tun und Ergehen und damit ein Prinzip der Gerechtigkeit, aber auch *seine Gnade ist rechtlich wirksam* und daher gerecht. So beweist Jahwe seine absolute Souveränität, er ist nicht der Erfüllungsgehilfe seiner Gebote, vielmehr steht er über allem Gesetz und kann Ausnahmen machen, d.h. Gnade vor Recht ergehen lassen, sofern es das Leben und das Heil seiner Geschöpfe bzw. seines Volkes verlangt.

Faßt man die einzelnen Beobachtungen zusammen, so ergibt sich als Bedeutung für *rh̄m* im AT die theologisch-anthropomorphe Verbindung von mütterlichem Mitleid und spontaner Hilfsbereitschaft mit göttlicher Allmacht und Souveränität. Dabei dürfte die Etymologie des Begriffes wohl kaum bewußt gewesen sein, die theologischen Implikationen haben ihn fast vollständig in Beschlag genommen und einen nahezu exklusiv religiösen Gebrauch begründet. Jedoch zeigt nicht nur die rabbinische Tradition, daß das Wissen um Gottes *rh̄m* den emotionalen Gegenpol zu seinem Vergeltungs- und Bestrafungswillen gebildet hat und ein einseitig dominantes Gottesbild verhindern konnte.<sup>10</sup>

## 2. Die frühjüdische Verbindung von $\rho\eta\mu$ *rh̄m* mit dem griechischen $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha$ bzw. $\epsilon\upsilon\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\acute{\iota}\alpha$

Das griech. Adjektiv  $\epsilon\upsilon\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\omicron\varsigma$  (Subst.:  $\epsilon\upsilon\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\acute{\iota}\alpha$ , öfters auch ohne die Präposition  $\epsilon\upsilon$  = gut) ist eine *Lehnübersetzung* des hebr.  $\rho\eta\mu$  *rah̄'mim*, deren Ursprung in *jüdischen Schriftgelehrtenkreisen* um das 2. Jh. v. Chr. zu suchen ist. Im klassischen Griechisch hat das Wort eine andere Bedeutung.

-  $\Sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha$  (meist pl.) meint im klassischen Griechisch in erster Linie die Eingeweide (urspr. von  $\sigma\pi\lambda\acute{\iota}\nu$  = Milz).<sup>11</sup> Neben einer spezifischen Verwendung im Opferkult und Opfermahl stellt der Begriff im weiteren Sinne einen kräftigen Ausdruck für den menschlichen Unterleib dar; er kann dann sowohl den Mutterleib bzw. den Mutterschoß (Pindar Olymp 6,43; Nem. 1,35; Aesch. Sept. 1031) als auch die männliche Zeugungskraft (Lenden) und die Nachkommenchaft bzw. die Blutsverwandtschaft bezeichnen. Im übertragenen Sinne meint  $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha$  das „Innere“ des Menschen, d.h. sein Herz und sein Gemüt, auch als Sitz der *triebhaften Leiden-*

<sup>10</sup> Vgl. dazu unten Anm. 48

<sup>11</sup> Vgl. H.Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1970, 769f; W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch Bd 2, Graz <sup>3</sup>1954, 922. In dieser Bedeutung kommt der Begriff auch im NT noch an einer Stelle vor: Apg 1,18.



schaften wie Zorn und ängstliche Begierde. Für die „edleren“ Gefühle steht eher καρδιά, das Herz.

Die Aufwertung des Begriffes σπλάγγνα durch die Voranstellung von εὖ ist auch im klassischen Griechisch belegt, nimmt dort aber mehr den Sinn von Kühnheit und Großmut an. „Die σπλάγγνα speziell als Sitz einer von Herzen kommenden Barmherzigkeit aufzufassen, wie es in der spätjüdischen und urchristlichen Literatur der Fall ist, liegt dem griechischen Sprachgebrauch jedenfalls in vorchristlicher Zeit fern.“<sup>12</sup>

*Der etymologische Befund spiegelt eine ethische Wertung wider.* Die griechische Ethik verneint allgemein die Frage, ob die Barmherzigkeit als emotionale Haltung wertvoll sei und den Rang einer Tugend beanspruchen dürfe. Für Plato ist Mitleid ein Ausdruck der Verweichlichung, Minderwertige verdienen weder Teilnahme noch Unterstützung. Auch Aristoteles urteilt nicht anders, die Barmherzigkeit gilt ihm als seelisches Leiden, das eines reifen Mannes nicht würdig ist. Die Stoa befürwortet zwar die Hilfe für Notleidende, will aber einer emotionalen Anteilnahme nicht das Wort reden.<sup>13</sup>

- Wegweisend für die Bedeutungsentwicklung des Begriffes σπλάγγνα zum positiven Begriff für Barmherzigkeit war *nicht eine christliche, sondern eine frühjüdische Schrift*. Die Testamente der Zwölf Patriarchen (Test XII).<sup>14</sup> Die Datierung der Schrift ist schwierig, sie ist mehrfach, u.a. auch christlich überarbeitet worden, die Urschrift wird heute von der Mehrheit der Forscher auf 200-175 v. Chr. angesetzt.<sup>15</sup>

In Test XII ist die Grundbedeutung von σπλάγγνα noch enthalten, in TSeb 2,2 werden die Eingeweide, in TSeb 2,4 die Leber als Sitz des Mitleids genannt, in TSeb 7,3 steht σπλάγγνα ἐλέους für *liebevolles Erbarmen*.

In der Bedeutung der *Tugend menschlicher Barmherzigkeit* erscheint aber εὖσπλαγγνος -ία hier wohl zum ersten Mal; Test Seb 5,1 macht das Verhalten der εὖσπλαγγνία πρὸς πάντας

---

<sup>12</sup> H.Köster, ThWNT 7, 549

<sup>13</sup> Vgl. dazu W.Schwer, Reallexikon für Antike und Christentum 1, Stuttgart 1950, 1200-1207

<sup>14</sup> Diesem Umstand zollt H.Köster in seinem Artikel σπλάγγνον, ThWNT 7, 548-559 zu wenig Beachtung, mit der Unterscheidung in „vorchristliches“ und „christliches“ Griechisch kommt die jüdische Provenienz des Begriffes nicht in den Blick.

<sup>15</sup> So z.B. J.Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III/1, Gütersloh 1974, 25; J.H.Ulrichsen, Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift, Uppsala 1991, 343f; K.Berger, Das Buch der Jubiläen, JSHRZ II/3, Gütersloh 1981, 297. Anders: M.de Jonge, Die Paränese in den Schriften des NT und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: H.Merklein (Hg), NT und Ethik (FS R.Schnackenburg), Freiburg 1989, 538-550.



