

these

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 92

München 1998

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 92

München 1998

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

INHALT

Seite

NOTIZEN

B. Becking:	Does a Recently Published Paleo-Hebrew Inscription Refer to the Solomonic Temple?	5
M. Görg:	Namenkundliches zum nördlichen Ostjordanland	12
H.-G. von Mutius:	Eine bisher nicht beachtete hebräische Textvariante zu Proverbia 24,16 aus dem Babylonischen Talmud	16

ABHANDLUNGEN

N.C. Baumgart:	Gen 5,29 - ein Brückenvers in der Urgeschichte und zugleich ein Erzählerkommentar	21
K. Finsterbusch:	Christologie als Blasphemie: Das Hauptthema der Stephanusperikope in lukanischer Perspektive	38
M. Konkel:	Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40,1)	55
B.U. Schipper:	Wer war "So", König von Ägypten" (2 Kön 17,4)?	71
D. Volgger:	Dtn 24,1-4 - Ein Verbot von Wiederverheiratung?	85

DOES A RECENTLY PUBLISHED PALEO-HEBREW INSCRIPTION
REFER TO THE SOLOMONIC TEMPLE?

Bob Becking
Utrecht

*1. Introduction*¹

In November 1997 reports appeared in the press about a recently emerged paleo-Hebrew inscription that would confirm the existence of the temple of Solomon. A king Ashyahu, unknown from the Old Testament, would have offered three shekels of silver to the בית יהוה, 'the temple of YHWH'. The inscription would date about a 100 or 150 years after the Solomonic era. The reports in the press could be traced back to a paper in a popular scientific American journal.² There, the publication is referred to of two paleo-Hebrew inscriptions from the collection of Sh. Mousaïeff at London.³ The circumstances of the excavation of both ostraca are unknown. This implies that we do not know where and when the ostraca were found. Archaeological and stratigraphic data are absent that could help dating the texts. This situation immediately calls into question the authenticity of the findings. An investigation of the ink used in the inscriptions, however, made an end to all doubts.⁴ Moreover, the contents of the inscriptions assume such a high level of knowledge of Ancient Israel and Classical Hebrew that a forgery should be excluded. In this article I will present my reading of the first inscription. In doing so, I will try to investigate the validity of the claim that this Classical Hebrew text can be taken as evidence for the existence of the Solomonic temple.

2. Text and Translation

A first look at the paleography of the inscription makes clear that the claim that this text was written 100 to 150 years after the construction of the Solomonic temple, is difficult to defend. In my view the paleographic evidence tallies a seventh century BCE date for the inscription. A

¹Paper read at a meeting of the research groups for Biblical and Judaic studies of the Faculty of Theology and the Catholic Theological University at Utrecht, 19 January 1998. I would like to thank my colleagues for the stimulating remarks.

²H. Shanks, 'Three Shekels for the Lord: Ancient Inscription Records Gift to Solomon's Temple', *Biblical Archeologist Review* 23 issue 6 (1997), 28-32.

³P. Bordreuil, F. Israel & D. Pardee, 'Deux ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Mousaïeff', *Semitica* 46 (1996), 49-76 + Planches 7 et 8.

⁴See Bordreuil, Israel & Pardee, 'Deux ostraca', 75-76.

thorough analysis of the evidence, however, is wanting. To test the validity of the claim that the inscription would refer to the Solomonic temple, I will first present the inscription with a translation:

- | | |
|--|--------------------|
| 1. Thus has ordered you Ashya- | 1. כאשר.צוך.אשי |
| 2. hu, the king: It has to be given in the hand of | 2. הו.המלך.לתת.ביד |
| 3. [Z]echariah, silver from Tar- | 3. [ז]כריהו.כסף.תר |
| 4. shish for the house of YHWH, | 4. שש.לבית.יהוה |
| 5. 3 s(hekels). | 5. ש /// |

The text as such is easy to understand. Yet it raises some questions that will be dealt with shortly.

3. Remarks to the text

Line 1

According to the editors the first word preserved would suggest that the original beginning of the text has been lost.⁵ The Hebrew word כאשר, 'like; such as', indeed commonly indicates the beginning of an apodosis. Lang, however, has convincingly made clear that כאשר can stand at the beginning of a Hebrew sentence.⁶ The word then should be construed as 'Thus', or the like, and has a kataphoric function.⁷ The lines 2b-5 then contains the commission of Ashyahu and a discussion of the contents of a broken off part of the inscription is unnecessary.

The identity of Ashyahu is enigmatic. The name as such is not attested in the Old Testament. It does, however, occur on an ostracon from Arad from the beginning of the sixth century BCE.⁸ This Ashyahu is the father of Elyashib who played an important role in the local administration of Arad around 600 BCE. According to Lemaire the name Ashyahu would appear on one of the Lakish-ostraca dating around the capture of Jerusalem by the Babylonians.⁹ The

⁵Bordreuil, Israel & Pardee, 'Deux ostraca', 50.

⁶B. Lang, 'The Decalogue in the Light of a Newly Published Palaeo-Hebrew Inscription (Hebrew Ostrakon Mousaïeff No. 1)', *JSOT* 77 (1998), 21-25. I do not agree with Lang's conclusions concerning the interpretation of some clauses in the Decalogue, since they are speculative and make the impression of being unsoundly grounded in grammar.

⁷On the idea of kataphoric elements in Classical Hebrew see basically W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*, München 1985, § 52.6.

⁸Arad 17:3; see J. Renz & W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* I/1, Darmstadt 1995, 380-382.

⁹A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques I: Les ostraca*, Paris 1977, 245.

inscription on this ostrakon, however, is not very well legible.¹⁰ The name Ashyahu probably means ‘YHWH has given’ or ‘Gift of YHWH’¹¹ and can be construed as an expression of the faith of his parents.

As for the identity of Ashyahu a complicating factor is the apposition *המלך*, ‘the king’, in the inscription. No royal ruler by the name of Ashyahu is known from the Old Testament or from the inscriptions. There are several proposals to solve this riddle.

(1) The first solution is based on the idea that at the end of the first line a few letters were broken away: *הה²יXX בן XX* אש, ‘Ash[... the son of ...]yahu’. The element אש then would be the beginning of the name of an Israelite or Judaeen prince. This, as such, attractive proposal has been rejected already by the editors since the next lines in the inscription do fit very well and there is ground for the suggestion that lines 1 and 2 in their present form would not fit.¹²

(2) The second solution is based on the idea that Ashyahu has been a Judaeen or Israelite king whose name is presented here in an alternative orthography. The name then would be an inverted form of the royal name Joash.¹³ In the Hebrew Bible there is one very telling example of inversion of the order subject-verb into verb-subject in the orthography of the name of a Judaeen king: The name of king Jehoiachin (2 Kgs. 24:6.8.12.15; 25:27; Jer. 52:31; Ezek. 1:2; 2 Chron. 36:8.9) is also written Jechoniah (e.g. Jer. 24:1; 27:20) or Coniah (Jer. 22:24, 28; 37:1).¹⁴ It is, however, debated whether this was an official usage. It can be assumed that Jeremiah, or the Jeremaic tradition, inverted the order of the name mockingly. But even if it was an official possibility to refer to a king by inverting the order of his name, then אשיהו, ‘Ashyahu’, would be an inversion of יהואש, ‘Joash’. In the Hebrew Bible two kings by the name of Joash are known. (1) Joash, the king of Judah (2 Kgs. 11:21-12:21) and (2) Joash, the king of Israel (2 Kgs. 13:10-13) who came to power in the thirty-seventh year of Joash, the king of Judah. An identification with one of these two kings would imply a late ninth century BCE date for the inscription. The paleography, however, hints at a date in the seventh century BCE.

The editors hinted at the possibility that אשיהו, ‘Ashyahu’, would be a variant for אשיהו,

¹⁰See Renz & Röllig, *Handbuch I/1*, 433.

¹¹See e.g. R. Zadok, *The Pre-hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography* (OLA 28) Leuven 1988, s.v.; Renz & Röllig, *Handbuch II/1.2*, 61; Bordreuil, Israel & Pardee, ‘Deux ostraca’, 51.

¹²Bordreuil, Israel & Pardee, ‘Deux ostraca’, 51.

¹³See Bordreuil, Israel & Pardee, ‘Deux ostraca’, 50-51; Shanks, ‘Three Shekels’, 31; Lang, ‘Decalogue’, 22.

¹⁴See e.g. J.M. Berridge, ‘Jehoiachin’, *ABD 3*, 661-63.

the name of the Judaeen king Josiah.¹⁵ This identification would tally with the paleographic data. The name Josiah, however, is consistently written with a *yiqtol* verb form, ישי, and never with a *qatal* verb form or a nominal form as is the case in אשירי. This observation makes the identification of Ashyahu with Josiah problematic.

(3) The third identification is based on the idea that the Hebrew noun מלך could have a broader specter of meaning than only 'royal ruler'. Although neither in the Hebrew Bible nor in the inscriptions from ancient Palestine the noun מלך is attested with the meaning 'local ruler; governor'—in fact the word ר is used to denote that position¹⁶—the possibility that Ashyahu has been a local ruler over one of the Judaeen 'provinces' cannot be excluded beforehand. In a communication on the ANE-list, George Athas from Sydney has offered the identification of Ashyahu from this inscription with the Ashyahu from the Arad ostracon.¹⁷ In the Arad-ostraca, Elyashib, the son of Ashyahu, is called 'my lord'. This brought Athas to the assumption that Ashyahu has been a ruler over the city-state of Arad and that Elyashib has been the crown-prince. The ostraca from Arad in which Elyashib plays a prominent role, date around 600 BCE. This implies that Ashyahu would have been the local ruler during the reign of Josiah. In my view, Athas wants too much. He overlooks the fact that during the reign of Josiah a centralization of cult and power took place. Moreover, data on a (semi-)autonomous city-state in Arad are absent.

(4) All identifications so far are based on the assumption that Ashyahu has been a Judaeen or an Israelite. This assumption is understandable since (a) the inscription is written in Hebrew; (b) Ashyahu is a personal name with a yahwistic theophoric element and (c) the dedication is to the temple of YHWH. The assumption is, however, not necessary. One can speculate on the idea that Ashyahu has been a non-Israelite king. It can, for instance, not be excluded beforehand that he was a ruler over one of the Philistine city-states. The following remarks are not meant as a proof for this option, but want to show that is not completely nonsensical. (a) The script of the inscription under consideration reminds one of the script of the royal dedicatory inscription found in Ekron in 1996. That inscription makes clear that in ancient Ekron a language was written close to Hebrew.¹⁸ Noort has questioned the once traditional view that the Philistines

¹⁵Bordreuil, Israel & Pardee, 'Deux ostraca', 52; see also Lang, 'Decalogue', 22.

¹⁶See e.g. U. Rüterwörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit* (BWANT 117), Stuttgart 1984, 20-63.

¹⁷The ANE-list is a public platform for discussion on topics related to the ancient Near East accessible to users of E-mail.

¹⁸See S. Gitin, T. Dothan & J. Naveh, 'A Royal Dedicatory Inscription from Ekron', *Israel Exploration Journal* 47 (1997), 1-16.

should be seen as descendants of people moving to the Levant from the Aegean area. They rather should be construed as a mixture of local groups, related to the Sea-People, and indigenous Canaanites.¹⁹ The veneration of YHWH might have been an element in Canaanite religion.²⁰ What is more, a Philistine king could have adopted the YHWH-religion.

All solutions mentioned are characterized by a mixture of weak and strong points. The only possible conclusion to be made is that a decision on the identity of Ashyahu cannot be made on the basis of the evidence available.

A final remark on the interpretation of line 2 regards the infinitive construct לנה. With Lang²¹ this form should be construed as having gerundive force.

Line 3

‘[Z]echariah’ is a common Israelite name that occurs some 50 times in the Old Testament, in ancient Hebrew inscriptions and in the texts from Qumran. Depending on the identification of Ashyahu, Zechariah could be identified with a character known from the Hebrew Bible or the inscriptions. The editors offered two possibilities: 2 Chron. 24:20 mentioned a Zechariah who full of the spirit of God, nevertheless was murdered by his uncle Joash; 2 Chron. 35:8 mentions a Levite Zechariah who was ‘over the house of God’ during the reign of king Josiah.²² Looked away from the question whether details related in Chronicles that are not mentioned in the Book of Kings are historically reliable, the identifications proposed cannot be seen other than assumptions. In the inscription under consideration Zechariah is cast in the role of a financial officer or a priest at the sanctuary.

‘Silver from Tarshish’. The location of Tarshish is unclear.²³ Although the Phoenician Nora-inscription refers to a Tarshish on Sardinia²⁴, Tarshish in Spain is more probable. At the banks of the Guadalquivir River a Phoenician colony had been established. Both areas, Sar-

¹⁹E. Noort, *Die Seevölker in Palästina* (Palestina Antiqua 8), Kampen, 27-112.

²⁰See e.g. M. Dijkstra, ‘Yahweh, El and their Asherah. On Continuity and Discontinuity in Canaanite and Ancient Israelite Religion’, in: M. Dietrich & O. Loretz (eds.), *Ugarit - Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung Band I. Ugarit und seine altorientalische Umwelt* (ALASP 7) Münster 1995, 41-73.

²¹Lang, ‘Decalogue’, 22.

²²Bordreuil, Israel & Pardee, ‘Deux ostraca’, 53; Lang, ‘Decalogue’, 22.

²³See Bordreuil, Israel & Pardee, ‘Deux ostraca’, 53-55; With the literature mentioned by them.

²⁴H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1973, No. 46.

dinia and South West Spain, were known in antiquity for their fine metals and mineral deposits.²⁵ The expression 'beaten silver from Tarshish' in Jer. 10:9, a textual unit in which divine images are mocked, underscores the view that 'silver from Tarshish' was of a proverbial high quality.

Line 4

'The House of YHWH'. In the inscription under consideration reference is made to a gift for the 'temple of YHWH'. In the Old Testament the expression בית ידוה more than often²⁶ refers to the temple in Jerusalem be it the Solomonic sanctuary or the Second Temple. This is also the case in reports on Joash (2 Kgs. 15:5f) and Josiah (2 Kgs. 22:3ff). The expression is also attested on the ostrakon from Arad (6):18:9.²⁷ This inscription does not refer to a local sanctuary, but to the temple in Jerusalem since the letter under consideration was written after the cult centralization under Josiah and the temple at Arad had been destroyed after Stratum VII. Other written sources mentioning a 'sanctuary for YHWH' are absent.²⁸ This linguistic evidence, however, does not exclude the possibility that in ancient Israel local shrines and sanctuaries could have been indicated as בית ידוה. It should be kept in mind that the text of the Hebrew Bible is strongly biased by a pro-Jerusalem point of view.

Archaeological excavations have unearthed the remains of a variety of sanctuaries from Iron Age Palestine. Some of them were located in Philistine areas²⁹, others in Edomite territory³⁰ and some in Judah.³¹ This implies that even in the seventh century BCE sanctuaries other than the Solomonic temple could have been indicated by the expression בית ידוה.

²⁵Spain: Strabo, *Geog.* 3.2.11; Sardinia: *KAI* 46.

²⁶See the outline in D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* II, Sheffield 1995. 154.

²⁷See Renz & Röllig, *Handbuch* I/1, 384.

²⁸Shanks, 'Three Shekels', 29, refers to the inscription on an ivory pomegranate that emerged in the antiquity-market some years ago: ביתו [ידוה] קרש כדנם; see Renz & Röllig, *Handbuch* I/1, 192-193. The supposed reading, however, is open for debate.

²⁹E.g. Tel Ashdod; eighth century BCE; see M. Dothan & D.N.Freedman, *Ashdod I. The First Season of Excavations* (Atiqot, English Series 7), Jerusalem 1967, 132-139.

³⁰E.g. Horvat Qitmit; seventh-sixth century BCE; see I. Beit-Arieh, 'New Light on the Edomites', *Biblical Archaeology Review* 14.2 (1988), 28-41; Idem, 'The Edomite Shrine at Horvat Qitmit in the Judean Negev, Preliminary Excavation Report', *Tel Aviv* 18 (1991), 93-116; and Ein Hazeva; seventh-sixth century BCE; see R. Cohen & Y. Yisrael, 'En Hazeva - 1990-1994', *Excavations and Surveys in Israel* 15 (1996), 114-116.

³¹E.g. Tel Batash; seventh century BCE; see G.L. Kelm & A. Mazar, *Timnah. A Biblical City in the Sorek Valley*, Winona Lake 1995, 85:C26.152.

Line 5

As in the Arad ostraca, numbers are written in hieratic script.³²

These observations yield the following translation:

Thus has Ashyahu, the king, ordered you: in the hands of [Z]echariah silver from Tarshish should be given for the sanctuary of YHWH; three shekels.