(*Barmherzigkeit gegen alle*) zum sittlichen Gebot, wobei die Tiere übrigens ausdrücklich mit eingeschlossen werden.

Einen völlig neuen Sprachgebrauch aber stellt in Test XII die Anwendung des Begriffes σπλάγχνα auf Gott dar (TSeb 8,2: Offenbarung der σπλάγχνα Gottes; TSeb 9,7 εὐσπλαγχνος). Auch wenn an manchen Stellen mit christlichen Interpolationen zu rechnen ist (z.B. Tn 4,5), kann der Sachverhalt besonders dann nicht geleugnet werden, wenn die Feststellung von H.Köster zutrifft, daß der Gebrauch des Wortes σπλάγχνα „keineswegs typisch christlich“ ist und „in der urchristlichen Literatur nur dort Parallelen (hat), wo wir ohnehin mit spätjüdischem Einfluß zu rechnen haben...“<sup>16</sup>

In diesem Zusammenhang ist die *eschatologische Komponente* der theologischen Verwendung des Begriffes σπλάγχνα von höchster Bedeutung. Gott wird in Test XII mit σπλάγχνα und εὐσπλαγχνία vor allem in seinem *eschatologischen* Handeln charakterisiert. Mal 3,20 wird in TSeb 9,8 so wiedergegeben: „Danach wird euch der Herr selbst als Sonne der Gerechtigkeit aufgehen und Heilung und Barmherzigkeit (εὐσπλαγχνία) sind unter seinen Flügeln.“<sup>17</sup> Die erst nach der *Septuaginta*<sup>18</sup> eingeführte Wiedergabe von רַחֲמִים *rah<sup>o</sup>mim* durch σπλάγχνα und εὐσπλαγχνία geschieht unter „spezieller Beibehaltung der eschatologischen Momente dieses hebräischen Wortes“ und ist „unmittelbare Voraussetzung für den neutestamentlichen Sprachgebrauch“.<sup>19</sup>

- In den späten Schriften des AT läßt sich eine Parallelentwicklung zu den Test XII nachweisen, die aber nur sehr schwach ausgeprägt ist. So findet sich in Spr 12,10 (LXX) *rah<sup>o</sup>mim* mit σπλάγχνα übersetzt und bezeichnet das Innere (Herz) des Menschen als Sitz des positiven Mitgefühls: „Der Gerechte weiß, was sein Vieh braucht, doch die σπλάγχνα des Frevlers sind hart.“ Die spätweisheitlichen Traditionen des AT bezeugen aber auch die hellenistische Kritik am Barmherzigkeitsgedanken, in Weish 10,5 ist Abraham als Vorbild genannt, weil er trotz der Liebe zu seinem Kind (ἐπὶ τέκνον σπλάγχνοις) die σοφία bewahrt. Bei Jesus Sirach 30,7 steht die Mahnung, seinen Sohn nicht zu verzärteln, andernfalls erschüttert er die σπλάγχνα

<sup>16</sup> ThWNT 7, 551

<sup>17</sup> Vgl. dazu J.Becker, JSHRZ 3/1, 90.

<sup>18</sup> Dies ist für die Datierung der Bedeutungsentwicklung wichtig, denn die Septuaginta (1.Hälfte des 3. Jh. v. Chr.) übersetzt das Verbum des Wortstammes *rhm* mit οἰκτιρῶ bzw. ἐλεῶ und ἀγοπᾶν und das Substantiv mit οἰκτιρισμός und ἔλεος, zu den wenigen Ausnahmen vgl. oben im Text und Anm. 20.

<sup>19</sup> H.Köster, ThWNT 7, 552. Vgl. dazu auch S.Dybowski, *Barmherzigkeit im NT*, Freiburg 1992, 212-220



des Vaters. In diese Linie fügt sich auch 4 Makk 14,13 ein: die Mutter der sieben makkabäischen Brüder (vgl. 2 Makk 6,18-7,42) besiegt ihre mütterliche Liebe (σπλάγχνα) durch die Frömmigkeit.

- Das von σπλάγχνα gebildete Verbum σπλαγχνίζεσθαι ist in der Bedeutung „Mitleid haben, sich erbarmen“ *fast ausschließlich neutestamentlich belegt*.<sup>20</sup> Jesus verwendet den Begriff - wie eingangs erwähnt - in seinen Parabeln, wobei besonders in Lk 15,20 der Widerspruch zum weisheitlichen Ideal der Selbstbeherrschung bis in den Wortgebrauch hinein auffällt: der Vater läßt sich vom Schicksal seines Sohnes erschüttern: ἐσπλαγχνίσθη ... καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.<sup>21</sup> *Wie Jesus den Begriff für die Handlungssouveräne seiner Parabeln reserviert, so reservieren ihn die Evangelisten für das Tun Jesu* (bei den Speisungswundern Mk 6,34, 8,2; zu Beginn der Aussendungsrede Mt 9,36; bei Heilungen Mk 1,41; 9,22; Mt 9,34; Lk 7,13).

Mit σπλαγχνίζεσθαι ist synoptisch also eine *zentrale theologische Aussage* verbunden: *allein in Jesus realisiert sich das eschatologische Barmherzigkeitshandeln Gottes.*

*Dieser Satz bildet zugleich das Fundament der neutestamentlichen Christologie.*

- Außerhalb der synoptischen Evangelien kommt der Begriff σπλάγχνα in der Bedeutung Barmherzigkeit bei Paulus und in der ntl. Briefliteratur vor.<sup>22</sup> Paulus bezeichnet mit σπλάγχνα (das Verbum σπλαγχνίζεσθαι kommt nicht vor) den ganzen Menschen, besonders in seiner Fähigkeit zu persönlicher Liebe. In 2 Kor 6,12 steht σπλάγχνα synonym mit καρδιά und in 7,15 zu πνεῦμα. Im Philipperbrief 2,1 ermahnt Paulus die Gemeinde zu σπλάγχνα καὶ οἰκτιρομοί, und parallelisiert damit Liebe und Erbarmen. Daß auch hier der Indikativ dem Im-

---

<sup>20</sup> Es gibt Ausnahmen: Das Wort σπλαγχνίζεσθαι findet sich in der LXX einmal in der kultischen Bedeutung „Opfermahl halten“ (2 Makk 6,8) und einmal in der Bedeutung „barmherzig sein“ (Spr 17,5c): ὁ δὲ σπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται. Beide Male fehlt die hebräische Entsprechung, der Vers Spr 17,5c ist in die Einheitsübersetzung nicht aufgenommen. In der judenchristlichen Schrift Pastor Hermae (ca. 150 n. Chr.) steht σπλαγχνίζεσθαι in theologisch-eschatologischer Bedeutung für die endzeitliche Barmherzigkeit Gottes, vgl. dazu weiter unten. Zum weiteren Vorkommen des Begriffs in frühchristlicher Literatur vgl. H.Köster, ThWNT 7, 558.