2.3. Conclusion

Although much remains unclear, the 'House of the LORD'-inscription is a welcome addition to the growing corpus of ancient Hebrew inscriptions. As long as the identity of 'Ashyahu, the king' is under discussion, the identity of the sanctuary benefited with three shekels of high quality silver cannot be settled. The view that this inscription produces the incontestable proof of the existence of the Solomonic temple is based on an interpretation of the royal name as referring to an Israelite or Judaeac king.

³²See Lemaire, *Inscriptions Hébraïques*, 277-281.

Namenkundliches zum nördlichen Ostjordanland

Manfred Görg - München

Der Baschan hat als Region im nördlichen Ostjordanland schon in vorisraelitischer Zeit eine besondere Anziehungskraft ausgeübt. So erscheinen etwa die Namen der Residenzstädte des sagenhaften Og von Baschan, Aschtarot und Edrei (Jos 12,4), bereits in der „Palästinaliste“ Tuthmosis' III. (I,28 bzw. 91)¹ und in den Ortsnamenlisten des Totentempels Amenophis' III. (B_N li. 9 bzw. B_N re. 4)², Aschtarot vielleicht sogar schon in den jüngeren Ächtungstexten (E 25)³. Auf weitere Beziehungen Ägyptens zum Baschangebiet hat u.a. R. GIVEON aufmerksam gemacht⁴. Die Bezeichnung für das Territorium selbst begegnet in der 18. Dynastie bisher nur in der keilschriftlichen Fassung *ba-ša-ni* und ist hier zweiter Bestandteil eines weiteren Ortsnamens, nämlich *ši-ri-ba-ša-ni* (EA 201,4), d.h. *Ši'er(u)* (des) Baschan. Der erste Bestandteil dürfte wiederum mit einem hieroglyphischen Beleg unter Amenophis III. identifiziert werden können, der *ḏi-r'* (= *ḏr*) lautet (B_N li. 6)⁵. Dieser Ortsname kann ferner bereits mit der Schreibung *ḏ-j-m* der jüngeren Ächtungstexte (E 19) geglichen werden⁶. Schließlich darf es hierzu erlaubt sein, noch einmal die Frage nach der Identifikation des Toponyms *ḏ3-ir-r(w)-m* (pAnastasi III vs 5,2)⁷ aufzunehmen. Dieser Name ist von uns zwar im Anschluß an eine ältere Erklärung mit „Ober-Tyros“ gedeutet worden, kann aber wohl auch als weitere Variantschreibung für das anstehende *ḏr* gewertet werden⁸, wenn man die Möglichkeit einer graphischen Verdopplung des *r* in Rechnung stellt⁹ und ein kanaan. Nomen wie *sr* „Bergrücken“ (vgl. akk. *šēru*) oder *sr* „hochgelegener Grenzort“ (vgl. akk. *šīru*

¹ Zählung nach J. SIMONS, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, Leiden 1937, 111f. Zu Aschtarot vgl. zuletzt M. GÖRG, NBL I,188; zu Edrei: ders., NBL I,471f und Ders., Edrei in ägyptischer Nebenüberlieferung, BN 84, 1996, 36-40.

² Zählung nach E. EDEL, Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis' III., BBB 25, Bonn 1966, 20 bzw. 11.

³ Zählung nach G. POSENER, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles 1940, 78.

⁴ R. GIVEON, Two Egyptian Documents concerning Bashan from the Time of Ramses II, RSO 40, 1965, 197-202.

⁵ EDEL, Ortsnamenlisten, 18 hat diesen Namen vom Amarnanamen trennen wollen, dabei aber nicht genügend in Rechnung gestellt, daß der Kontext der Liste B_N genügend Namen aus dem nördlichen Ostjordanland und dem Baschan enthält, so daß die Beifügung des Territorialnamens hier nicht nötig war. Vgl. auch die Zusammenstellung bei S. AḤITUV, Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents, Jerusalem/Leiden 1984, 181, wo zugleich unter Berufung auf eine Baraita (u.a. Tosefta Schebi'it 4,8) eine Lokalisation in der „province of Naveh“ vorgeschlagen wird.

⁶ Vgl. dazu POSENER, *Princes et pays*, 75. EDEL, Ortsnamenlisten, 18. AḤITUV, Toponyms, 181

⁷ Vgl. dazu M. GÖRG, Namenstudien III: Zum Problem einer Frühbezeugung von Aram, BN 9, 1979 (7-10), 8f. (= ÄAT 2, 1989, 158f). Ders., Zu zwei angeblichen Belegen für Jerusalem, BN 85, 1996 (5-7), 7. AḤITUV, Toponyms, 179 zitiert den Namen irreführend mit „Sārrum“ und erklärt ihn für „Unidentified“.

⁸ Vgl. schon GIVEON, *Egyptian Documents*, 201f., der allerdings auch das Toponym *ḏr'm* aus Pap. Anastasi I, 21,3 vergleichen möchte. Zu diesem Namen vgl. jedoch H.-W. FISCHER-ELFERT, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar (Ägyptologische Abhandlungen 44), Wiesbaden 1986, 175f.

⁹ Vgl. die Schreibung von Seir in der Liste Ramses' II. von Amarah-West, dazu u.a. M. GÖRG, BN 1, 1976, 11, Anm. 34 (= ÄAT 2, 1989, 185) Einer Annahme eines semitischen Grundwortes mit doppeltem *r* bedarf es nicht.

„erhaben“) o.ä. zugrundelegt¹⁰. Für eine Verbindung des Namens mit akk. *šēru* spricht, daß die Wiedergabe des gleichen Wortes im Hethitervertrag Ramses' II. und des Hattušili III. *d3-i-r* lautet¹¹. In diesem Fall müßte man die „Burg“ des Merenptah im Baschengebiet suchen. Immerhin kennt der Kontext auch die „Stadt des Merenptah im Bereich von *p3-jrm*“ (pAnastasi III, rs 5,5) womit das Aramäergebiet im Umkreis von Damaskus gemeint ist¹².

Erstmals in Hieroglyphen erscheint der Name Baschan in der Herkunftsangabe eines Mannes, der unter dem Namen *R^c-mšš-m-pr-R^c* (Ramsesemperre) in der Ramessidenzeit der 19. und 20. Dyn. ein hohes Amt innehatte. Dieser ägyptische Funktionär, der u.a. auch im südpalästinischen Timna mit Namen und Titel inschriftlich vertreten ist¹³, stammt nach einer Steleninschrift von Abydos (jetzt im Kairener Museum) aus *D3-r'-b3-s3-n3* (= *D_rbrsn*)¹⁴, d.h. also eben jenem Ort, der auch keilschriftlich bezeugt ist.

Ramsesemperre hat nach Ausweis des Kontextes auch einen semitischen Namen, der in Hieroglyphen umgesetzt: *B3-n'-jw-l3-n3* (= *Bn-ʾtn*) lautet. In der Diskussion um die Deutung dieses Namens sind noch nicht alle Fragen gelöst. Zunächst war eine Verbindung des zweiten Namensbestandteils mit dem atl. Sippenamen *'ZNY* (*'ozni*) Num 26,16 vorgeschlagen worden, um damit eine ostjordanische Sippenzugehörigkeit des Namensträgers bestätigt zu sehen¹⁵. Eine Alternative dazu stellt die Auffassung dar, *'ZN* als einfachen PN zu betrachten, schließlich auch die Möglichkeit, *'tn* als Wiedergabe des Nomens *'ozaen* „Ohr“ (akk. *uznu*) anzusehen, wobei das Nomen auch als Abstraktum „Gehorsam“ o.ä. interpretiert werden kann¹⁶.

Daß *'tn* nicht als Vatersname verstanden werden sollte, lehrt der Umstand, daß der Name Ramsesemperre auch mit seiner Filiation belegt ist und der Name des Vaters nach seiner ausführlichsten Variantschreibung¹⁷ mit *Jfw-p3-ʿ3* (= *Jwp^c*) angegeben wird¹⁸. Dieser Name kann am ehesten als PK-Bildung im H-Stamm zu einer Basis *YP^c* „strahlen, glänzen“ aufgefaßt werden¹⁹, die wohl auch dem weiblichen PN *PW^cH* (Ex 1,15) zugrundeliegen wird²⁰.

Nun ist in jüngster Zeit ein weiterer Beleg für den Vatersnamen hinzugetreten, der in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung sein könnte. Es handelt sich um eine Namensangabe auf einem fragmentarischen Türsturz, allem Anschein nach aus Qantir, d.h. aus dem Gelände der sog. Ramsesstadt, der sich im Römer-Pelizäus Museum in Hildesheim befindet und noch nicht publiziert ist. Immerhin hat SCHNEIDER die Schreibung des Namens

¹⁰ Vgl. AHw 1094 bzw. 1105. GIVEON, *Egyptian Documents*, 201f, verweist auf ein hebr. *zr* mit der Bedeutung „elevated border“, dem ein akk. Nomen *zirru* „enclosure, frame“ entsprechen soll, das jedoch in Ahw nicht verzeichnet ist. Zu einem hebr. Nomen *širah* „Pferch“ als Konjekture für *širah* vgl. HAL 968f.

¹¹ Vgl. dazu E. EDEL, Neues zur Schwurgötterliste im Hethitervertrag, in: U. LÜFT (Hg.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*, *Studia Aegyptiaca* XIV, Budapest 1992 (119-124), 120. Ders., Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattušili III. von Hatti, 95. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin 1997, 100.

¹² Dazu u.a. EDEL, Ortsnamenlisten, 28f. GÖRG, *Namenstudien*, 8.

¹³ Vgl. dazu M. GÖRG, Ein asiatisch-ägyptischer Inspektor in Timna, in: Ders., *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente - Materialien - Notizen*, ÄAT 2, Wiesbaden 1989, 175-179.

¹⁴ Vgl. K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions Historical and Biographical* IV, Oxford 1982, 104. Z. 14f.

¹⁵ Vgl. dazu GIVEON, *Egyptian Documents*, 201. GÖRG, *Inspektor*, 178.

¹⁶ Dazu Th. SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, OBO 114, Freiburg/Göttingen 1992, 90.

¹⁷ Vgl. die Belegsammlung bei SCHNEIDER, *Personennamen*, 53 (N 93/94).

¹⁸ Vgl. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions*, IV, 104, Z.9. Dazu u.a. J. BERLANDINI-GRENIER, *BIFAO* 74, 1974, 9.12.

¹⁹ So mit Recht SCHNEIDER, *Personennamen*, 53.

²⁰ Vgl. B. S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia 1974, 20 mit alternativem Hinweis auf ugar. *pḡt*, vgl. auch HAL 868.

mit einem Kommentar mitgeteilt²¹, sie lautet: *jj-p(w)^c3* (= *jp^c*) und ist in dieser Form singular. Über die Vokalisation kann die Graphie allerdings kaum etwas aussagen, da die Schreibung mit der 'u-Schlinge' kein sicherer Indikator für den Vokal *u* ist²². So besteht zur obengenannten Auffassung des Namens als Kausativform kein Gegenargument.

Noch wichtiger erscheint mir die Deutung der leider äußerst fragmentarischen Fortsetzung der Vertikalzeile im Anschluß an den Namen in der wenn auch variierenden, aber doch bekannten Fassung. Dazu bemerkt SCHNEIDER: „There are rests of subsequent signs (a sitting god?) which may have been part of the PN in question“²³. Der mir freundlicherweise gewährte Blick auf ein Photo²⁴ läßt mich diese Interpretation etwas präzisieren. Zu erkennen ist ein von rechts leicht nach links führender Schrägstrich, den ich für den oberen Teil der *b*-Hieroglyphe halten möchte, rechts daneben ein mit einem knappen oberen Bogen erhaltenes Zeichen, das mir am ehesten mit der stehenden *s*-Hieroglyphe identifizierbar erscheint.

Wenn eine Gottheit anvisiert ist, könnte man am ehesten an Baal denken, zumal im Ugar. ein PN in der Form *yp^cb^l* belegt ist²⁵. Mit dem anfänglichen *b*-Zeichen wäre auch dieser Auffassung Genüge getan. Das nächste Zeichen (*s*?) kann ich aber beim besten Willen nicht mit den Schreibungen für Baal verbinden, so daß man doch noch eine andere Möglichkeit bedenken sollte. Dabei sollte ein Name in die erste Wahl geraten, der dem semitischen, näherhin transjordanischen Kontext des Namensträgers nahestünde.

Für einen Namen mit den anlautenden Konsonanten *b* und *s* kann ich vorerst nur auf den schon zitierten Namen Baschan verweisen, der ja in hieroglyphischer Fassung diese beiden Laute enthält, wenn auch jeweils in der sog. Gruppenschreibung. Die Graphie des Namens kann nach dem zur Verfügung stehenden Raum etwa die beiden Konsonantenzeichen und darunter die Gruppe *n3* mit folgenden Determinativ(en) aufgewiesen haben. Sollte es nach allem so sein, daß das vermutete Subjekt zur Verbform nunmehr *Bsn* wäre: „Baschan möge leuchten lassen“ o.ä.? Der Vatersname könnte so der Herkunftsangabe des Sohnes unmittelbar zur Seite gestellt werden.

Der Baschan hat, wie seit langem bekannt ist, weit mehr als nur eine geographische Bedeutung. Die nötigen Perspektiven sind allerdings erst neuerlich mit einem instruktiven Lexikonartikel von G. DEL OLMO LETE dargestellt worden²⁶. Den Baschan zeichnet eine sprichwörtliche Fruchtbarkeit aus, eine metaphorische Dimension, die wahrscheinlich auch zu mythologischen Beziehungen geführt hat. So gilt der Baschan nach Ps 68,16 als „Berg Gottes“, eine Designation, die sich mit dem religionsgeschichtlichen Befund verträgt, wonach „the Hebrew Bible conflates Canaanite traditions that located their Heaven-Hell in the region of Bashan within a wider framework of mythical geography“²⁷.

Die „strahlende“ Funktion des Baschan mag nicht zuletzt im Blick auf die Rolle der „Baschankühe“ in der prophetischen Rede im Amosbuch (Am 4,1) von Interesse sein. Vielleicht steht hier die metaphorische Dimension von der glänzend machenden Fertilität im Hintergrund, wobei der ältere Mythos vom Glanz verleihenden (Gott?) Baschan nicht ohne Nachwirkung geblieben sein mag.

In jedem Fall würde die Erwähnung des Baschan im Vatersnamen mit der Herkunftsbezeichnung für den Sohn Ramsesemperre korrespondieren. Der Name **Bn-uzn* stünde zu dem

²¹ Th. SCHNEIDER, Asiatic Personal Names from the New Kingdom. An Outline with Supplements, in: Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Atti II, Turin 1993, 453-470, hier 462.

²² SCHNEIDER, Personal Names, 462 verweist denn auch mit Recht auf die anderen Belegformen. Zur Deutung des PN notiert er: „If we take the group *p-w*, as a rendering of *pw*, we might have a hypokoristic form of the *qattul*-type“.

²³ SCHNEIDER, Personal Names, 462.

²⁴ Hier bin ich Frau Dr. B. SCHMITZ, Hildesheim, sehr zu Dank verpflichtet.

²⁵ Vgl. F. GRÖNDAHL, Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Studia Pohl 1, Rom 1967, 144.

²⁶ G. DEL OLMO LETE, Bashan, in: K. VAN DER TOORN/B. BECKING/P.W. VAN DER HORST (ed.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden/New York/Köln 1995, 306-311.

²⁷ DEL OLMO LETE, Bashan, 310.

Vatersnamen nicht im Widerspruch, wenn er als eine Art Würdenname, nämlich als „Sohn des Gehorsams“ oder auch, im Anschluß an die Bedeutungsbreite des akk. *uznu*,²⁸ als „Sohn der Weisheit“ interpretiert würde.

Unter den hier aufgezeigten Perspektiven sind noch einige weitere Überlegungen am Platz, die hier lediglich andeutungsweise benannt werden mögen, ohne daß mit den Anfragen irgendeine Vermutung oder gar Behauptung verbunden werden sollte.

Ramsesempere ist von uns seinerzeit als einer jener Kandidaten charakterisiert worden, die als historische Figuren einen Prozeß ausgelöst haben könnten, wie er vor allem bei den bekannten Überlieferungen um Position und Funktion des Mose zu beobachten ist.²⁹ Speziell dem nördlichen Ostjordanland kommt in der Kette der mit Mose verbundenen Territorien ein besonderes Gewicht zu. Dabei kann auf die Position des Baschan in den dtm Mosetraditionen verwiesen werden, wonach die Eroberung des Territoriums immerhin die letzte Tat des Mose darstellt (Dtn 3,1-12). Warum ist ausgerechnet der Baschan der strategische Schlußpunkt? Weil etwa das 'Mose-Modell' Ramsesempere aus dem Baschan stammt?