<sup>21</sup> Die weisheitlichen Motive in der Ethik Jesu dürfen daher nicht überbewertet werden, keinesfalls ist Jesus ein von hellenistischer Philosophie geprägter „bäuerlicher jüdischer Kyniker“, wie J.D. Crossan, *Der historische Jesus*, München 1994, 119-139.553 meint. Daß der Imitatio-Dei Gedanke (vgl. Lk 6,36; Mt 5,48) nicht auf Jesus zurückgeführt werden kann, hat G.Schneider, *Imitatio Dei* als Motiv der „Ethik Jesu“, in: H.Merklein (Hg), *NT und Ethik* (FS R.Schnackenburg), Freiburg 1989, 71-83 aufgezeigt.

<sup>22</sup> Bezeichnenderweise fehlt eine theologische Verwendung des Begriffs in den johanneischen Schriften (nur 1 mal paränetisch in 1 Joh 3,17). Der hellenistisch geprägte Hintergrund macht sich hier *eindeutig defizitär* bemerkbar, die Erhöhungs-Christologie eliminiert die Vorstellung eines emotional empfundenen Mitleids als anthropomorph. Damit bleibt eine zentrale theologische Aussage des alttestamentlichen Gottesbildes unbeachtet, was auch pastorale Konsequenzen hatte. Vgl. dazu weiter unten die Ausführungen bei Anm. 26.



perativ vorausgeht, zeigt Phil 1,8: „Gott ist mein Zeuge, wie sehr ich wünsche, daß ihr alle in der Liebe Jesu Christi seid (ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγγνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ).

Damit ist schon im *corpus paulinum* die christologische Prägung des Begriffes σπλάγγνα grundgelegt, nur steht er, anders als bei den Synoptikern, weniger für das erbarmende Verzeihen Gottes, weil Paulus diesen Sachverhalt dem Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ zugeordnet hat. Mit σπλάγγνα kommt mehr die allem Verzeihen zugrundeliegende Emotion der Liebe und des Mitleids zum Ausdruck.

In der übrigen Briefliteratur des NT steht σπλάγγνα in Kol 3,12 für eine christliche Tugend, zu der in 1 Joh 3,17, Eph 4,32 und 1 Petr 3,8 (εὐσπλαγγνος) ermahnt wird. Auf das endzeitliche Erbarmen Gottes spielt in Jak 5,11 πολὺσπλαγγνος an, das nach H.Köster als griechische Wiedergabe des im AT häufigen Satzes כַּחַדְוֹתֵינוּ אֱלֹהֵינוּ (die verkürzte „Gnadenformel“: *gnädig und barmherzig ist der Herr*, vgl. Ps 103,8, 111,4)<sup>23</sup> zu werten ist. „Jakobus verrät also den gleichen vom griechischen Alten Testament unabhängigen Sprachgebrauch wie Lk 1,78 und die Testamente der Zwölf Patriarchen, für den σπλάγγνα usw. typische Begriffe für Gottes endzeitliches Erbarmen sind.“<sup>24</sup>

- Den Schlußpunkt der alttestamentlich-frühjüdisch-christlichen Tradition, in der Erbarmen und Vergebung Gottes *für die Endzeit* erwartet worden sind, bildet die judenchristliche Schrift *Pastor Hermae* (vor 150 n.Chr.).<sup>25</sup> Sie ist zugleich der wahrscheinlich letzte Beleg für die Verwendung des Verbums σπλαγγνίζεσθαι in der christlichen Literatur. Die Entstehung dieser Schrift dürfte einen längeren Zeitraum umfassen, sie verwendet viel Material aus jüdischer Paränese. Ein zentrales Thema bildet die Frage nach der *Möglichkeit einer zweiten Buße*, die diese Schrift autoritativ begründen will. Mit der Berufung auf die Barmherzigkeit Gottes für seine Geschöpfe (Mand IV, 3,5: ... κύριος ἐσπλαγγνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ) wird verfügt: „Wenn jemand nach jener großen und heiligen Berufung durch des Teufels Versuchung in Sünde fällt, so gibt es eine Buße für ihn...“ Hier formuliert sich *gegen den frühkirchlichen*

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 41.

<sup>24</sup> H.Köster, ThWNT 7, 557. Wenn S.Dybowski, 218 (Anm. 19) in der Deutung von σπλαγγνίζεσθαι „eine Interpretation in messianischem Sinn“ für „später hinzugekommen“ hält, übersieht er völlig die alttestamentliche Herkunft des Begriffes. Zudem trifft die Deutung „messianisch“ (so auch Köster, 554) nicht zu, die Charakterisierung des Messias mit dem Verbum σπλαγγνίζεσθαι ist völlig *untypisch* für die jüdische Messiaserwartung.

<sup>25</sup> Vgl. dazu N.Brox, *Der Hirt des Hermas*, KEK-ErgRh 7, Göttingen 1991; W.Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, München 1992, 258-268; I.Goldhahn-Müller, *Die Grenzen der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im NT*, GTA 39, Göttingen 1989, 286f.



*Bußrigorismus*, der sich im NT in 1 Joh und Hebr ankündigt<sup>26</sup> und eine zweite Buße verweigert, unter der Verwendung des Wortes *σπλαγχνίζεσθαι* eine *barmherzigere Pastoral*. Bezeichnend ist, daß dies *unter apokalyptischen Vorzeichen* geschieht.