Könnte sich der mögliche semitische Name des Ramsesempere, „Sohn der Weisheit“, vielleicht als Ehrenname von seinen semitischen Sippengenossen verliehen, einer Nachwirkung in Gestalt einer späten Erinnerung erfreuen, da von den Vätern gerade Mose als Mann der Weisheit gilt?³⁰ Schließlich hat der Baschan als Gottesberg, auf dem Gott wohnt, eine unübersehbare Relation zum Sinai als Gottesberg³¹, den Mose besteigt, um ihn u.a. mit „strahlendem“ Angesicht wieder zu verlassen (vgl. Ex 34,29-35). Ist der „strahlende“ Baschan in Wahrheit das Urbild des „strahlenden“ Sinai? Ist die Befreiung des Baschengebietes von ägyptischer Kontrolle so etwas wie ein entferntes Vorspiel der Traditionen um die Integration des Baschan in die Dominanz Israels? Was hat letztlich die Exodusüberlieferung mit Ramsesempere zu tun? Hier wären wir wieder bei der Ausgangsdiskussion um die Rolle des Ramsesempere als Zeitgenosse der Unruhen im Delta und wohl auch im Sinai (Timna) angelangt.

Alle diese zugegebenermaßen weitgreifenden Spekulationen haben scheinbar wenig mit jenem Mose gemein, der jüngst von J. ASSMANN einer neuerlichen Ortung als Ägypter unterzogen worden ist.³² Dieser Mose erscheint als profilierter Anwalt eines 'Monotheismus', der sich der religiösen Tradition Ägyptens entzieht, um von dieser später als „Aussätziiger“ disqualifiziert und eliminiert zu werden. Der historische Mose, sollte es ihn in einer dem Ramsesempere oder anderen Zeitgenossen verwandten Gestalt gegeben haben, hatte mit irgendeiner Konzeption von 'Monotheismus' nichts im Sinn. Eine andere Frage ist die nach einer etwaigen originären Verbundenheit des Ramsesempere (und seines Vaters) mit dem El, der auf dem sogenannten Jobstein erwähnt wird.³³ Was hat der Gott, der „den Norden festigt“ mit dem Gott, der „von Seir kommt“ zu tun? Leider wissen wir überdies nichts um das weitere Schicksal des Ramsesempere, der immerhin ein respektables Alter erreicht haben muß, wenn er noch unter Ramses III. amtiert hat. Das Grab des Ramsesempere hat seinen Platz in der Nekropole von Memphis. Ist das Grab des Mose u.a. deswegen nicht zu finden?

²⁸ Vgl. AHw 1447f, bes. 1448 mit B: „Verstand, Weisheit“.

²⁹ Vgl. auch jüngst M. GÖRG, Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten, Darmstadt 1997, 144.

³⁰ Näheres dazu etwa bei H. CAZELLES, ThWAT V,42.

³¹ Vgl. dazu DEL OLOMO LETE, Bashan, 308f.

³² J. ASSMANN, Mose der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998.

³³ Dazu GIVEON, Egyptian Documents, 197-200. Text bei K.A. KITCHEN, Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical II, Oxford 1979, 223, Z. 6.

Eine bisher nicht beachtete hebräische Textvariante zu Proverbia 24,16 aus dem Babylonischen Talmud

Hans-Georg von Mutius, München

In Proverbia 24,15f heißt es:

(15) אל תארב רשע לנוה צדיק אל תשרד רבצו:

(16) כי שבע יפול צדיק וקם ורשעים יכשלו ברעה:

Die zitierten Verse ergeben folgende mögliche Übersetzung:

15) "Lauere nicht, o Frevler,¹ dem Anwesen eines Gerechten auf!

Zerstöre nicht seine behagliche Lagerstätte!

16) Denn siebenmal fällt ein Gerechter hin und steht (immer wieder) auf. Doch Frevler kommen durch Unglück zu Fall."

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit Vers 16, der im Talmudtraktat b Sanhedrin 7a in folgendem Kontext zitiert wird:

ההוא דהוה קאמר ואזיל שב בירי לשלמנא וחדא לעביד ביש אמר ליה שמואל לרב יהודה קרא כתיב כי שבע יפול צדיק וקם ורשע יפול באחת:

(="Jemand pflegte zu sagen: 'Es gibt sieben Fallgruben für den Gerechten und eine für den Übeltäter.' Samuel sprach zu Rav Jehuda: 'Dazu steht folgender Schriftvers geschrieben: DENN SIEBENMAL FÄLLT EIN GERECHTER HIN UND STEHT (immer wieder) AUF; DOCH EIN FREVLER FÄLLT ÜBER (oder: DURCH) EINE EINZIGE SACHE.'")

Es geht in dieser talmudischen Notiz um eine aramäische Sentenz, über die sich zwei hochrangige Repräsentanten fröhthalmudischer Gelehrsamkeit unterhalten: der babylonische Amoräer Samuel, der im Jahre 254 starb,³ und sein jüngerer Zeitgenosse Rav Jehuda Bar Hesekiel, der bis kurz vor 300 lebte und ebenfalls babylonischer Amoräer war.⁴ Samuel, der hier allein redet, erklärt seinem Gesprächspartner, daß der Gegensatz von Siebenzahl und Einzahl in der anonymen Sentenz in Ver-

1 Oder: "als Frevler". So schon O.Plöger: Sprüche Salomos (Proverbia), Neukirchen-Vluyn, 1984, S.262 (BKAT XVII).

2 Text nach der zweisprachigen Ausgabe von L.Goldschmidt: Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollstaendigen Mischnah, 7.Bd., Den Haag, 1933, S.21. Die nachfolgende Übersetzung stammt von mir.

3 Zu seiner Person siehe G.Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, 8.Aufl., München, 1992, S.92f.

4 Zu seiner Person siehe G.Stemberger, a.a.O., S.95. Zur Identifikation der beiden Rabbinen im Talmudtext siehe B.Kosowski: אוצר השמות לתלמוד בבלי, Bd.2, Jerusalem, 1977, S.655 und Bd.5, a.a.O., 1983, S.1617.

bindung mit dem Gerechten und dem Ungerechten schon biblisch fundiert sei; und er zitiert dabei Proverbia 24,16 mit einer im zweiten Versteil auffälligen Abweichung von dem uns überlieferten Textus receptus. Das Gespräch zwischen den beiden Gelehrten muß um die Mitte des 3. Jahrhunderts stattgefunden haben, also etliche Jahrhunderte vor der Redaktion des masoretischen Textes, der in seiner babylonischen Fassung zu Proverbia 24,16 denselben Wortlaut aufweist wie sein eingangs zitiertes tiberienses Gegenstück.⁵ Wir haben es hier ganz offenkundig mit einer babylonisch-jüdischen Lokaltradition zu tun, die gegenüber dem späteren masoretischen Text in ihrer antithetischen Stringenz, bestehend aus sieben gegen eins, deutlich überzeugender wirkt und auch bei näherem Hinsehen nicht vorschnell als sekundäre, unechte Lesart beiseite geschoben werden kann.⁶ Wenn man sich die talmudische Fassung כִּי שֶׁבַע יפּוֹל צְדִיק וְקָם וְרָשָׁע יפּוֹל בְּאַחַת noch einmal vor Augen führt, so wirkt die dort vorliegende Verdopplung des Verbums יפּוֹל auf den ersten Blick zwar störend, weil die stilistisch weit elegantere synonyme Verwendung von נפּל und dem Nif'al von כּשַׁל im masoretischen Text dort entfällt. Doch als Argument gegen die Authentizität des Bibelzitates kann dieser Umstand nicht ohne weiteres geltend gemacht werden. Wir haben im Buch der Sprüche noch ein zweites Beispiel für einen antithetischen Parallelismus, in dem sowohl die These als auch die Antithese dasselbe Verb aufweisen, nämlich Proverbia 28,19:

עבד אדמתו ישבע לחם ומרדף ריקים ישבע ריש:
 (= "Wer seinen Erdboden bearbeitet, wird Brot in Fülle haben; wer aber nichtigen Dingen nachjagt, wird Armut in Fülle haben.")

⁵ Der Bibeltext der babylonischen Masoreten ist für das Buch der Sprüche recht gut überliefert. Zu unserem Bibelvers siehe die Ausgaben der Madrider Biblia Babilonica: Proverbios, hrsg. von A. Navarro Peiro, Madrid, 1976, S.122 (Textos y estudios "Cardenal Cisneros" 13), und die Ausgabe: Fragmentos de Salmos, Job y Proverbios, hrsg. von A. Diez Macho und A. Navarro Peiro, Madrid, 1987, S.98 (Textos y estudios "Cardenal Cisneros" 42).

⁶ Traditionelle jüdische Talmudausgaben vermerken die Abweichung vom masoretischen Text und erklären den Vers für unrichtig wiedergegeben. Siehe etwa die Ausgabe: מסכת סנהדרין: מסכת סנהדרין, Neudruck der Wilnaer Ausgabe, Jerusalem, 1980/81, Folio 7a. Es ist darum kaum verwunderlich, daß die eine oder andere Talmudhandschrift ihre Vorlage korrigiert und anstelle der Abweichung den masoretischen Text bringt. Siehe hierzu schon N.R. Rabinovicz: דקדוקי סופרים - מסכת סנהדרין, Mainz, 1878, S.10. Die weltberühmte Münchener Talmudhandschrift, geschrieben zu Paris im 14. Jahrhundert, läßt Vers 16b sogar völlig weg und zitiert nur Vers 16a! Siehe die Faksimile-Edition von S. Lieberman: (95) תלמוד בבלי - כתב יד מנכך, Bd. II, Jerusalem, 1971, S.664 unten. Die Bemühungen, sich eines unbequemen Bibeltextes auf die eine oder andere Weise zu entledigen, sind ganz offenkundig.

Sowohl in der These als auch in der Antithese wird hier das Verb **שבע** in jeweils nicht negierter Form verwendet, was der Struktur von Proverbia 24,16 im Talmudzitat völlig entspricht.

Das feminine Zahlwort **אחת** am Ende des talmudischen Zitates von Proverbia 24,16 wirft keinerlei Schwierigkeiten auf. **אחת** in absoluter Verwendung ist mit der Bedeutung: "eine Sache/eine Angelegenheit" im biblisch-hebräischen Wortschatz sicher belegt.⁷ Man könnte nun immer noch meinen, daß die vom Amoräer Samuel zitierte Fassung gegenüber derjenigen des späteren masoretischen Textes die *lectio facilior* darstellt und damit der masoretische Text als sachlich ältere *lectio difficilior* vorzuziehen sei. Unbeschadet der Tatsache, daß der Versinhalt nach der talmudischen Fassung logischer klingt und damit ein Verdachtsmoment für eine nachträgliche Bearbeitung gegeben sein könnte, darf dieses hermeneutische Prinzip der Textkritik dennoch nicht blindlings angewendet werden. Die talmudische Fassung von Proverbia 24,16b, also **ורשע יפול באחת**, kann bei genauerem Hinsehen schwerlich als eine Überarbeitung von **ברעה יפלו** gedeutet werden. Dies muß man sagen, obwohl die masoretische Textfassung schon in der vormasoretischen Überlieferungsphase nicht nur vorhanden gewesen sein dürfte, sondern vermutlich auch noch in einer erdrückenden Fülle von Bibelhandschriften bezeugt war. Eine glättende Überarbeitung von **ברעה יפלו** hätte wie das Talmudzitat den Plural von **ורשעים** vielleicht ebenfalls in einen Singular **ורשע** verwandelt, um die Parallelität zu **צדיק** in der ersten Vershälfte auch dem Numerus nach herzustellen. Eine glättende Überarbeitung hätte aber nicht die elegante Synonymik zwischen **יפול** in der ersten Vershälfte und der Form **יפלו** in der zweiten Vershälfte zerstört und das letztere Verb durch ein nochmaliges **יפול** ersetzt. Sie hätte vielmehr die Wurzel **כשל** belassen und die Form gegebenenfalls in einen Singular **יפול** verwandelt. Weiterhin hätte eine derartige Schönheitsreparatur am Versende hinter **ברעה** das Zahlwort **אחת** doch wohl eher eingefügt, als **רעה** zu tilgen und durch das Zahlwort zu ersetzen. Das alles aber bedeutet, daß in b Sanhedrin 7a eine Lesart bezeugt ist, die als ernstzunehmende Variante dem Textus receptus von Proverbia 24,16 zur Seite gestellt werden sollte. Zu Proverbia 24,16 hat es offenbar seit uralten Zeiten mindestens zwei Rezensionen gegeben, von denen sich die eine aufgrund der Launen und Zufälle der Textgeschichte mehrheitlich durchsetzte, während die andere nur in Form eines rabbinischen Zitates erhalten geblie-

⁷ The Dictionary of Classical Hebrew, hrsg. von D.J.A.Clines, Volume I: Alef, Sheffield, 1993, S.182, bietet mit Ps.27,4 und 62,12 zwei überzeugende Belege.

ben ist, das dem Textus receptus jedoch um Jahrhunderte vorausgeht.⁸ Älter als die talmudische Bezeugung ist lediglich die Septuaginta, die Proverbia 24,16 folgendermaßen wiedergibt:

ἐπτάκι γὰρ πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστῆσεται, οἱ δὲ ἄσεβεῖς ἄσθενήσουσιν ἐν κακοῖς.⁹

In Vers 16a stimmt der griechische Text vollständig mit dem späteren masoretischen Text überein; in Vers 16b steht er ihm deutlich näher als das Talmudzitat. An den bisherigen Ausführungen ändert dies freilich gar nichts.

Die mittelalterliche jüdische Bibelexegese hat die talmudische Fassung von Proverbia 24,16 gelegentlich in die Auslegung des fraglichen Bibelverses mit einbezogen. Ein Beispiel dafür bietet der provenzalisch-jüdische Autor Levi Ben Gerschom aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, der in der christlichen Seefahrt als Erfinder des Jakobsstabes bekannt wurde und in der Judenheit als Religionsphilosoph und Exeget Bedeutung erlangte.¹⁰ In seinem Kommentar zu Proverbia 24,15f heißt es:

אל תארוב. אתה האיש הרשע אל תארוב לנוה הצדיק להזיק לו ולשוללו אל תשרד המקום שהצדיק רובץ שם: כי שבע. וזה כי אם תחשוב לעשות זה לא יעלה בידך כי הצדיק יפול פעמים רבות ויקום בכל פעם ופעם להדבק השגחת הש"י בו אך הרשעים יכשלו ויפלו ברעה אחת לבד:¹¹

(="LAUERE NICHT AUF (usw.). Du frevelhafter Mensch! Lauere nicht dem Anwesen des Gerechten auf, um ihm Schaden zuzufügen und um ihn auszuplündern! Zerstöre nicht die Stätte, wo der Gerechte gemütlich lagert! DENN SIEBENMAL (usw.). Und dies besagt, daß wenn du (erstlich) vor-

⁸ Die zum Talmudtraktat Sanhedrin publizierten Geniza-Fragmente liefern - soweit sie mir zugänglich waren - zu der fraglichen Stelle keinen Text. Wegen der fehlenden Sachmittelausstattung für das Fach Judaistik an der Münchener Universität und den gewaltigen Lücken in der nicht gut betreuten Judaica-Abteilung der Bayerischen Staatsbibliothek war das Werk von A.I.Katsh: *Genze Talmud Babli II*, Jerusalem 1979, für mich nicht verfügbar. Die gaonäischen Kommentare und Responen zu b Sanhedrin aus dem 8.-11. Jahrhundert befassen sich mit unserem Textstück nicht, soweit sie publiziert vorliegen.

⁹ Text nach der Ausgabe von A.Rahlf's: *Septuaginta - Id est Vetus Testamentum Graece...*, Bd.2, 9.Aufl., Stuttgart, 1971, S.223. Ein Qumrantext ist nach meiner Kenntnis zu der Proverbienstelle nicht publiziert.

¹⁰ Zu Person und Werk siehe den Aufsatzband: *Gersonide en son temps - Science et philosophie médiévale*, hrsg. von G.Dahan, Louvain/Paris, 1991.

¹¹ Text in: *מקראות גדולות - נביאים וכתובים*, 4.Bd., Israel, ohne Ort, 1969/70, Folio 124a.

hast, solches zu tun,¹² du (letztlich) keinen Erfolg damit haben wirst. Denn der Gerechte fällt etliche Male hin und steht jedesmal wieder auf, weil die Vorsehung des gepriesenen Gottes fest mit ihm verbunden ist. Doch die Frevler kommen aufgrund von nur einem einzigen Unglück ins Straucheln und zu Fall.")