Offenbar kann eine Naherwartung nicht nur, wie frühjüdisch und christlich zu beobachten, eine Verschärfung des Gesetzesgehorsams und Vergeltungsdenken bewirken, sondern auch eine Akzentuierung des Vergebungs- und Barmherzigkeitsgedankens. Dann freilich ist eine anti-institutionelle und anti-hierarchische Komponente implizit, bezeichnend ist das Desinteresse der Schrift an einer kirchlichen Verfassung.<sup>27</sup>

- Die theologische Bedeutung des neutestamentlichen *σπλαγχνίζεσθαι* wird nur dann ganz erfaßt, wenn man die emotionalen Implikationen dieser Lehnübersetzung mitbedenkt, die in einer gewissen Spannung stehen zu hierarchischem Dominanzstreben und gesetzlichem Vergeltungsdenken, das sich philosophisch-weisheitlich auch in der Priorität der Vernunft über das (Mit-)Gefühl konkretisierte. Es darf nicht übersehen werden, daß noch in der Septuaginta für *rhm* οἰκτιρισμός bzw. ἔλεος die entsprechenden Äquivalente gebildet haben und die *Lehnübersetzung* mit εὐσπλαγχνία wohl nur so zu erklären ist, daß der Bedeutungsgehalt von *rhm* durch die vorhandenen griechischen Begriffe nicht für adäquat wiedergegeben empfunden wurde, *ihnen fehlte das entscheidende Moment der emotional-spontanen Betroffenheit in Liebe und Mitleid*. Nur in der Bedeutungserweiterung des Begriffes *σπλάγχνα* war die hebräische Etymologie zumindest *annähernd* nachzubilden und konnte der spezifisch alttestamentliche Bedeutungsgehalt bewahrt werden.<sup>28</sup> Die Tatsache, daß die Lehnübersetzung in die frühjüdi-

---

<sup>26</sup> Vgl. 1 Joh 3,4-10; 5,16ff; Hebr 6,4-8; 10,26-31. Das *pharisäische* Argument in Joh 9,31: „Wir wissen, daß Gott Sünder nicht erhört“ wird in 1 Joh 5,16f positiv aufgenommen: „Es gibt Sünde, die zum Tod führt. Von ihr spreche ich nicht, wenn ich sage, daß er bitten soll.“ Eine Vergebungsbitte erscheint in diesem Fall sinnlos, denn „wer die Sünde tut, stammt vom Teufel“ (3,8). Es ist bemerkenswert, daß in der Schrift, die Gott - so klar wie nirgendwo sonst im NT- als die Liebe definiert (4,8), ein liebloser Umgang mit den Sündern in der eigenen Gemeinde *theologisch* begründet werden kann. Die Anwendung des *σπλάγχνα*-Begriffes auf göttliches Verhalten kann m.E. als Indiz für die Authentizität in der Tradition der Barmherzigkeits-Botschaft Jesu gewertet werden.

<sup>27</sup> Der Hinweis, daß zu jener Zeit die Gemeinden noch keine monarchische Spitze hatten (vgl. W.Rebell, 266, Anm. 25) kann diese Beobachtung nicht hinreichend erklären, denn die Pastoralbriefe (um 100 n.Chr.) lassen ein frühes Interesse an der theologischen Begründung von kirchlichen Ämtern erkennen, die sich bereits bei Ignatius und Polykarp (110-130 n. Chr.) auf einem hohen Entwicklungsstand zeigen.

<sup>28</sup> Dabei ist anzumerken, daß vor allem die *theologischen* und weniger die *anthropologischen* Implikationen des Begriffes im Mittelpunkt gestanden haben; die Vermutung, hier habe eine „feministische“ Theologie korrigierend-ergänzend eingegriffen, ist -leider- nicht zu belegen. Das Frauenbild der Test XII ist ausgesprochen negativ, was für die jüdische Weisheitsliteratur nicht ungewöhnlich ist. Doch fällt gegenüber anderen Schriften (Sir, Spr, Rut) auf, daß die dort anzutreffenden positiven Urteile über Frauen in Test XII keine Spuren hinterlassen haben. Vgl. J.H.Ulrichsen, Grundschrift, 293f (Anm. 15).



sche Zeit (2. Jh. v. Chr.) zu datieren ist, beweist, daß es neben der apokalyptischen Konzentration auf die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes, die in 4 Esra und SyrBar bis zur Leugnung einer eschatologischen Relevanz der Barmherzigkeit Gottes gegangen ist, auch eine Traditionslinie gegeben hat, der das *Erbarmen Jahwes* als zentralem Glaubensgehalt wichtig war.<sup>29</sup> Nicht von ungefähr bilden die Test XII frühjüdisch die Parallele schlechthin zur Botschaft Jesu: sie fassen die Gebote im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammen (vgl. TD 5,3; TIs 5,2; TSeb 5,1; TB 3,3f), ermahnen zu Vergebung und Racheverzicht (TG 6,3.7), kennen eine eschatologische Partizipation am Heil auch für Heiden (TN 8,3; TB 10,10) und kommen im Grundanliegen Jesu, der *Sammlung ganz Israels*, überein (TB 10,11).<sup>30</sup>

- Die Verbindung von Etymologie und Theologie im Begriff *σπλάγγνα* zeigt eine schmale Traditionslinie, die frühjüdisch in Test XII beginnt, sich bei Paulus und den Synoptikern fortsetzt und in der Bußschrift *Pastor Hermae* endet. Der spezifische Bedeutungsgehalt des alttestamentlichen רחם *rhm* war in dieser Tradition theologisch so wichtig, daß zu einer *Lehnübersetzung* gegriffen wurde, um ihn auch im griechischen Sprachgebrauch annähernd wiedergeben zu können. Theologisch und anthropologisch hat man mit *σπλάγγνα* die Einheit von spontanem Mitgefühl und liebevoller Zuwendung zum Ausdruck gebracht, wobei die eschatologisch-apokalyptische Akzentuierung des Begriffes eine Spannung zu institutionell verantwortetem Ordnungs- und Sanktionsstreben aufgemacht hat. Etymologisch enthält auch dieser Begriff einen Verweis auf die mütterliche Liebe und Hingabefähigkeit und damit auf eine sittliche Haltung, die Jesus im Gebot der Nächstenliebe, des unbegrenzten Verzeihens und des Gewaltverzichts ethisch allgemein verpflichtend gemacht hat.

---

<sup>29</sup> Mehr noch als die Grundschrift von Test XII thematisieren die sogenannten SER-Stücke, die in prophetischer Rede dem Volk S(ünde), E(xil) und R(ückkehr) ankündigen und später (1. Jh. v. Chr.) zu datieren sind, die Vergebung Gottes. Ein Textbeispiel: „Und er (Gott) wird euch zurückbringen, denn er ist erbarmend und mitleidig, und er rechnet das Böse den Menschenkindern nicht zu, denn sie sind Fleisch und irren in ihren bösen Taten.“ (TSeb 9,7). Vgl. dazu J.H.Ulrichsen, 320-324 (Anm. 15).