Das Zitat demonstriert die Schwierigkeiten Levi Ben Gerschoms mit dem masoretischen Text, der ihm ganz sicher in der uns heute überlieferten Form vorlag. In seiner Auslegung tut er so, als ob der Bibelvers am Ende אַחַת בְּרַעַה gelautet hätte. Das Zahlwort hat er sich zu Auslegungszwecken ganz offenkundig aus der Sanhedrin-Passage ausgeborgt. Seine Exegese wird aber auch dem für sich genommenen talmudischen Text durchaus gerecht: Der Gerechte gerät oftmals in Schwierigkeiten, aus denen er freilich mit Gottes Hilfe immer wieder heil herauskommt. Wenn aber der Frevler in die erste ernsthafte Schwierigkeit hineingerät, so kommt er aus dieser nicht mehr heraus und wird von ihr so oder so zugrunde gerichtet. In der Bildersprache des Bibelverses ausgedrückt heißt das: Fällt der Frevler hin, so steht er nicht wieder auf. Sein erster Fall ist sein letzter.

Am Ende bekommt man bei der Lektüre der Ausführungen Levi Ben Gerschoms dennoch ein ungutes Gefühl. Könnte es vielleicht nicht doch so sein, daß sowohl der masoretische Text als auch das talmudische Zitat auf eine Originalfassung zurückgehen, die uns verloren gegangen ist und sich dadurch ausgezeichnet haben könnte, daß sie die Vorteile beider Rezensionen in sich vereinigte? Diese Frage zu stellen bedeutet nicht, sie mit ja zu beantworten; doch der masoretische Text zu Proverbia 24,16b ist alles andere als unproblematisch.¹³

¹² Also die Wohnstätte des Gerechten zu überfallen und ihm dabei einen schweren Schaden zuzufügen.

¹³ Es bleibt noch nachzutragen, daß E.Tov: Der Text der Hebräischen Bibel, Stuttgart u.a., 1997 auf S.27 das Thema der rabbinischen Bibelzitate nur sehr kurz anschnidet. Obwohl Talmud und Midrasch ganz sicher nicht das Gewicht der Qumrantextüberlieferung aufweisen, sollten sie als Fundstätten für kleinere Perlen und Halbedelsteine aus dem Bereich der außermasoretischen Textformen durchaus beachtet werden. Dies belegt auf eindrucksvolle Weise die Abhandlung von Y.Maori: - נוסח במקרא - מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא - במהדורת "מפעל המקרא" im Gedenkband für Mosche Goshen-Gottstein: עיוני מקרא ופרשנות, 3. Bd., hrsg. von M.Bar-Ascher und anderen, Ramat Gan, 1993, S.267ff, die allerdings zu Proverbia 24,16 keine Anmerkungen enthält.

u u
**Gen 5,29 - ein Brückenvers in der Urgeschichte
 und zugleich ein Erzählerkommentar**

Norbert Clemens Baumgart - Münster

Die Exegese von erzählenden Texten hat besonders darauf zu achten, wo sich deren Verfasser oder Ergnzer neben das Erzählte stellen und gesondert auf die Bedeutung und Funktion ihrer Erzhlinhalte eingehen. Das Alte Testament kennt nur wenige solcher Fälle.¹ Die biblische Urgeschichte bietet hierzu einen diskussionswürdigen Fall mit dem Vers Gen 5,29. Dieser Beitrag wendet sich diesem Vers und seiner Stellung im Kontext der jetzigen Urgeschichte zu. Mit dem Vers geben die Verfasser bzw. Tradenten² an, welche Relevanz und Aufgabe ein Erzählzusammenhang in der biblischen Urgeschichte für sie hat.

Unser Text ist folgendermaßen in Sätze aufzuteilen:

28b³ ויולד בן

29a ויקרא את שמו נח לאמר

29b זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידנו מהאדמה

29c אשר אררה יהוה

¹ Hierzu S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (Bibel and Literature Series 17), Sheffield 1989, 23-32.

² Gen 5,28b(nur בן)-29 wird meist dem sogenannten Jahwisten oder anders gesagt der Vor-Priesterschrift zugesprochen. Dafür sprechen die Form der Namengebung ויקרא את שמו, das Nomen נח und der Gottesname. Vgl. die neuen Kommentare L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar* (1. Teilband: Gen 1,1-11,26 / fzb 70), Würzburg 1992, 241.246; H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 185. Skeptisch J. A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, 114f.

Doch sollte damit gerechnet werden, daß in Gen 5,29 nicht gänzlich ein Vor-Priesterschrift-Text vorliegt und der Vers sich nur an eine ältere Urgeschichte anlehnt. Das Wort „Arbeit“ (מעשה) ist neu und in der Urgeschichte einmalig: Damit wird ein zentrales Thema der Nicht-Priesterschrift in neuer Weise ins Wort gehoben. Die Constructusverbindung *Muhsal der Hände* ist der Vor-Priesterschrift unbekannt. Die Vor-Priesterschrift versteht die Verbindung מן + האדמה + partitiv (Gen 2,7.9.19; 4,10) und nicht wie Gen 5,29 kausal. אררה taucht ansonsten stets in der Fluchformel (Ptz pass Qal; Gen 3,14.17; 4,11; 9,25) auf, und nun beschreibt das Verb im Aktiv Gottes Handeln. Für die Beschreibung des Fluchaktes von außen in der dritten Person hätte die Vor-Priesterschrift eine andere Terminologie gewählt (vgl. Gen 8,21 קלל). Vor allem ist zu bezweifeln, ob eine unterschiedliche Verwendung und Bedeutung von נחם (Gen 5,29 versus 6,6.7) auf ein und dieselbe Schicht zurückgehen kann, zumal das Lexem an den Schlüsselstellen der Komposition auftaucht. Schließlich schaut in der Nicht-Priesterschrift - und sogar in der jetzigen Urgeschichte - kein einzelner Vers gleichzeitig so weit zurück und nach vorn und wird dabei obendrein derart zum interpretierenden Metatext, wie dies bei Gen 5,29 der Fall ist.

Demzufolge muß man es offen halten, ob die Redaktion in Gen 5,28b-29 einen bereits fest fixierten Text in der Priesterschrift Gen 5* einfach nur eingetragen hat oder ob die Redaktion hier älteres Material neu zusammengestellt hat oder ob hier eine spätere Ergänzung in Anlehnung an einen vorliegenden Erzählzusammenhang geschehen ist.

³ Zum Satz Gen 5,28b, und warum er in die Analyse einzu beziehen ist, vgl. weiter unten.

I. Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Genealogie Gen 5,1-32 ... 9,28-29

Gen 5,29 findet sich innerhalb der Genealogie Gen 5,1-32, die in Gen 9,28-29 ihren versetzten Abschluß hat⁴ und die sich durch eine einmalige stereotype Form auszeichnet. Beim festen Schema werden die Namen und die Zahlen ausgetauscht. Bei den Namen handelt es sich um Väter und Erstgeborene, bei den Zahlen um Jahresangaben, wann der Ahnvater den Erstgeborenen gezeugt hat, wie umfangreich die weitere Lebensspanne des Ahnvaters nach der Zeugung war und wann er starb. Je nachdem, ob es sich um Zahlen handelt, die nach dem arabischen Dezimalsystem an der zweiten Stelle eine Null haben (Gen 5,4.9.12.19.22.32)⁵ oder nicht, taucht im Satz *שנה / Jahr* einmal oder zweimal auf.

N.N.₂ ויולד את- x_2 שנה ויחי N.N.₁ x_1 שנה
(y_2 שנה) ויחי N.N.₁ אחרי הולידו את- y_1 שנה
ויולד בנים ובנות
ויהיו כל ימי N.N.₁ z שנה וימת

Und es lebte N.N.₁ x_1 Jahre (x_2 Jahre) und er zeugte den N.N.₂.

*Und es lebte N.N.₁, nachdem er den N.N.₂ gezeugt hatte, y_1 Jahre (y_2 Jahre).
und er zeugte Söhne und Töchter.*

Und alle Tage des N.N.₁ betrug z Jahre, und er starb.⁶

Gen 5,1-2 zählt noch zur Einleitung der Genealogie, die in 5,1a als *תולדת / Toledot* überschrieben wird.⁷ Nach solchen Toledotangaben folgen im Pentateuch oft rückgewandte Notizen, die bereits Berichtetes noch einmal vergegenwärtigen.⁸ Diese Notizen verorten einen Erzählfaden, der im Folgenden entfaltet wird, in einer bereits besprochenen Zeit. In Gen 5,1-2 werden Sachverhalte aus der Menschenschöpfung Gen 1,26-28 wiederholt.⁹

⁴ Hierzu N. Cl. Baumgart, Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29: BN 82 (1996) 27-58, 49.

⁵ Die Ausnahme stellt Gen 5,3 dar: Adam ist bei der Zeugung 130 Jahre alt, und *שנה* taucht nur einmal auf.

⁶ Stets ergibt sich eine stimmige Gleichung: x_1 Jahre (x_2 Jahre) + y_1 Jahre (y_2 Jahre) = z Jahre.

⁷ Zu den Toledotangaben in der Bibel und den damit verbundenen literarischen Gesetzmäßigkeiten u.a. O. Eißfeldt, *Biblos geneleos*, in *ders.*, Kleine Schriften zum Alten Testament III, Tübingen 1966, 458-470; J. Scharbert, Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift, in H. J. Stoebe (Hrsg), Wort - Gebot - Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (FS. W. Eichrodt; ATANT 59), Zürich 1970, 45-56; J. Schreiner, Art. תולדות: ThWAT VIII, Stuttgart 1995, 571-577; P. Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung: BZ 18 (1974) 65-93.

⁸ Vgl. Gen 25,12 (> Gen 16,15); Gen 25,19 (> Gen 21,2f); Gen 36,1 (> Gen 25,30; 32,4); Num 3,1 (> u.a. Ex 19; vgl. Ex 31,18; 34,32; Lev 25,1).

⁹ Vgl. hierzu K. Luke, The Genealogies in Genesis 5, in ITS 18 (1981) 223-244, 233; R. R. Wilson, Genealogy and History in the Biblical World, London 1977, 164. Die Ausdrücke von Gen 1,26-28 kehren wieder: Gott (*אלהים* Gen 1,26.27) schuf (*ברא* Gen 1,27) und machte (*עשה* Gen 1,26) den Menschen (*אדם* Gen 1,26,17) nach seinem Bilde (*דמות* Gen 1,26); als Mann und Frau schuf er die

Viermal wird in Gen 5 das genealogische Schema variiert bzw. durchbrochen.¹⁰ Die Regelmäßigkeiten in der Genealogie bilden einen effektvollen Hintergrund, so daß dem Leser und Hörer die wenigen Unregelmäßigkeiten auffallen und er hellhörig wird. (1) Die eigentliche Genealogie beginnt in Gen 5,3(-4)¹¹ gleich mit einer Erweiterung ihres Schemas. Die Zusätze zeigen, daß der erste Mensch Gott nachahmen kann; was Gott in Gen 1,26-28; 5,1-2 vollbracht hat, kehrt punktuell bei Adam wieder (Gen 5,3). Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Abbild (דמות; צלם) geschaffen; Adam zeugt ein Kind nach seinem Abbild und Bild (דמות; צלם). Gott hat die ersten Menschen benannt (ויקרא את שמם); Adam benennt seinen ersten Sohn (ויקרא את שמו). Nach den Gesetzen des altorientalischen Erzählens wird beim ersten Fall entfaltet, was die folgenden, gleichgetakteten Fälle ebenfalls kennzeichnen soll. Wie Gott den Menschen geschaffen und zum Träger eines rufbaren Namens gemacht hat, ermöglicht die konkrete Form, in der Menschen Leben weitergeben und ihre Kinder benennen. (2) Die Angaben zu Henoch¹² modifizieren das Schema auf eine subtile Weise und sind im engen Anklang zur sonstigen Form der Genealogie gestaltet. In Gen 5,22.24 sind die zu erwartenden Wendungen ויהי / und er lebte und ויהי / und er war durch die Sätze ויהי / und er wandelte

Menschen (... זכר ונקבה ברא Gen 1,27) und segnete sie (ויברך אתם Gen 1,28). Einzelne, der in Gen 5,1 angesprochenen Sachverhalte finden sich zwar auch in Gen 2,7 und in Gen 2,18.21f (nur עשה und אדם), die Ausdrucksweise weist jedoch auf die erste Darstellung des Menschenpaares in Gen 1,26ff zurück.

¹⁰ Zum Kapitel Gen 5 L. R. Bailey, Biblical math as Heilsgeschichte? in R. D. Weis, D. M Carr (Hrsg.), A gift of god in due season (FS J. A. Sanders; JSOT.SS 225), Sheffield 1996, 84-102; R. Borger, The Incantation Series Bit Mēseri and Enoch's Ascension to Heaven, in R. S. Hess, D. T. Tsumura (Hrsg.), „I Studied Inscriptions from before the Flood“. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (Sources for biblical and theological study 4), Winona Lake 1994, 224-233; D. T. Bryan, A Reevaluation of Gen 4 and 5 of Recent Studies in Genealogical Fluidity: ZAW 99 (1987) 180-188; F. H. Cryer, The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9): Bib 66 (1985) 241-261; D. V. Etz, The numbers of Genesis v 3-31. A suggested conversion and its implications: VT 43 (1993) 171-189; D. Fraenkel, Die Überlieferung der Genealogien Gen 5:3-28 und Gen 11:10-26 in den „Antiquitates Iudaicae“ des Flavius Josephus, in A. Pietersma, C. Cox (Hrsg.), De Septuaginta (FS J. W. Wevers), Mississauga 1984, 175-200; R. S. Hess, The Genealogy of Genesis 1-11 and Comparative Literature: Bib 70 (1989) 241-254; E. W. Hesse, I. M. Kikawada, Jonah and Genesis 1-11: AJBI 10 (1984) 3-19; I. M. Kikawada, Literary convention of the primeval history: AJBI 1 (1975) 3-21; K. Luke, Genealogies 223-244; M. Malamet, King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies, in „I Studied Inscriptions from before the Flood“ (s.o.) 183-199; D. Neiman, The Two Genealogies of Japhet, in H. A. Hoffner (Hrsg.), Orient and Occident (FS C. H. Gordon; AOAT 22), Neukirchen-Vluyn 1973, 119-126; R. de Oosthuizen, African experience of time and its compatibility with the Old Testament view of time as suggested in the genealogy of Genesis 5: in Old Testament Essays 6 (1993) 190-204; N. Poulssen, Time and Place in Genesis V: OTI 24 (1986) 21-33; J. Vermeylen, La descendance de Cain et la descendance d'Abel: ZAW 103 (1991) 175-193; J. M. Sasson, A Genealogical „Convention“ in Biblical Chronography?: ZAW 90 (1978) 71-185; M. Wojciechowski, Certains aspects algebriques de quelques nombres symboliques de la Bible (Gen 5; Gen 14,14; Jn 21,11): BN 23 (1984) 29-31.

¹¹ Gen 5,4 geht auf die Lebensspanne zwischen erster Zeugung und Tod des Ahnvaters mittels ויהי / sein und nicht wie sonst durch ויהי / leben (Gen 5,7.10.13.16.19.26.30) ein. Zu Gen 5,22 vgl. weiter unten.

¹² Hierzu T. J. Cole, Enoch, a Man Who Walked with God: BS 148 (1991) 288-297.

... mit Gott ersetzt.¹³ In Gen 5,24 findet sich statt der üblichen Angabe *וימת / und er starb* der Hinweis *ואינו כי לקח אתו אלהים / und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn genommen*. Was die Genealogie zu Henoch sagt, bereitet die Darstellung des Noach vor (Gen 6,9). Henoch und Noach sind die einzigen Gestalten in der Bibel, deren Lebenswandel mit *הלך* im Hitpael und *אלהים* zur Sprache gebracht wird.¹⁴ Wie Gott auf den Lebenswandel des Henoch antwortet und ihn den Tod nicht schauen läßt (*וימת*), so macht er es mit Noach, der ähnlich Gott-wohlgefällig gelebt hat, und bewahrt diesen vor dem anstehenden Sterben (u.a. Gen 6,11-13.17). (3) Der uns interessierende Vers Gen 5,29 unterbricht die Genealogie am augenfälligsten. Der Vers ergänzt einige Sätze, die sich nirgends an das vorgegebene Schema anlehnen. Die Unterbrechung des Schemas wird schon im Vers zuvor vorbereitet. In Gen 5,28b wird nicht wie sonst der Name des gezeugten Kindes genannt, sondern es ist einfach von *einem Sohn* die Rede (vgl. Gen 5,3). So kann es im Vers Gen 5,29 zu einer gesonderten Namengebung kommen, an die sich eine Erklärung zum benannten Sohn anschließt. Die teilweise schwierigen Kontextbezüge dieses Verses werden weiter unten gesondert analysiert. (4) In Gen 5,32¹⁵ geht die Genealogie nicht mehr nur auf den Namen des ersten Sohnes ein, sondern auf alle drei. Wenn lineare Genealogien derart an einem Punkt in die Breite gehen, signalisieren sie, daß nun erzählerische Entfaltungen folgen und daß dabei auf die zuletzt erwähnten Generationen eingegangen wird.¹⁶ Und so kommt es im Folgenden auch zu Berichten über Noach sowie über Sem, Ham und Jafet (Gen 6,5-9,27).

Dieser kurze Gang durch die Genealogie Gen 5 macht einiges deutlich: Die Änderungen am Schema haben ein theologisches Schwergewicht; Gott wird erwähnt oder handelt: In Gen 5,3-4 stellt die Änderung ein Echo zu Gen 5,1-2 dar, wo *אלהים* zweimal auftaucht; Gen 5,22-24 erwähnt dreimal *אלהים* und Gen 5,29 einmal *יהוה*. - Die Änderungen an genealogischen Schema haben etwas mit dem Kontext der Genealogie zu tun, unterstützen dort eine Aussage oder bereiten Darstellungen vor.¹⁷ - Die Änderungen sind größtenteils an Noach interessiert: Gen 5,22-24 präludiert das Verhalten und Ergehen Noachs; Gen 5,29 erwähnt seinen Namen und

¹³ In Vers 23 wird ein Lebensalter für Henoch angegeben, das gegenüber dem der übrigen Ahnväter durch seine Kürze auffällt; jene wurden um einige Jahrhunderte älter als Henoch mit seinen 365 Jahren. Hierzu D. V. Etz, Numbers besonders 178-181.

¹⁴ Ähnlich Gen 17,1: *לפניי אלהים / geh deinen Weg vor mir*.

¹⁵ Statt *N.N.* *בן נ.נ.* *יהי נ.נ.*

¹⁶ Gen 4,1-2.17-22.25-26 gehen ebenfalls dann in die Breite, wenn eine Familie in den Blick kommt, über die erzählt werden soll: Zweimal je zwei Kinder Adams (Gen 4,1-2.25) und vier Kinder Lamechs (Gen 4,20f).

¹⁷ R. R. Wilson, Genealogie, hat die Genealogien im Alten Orient und in der Bibel untersucht: Biblische Genealogien gehen oft auf eine alte Vorlage zurück, die situativ angepaßt wurde (*ders.*, a.a.O. 201, mit einer Differenzierung, inwieweit Anpassungen vorgenommen wurden). So besteht eine der zentralen Thesen Wilsons darin, daß sich biblische Genealogien mit ihrem Inhalt an den Kontext anpassen und dort eine Funktion übernehmen. In diesem Punkt hat er Zustimmung u.a. bei D. T. Bryan, Reevaluation 181, und R. S. Hess, Genealogie 253, gefunden.

seine Tätigkeit; Gen 5,32 läßt die Genealogie zunächst bei Noachs Familie münden; hinzu kommt, daß die Genealogie und ihr einmaliges Schema mit Noachs Tod in Gen 9,28f enden.

Nicht nur die Abänderungen am genealogischen Schema betreffen mehrfach Noach; die ganze Genealogie will Noach zudem als *die zentrale Figur der Schöpfung* darstellen. (1) Im gedrängten, schöpfungstheologischen Summarium¹⁸ Gen 5,1-2 sind die Ermöglichkeiten festgehalten, daß der Mensch sich ausbreiten kann: Das zweigeschlechtliche Bild Gottes kann sich dank des göttlichen Segens fruchtbar reproduzieren. Alle weiteren Verse im Kapitel Gen 5 werden folglich zu einer Art Entfaltung: Die eben geschilderte, einmalige Form der Schöpfung war tatsächlich derart angelegt gewesen, daß der Mensch sich fortpflanzen und mehren konnte und kann. (2) Gen 5 ist die erste genealogische Darstellung in der Bibel, bei der in jeder Generation summarisch darauf hingewiesen wird, daß der betreffende Ahnvater noch eine unbestimmte Anzahl von Söhnen und Töchtern zeugte: בניים ובנות (Gen 5,4.5.7.10.13.16.19.22.26.28.30). Gen 5 setzt damit ausdrücklich in der erzählten Welt eine Vielzahl von Menschen und mehrere Linien bei den Abkömmlingen der Menschen voraus. Auf diesem Hintergrund kann das Kapitel Gen 5 sein Interesse deutlich machen, sich auf eine einzige, klare Linie bei den Herkünften der Menschen zu konzentrieren. Bei den vielen Söhnen verfolgt Gen 5 nur die eine Linie, die über die Erstgeburt läuft. Nur die Eigennamen der männlichen Erstgeburt tauchen auf. Diese Linie läuft gezielt auf Noach, den letzten der in Gen 5 erwähnten Ahnväter, zu.

Da nun die Genealogie bei der einmaligen Menschenschöpfung startet, die eine klare Linie der Erstgeburt bis zu Noach verfolgt, zum Zeichen einer nun zu erwartenden erzählerischen Entfaltung von Noachs Leben bei ihm als erstem Ahnvater von Gen 5 *nicht* den Tod oder ein Ende auf Erden¹⁹ erwähnt und zudem bei Noach erstmals *drei* Söhne mit Namen nennt und somit zugleich in seine gesamten männlichen Familienmitglieder einführt (Gen 5,32), ist im Text deutlich herausgearbeitet, daß alle jetzt folgenden Berichte zu Noach die zentrale Figur der mit der Menschenschöpfung einsetzenden ersten Menschheitsentwicklung betreffen müssen.

In Noach und seinen Söhnen findet sich schließlich die einzige Brücke, die sich über die todbringende Flutkatastrophe²⁰ hinweg zwischen dem Adam der einmaligen Menschenschöpfung Gottes und der gesamten nachflutlichen Menschheit spannt. Gen 9,19 verweist dementsprechend auf die drei Söhne (בניים), ordnet sie Noach

¹⁸ R. R. Wilson, Genealogie 160: „The main clause then describes the most important aspect of God's creative act ...“

¹⁹ Vgl. Gen 5,24.

²⁰ Zu den Genealogien, die in den mesopotamischen Darstellungen vor der Flut angesiedelt sind, vgl. K. Luke, Genealogies 225.

(נח) zu und geht indirekt auf alle weiteren Menschen ein, wenn von הארץ כל die Rede ist: שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ / Diese drei sind die Söhne Noachs, und von ihnen her hat sich die ganze Welt bevölkert²¹.

Äußert sich der uns interessierende Vers Gen 5,29 nun ausdrücklich zu Noach, muß aufgrund des Kontextes Gen 5 zumindest gefragt werden, ob und in welcher Beziehung dies zur Schöpfung und zur ersten Menschheitsentwicklung steht.

II. Der Rückbezug in Gen 5,29 auf Gen 2-4 und der Bezug zur Welt einer „Wir-Gruppe“

In der Erklärung zur Person des Noach Gen 5,29 werden in der Urgeschichte zwei Bögen gespannt, die beide über mehrere Kapitel reichen. Zunächst ist ein Rückbezug zu registrieren. Gen 5,29 bezieht sich direkt auf Gen 3,17 zurück; ferner klingt im Vers noch Gen 4,11f an.

(1) Die hebräische Bibel benutzt nur in drei Versen das Nomen עֲצָבוֹן / Mühsal; es findet sich in Gen 3,16²².17 und 5,29. Vom Landwirt „Adam“ werden in Gen 3,17ff die Anstrengungen beschrieben, die mit seiner Arbeit auf dem Erdboden verbunden sind. Um diese Anstrengungen des Mannes bei der Feldarbeit geht es hier in Gen 5,29. Unser Vers geht davon aus, daß JHWH einst die Erde verflucht hatte,²³ und genau dies ist mit denselben Lexemen in Gen 3,17 beschrieben: ארמה, יהוה (vgl. Gen 3,14), ארר. Gen 5,29 wiederholt den Sachverhalt von Gen 3,17 in einer Retrospektive.

Die Lexeme in Gen 5,29 erinnern auch an den Vers Gen 4,11 in der Kain- und Abelerzählung: ארמה; ארר (יהוה); ארר (und מן). Doch wird in Gen 4,11 das entscheidende Wort „Mühsal“ nicht erwähnt; zudem ist hier der Mörder Kain selbst verflucht und nicht wie in Gen 3,17 und 5,29 der Erdboden. Eine Minderung der Erde ist erst in Vers Gen 4,12 angesprochen; in Gen 4,12 wird die Erde für den Menschen unfruchtbar.

Es ist Konsens in der Exegese, daß Gen 3,17 eine bleibende Wirklichkeit beschreibt und so über die vorausgesetzte, erzählte Situation hinausweist.²⁴ Was zur Zeit der Textabfassung erlebt wird, ist im Fluch von Gen 3,17 aufgekommen und festgehalten. Der Ackerboden und die tägliche Arbeit auf ihm bringen jederzeit Mühsal mit sich.

²¹ Zu נפץ vgl. KBL.

²² In Gen 3,16 wird die Mühsal der Frauen erwähnt, die sie bei ihren Schwangerschaften haben.

²³ Zum Begriff „Fluch“ vgl. H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die *adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg 1995, 207-221.

²⁴ Programmatisch hierzu O. H. Steck, Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in H. W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie (FS G. v. Rad), Neukirchen-Vluyn 1971, 525-553, 532.

(2) Es fällt in Gen 5,29b ins Auge, daß in dem einen Satz gleich dreimal hintereinander die Präposition מן verwandt wird.²⁵ Welche Sinngehalte trägt hier die Präposition? Die ersten beiden מן sind parallel und damit offenkundig im selben Sinn verwandt. Die beiden Angaben ... *Arbeit und ... Mühe* stehen in Gen 5,29b hintereinander und die Prädikation „trösten“ bezieht sich in gleicher Weise auf sie beide; so wird es auch durch die Kopula Waw angezeigt.

Die Bedeutung *von ... weg* kommt für keine der Verwendungen infrage, obschon einige Übersetzungen²⁶ und Kommentatoren²⁷ von dieser Bedeutung ausgehen. Denn diese Bedeutung würde den Trost des Noach darin bestehen lassen, daß jeder Landarbeiter neben seiner *Mühsal* auch noch seiner *Arbeit* (מעשה²⁸ + מן) ledig würde oder daß er seiner Arbeitsgrundlage (הארמה + מן) verlustig ginge. Das würde beidemale eine Aufhebung der menschlichen Arbeit, der Bestimmung des Adam (Gen 2,5), bedeuten. Die Ätiologie in Gen 3,17 und die Zusagen JHWHs in Gen 8,21-22 setzen aber das Weiterbestehen der menschlichen Arbeit auf dem Ackerboden voraus.

Einzig sinnvoll erscheint es, die ersten beiden מן zeitlich zu verstehen. Der Trost des Noach kommt den Menschen bei ihrer Arbeit zu: Er tröstet uns *bei / inmitten unserer Arbeit* und *bei / inmitten unserer Mühen*. Solch eine zeitliche Bedeutung der Präposition²⁹ מן ist zwar selten, aber nicht unbekannt.³⁰

Das dritte מן kann dann nur kausale Bedeutung tragen.³¹ Allein die kausale Bedeutung kann den Gedanken von Gen 3,17 hier erneut zur Sprache bringen; die Erde ist von JHWH verflucht, und das bewirkt die Mühsal bei der Arbeit:³² ... *Mühe aufgrund der Erde, die JHWH gemindert hat*.

Bei diesem Verständnis schließt der Vers Gen 5,29 gut an Gen 3,17 an und setzt wie Gen 3,17 einen Zustand voraus, der Mühsal beinhaltet, der nicht aufhört und der seine Ursache im geminderten Ackerboden hat.

(3) Wie das Pluralsuffix in Gen 5,29 anzeigt, bringt sich im Vers eine 'Wir-Gruppe' zu Gehör. Einzigartig ist innerhalb der Urgeschichte, daß bei einer Erklärung zu einer

²⁵ Zur Präposition auch N. Poulssen, *Time and Place in Genesis V*: OTI 24 (1986) 21-33, 22f, der sich besonders mit der lokalen und separativen Bedeutungsmöglichkeit befaßt.

²⁶ Vgl. die Liste bei N. Poulssen, *Time* 23.

²⁷ Z.B. F. Delitzsch, *Die Genesis*, Leipzig⁶ 1887, 187.

²⁸ Eine Konnotation beim Wort *Arbeit / Tun* in Richtung von 'Mühe und Last' findet sich sonst nirgends. Vgl. H. Ringgren, Art. עשה: THWAT VI, Stuttgart 1989, 413-432, 427-430.

²⁹ Vgl. KBL unter מן.

³⁰ Gen 19,34 מחרתה / *am anderen Tag*; Jes 23,1 מברא / *auf der Heimfahrt*; 37,26 מימי קדם / *in der Urzeit*; Spr 20,4 מחרף / *im Herbst*.

³¹ Vgl. KBL unter מן; 1Kön 8,11 מפני הענן / *wegen der Wolke*; Ijob 14,9 מריה מים / *vom Duft des Wassers*.

³² Vgl. F. Delitzsch, *Genesis* 187.

Namengebung wie in Gen 5,29 ein *Uns (...enu)* auftaucht.³³ Gleich an drei Worten in einem Satz verweist ein gleichklingendes Suffix auf dieselbe 'Wir-Gruppe':

... יַחַמְנֵן מִמֶּעֶשְׁנֵךְ ... יְדִיבֵךְ ...

Der Fluch traf in Gen 3,17 den Ackerboden; dieser Fluch erfolgte jedoch um des einen Adam willen, der in Eden die Baumesfrucht gegessen und so dem Gebot JHWHs zuwidergehandelt hatte (Gen 2,16f צוּרָה). Adam hatte unter dem Fluch permanent zu leiden; er traf sein Betätigungsfeld. Nun ist es eine ganze Gruppe, die dieselbe Mühsal wie Adam (עֲצָבוֹן) zu ertragen hat und die sich von dem im Zusammenhang mit seiner Person ergangenen Fluch betroffen sieht. So wie es bei der Ätiologie³⁴ in Gen 3,17 zu vermuten war, ist es hier ins Wort gehoben: Gen 3,17 hat am Beispiel des Adam eine bestimmte Mühe angesprochen und ihren Ursprung erklärt, und eine Gruppe sieht in Gen 5,29 diese Mühe als die eigene an und betrachtet ihre Wirklichkeit von Adams Geschick her.³⁵

Hinter dem „Wir“ muß eine Menschengruppe stehen, die sich mit dem Schicksal des Adam identifiziert, die wie er landwirtschaftlich tätig ist und die die Bearbeitung der Erde als eine Strapaze erlebt. Die Strapaze führt sie auf JHWHs Eingriff zurück.³⁶

Für die Gruppe ist Noach eine herausragende Gestalt. Wo die ganze Genealogie von Noach eine zentrale Stellung in der Schöpfung und eine führende Position in der ersten Menschheitsentwicklung herausarbeitet, da mißt die Gruppe Noach eine

³³ Neben Gen 5,29 kennt die Urgeschichte noch andere Namenserklärungen. Die Elemente, die in Gen 5,29 zur Namengebung gehören, tauchen in der Urgeschichte öfter auf: Gen 3,20; 4,1; 4,17.25.26; die Wendung שָׁם קָרָא + אֵם findet sich an den genannten Stellen; auch in Gen 3,20; 4,1.25 folgt eine Bemerkung zur benannten Person bzw. zum/zur Benannten und somit zu dem, was die Kultur bzw. Religion, in der hier erzählt wird, mit der Person bzw. mit dem/der Genannten verbindet.

Gegenüber diesen anderen Namenserklärungen ist an Gen 5,29 ferner neu, daß nicht das begründende כִּי (3,20; 4,25), sondern das einleitende לְאָמֵר verwendet wird. Entfernt erinnert das begründende an Gen 4,1, wo sich in der Namenserklärung die Form וְתֹאמַר / und sie sprach findet. C. Westermann, Genesis Kapitel 1-11 (BK I/1), Berlin³1985, 488f, wies darauf hin, daß unser Vers Gen 5,29 mit für die Urgeschichte außergewöhnlich vielen Wörtern auf die benannte Person eingeht.³³ Gen 3,20; 4,1 und 4,25 sind kürzer. - Zu den Namensformeln in der Urgeschichte G. Büsing, Benennung in Gen 1-3 - ein Herrenrecht?: BN 73 (1994) 42-49, besonders 47f.