<sup>30</sup> Vgl. dazu J.Becker, 23-28 (Anm. 15). Die theologische, ethische und im Begriff *σπλάγγνα* auch sprachliche Nähe von Test XII zu den synoptischen und paulinischen Schriften kann vielleicht auch etwas zur schwierigen Frage nach der Herkunft von Test XII beitragen. J.Becker, 25 lokalisiert ihren Ursprung im ägyptischen Hellenismus und nennt Alexandrien, dafür sprächen das semitisierende Griechisch und die ungenauen geographischen Kenntnisse Palästinas. Doch muß auffallen, daß Philo v. Alexandrien den Begriff *σπλάγγνα* meist im physischen Sinne verwendet und im übertragenen Sinne das *verborgene Innere* des Menschen, manchmal auch das *Reich der Tugend* meint, *nie aber die Barmherzigkeit*. Der Aristeasbrief, von einem alexandrinischen Juden um 125 v. Chr. verfaßt, kennt den Begriff nicht, vgl. N.Meisner, Aristeasbrief, JSHRZ II/1, 37.43. Die Lokalisierung von Test XII im ägyptischen Hellenismus wird daher mit einem Fragezeichen zu versehen sein.



### 3. Das deutsche Wort *Barmherzigkeit*, Lehnübersetzung aus dem Lateinischen oder dem Griechischen?

Die Etymologie des deutschen Begriffes ist nicht ganz so eindeutig, wie gemeinhin angenommen; fest steht, daß es sich um eine Lehnübersetzung handelt.

- Nach F.Kluge ist der Begriff „Barmherzigkeit“ bzw. „barmherzig“ eine Lehnübersetzung des kirchenlateinischen „*misericordia*“ bzw. „*misericors*“ durch die ersten christlichen Glaubensboten im germanischen Sprachgebiet.<sup>31</sup> Für den Sachverhalt einer *herzlichen Zuwendung zu den Armen* besaß man keinen eigenen Ausdruck, war aber in der Verkündigung des Evangeliums ethisch und theologisch darauf angewiesen. So bildeten die ersten Missionare nach dem lateinischen Muster aus dem altsächsischen *armon* bzw. althochdeutschen *armen*, das in der Bedeutung „arm sein“ festlag, das gotische *armahairts* (Wulfila) bzw. althochdeutsche *arm(a)herzi*.<sup>32</sup>

- Diese Herleitung hat sich in der Literatur weitgehend durchgesetzt, läßt aber die Schwierigkeit unberücksichtigt, daß das Possessivkompositum *armahairts* eigentlich nicht „ein Herz für die Armen haben“ bedeuten kann, sondern mit „ein armes Herz haben“ wiederzugeben wäre, die geforderte Bedeutung von *arm* = *mitleidig* ist in der einzelsprachlichen Überlieferung nicht zu belegen.<sup>33</sup> Dennoch ist damit die These von einer Lehnbildung nicht unwahrscheinlich, es gibt in der frühen Kirchensprache viele Beispiele sklavischer Glied-für-Glied-Übersetzungen, deren Sinn nicht ohne die Kenntnis des lateinischen Grundbegriffes zu erfassen wäre (so übersetzt z.B. Isidor *prophetia* mit *foraspel*).<sup>34</sup> Der Lebensraum solcher Begriffe ist dann aber auf ein fachsprachliches Milieu beschränkt. Tatsächlich tritt erst im 17. Jh. das Wort *Barmherzigkeit* vom religiös-sakralen in den allgemein-menschlichen Gebrauch über.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Vgl. F.Kluge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, Berlin/New York 171975, 53.170. Vgl. zum folgenden den Beitrag von H.Beck, Gotisch *armahairts*, althochdeutsch *armherz* - Lehnübersetzung von lateinisch *misericors*? ZfdPh 98, Sonderheft 1979 (FG für H.Moser), 109-129.

<sup>32</sup> Die Etymologie von „arm“ ist umstritten. Nach F.Kluge, 30 gehen *Arm* (*brachium*) und *arm* (*miser*) auf dieselbe alt- hochdeutsche Wurzel *ar(a)m* zurück, die Verbindung aber wird nicht erklärt. Gesichert erscheint dagegen die Verwandtschaft mit *Arbeit* und *Erbe*, vgl. W.Pfeifer, Etymologisches Wörterbuch des Deutschen 1, Berlin 1989, 75.

<sup>33</sup> Einen möglichen Hinweis bieten die ostseefinnischen Sprachen, wo *armo* (wotisch) *Gnade* und *Er-barmen* meint, oder *arm* (estnisch/livisch) *Liebe* und *Mitleid* bedeutet. Allerdings werden diese Lexeme als Lehnwörter aus dem Germanischen betrachtet. H.Beck, 125f (Anm. 31) will das als Hinweis werten, daß ein vorliterarisch-germanisches *arm* auch aktivische Bedeutung haben konnte im Sinne von *mitleidig*. Ähnlich könnte auch das lat. *miser* ursprünglich undifferenziert für eine aktivische Bedeutung (Mitleid empfinden) und eine passivische (bemitleidenswert/arm sein) gestanden haben.

<sup>34</sup> Vgl. H.Beck, 127f (Anm. 31)

<sup>35</sup> Trübners Deutsches Wörterbuch 1, Berlin 1939, 229f.



Wenn eine Glied-für-Glied-Übersetzung aus dem Lateinischen angenommen wird, ist nach der Verbindung von *misericordia* und εὐσπλαγχνος zu fragen, um für *Barmherzigkeit* eine durchgehende Lehnübersetzung aus dem Hebräischen behaupten zu können. Zunächst ist festzuhalten, daß die Römer seit Beginn des 2. Jh v. Chr. „offenbar erst unter griechischem Einfluß“ dem Sachverhalt der Barmherzigkeit positive Aufmerksamkeit zu schenken beginnen. Nach Sallust nimmt der Römer die Eigenschaften von *mansuetudo* und *misericordia* für sich in Anspruch und Cicero rühmt sich nicht nur seiner eigenen *lenitas* und *misericordia*, er fordert sie sogar von den Richtern.<sup>36</sup> Offenbar sind die Vorbehalte der klassischen Philosophen gegen die Barmherzigkeit bei den Römern auf weniger fruchtbaren Boden gefallen.

Die Etymologie des Begriffes scheint die griechische Abhängigkeit zu bestätigen. Nach dem Wörterbuch von A. Walde ist *misericordia* bzw. *misericors* „Lehnübersetzung von εὐσπλαγχνος wie nach *misericors* got. *armahairts*...“ Auch der Thesaurus geht von dieser Etymologie aus: „a *miser* et *cor* secundum gr. εὐσπλαγχνος“.<sup>37</sup>

So sehr diese Annahme der hier vertretenen These entgegenkommt, so dürfen doch Zweifel nicht unerwähnt bleiben. Dem Lateinischen *misericordia* liegt *maereo* zugrunde: *ich bin betrübt, traurig*. Die Lehnübersetzung von εὐσπλαγχνος kann so nur teilweise begründet werden. Mit *cor* ist eine mögliche Bedeutung von σπλάγχνα wiedergegeben, die Zusammensetzung mit *miser* (aus *mis-eros*= *elend, arm*) kann aber kaum aus der gr. Vorsilbe εὐ plausibel gemacht werden, das noch dazu ohne Bedeutungsverlust entfallen kann. Um die Wiedergabe von εὐσπλαγχνος durch *misericordia* als Lehnübersetzung auszuweisen, muß das *spezifisch frühjüdische Verständnis* des Begriffes σπλάγχνα vorausgesetzt werden. Weil dieses Verständnis erst ab dem 2. Jh. v. Chr. zu belegen ist, dürfte auch *misericordia* nicht früher erscheinen. Sowohl der Thesaurus wie A. Walde nennen als ersten Zeugen *Plautus* (250-184 v. Chr.). Das könnte vom Zeitansatz her stimmen, doch wirft das Genre und der Wirkungskreis dieses Schriftstellers Probleme auf, Plautus hatte mit dem jüdischen Kulturkreis keine Verbindung. Nach einer Untersuchung von R. Kassel entspricht bei Plautus *misericordia* dem in der Neuen Komödie häufig vorkommenden ἔλεος. So ist bei Plautus (Rudens 585) für *non est misericors* ein ἀνηλεής der griechischen Vorlage anzunehmen. Die in der modernen Literatur öfter vertretene Auffassung einer Lehnprägung des lat. *misericors* nach griech. εὐσπλαγχνος

<sup>36</sup> Belege bei W. Schwer, 1204 (Anm. 13).

<sup>37</sup> Vgl. A. Walde/J. B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch 2, Heidelberg<sup>3</sup> 1954, 8f. Thesaurus Linguae Latinae 8, Leipzig 1966, 1128ff.



ist daher unwahrscheinlich, es dürfte sich eher um eine eigenständige lateinische Neubildung nach dem Muster der Gruppe *vecors, socors, concors, discors* handeln.<sup>38</sup>

- Neben der Herleitung aus dem Lateinischen haben bereits die Gebrüder Grimm in ihrem Wörterbuch von 1854 die These vertreten, daß für die Etymologie von *Barmherzigkeit* eine „knechtische nachahmung des lateins“ gar nicht angenommen werden muß. Wulfila hätte, wenn ihm der griechische Text vorlag, von selbst durch Verdeutschung von εὐσπλαγχνος zu *armahairts* gelangen können.<sup>39</sup> Diese Auffassung haben in neuerer Zeit P.Scardigli und H.Beck wieder aufgegriffen und zu zeigen versucht, daß für die Übersetzungen Wulfilas eine Abhängigkeit vom Griechischen angenommen werden kann.<sup>40</sup> H.Beck kommt in seiner Untersuchung zu dem Befund, der griechischen Differenzierung des Begriffsfeldes *Barmherzigkeit* in ἔλεος, οἰκτιρισμός, -σπλαγχνος entspreche im Lateinischen ein undifferenzierter *misericordia-*, *misericors-* Gebrauch, wogegen die gotische Bibelsprache mit ihrer Unterscheidung von *armaio, armahairtīpa, armahairtei*, und *bleiþei* wieder auf seiten des griechischen Vorbildes stehe. Der Schwierigkeit, daß die Wiedergabe des εὐ-Gliedes kaum mit *arma* korrespondiert, wird durch den Verweis auf andere Begriffe begegnet, die griechische εὐ-Komposita ebenfalls interpretierend wiedergeben. Voraussetzung dafür ist allerdings eine aktivische Bedeutung von *arm(a)*. Weil diese durch den Verweis auf die ostseefinnischen Sprachen und im Vergleich mit lat. *miser* möglich erscheint (vgl. bei Anm. 33), vertreten P.Scardigli und H.Beck die These, daß got. *armahairts* eine Lehnbildung nach griech. εὐσπλαγχνος darstellen kann.

- Trotz der genannten Schwierigkeiten dürfte die These gesichert erscheinen, daß dem deutsche Begriff *Barmherzigkeit* eine Lehnübersetzung zugrunde liegt, die vom jüdisch-christlichen εὐσπλαγχνος abhängig ist, wobei das lat. *misericordia* eine nicht mehr genau zu bestimmende Zwischenstufe bildet. Entscheidend ist die Tatsache, daß die sprachgeschichtliche Entwicklung des Begriffes in der gotisch-westgermanischen Kirchensprache *auf eine enge Verbindung mit dem griechisch- und lateinisch-sprachigen Christentum auf dem Balkan zurückgeht*. Als Motiv für die Bildung des got. *armahairts* ist damit die theologisch-ethische Bedeutung der *Barmherzigkeit Gottes* für die Verkündigung des Evangeliums gesichert.

---

<sup>38</sup> Vgl. H.Beck, 115f (Anm. 31).

<sup>39</sup> Grimm'sches Wörterbuch I, Leipzig 1854, 1135

<sup>40</sup> Vgl. P. Scardigli, *Die Goten*, München 1973, 10.219; H.Beck, 117-125 (Anm. 31).



#### 4. Theologische Konsequenzen aus dem etymologischen Befund

Unser deutsches Wort *Barmherzigkeit* kann als durchgehende Lehnübersetzung des hebräischen *rah<sup>a</sup>mim* bezeichnet werden; gesichert ist jedenfalls, daß die Übertragung vom Hebräischen ins Griechische εὐσπλαγχνος und vom Lateinischen *misericordia* (oder auch direkt vom Griechischen) ins Deutsche jeweils aus *theologischen* Beweggründen erfolgt ist, d.h. zur Tradierung *eines wesentlichen Aspektes des alttestamentlichen Gottesbildes und seiner ethischen Implikationen* war der spezifische Bedeutungsgehalt der Wortwurzel *rh<sup>m</sup>* unverzichtbar. Dabei weist die Etymologie dieses Begriffes auf menschliches Verhalten, genauerhin auf die Mutter-Kind Beziehung.