³⁴ Hierzu F. W. Golka, The Aetiologies in the Old Testament Part 1 and 2: VT 26 (1976) 410-28; VT 27 (1977) 36-47, 44-45; E. Haag, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte: TTZ 98 (1988) 21-38, 24; R. Smend, Überlieferung und Geschichte. Aspekte ihres Verhältnisses, in O. H. Steck (Hrsg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament (BTHSt 2), Neukirchen-Vluyn 1978, 9-26, 16.

³⁵ Der Fluch ist damals in Eden ergangen; JHWH sprach den Fluch aus und benutzte dazu die gängige Fluchformel: Plz pass Qal von אָרַר + ein grammatikalisches Subjekt bzw. logisches Objekt, das den Verfluchten oder das Verfluchte darstellt. Die Worte im 5. Kapitel wiederholen die Sprechhandlung Gottes nicht, sondern sie beschreiben jetzt von außen als Bericht, was JHWH vollzogen hat (JHWH in der 3. Person Sing.). Was szenisch als Ereignis dargestellt wurde, das erzählt eine Gruppe nach, u.z. so, daß es als für sie ausschlaggebendes Ereignis erscheint.

³⁶ Vgl. O. Procksch, Die Genesis (KAT I), Leipzig³1924, 58.

Bedeutung für sich zu. Betont steht im Satz Gen 5,29b das Demonstrativpronomen *dieser* voran und weist auf den Sohn des Lamech. Das Verb erscheint in der Präfixkonjugation, die hier eindeutig zukünftigen Charakter trägt. Noach wird einst an der Gruppe handeln und sie trösten. Die Gruppe bezieht ein wohlthuendes, noch ausstehendes Ereignis im Zusammenhang mit Noach auf sich.

(4) Auch wenn die Forschung immer wieder darauf hinweist, daß das Erste Testament unter Trost keine billige Vertröstung,³⁷ sondern eine Art konkreter Hilfe versteht, so kann der Trost hier doch keine Beseitigung des mühseligen Zustandes bedeuten. Dies haben schon die Überlegungen zum Verwendungsmodus der Präposition ׀ן und zum ätiologischen Charakter von Gen 3,17 klar gemacht. - Andererseits muß es sich auch hier um einen Trost mit Relevanz handeln: Denn die betreffende Gruppe, der der Trost gilt, spricht hier selbst, und zwar in einer Weise, daß sie das Trösten als ein wirksames Ereignis sieht.

Zum Trost läßt sich aufgrund der *urgeschichtlichen* und *ätiologischen* Dimension der Texte eine These aufstellen: Die bei der Abfassung der Urgeschichte erlebte Wirklichkeit der mühseligen, landwirtschaftlichen Tätigkeit wurde mit einer Begebenheit aus dem Leben des Adam erklärt und anscheinend als nicht abänderbar hingenommen. Über dieser Wirklichkeit liegt aber noch ein Negativum bzw. noch eine Dimension, die mit einem Trost aufzufangen war. Denn man stellte sich die erlebte, negative Wirklichkeit als *nicht* immer schon gegeben vor, und so kam es eo ipso zu einer Kontrastierung vor einem positiven Hintergrund. Durch Adams Verhalten erklärte man sich das Negative im Jetzt als etwas Hinzugekommenes. Mühsal und Schweiß bei der Arbeit, widerspenstige Dornen und Disteln gab es einst nicht; was jetzt an Wirklichkeit erlebt wird, sieht man als die „Minderung“³⁸ eines besseren Zustandes an. Man spricht von einem Einschnitt, der die Lebens- und Arbeitsqualität mindert und der der gegenwärtig erlebten Qualität voraufgeht. Der Einschnitt kann sich vertiefen; anscheinend geschah er schon schrittweise (Gen 2 / 3 > Gen 4).³⁹ Man versteht jedenfalls das gegenwärtige Leben *von einem Abstieg her*.

³⁷ Z.B. H. J. Stoebe, Art. ׀ן, THAT II, München ⁴1984, 59-66, 61.

³⁸ Der Begriff so bei O. H. Steck, Genesis 12,1-3 532.

³⁹ Was sich aus dem Nach- und Miteinander der Paradieseserzählung und Kain- und Abelerzählung ergibt, ist unterschiedlich gesehen worden: (1) G. v. Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2,4), Berlin 1967, 88f; *ders.*, Theologie des Alten Testaments I, München ⁹1987, 174: Die Erzählungen bezeugen zusammen das „lawinenartige“ Anwachsen der Sünde. (2) C. Westermann, Genesis 432f; *ders.*, Kain und Abel, die biblische Geschichte, in Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel (hrsg. v. J. Illies), München 1975, 13-28, 13f.27: Gen 4 stellt die gleiche Sünde wie Gen 2-3 in einem anderen Referenzsystem dar, d.h. nicht mehr innerhalb der Beziehung von Mann und Frau, sondern unter Brüdern, um die Vielfältigkeit der Sünde plastisch zu machen. (3) E. Drewermann, Die Strukturen des Bösen. Teil 1 Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner Theologische Studien 4), Paderborn ³1981, 115.144: Die „urgeschichtlich-genealogische Herleitung“ der Figuren drückt „ein Nacheinander der Grundwirklichkeiten menschlicher Geschichte“ aus, d.h. aus dem „Zerfall der Beziehungen der Menschen zu Gott“ ergibt sich zwangsläufig der Zerfall der Beziehung zwischen den Menschen. (4) F. A. Spina, The „Ground“ for Cain’s Rejection (Gen 4): ^{2d}*damah* in the Context of Gen 1-11: ZAW 104 (1992) 319-332, geht davon aus, daß Gen 3 die Erde verflucht sein läßt und daß dies

Wenn aber der Schlüssel zur Erklärung für die gegenwärtige, lebensnotwendige Mühe um den Broterwerb ein Abstieg ist, dann kann man auch leicht einsehen, worin der Trost des Noach liegen muß.⁴⁰ Der Trost hat mit dem Abstieg zum Negativen zu tun, der bei der Erklärung der gegenwärtigen Situation eine Rolle spielt. Die Annahme liegt im Bereich des Wahrscheinlichen, daß Noachs Trost⁴¹ eine *definitive Beendigung des Abstieges* zum Negativen beinhaltet.⁴²

in Gen 4 der Grund dafür ist, warum Gott Kains Opfer nicht annimmt. Die Erde werde in Kap. 4 noch weiter herabgemindert.

Zu beachten ist, daß Kain zunächst erfolgreich ist und bei der Frucht seiner Arbeit (4,3) 'Mühen und Schweiß' sowie 'Dornen und Disteln' (3,17-19) nicht vorkommen. Aber am Ende der Erzählung ist das Leben Kains gemindert, und diese Minderung liest sich dann als eine Steigerung der bisherigen Minderungen, wenn nun die Erde nicht mehr nur widerspenstig ist, sondern sie ihre Fruchtbarkeit zurückhält (4,12). Kain gehört zur zweiten Generation. So ergibt sich ein hinzunehmender Widerspruch im Erzählfluß, jenseits dessen die Absicht liegen muß, warum die Erzählungen hintereinander auftauchen: Die Referenzsysteme bei den erzählten Vergehen wechseln; die neue Generation behält den eingeschlagenen Weg der Vorfahren bei; sie steht an einem neuen, ungetrübten Beginn, trägt aber zur Verschlechterung der Lebenssituation bei und gleitet noch schlimmer in das „jenseits von Eden“ (Gen 3,23f; 4,16).

⁴⁰ Einerseits ist der Trost nicht derart, daß er die Mühen auf dem Feld beendet, andererseits muß er aber den betreffenden Feldarbeitern in einem wesentlichen Punkt helfen.

⁴¹ Zu den Regeln in Sprechakten, wenn es um Trost geht, vgl. I. Müllner, *Gewalt im Hause Davids*. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg 1997, 315f mit Anm. 330, die auf J. Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes (Diss.), Münster 1996, 368-382, und J. R. Searle, *Sprechakte*. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt ⁴1990, 100-106; *ders.*, *Ausdruck und Bedeutung*. Untersuchungen zur Sprechaktheorie, Frankfurt ²1990, 31-50, aufbaut: „S=SprecherIn; H=HörerIn; A=Sprechakt.“ „*Regeln des propositionalen Gehalts*: Vorausgesetzt ist die Thematisierung eines traurigmachenden Ereignisses und der Haltung sowohl der/des Hörers/in als auch der/des Sprechers/in gegenüber diesem Ereignis. - *Einleitungsregeln*: Außersprachliche Voraussetzungen des Sprechakts Trost sind eine Grenzerfahrung für H und ein darauf folgender schlechter psychischer Zustand von H. S muß um den Zustand von H und um das traurigmachende Ereignis wissen und glauben, daß A eine positive Auswirkung auf H hat. Zudem muß für S und H ein gemeinsamer Sinnhorizont vorausgesetzt werden. - *Regeln der Aufrichtigkeit*: S erkennt den Schmerz von H an und will, daß es H besser geht. - *Witz*: Die Ausrichtung des Sprechakts ist Welt auf Wort. Trost ist der Versuch, H dazu zu bringen, seine/ihre Haltung zu verändern. - *Konsequenz*: Als gelungen kann der Sprechakt dann angesehen werden, wenn H seine/ihre Haltung verändert.“

Wer in Gen 5,29 spricht (S), kennt den Zustand der Hörer (H) sehr gut, ist es doch auch der eigene Zustand. So ist der *עֲבֹרֵיךָ* von Sprecher und Leser bzw. Hörer geteilt, und dieser Schmerz ist bei niemandem eine ferne anonyme Realität. Der Sprechakt (A) besteht im Erzählen der Urgeschichte (s.u.). Der Trost ereignet sich *nicht* im Aufzeigen, daß der Schmerz zuende geht. Der Trost besteht vielmehr darin, daß eine Eingrenzung der schmerzlichen Lage aufgezeichnet wird, daß die weitaus größere, mögliche Negativität ausgeklammert wird und daß so dem Schmerz seine ohnmächtig machende Omnipräsenz und Totalität genommen wird. Trost fällt hier mit Trauerarbeit und Befreiung zusammen. Die Trauerarbeit ist das leidvolle und befriedende Ja zum schmerzhaften Leben auf der Adama (Gen 3,17). Die Befreiung ereignet sich im Entdecken, was am eigenen Zustand positiv ist und was durch JHWH für alle Zeiten garantiert wird (Gen 8,20-22).

⁴² J. Bickmann, *Kommunikation* 368-382, hat zum Trost, wie ihn das Erste Testament versteht, herausgearbeitet: „Trost' bedeutet ..., an der Hoffnung auf eine Veränderung der Situation durch Gott festzuhalten (a.a.O. 381).“ - In nuce geht auch der Trost von Gen 5,29 in die Richtung ihrer These: Gott wird die Lage, die in Gen 5,29 in der erzählten Situation noch vorherrscht, trostreich verändern, indem er von ihr die denkbar möglichen weiteren Verschlechterungen abhält und indem er somit zumindest die gekannte Realität schützend stabilisiert.

III. Der Vorgriff in Gen 5,29 auf Gen 8,20-22 und der Bezug zum Erzählen

Die lange Geschichte der Auslegung von Gen 5,29 kennt vornehmlich zwei Thesen, worin der Trost des Noach bestehe. Gemeinsam ist beiden Thesen, daß ein Ereignis im Leben des Noach den Trost bringt und daß ein noch folgender Text diesen Trost enthalten wird. Wohin reicht der zweite Bogen, der bei der Erklärung des Namens Noach geschlagen wird?

(1) Eine Gruppe von Exegeten behauptet, im Alkohol, genauerhin im Wein des Noach liege der Trost.⁴³ Diese Behauptung stützt man auf folgende Argumente: (a) Nach der Flut wird Noach der erste Weinbauer auf der Welt;⁴⁴ Noach habe als erster vom Wein probiert und bringe der Menschheit als Bereicherung den Wein (9,20f). Der Wein tröste über die Mühsal der Arbeit auf dem Feld hinweg.⁴⁵ (b) Der Wein gilt im Alten Testament allgemein als ein wertvolles Gut zum Wohle des Menschen (u.a. Ri 9,13; Ps 104,15; Spr 31,6f): Ein ernsthafter Trost sei dem Wein durchaus zuzusprechen.⁴⁶ (c) Jer 16,7 erwähnt einen Trostbecher (כוס תהוומים), den man bei Trauer um einen Toten trinkt.⁴⁷ Folglich kenne man in alttestamentlicher Zeit das Trinken mit dem Ziel, sich zu trösten.

Gegen diese Behauptung sprechen zu viele Fakten, als daß sie haltbar wäre: (a) Gen 9,20 betont nur, daß Noach ein Landmann wird.⁴⁸ Allein in Gen 9,20a findet sich das entscheidende ויהל,⁴⁹ und es bezieht sich nur auf diesen einen Satz im Vers.⁵⁰

⁴³ H. Gunkel, Genesis (HK I/1), Berlin ⁶1963, 55; D. Neimann, The Date and Circumstances of the cursing of Canaan, in Biblical Motifs. Origins and Transformation (Studies and Textes: Volume III), Cambridge 1966, 113-134, 115f; M. Oeming, Art. שכר: ThWAT VIII, Stuttgart 1995, 2-5; G. v. Rad, Genesis 113; L. Ruppert, Genesis 260; H. Seebass, Genesis 185; C. Westermann, Genesis 488.

⁴⁴ L. Ruppert, Genesis 418: Gen 9,20 spricht „von Noach als dem Erfinder des Weinbaus (20), ...“ Wie L. Ruppert auch F. Delitzsch, Genesis 231; G. Hoberg, Die Genesis, Freiburg 1908, 105; C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 119; K. Rabast, Die Genesis, Berlin 1951, 167; G. v. Rad, Genesis 113; P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des *Pentateuch* (BZAW 16), Berlin 1977, 146; C. Westermann, Genesis 648.651f. - Zu den Lesarten von Gen 9,20 in den englischen Übersetzungen vgl. D. Neimann, Date 114.

⁴⁵ G. v. Rad, Genesis 113.

⁴⁶ C. Westermann, Genesis 488.

⁴⁷ H. Gunkel, Genesis 55.

⁴⁸ F. A. Spina, „Ground“ 330.

⁴⁹ F. Maass, Art. הַלַּל THAT I, München ⁴1984, 570-575, 571: „Im Hi. ist neben 'entweihen' die Bedeutung 'anfangen' vorherrschend ...“

⁵⁰ C. Westermann, Genesis 651: „Das ויהל ist adverbiall gemeint: Noach war der erste, der einen Weinberg anbaute. Das Verb ויהל (!) (in der Urgeschichte noch 4,26; 6,1; 10,8; 11,6) ist für das Urgeschehen bezeichnend ...“ C. Westermann übersieht u.a., daß die erwähnten Stellen der Urgeschichte andere syntaktische Konstruktionen verwenden. - Viele Ausleger deuten Gen 9,20 so, als habe die הַלַּל - Form eine Hilfsverbfunktion für das zweite Verb im Vers. Es ist aber ungewöhnlich, daß הַלַּל / Hif. als Narrativ Hilfsverbfunktion zu einem folgenden Narrativ übernimmt; ein Inf. cs. oder Ähnliches (GK 120 ab) wäre hier zu erwarten (vgl. K. Rabast, Genesis 167; P. Weimar, *Pentateuch* 146 Anm. 138). Dem Verb kann wie in Gen 9,20 aber ein Substantiv folgen, das anzeigt, was seinen Beginn nimmt: Num 17,11,12; 2 Chr 20,22; 29,27. Ein Inf. cs. oder Ähnliches kann dann fehlen. Erstmaligkeit muß in diesem Falle auch nicht angesprochen sein (vgl. P. Heinisch, Genesis 184).