- In dieser Spannung von Etymologie und theologischer Verwendung des Wortes *rh<sup>m</sup>* liegt ein wesentlicher Aspekt des alttestamentlichen Glaubens: Jahwe liebt sein Volk mehr als eine Mutter ihr Kind (vgl. Jes 49,15; 66,13), denn der Herr ist barmherzig (*rh<sup>m</sup>*) und gnädig, langmütig und reich an Güte (*h<sup>s</sup>d*). In dieser Reihung theologischer Attribute (H.Spieckermann: Gnadenformel)<sup>41</sup> markiert *rh<sup>m</sup>* das Maximum an ungeschuldeter Zuwendung, während *h<sup>s</sup>d* bereits den Gedanken der Gegenseitigkeit miteinschließt und „langmütig“ wörtlich „langsam zum Zorn“ bedeutet.<sup>42</sup> So deutet sich selbst im zentralen Glaubenssatz des AT zur Barmherzigkeit Jahwes an, daß Gott auch zornig sein kann und sein Recht mit Gewalt durchzusetzen vermag. Für das nachexilisch fremdbestimmte und unterdrückte Volk Israel haben die Mächtigkeits- und Gerechtigkeitsbekenntnisse eine geschichtlich bedingte Priorität erhalten, die aber keinesfalls verabsolutiert werden kann. Die mit dem Begriff *rh<sup>m</sup>* verbundenen, anthropomorphen Barmherzigkeitsaussagen dürfen schon deshalb nicht unbewertet werden, weil sie in frühjüdischer Zeit zur Lehnübersetzung von *rah<sup>a</sup>mim* in εὐσπλαγχνία geführt haben. Das stellt eine, in christlicher Wahrnehmung immer noch zu wenig beachtete *Leistung der frühjüdischen Theologie* dar, an die die neutestamentliche Tradition direkt anschließen konnte. Jedem Versuch einer Frontstellung des alttestamentlichen gegen das neutestamentliche Gottesbild ist somit schon im Schlüsselbegriff *Barmherzigkeit* etymologisch der Boden entzogen. *Jesus steht mit seiner Barmherzigkeitstheologie und -ethik im Kontext alttestamentlicher Traditionen, die auch frühjüdisch transportiert und akzentuiert worden sind.*

<sup>41</sup> Diese Formel ist mit Variationen im AT siebenmal, in Teilformulierungen mehr als zwanzigmal belegt.

<sup>42</sup> Vgl. E. Johnson, ThWAT 1, 388; zum Gegensatz von Zorn und Erbarmen vgl. auch Dtn 13,18; Ps 77,10; 78,38.



- Die Etymologie offenbart aber auch den durch die Lehnübersetzungen eingehandelten Bedeutungsverlust. Mit der Lokalisierung des Sympathiegefühls im Herzen des Menschen ist der im Hebräischen vollständig und im Griechischen noch partiell enthaltene *weiblich-mütterliche Bedeutungshintergrund* des Begriffes *rah<sup>a</sup>mim* verloren gegangen. Weil Jesus Aramäisch gesprochen hat, ist jedoch am semitischen und nicht am griechischen Sprachhorizont das theologische Maß zu nehmen. Die aramäische Verwendung des Begriffes impliziert -wie eingangs gesagt- das Ungeschuldetsein der Zuwendung, und mit der Schilderung des väterlichen Verhaltens bei der Rückkehr des verlorenen Sohnes in Lk 15,11ff zeigt Jesus, daß er das Verbum *rhm pi* auch *als Paradigma für mütterliches Verhalten* verstanden hat.<sup>43</sup> So darf man vermuten, daß Jesus selbst die Etymologie der Wortwurzel *rhm* theologisch genutzt hat, um seine Botschaft von der Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht nur als *herzlich*, sondern auch als *mütterlich* auszuweisen.<sup>44</sup>

Verlorengegangen ist im deutschen Wort *Barmherzigkeit* aber nicht nur die anthropologische Dimension emotionaler Betroffenheit, sondern auch die *theologisch-eschatologischen* Implikationen des Begriffes *rah<sup>a</sup>mim*. *Barmherzigkeit* meint heute vielfach den caritativen Akt mitmenschlicher Hilfsbereitschaft (die sog. *Werke der Barmherzigkeit* und das *Almosen*, Lehnwort aus griech. ἐλεημοσύνη).<sup>45</sup> Für diese Tugend steht aber im Hebräischen der תרומ-Begriff, *s<sup>e</sup>daqa* wird frühjüdisch-rabbinisch zum *terminus technicus* für Almosengeben (vgl. Sir 17,22; Dan 4,24) und bringt damit den heilsamen Charakter der *Gerechtigkeit* zum Ausdruck.<sup>46</sup> Mit *rah<sup>a</sup>mim* ist aber gerade *nicht* das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit gemeint, sondern ein *spontanes Verhalten aus Liebe und Zuneigung*, das sich dem Prinzip der Verallgemeinerbarkeit und der Gegenseitigkeit wesentlich entzieht und auf das es auch keinen Anspruch geben kann. Eine so verstandene Barmherzigkeit kann auch den *Rechtsverzicht* fordern und steht dann im

<sup>43</sup> Die Situation in Lk 15,11ff ist in etwa vergleichbar mit Tob 10,1-7, wo die Mutter Hanna in Sorge ist um ihren Sohn Tobias und täglich Ausschau hält nach ihm, während der Vater Tobit nach weisheitlichem Muster ein wesentlich stoischeres Verhalten an den Tag legt.

<sup>44</sup> Jesus vergleicht in manchen Parabeln das Handeln Gottes mit weiblichen Tätigkeiten, so z.B. im Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33par) und vom verlorenen Groschen (Lk 15,8ff). Das unterscheidet Jesus von den Test XII, die ungeachtet ihrer σπλάγγνα-Terminologie ein ausgesprochen negatives Frauenbild aufweisen, vgl. oben Anm. 28.

<sup>45</sup> So betitelt z.B. H.Vonhoff seine Darstellung von 5000 Jahren sozialer und humanitärer Bestrebungen mit „Geschichte der Barmherzigkeit“, Stuttgart, 1987. Vgl. auch R. Vökl, Art. Werke der Barmherzigkeit, LThK<sup>2</sup> 10, 1052ff

<sup>46</sup> Vgl. L.J.Prockter, Alms and the Man, JNSL 17 (1991), 69-80. Wenn man heute für die gesellschaftliche Hilfe zugunsten Notleidender statt *Almosen* und *Barmherzigkeit* den Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ verwendet, dann entspricht das alttestamentlich-frühjüdischer Auffassung.