Der Satz Gen 9,20b besagt keineswegs, daß hier nach der Flut erstmals der „Weinbau“ aufgekommen ist oder daß man im Weinberg des Noach die erste Weinanpflanzung und Weinkultur auf der Welt sieht. Der Weinanbau ist nur als eine der Taten des Noach im Rahmen der Bewirtschaftung der Adama beschrieben. Gen 9,20b will folglich nicht, wie die kulturgeschichtlichen Notizen in Gen 4,2 und 4,22 das Aufkommen eines Berufes beschreiben.⁵¹ Die Berufung auf Gen 9,20 für die vorgetragene Hypothese bleibt vage.⁵² (b) Die Wirkung des Weines, wie sie in Gen 9,21 bei Noach ausfällt, kann man kaum als Trost verstehen.⁵³ Noach ist seiner Sinne beraubt und wälzt sich in der Mitte seines Zelttes. Die Anwesenheit seiner Söhne wird dem Betrunkenen erst im Nachhinein bewußt.⁵⁴ (c) Der Weinanbau und -konsum, wie die Erzählung Gen 9,18-27 ihn beschreibt, bringt auch de facto keinen Trost mit sich, sondern im Gegenteil: Es kommt durch den Alkohol indirekt zu einer Verfluchung.⁵⁵ (d) Ri 9,13 und Ps 104,15 beschreiben den Wein nicht als ein Mittel, das in mißlicher Lage Trost spendet, sondern als Grund zur Freude (שמח); ein Berauschen zum Zwecke des Vergessens ist hier nicht erwähnt. (e) In Spr 31,1-9 wird ein König angeredet⁵⁶ und ermahnt;⁵⁷ Spr 31,4f rät dem Regenten ab, sich durch Wein zu berauschen; er soll vielmehr mit kühlem Kopf seinen Regierungsangelegenheiten nachkommen. Er hat sich vom Wein zu enthalten, wenn er sich um das Recht der Notleidenden kümmert. Nach Spr 31,6f ist der Wein lediglich für denjenigen da, der zugrunde geht; er soll seine *Armut* (ריש) vergessen und an sein *schweres Los*⁵⁸ nicht mehr denken. Gen 5,29 weiß nur von einer überwindbaren und aufhellbaren Trostlosigkeit, kennt aber kein Zugrundegehen und keine Verbitterung (Spr 31,6 אבד נפש; מר נפש). (f) In Jer 16,7 taucht im Zusammenhang mit dem Trostbecher die Vokabel *Wein* nicht auf; so ist nicht einmal sicher, ob der Becher überhaupt Wein oder einen vergleichbaren Trank beinhaltete.

Die Hypothese, daß der Trost im Wein liege, steht auf einer nicht tragfähigen Basis und hält einer Überprüfung nicht stand.

⁵¹ Gegen C. Westermann, Genesis 648.651f.

⁵² W. M. Clark, The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History: ZAW 83 (1971) 184-211, 208: „The vineyard story does not convey the idea that wine relieves the toil of mankind ...“

⁵³ Zum Wein im Ersten Testament und seiner Bewertung W. Dommershausen, Art. יין: ThWAT III, Stuttgart 1982, 614-620, besonders 617-619; H.-P. Müller, Art. כרם: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 334-340, 335-337; V. Zapletal, Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und Exegetische Studie (Bst 20,1), Freiburg 1920, besonders 40-43.43-50.50-58.

⁵⁴ H. Gunkel, Genesis 79: „... eine solche Situation empfindet der israelitische Mann ... als höchst unanständig.“

⁵⁵ P. Heinisch, Genesis 153.

⁵⁶ D. G. Wildeboer, Die Sprüche (KAC XV), Tübingen 1897, 89f.

⁵⁷ Ein negativer Unterton ist in dieser Rede über den Weingenuß herauszuhören; vgl. W. O. E. Oesterley, The Book of Proverbs with Introduction and Notes (Westminster Commentaries), London 1929, 281.

⁵⁸ Spr 31,7 עמל statt Gen 5,29 עמל

Schließlich bestehen noch erhebliche Zweifel, ob die schöpfungstheologische Dimension, die - wie oben gesehen - beim Gedanken an den Trost des Noach mitschwingen dürfte, im Weinanbau und Rausch des Noach erreicht wird.

(2) Wie sieht es nun mit der alternativen These zum Trost des Noach aus, die die Literatur vorschlägt und diskutiert? Diese zweite These bringt den Trost des Noach damit in Zusammenhang, daß er die menschliche Hauptfigur der Fluterzählung ist. Die Vertreter dieser These grenzen innerhalb der Fluterzählung noch genauer ein, was in ihr das Tröstende im Sinne von Gen 5,29 bringt: Der Trost ereignet sich beim Opfer des Noach nach der Sintflut und bei JHWHs Worten angesichts dieses Opfers, wie beides in Gen 8,20-22 dargestellt wird.⁵⁹

Die Argumente sind zwingend und geben der These eine sichere Basis, so daß eine Auslegung der Urgeschichte von ihr auszugehen hat:

(a) In Gen 8,21 kehrt das Begriffsfeld von 5,29 viel deutlicher wieder als in den anderen angedachten Versen (אדמה; ארר/לל; <יהוה>).

(b) In der Urgeschichte befassen sich nach der Genealogie am ausführlichsten die Verse Gen 8,21f mit der Landwirtschaft, dem Milieu von Gen 5,29; hier finden sich sogar die ersten Aussagen zu diesem Thema nach Gen 5,29.

(c) Gen 8,21 spricht wie Gen 5,29 über die Minderung der Adama und somit wie die Namenserklärung über die Minderung von Leben und Arbeit in der Landwirtschaft.

(d) Gen 8,21 bezieht sich wie Gen 5,29 auf Gen 3,17 zurück.⁶⁰ Dieser gemeinsame Treffpunkt bindet Gen 5,29 und 8,21 in eine Fluchtlinie.

Von Gen 3,17 übernimmt Gen 8,21 die Präposition בעבור. Diese taucht in der Urgeschichte nur diese beiden Male auf. Die Präposition bezieht sich in Gen 3,17 auf den prototypischen Erstling *Adam*, in Gen 8,21 entsprechend dazu auf *den Adam* und damit auf alle Menschen. In Gen 3,17 und Gen 8,21 ist von האדמה die Rede. Beide Male ist diese Erde Objekt von JHWHs Handeln, wenn er ihre Qualität durch eine Sprechhandlung herabmindert (N.N. ארר) bzw. sie - nicht - mit einem Fluch belegt (קלל ... את). In beiden Versen zielt sein Handeln an der Adama auf den Menschen ab; dieser soll getroffen werden.

Gen 3,17 ך האדמה כעבור-ך ... die Adama um deinetwillen

Gen 8,21c האדמה כעבור האדם ... die Adama um des Menschen willen

⁵⁹ W. M. Clark, Flood 208; G. R. Driver, The Book of Genesis, London ¹²1926, 77f; R. S. Hess, Studies in the Personal Names of Genesis 1-11, (AOAT 234), Neukirchen-Vluyn 1993, 115-118; R. Murray, The Cosmic Covenant. Biblical Themes of Justice, Peace and Integrity of Creation, London 1992, 100f und 187 Anm. 19; K. Rabast, Genesis, 126f (mit Verweis auf J. Frey); E. C. H. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums II, Bielefeld 1884, 1098 (vgl. hierzu K. Budde, Gen. 3,17; 5,29; 8,21: ZAW 6 (1886) 30-43, 41). Vgl. auch E. J. v. Wolde, Noah and God in Gen 6-9, in *dies.*, Words became Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11, Leiden 1994, 75-83, 80-83.

⁶⁰ So auch die Mehrheit der Kommentatoren. Anders K. Budde, Gen. 3,17; 5,29; 8,21: 37.

Gen 3,17 und Gen 8,21 treffen eine Aussage auf gleichem Niveau. Während Gen 3,17 eine Aussage über den stets bleibenden Zustand der Erde trifft, gibt Gen 8,21 ausdrücklich eine Zusage in bezug auf die Erde für alle Zukunft: לא ... עוד / nicht noch ... weiter. Jedes Mal handelt es sich um eine Rede JHWHs (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים) Gen 3,14; וַיֹּאמֶר יְהוָה 3,17; וַיֹּאמֶר יְהוָה 8,21).

Kurz: Es trifft Gen 8,21 genau den zentralen Referenzpunkt von Gen 5,29: Die Minderung durch JHWH in Gen 3,17. Das kann kein Zufall sein und zwangsläufig muß der Vorverweis durch die Präfixkonjugation in Gen 5,29 auch Gen 8,20-22 im Auge haben.

(e) Das letzte Argument bedarf ebenfalls einer gesonderten Entfaltung. Gen 8,21a spielt mit seinen Worten auf den Namen נח / Noach an: אֶת רִיחַ הַנִּיחָח ... וּיְרַח / und JHWH roch den wohlgefälligen Duft.⁶¹ „The resemblance between this נִיחָח and נח is too striking to be coincidental.“⁶² Schwingt für die Leser und Hörer im Klang der Wendung von Gen 8,21 der Name Noach mit, so sind sie auch an die entsprechende Namenserklärung von Gen 5,29 erinnert. Es bezieht sich dieses Argument nicht auf die Etymologie und Wortsemantik von נִיחָח und נ(ח)!⁶³ Denn ein Wortspiel mit נח / נוה / נִיחָח unterbleibt in Gen 5,29 im hebräischen Text⁶⁴ und ist nur in der Septuaginta angedeutet.⁶⁵ Man benutzt in Gen 5,29 MT lediglich das ähnlich klingende Verb נָחַם / trösten.⁶⁶ So will das Argument auch nur darin bestehen, daß נִיחָח Gen 8,21 den Namen des Flutüberlebenden assoziiert und so an die erste Erwähnung des Namens samt der damit verbundenen Namensdeutung erinnert.

Damit kann festgehalten werden, daß der Trost, von dem Gen 5,29 spricht, in der Sintflut gesucht werden muß und speziell in dem, was der erste Abschnitt Gen 8,20-22 mit JHWHs Worten definitiv zum Sintflutereignis zusammenfaßt.⁶⁷

Wir mußten davon ausgehen, daß der Erzählzusammenhang die Situation in der Landwirtschaft und im Leben auf der Adama durch negative Einschnitte und eine

⁶¹ Vgl. O. Procksch, Genesis 58.

⁶² E. J. v. Wolde, Noah 82.

⁶³ Der Name נ(ח) נִיחָח ist stets defektiv geschrieben!

⁶⁴ Hierzu R. S. Hess, Studies 116; E. J. v. Wolde, Noah 82.

⁶⁵ LXX bietet διαπαύσει, was יִנְחֵנוּ / er wird uns Ruhe geben entspricht und auf die Abfolge der Konsonanten נח / Noach anspielt. Ausschlaggebend hierzu R. S. Hess, Studies 28 und 116, und sein Hinweis auf das Verb נוּחַ.

⁶⁶ N. M. Sarna, Genesis בראשית (JPS Torah Commentary), Philadelphia 1989, 44; und C. Westermann, Genesis 487, weisen mit Recht darauf hin, daß keine etymologisch exakte Erklärung des Namens vorliegt, da das Verb ינחמו nichts mit der Wurzel zu tun hat, die im Namen נח steckt.

⁶⁷ Leider haben einige Vertreter dieser m.E. richtigen These eine nicht haltbare Sicht vom Zusammenspiel zwischen Gen 5,29 und Gen 8,21f und damit vom Erzählzusammenhang: In Gen 8,20f solle Noach durch sein Opfer - wie angeblich von Gen 5,29 anvisiert - die Aufhebung der Verfluchung bewirken, die auf dem Ackerboden liege (z.B. P. Heinisch, Genesis 153; vgl. R. Rendtorff, Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten: KuD 7 (1961) 69-78, 74).

Abstiegstendenz erklärt; der Trost sollte in einer definitiven Zusage bestehen, daß die Einschnitte sich nicht vertiefen und der Abstieg sich nicht fortsetzt. Genau diese Aspekte hat F. Crüsemann in seiner Analyse von Gen 8,20-22 festhalten können: „Jahwe beschließt, ... die ארמה ... nicht weiter zu verfluchen. Zweimal hat sie im Laufe der Urgeschichte der Fluch um des Menschen willen getroffen, zuerst in 3,17, dann aber auch in 4,11f ... Weiter aber soll der Ackerboden durch Jahwe nicht beeinträchtigt werden (Hervorhebungen N. Cl. B.).“⁶⁸

Die anhand der Analyse von Gen 5 vermutete schöpfungstheologische Dimension des Trostes wird mit Gen 8,20-22 adäquat erreicht. Gen 8,21 bezieht sich auf die agrarisch nutzbare Adama (Gen 2,5) und auf alles Leben in der Schöpfung (כל חי), d.h. nicht nur auf das tierische (vgl. Gen 1,20-25; 2,18-20), sondern auch auf das menschliche (Gen 3,20 כל חי; vgl. ferner Gen 1,26-28; 2,4-7.21-25; 5,1-2); Gen 8,22 wendet sich einer Grundkategorie der Welt, ihrer Zeit und ihrem Zeitfluß (יום וליילה); vgl. Gen 1,3-5.14-19), zu und den weiteren Bedingungen für den Pflanzenwuchs in der Schöpfung (vgl. Gen 1,11-12; 2,5.10.15).⁶⁹

(3) Jetzt kann noch genauer danach gefragt werden, welche Gruppe sich hinter dem „Uns / Wir“ in Gen 5,29 verbirgt.

In der *erzählten Welt* kommt zunächst Lamech, der Vater Noachs, als derjenige infrage, der die Worte über Noach spricht und der als konformes Sprachrohr der ‚Wir-Gruppe‘ fungiert (Gen 5,29).⁷⁰ Handelt es sich bei der ‚Wir-Gruppe‘ um Lamechs Zeitgenossen, die der Vater Noachs einvernehmlich im „Uns“ einfängt? Kaum. Denn eine unüberwindliche Schwierigkeit würde sich auf tun, wenn die Aussage von Gen 5,29 so ohne weiteres als Sicht Lamechs und die seiner Zeitgenossen verstanden wird. Lamech hätte im Blick, was in Zukunft mit ihm und mit anderen an Positivem geschehen wird und was gleichzeitig mit Noach als Flutüberlebendem zu tun hat. Bekanntlich ist Lamech fünf Jahre vor der Flut gestorben, und seine sämtlichen Zeitgenossen, für die der Trost des Noach hypothetischerweise infrage käme, gehören zu denen, die spätestens in der Sintflut

⁶⁸ F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“, in J. Jeremias und L. Perliß (Hrsg.), Die Botschaft und die Boten (FS H. W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29, 24. Ähnlich wie F. Crüsemann auch W. M. Clark, Flood 184-211, P. R. Davies, *Sons of Cain*, in *A Word in Season* (Essays in Honor of W. McKane ed. by J. D. Martin and R.P. Davies; JSOT Supl.Series 42), Sheffield 1986, 35-56, 37; und T. Willi, Die *Funktion* der Schlußsequenzen in der Komposition der jahwistischen Urgeschichte, in *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (FS S. Herrmann; hrsg. R. Liwak u. S. Wagner), Stuttgart 1991, 429-444, 434.

⁶⁹ Um die weiteren theologischen Dimensionen dieses Trostes beschreiben zu können, bedarf es noch mehrerer Untersuchungen zur Urgeschichte, speziell zur Flutgeschichte und deren religionsgeschichtlichen Hintergründen (hierzu demnächst die Habilitationsschrift N. Cl. Baumgart, Die Bekehrung des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5-9).

⁷⁰ Wie Adam (3,20; 5,3) und Eva (4,25) gab er jemandem einen Namen und äußerte sich sofort anschließend zur Person, die den Namen trägt.

ums Leben kamen. Wer die Worte in Gen 5,29 Lamech in den Mund gelegt hat, dürfte aber im „Uns / Wir“ keine Gruppe von derart dem Tode preisgegebenen Menschen gesehen haben, wenn ihnen gerade aus bzw. mit der Flut ein Trost erwachsen soll. Auch können in Gen 5,29 noch nicht die drei Söhne Noachs gemeint sein, da von ihrer Geburt erst später die Rede ist.

Es bleibt nur die These übrig, daß das „Uns / Wir“ in Gen 5,29 *über die erzählte Welt hinausweist*. Es handelt sich um eine ‚Wir-Gruppe‘, die sich nicht zu den Todgeweihten zählt und die demzufolge diesseits zur Flut stehend über Noach spricht.

Die Wir-Gruppe überblickt das, was auch wir als einen Erzählzusammenhang festgestellt haben und jetzt sehen. Vers Gen 5,29 bringt nicht zuletzt durch die beiden Verben ‚fluchen‘ und ‚trösten‘ einen Gegensatz zum Ausdruck.⁷¹ Erstes Verb steht für prägnante Ereignisse im vorderen Teil des Erzählzusammenhanges (in der Paradieseserzählung und Kain-und Abelerszählung von Gen 2-4), zweites für ein markantes, gesuchtes Geschehen im folgenden Teil (in der Fluterzählung in Gen 6-8).⁷² Somit sieht die Gruppe die beiden Teile des Erzählzusammenhanges als zwei für sie wichtige, aufeinander bezogene Gegenpole an. Die Gruppe gibt an, daß dieser Erzählzusammenhang das Jetzt ihres Lebens erklärt (u.a. Gen 3,17; 8,21) und daß einzelne Momente im zweiten Teil des Zusammenhanges sie in ihrem Jetzt trösten.