Widerspruch zu wesentlichen Aspekten des Gerechtigkeitsbegriffs.<sup>47</sup> Nicht nur im Einspruch des älteren Sohnes gegen die Barmherzigkeit des Vaters in Lk 15, 11ff thematisiert Jesus diesen Widerspruch (vgl. auch das Murren der Arbeiter der ersten Stunde im Weinberg-Gleichnis Mt 20, 1ff) und nimmt damit Stellung zu einer Problematik, die in jener Zeit im Judentum aufgetaucht und kontrovers diskutiert worden ist; sie hat im rabbinischen Judentum zur Lehre von den beiden *middoth* Gottes geführt, die man auf die Gottesnamen verteilt hat.<sup>48</sup>

Aus dem Zusammenhang von Barmherzigkeit und Rechtsverzicht ergibt sich auch der *Ausnahme-Charakter* des *σπλάγχνα*-Begriffes, d.h. unter diesem Begriff wird nicht die Einhaltung der äußeren Ordnung, sondern die Wiederherstellung von persönlicher Beziehung verhandelt. Nur wenn *ausnahmsweise* „Gnade vor Recht“ ergehen kann, hat auch das unheilbar Verlorene noch eine Chance. Man geht nicht fehl, wenn man hier das -soziologisch gesehen- deviante Verhalten Jesu, seine massive Kritik an Macht und Reichtum und seine Hinwendung zu den Sündern zusammenschaut und als Explikation seiner Sendung deutet: der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist (Lk 19,10).<sup>49</sup>

Versteht man, wie es der *rah<sup>a</sup>mim*-*σπλάγχνα*-Begriff nahelegt, den Ausnahme-Charakter der Barmherzigkeits- und Vergebungsbotschaft Jesu auch noch *eschatologisch bedingt*, dann ergibt sich eine Perspektive, in der die Schrift *Pastor Hermae* der Lehre Jesu näher steht als oft vermutet.<sup>50</sup> Bestimmend ist nämlich jeweils eine *spezifische Form der Eschatologie*, die sich frühjüdisch-jesuanisch-christlich tradiert hat. In ihr wird die Grundstruktur der alttestamentlichen Theologie, die in der Priorität der Erwählung vor der Verpflichtung erkannt worden ist, *auch für die Endzeit* behauptet. D.h. in Umkehrung des exilsprophetischen Musters, das stets

<sup>47</sup> Jesus fordert den Rechtsverzicht nicht nur in der Bergpredigt (vgl. Mt 5,23-26. 38-48; 7,1f), er ist auch der Pflicht zur Vergebung implizit (Mt 18,21-35). Zu Paulus vgl. 1 Kor 6,1-11.

<sup>48</sup> Diese Lehre identifiziert das *Maß der Barmherzigkeit* (מדה הרחמים *middath ha-rah<sup>a</sup>mim*) mit dem Gottesnamen Jahwe und das *Maß des Rechtes* (מדה הדין *middath ha-din*) mit dem Gottesnamen Elohim, vgl. dazu E.Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphen-pseudepigraphischen Literatur, BWANT IV/27, Stuttgart-Berlin, 1938. Die rabbinische Lösung des problematischen Verhältnisses von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott ist allerdings statisch, d.h. Gott stehen jederzeit beide Maße für sein Handeln zur Verfügung, die eschatologischen Implikationen des *rah<sup>a</sup>mim*-Begriffes spielen daher keine Rolle. Die Problematik selbst aber ist eschatologisch-apokalyptischer Provenienz, das zeigen nicht nur 4 Esra und die syrische Baruchapokalypse, sondern auch die Botschaft Jesu.

<sup>49</sup> Vgl. die Untersuchungen von G.Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen <sup>3</sup>1989 und E.W. und W.Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995.

<sup>50</sup> N.Brox, 5.21.40f (Anm. 25) hat die Schrift als „banal“ und „oberflächlich“ bezeichnet, doch hat ihm da schon W.Rebell, 266 (Anm. 25) zu Recht widersprochen, ohne allerdings die hier aufgezeigte Verbindung angemerkert zu haben.



das Heil nach dem Unheil verkündet hat, *kommt hier das Erbarmen Gottes seinem Gericht zuvor*. Diese Umkehrung in der Priorität manifestiert sich in der Bildung und Verwendung der *σπλάγχνα*-Begrifflichkeit, die primär *theologisch-eschatologisch* zu verstehen ist: sie steht für die Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung, daß Gott am Ende der Zeit seinem Volk gnädig und barmherzig ist, daß er ihm vergibt und es wieder sammelt, *so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt* (vgl. Mt 23,37; Jes 31,5; Ps 36,8). Dieses Bild beinhaltet das *göttliche Maß der Barmherzigkeit*, wie es in den Begriffen *רחמים* und *εὐσπλάγχνος* enthalten ist und wie Jesus es im Sündermahl praktiziert hat.

Aus der Kenntnis der *Etymologie des Begriffes* muß daher für eine Verschiebung im Verständnis von *Barmherzigkeit* plädiert werden. Nicht die soziale Tat der Nächstenhilfe soll gemeint sein, sondern *zuerst und vor allem* das *Mitgefühl* und die *persönliche Betroffenheit*. Wenn einem die Not des anderen so zu Herzen geht, daß er selbst mitleidet, dann ist auch die Gefahr gebannt, auf die K. Rahner aufmerksam gemacht hat: Barmherzigkeit setzt immer ein soziales Gefälle voraus und impliziert damit die Tendenz, der Würde des Armen und Leidenden zu widersprechen.<sup>51</sup> Nur die helfende Tat, die ganz aus Sympathie geboren ist, kann der *Gefahr des Hochmuts* entgehen.

Wenn aber die Barmherzigkeit so sehr an die *Liebe als Emotion* gebunden ist, dann müssen ihr der Sinn für das real Mögliche und die kalkulierende Vernunft untergeordnet werden. So verstandene Barmherzigkeit *durchbricht die Grenzen der Kontingenz*, sie zielt auf das Übermaß und will jetzt schon den Himmel auf Erden (jesuanisch: das Himmelreich), d.h. sie ist *wesentlich eschatologisch*. Daß der Begriff auf die Mutter-Kind-Beziehung verweist, ist psychologisch nur richtig, die Mutter ist Chiffre für die Sehnsucht des Menschen nach Geborgenheit und paradiesischer Harmonie.<sup>52</sup>

Für die Ethik macht die Etymologie des *rh̄m*-Begriffs deutlich, daß die Barmherzigkeit - jedenfalls in dem Übermaß, das Jesus fordert- auf den *Glauben an die Allmacht Gottes angewiesen ist*. Für die kirchliche Verkündigung und Pastoral aber ergibt sich der Imperativ, im Vertrauen auf Gott und um des Himmelreiches willen *Rechtsverzicht und Vergebung* höher zu werten als Ordnungswille und Gesetzeserfüllung.

---

<sup>51</sup> K. Rahner, Preis der Barmherzigkeit, Schriften zur Theologie 7, Einsiedeln 1966, 259-264.

<sup>52</sup> Vgl. E. Drewermann, Strukturen des Bösen 2, Paderborn <sup>5</sup>1985, 24: „Die Sehnsucht des Menschen nach dem Mutterschoß (rh̄m) ist letztlich ein Verlangen nach der Güte und dem Erbarmen (rh̄mj̄m) Gottes.“