Die Wir-Gruppe hat nicht nur ein präzises Verständnis von diesem Erzählzusammenhang. Sie hat auch ihre Sicht in den Erzählzusammenhang an einer neuralgischen Stelle eingetragen und dem Leser und Hörer in Gen 5,29 unterbreitet. Zwischen den beiden, für sie entscheidenden Teilen des einen Erzählzusammenhanges bringt die Gruppe sich mit ihrer Lebenslage zu Gehör, um die Bedeutung dieses Erzählzusammenhanges für sie darzustellen und die Teile aufeinander zu beziehen. Gen 5,29 hat man als *Erzählerkommentar* anzusehen.⁷³ Aufgrund unserer Analyseergebnisse ist nun davon auszugehen, daß hinter dem „Uns / Wir“ in Gen 5,29 diejenigen stehen, die den Erzählzusammenhang konzeptionell tragen und sich mit ihm identifizieren. Folglich treffen wir in Gen 5,29 auf ihre, als normativ anzusehende Interpretation des Erzählzusammenhanges: Gen 5,29 ist der interpretierende *Metatext zum Text* des Erzählzusammenhanges.

⁷¹ N. Poulssen, Time 21.

⁷² Gen 5,29 und 8,21 verwenden nicht mehr das Verb עבד. Das ist auffällig, da bisher beim wichtigen Thema „Arbeit“ eine Form von עבד vorkam (Gen 2,5.15; 3,23; 4,2.12). Der Wir-Gruppe geht es weniger um eine ununterbrochene Linie, die zwischen ihrer eigenen Art der Tätigkeit und der des ersten Menschen Adam besteht, sondern vielmehr - wie die einzigartige Wiederaufnahme von עבדון und ידור zeigt - um die auf JHWHs Eingriff und Schläge zurückzuführenden Mühen im Berufsleben.

⁷³ Der Anschluß an die Namengebung mit לאמר kann jetzt auch so verstanden werden, daß eine Explikation des Erzählers erfolgt.

Die Aussage der Gruppe in Gen 5,29b trägt ihrem Wortlaut nach zukünftigen Charakter: *Dieser wird uns trösten ...* Doch überblickt und kennt die Gruppe schon die noch zu erzählenden Ereignisse, die sich mit und im Zusammenhang mit Noach abspielen werden. Das noch zu Erzählende selbst stellt für sie den Trost des Noach dar. Die Gruppe sagt keineswegs, daß die nun folgenden, bekannten Ereignisse um Noach sie schon getröstet haben. So muß vermutet werden, daß nicht nur die Ereignisse selbst, sondern *das* kommende *Erzählen* der einst geschehenen Ereignisse selbst für die Gruppe Trost bedeutet und ihr Trost bringt. Gen 5,29 ist der *Metatext zum Erzählen* des Zusammenhanges. Gen 5,29 definiert die Aufgabe, wozu dieser Text erzählt, gelesen und gehört wird.

Es bleibt festzuhalten: Gen 5,29 fungiert in der Urgeschichte als Brückenvers. Da dem Vers gleichzeitig der Charakter eines Erzählerkommentares und eines Metatextes zukommt, stellt er auch eine zentrale Orientierung für den Leser und Hörer dar.

Die Exegese des Erzählzusammenhanges, der zuvorderst auf den Pfeilern Gen 3,17-19; 4,11-12 und 8,20-22 ruht und damit auch in deren jeweiligen Kontexten Gen 2,4-3,24; 4,1-16 und Gen 6,5-8,22 gründet, hat in Gen 5,29 ihre konzeptionelle Zielvorgabe bekommen. Der Inhalt des Zusammenhanges und sein Nacherzählen müssen als ein wirksamer Trost in mühseliger Lage ausgelegt werden.

Unser Text läßt sich folgendermaßen übersetzen:

Gen 5,28b Und er zeugte einen Sohn,

Gen 5,29a und er rief seinen Namen Noach (aufgrund von folgendem):

Gen 5,29b Dieser wird uns trösten bei unserer Arbeit und bei der Mühsal unserer

Hände aufgrund des Erdbodens,

Gen 5,29c den JHWH verflucht hat.

Christologie als Blasphemie: Das Hauptthema der Stephanusperikope in lukanischer Perspektive

Karin Finsterbusch — Stuttgart

1. Einleitung

Zu den wichtigen Gestalten der Urchristenheit zählt Stephanus, der erste Märtyrer. Die einzige Quelle, die über ihn berichtet, ist die Apostelgeschichte, wobei der wesentliche Teil des Berichts in der sogenannten Stephanusperikope (6,8—8,3) zu finden ist. Es herrscht Konsens, daß Lukas bei seiner Darstellung auf Tradition Bezug nahm. Umstritten ist, an welchen Stellen der Stephanusperikope er Vorlagen verarbeitet¹. Doch wie auch immer, für die Auslegung der Perikope kann man davon ausgehen, daß Lukas sie als sinnhaltige Texteinheit verfaßt hat². Fragt man nun, was das Hauptthema dieser Perikope ist, so findet man in der Literatur — trotz aller Unterschiede im Detail — eine relativ einheitliche Antwort: Stephanus geriet aufgrund seiner gesetzes- bzw. tempelkritischen Verkündigung in einen tödlich endenden Konflikt mit seinem jüdischen Umfeld³. In jüngerer Zeit haben sich jedoch einige Forscher explizit gegen diese Antwort gewandt:

¹Vgl. dazu die Übersichten bei Hill, C.C., *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Philadelphia 1992, 92—101; Neudorfer, H.—W., *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur*, Gießen/Basel 1983, 216—218; Rau, E., *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart u.a. 1994, 7—14. — Mein Dank für wertvolle Anregungen gilt Frau F. Back und Herrn Prof. Ch. Burchard.

²Vgl. auch Kilgallen, J.J., *The Function of Stephen's Speech*, *Bib* 70, 1989, 173—193; 173; Richard, E., *Acts 6,1—8,4. The Author's Method of Composition*, Missoula 1978; Stanton, G., *Stephen in Lucan Perspective*, *Studia Biblica* 1978 III, Sheffield 1980, 345—360; 346.357.

³Vgl. etwa Cullmann, O., *Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium*, in: Ellis, E.E. [Hg.], *Jesus und Paulus. Festschrift für W.G. Kümmel*, Göttingen 1975, 44—56; 51; Gaston, L., *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970, 154ff.; Hengel, M., *Zwischen Jesus und Paulus. Die "Hellenisten", die "Sieben" und Stephanus* (Apg 6,1—15; 7,54—

Nach G. Stanton gibt es keinen Zweifel daran, daß der lukianische Stephanus weder das Gesetz ablehnte noch den Tempel als Institution grundsätzlich in Frage stellte⁴. C.C. Hill schließt die Möglichkeit, daß der historische Stephanus wegen Äußerungen über das Gesetz bzw. über den Tempel getötet wurde, zwar nicht aus. Aber wie Stanton konstatiert er, daß es in der Stephanusperikope keinen Anhaltspunkt dafür gebe, daß Stephanus wegen einer "peculiarly radical attack on the law and the temple" sterben mußte⁵. Auf die Frage, warum dann nach Lukas Stephanus gesteinigt wurde, gehen allerdings weder Stanton noch Hill ein. Auch nach K. Haacker läßt sich der lukianische Bericht "nicht auf die platte Formel bringen, daß Stephanus wegen einer bestimmten, von den Gegnern verstandenen, aber abgelehnten 'Theologie' verurteilt und getötet wurde." Seiner Ansicht nach handelt die Überlieferung "nicht nur von umstrittenen Theologumena, sondern enthält auch wichtige Hinweise auf soziale und psychologische Faktoren des Konflikts"⁶. Diese Beobachtung ist sicherlich zutreffend. Doch wird dabei m.E. zu gering veranschlagt, daß Lukas als Grund für die Steinigung eindeutig eine "theologische" Aussage des Stephanus angibt, auch wenn sich diese nicht auf Tempel- und Gesetzeskritik bezieht.

Zwei weitere Positionen sind noch anzuführen, nach denen zwar in Übereinstimmung mit der oben genannten Mehrheitsmeinung der von Lukas in der Stephanusperikope beschriebene Konflikt aufgrund von Differenzen in religiösen Fragen entstand, diese Differenzen sich aber nicht (nur) auf die Themen Gesetz und Tempel bezogen: Zum

8,3) ZThK 72, 1975, 151—206: 196; Klein, G., Art. Gesetz III. Neues Testament, TRE 13, Berlin/New York 1984, 58—75: 62; Larsson, E., Die Hellenisten und die Urgemeinde, NTS 33, 1987, 205—225: 223; Légasse, S., Stephanos. Histoire et discours d' Étienne dans les Actes des Apôtres, Paris 1992, 217; Löning, K., Der Stephanuskreis und seine Mission, in: Becker, J. u.a. [Hg.], Die Anfänge des Christentums: Alte Welt und Neue Hoffnung, Stuttgart u.a. 1987, 80—101: 86ff.; Pesch, R., Die Apostelgeschichte, EKK 5/1, Solothurn u.a. 2/1995, 239f.; Räisänen, H., Die "Hellenisten" der Urgemeinde, ANRW II, 26/2, 1995, 1468—1514: 1486ff.; Rau, E., Jesus [s. Anm. 1], 15f.; Theißen, G., Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1—6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde? in: Cancik, H. u.a. [Hg.], Geschichte — Tradition — Reflexion. Festschrift für M. Hengel, Tübingen 1996, 322—343: 332ff.; Walter, N., Apostelgeschichte 6.1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, NTS 29, 1983, 370—393: 371; Weiser, A., Zur Gesetzes- und Tempelkritik der "Hellenisten", in: Kertelge, K. [Hg.], Das Gesetz im Neuen Testament, Freiburg 1986, 146—168: 154ff.

⁴Stephen [s. Anm. 2], 349.353.356.

⁵Hellenists [s. Anm. 1], 80.

⁶Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums, ANRW II, 26/2, 1995, 1515—1553: 1519. Zu Haackers Analyse des Konflikts unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten siehe besonders 1544—1548.

einen merken schon Strack/Billerbeck — ohne dies allerdings näher zu erläutern — an, daß Stephanus wegen Gotteslästerung angeklagt und gesteinigt worden sei⁷. Zum anderen macht J.J. Kilgallen darauf aufmerksam, daß Lukas neben Thora und Tempel Jesus zu einem dritten zentralen Thema der Stephanusperikope erhebt: "The accusations include the strange association of destruction of the Temple and change of the Law with Jesus. The speech is broken off once reference to Jesus is made. Stephen is stoned to death because he claimed to see the Son of Man, whom Luke identifies for us as Jesus, at the right hand of God."⁸

Angesichts dieser divergierenden Auffassungen scheint es angezeigt, die wesentlichen Teile der Perikope, also die Anklage und ihre Vorgeschichte (Act 6,8—15), die Rede (7,1—53) und den Bericht über die Steinigung (7,54—60) neu zu untersuchen. Die These, die im folgenden zu entfalten ist, lautet: In lukanischer Perspektive ist das Hauptthema der Perikope eine Auseinandersetzung über den Status Jesu: Stephanus wurde aufgrund seines Bekenntnisses zu Jesus angeklagt und wegen seiner sich für die jüdischen Richter als blasphemisch erweisenden Christologie gesteinigt.

2. Die Anklage gegen Stephanus und ihre Vorgeschichte (6,8—15)

Stephanus wird von Lukas erstmals in 6,5 erwähnt. Es wird erzählt, daß er als einer der Sieben gewählt wurde und ein Mann πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου ist. Im Abschnitt 6,8—15 wird von einem sich zuspitzenden Konflikt zwischen jüdischen Männern und Stephanus berichtet. Auf die Person des Stephanus geht Lukas dabei kaum ein. In V. 8 wird nur gesagt, daß Stephanus sich über einen längeren Zeitraum durch τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα im Volk hervorgetan habe. "Zeichen und Wunder" kann man nach lukanischer Auffassung in der Zeit nach Jesu Kommen nur in Jesu Namen tun (Act 4,30). Und diejenigen, die "Zeichen und Wunder" tun, sind stets Männer mit besonderer Autorität⁹.

In Vers 9 berichtet Lukas dann unvermittelt von einem Streit jüdischer Männer mit Stephanus. Es handelt sich dabei um Diasporajuden, die alle Mitglieder einer Synagoge in Jerusalem sind. Über den Anlaß und den genauen Inhalt des Streites läßt

⁷Kommentar zum Neuen Testament 2, München 1924, Nachdruck ⁹1989, 685.

⁸Function [s. Anm. 2], 185.

⁹"Zeichen und Wunder" tun laut Lukas nur Jesus (Act 2,22), die Apostel (Act 2,43; 4,30; 5,12), Stephanus (Act 6,8), Mose (Act 7,36) und die beiden Missionare Paulus und Barnabas (Act 14,3; 15,12).

Lukas explizit in diesem Vers zwar nichts verlauten. Durch die Formulierung in V. 10: οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι gibt er aber doch indirekt einen Hinweis auf den Gegenstand des Streites. Seine Formulierung verweist auf Lk 21,15: Jesus selbst wird denen, die sich zu ihm bekennen, Mund und Weisheit geben, der die Gegner nicht widerstehen können (στόμα καὶ σοφίαν ἣ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι). Mit diesem Verweis signalisiert Lukas also, daß es bei dem Streit um das Bekenntnis des Stephanus zu Jesus geht¹⁰.

Auf jeden Fall beschließen die Gegner, Stephanus weiter anzugehen. Da er argumentativ offensichtlich nicht zu widerlegen ist, versuchen sie, ihm auf andere Weise beizukommen. So stiften sie, wie nun in V. 11 berichtet wird, einige Männer an. Diese sagen, sie hätten gehört, daß Stephanus blasphemische Worte¹¹ gegen Mose und gegen Gott geäußert habe.

Wie sind diese Aussagen zu verstehen? Lästerliche Rede gegen Mose¹² ist in schriftlicher und mündlicher Thora m.W. nicht als Vergehen ausgewiesen¹³. Es mag sein, daß der Vorwurf der lästerlichen Rede gegen Mose in Kombination mit der lästerlichen Rede gegen Gott hier deshalb angeführt wird, weil sich die Lästerung gegen Mose implizit gegen Gott richtet, der, wie auch in der Rede des Stephanus betont wird, Mose eine herausragende Rolle in der Geschichte Israels zugedacht hatte.

¹⁰Die Anspielung auf Lk 21,15 wurde durchaus gesehen, vgl. z.B. Pesch, Apostelgeschichte [s. Anm. 3], 237; Lüdemann, G., Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, Göttingen 1987, 86; eine entsprechende Ausdeutung erfolgte jedoch m.W. nicht.

¹¹βλασφημία κτλ. hat in lukanischer Sicht überwiegend etwas mit der Ablehnung Christi zu tun (Ausnahmen: Lk 12,10; Act 19,37): So lästern laut Lukas Juden, indem sie Christus bzw. das Evangelium ablehnen (Lk 22,65; 23,39; Act 13,45; 18,6; 26,11). In Act 26,11 sind es Judenchristen, die von Paulus gezwungen wurden zu "lästern", d.h. Christus abzuschwören. In jüdischer Sicht hingegen ist laut Lukas Christi Tun "Lästerung", vgl. Lk 5,21. Es ist also naheliegend, die Stephanus jüdischerseits unterstellten blasphemischen Worte in Beziehung zu seinem Christusbekenntnis zu setzen. Zu dem Thema Lästerung im NT siehe Hofius, O., Art. βλασφημία κτλ., in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1, Stuttgart u.a. 1980, 527–532.

¹²Meistens wird in der Forschung "Mose" unbegründeterweise durch "Gesetz" ersetzt, vgl. etwa Hofius, Art. βλασφημία κτλ. [s. Anm. 11], 531; Schille, G., Die Apostelgeschichte des Lukas, ThHK 5, Berlin 1983, 175; Schneider, G., Die Apostelgeschichte, HThK 5/1, Freiburg u.a. 1980, 436; anders aber Haacker, Stephanus [s. Anm. 6], 1522.

¹³Der von Josephus, Bell 2, 145.152, bezeugte Sachverhalt, daß bei den Essenern lästerliche Rede gegen den "Gesetzgeber", d.h. Mose, als todeswürdiges Verbrechen galt, ist singulär.

Jedenfalls wiegt der Vorwurf, blasphemische Worte gegen Gott geäußert zu haben, schwerer als der Vorwurf der lästerlichen Rede gegen Mose. Auf Gotteslästerung steht nach jüdischem Recht die Todesstrafe durch Steinigung, wie Lukas sicherlich u.a. aus dem Alten Testament bekannt war¹⁴. Mit der Anführung dieses Vorwurfes wird klar, daß es den Gegnern nicht um eine "einfache" Verleumdung geht, sondern darum, Stephanus der Todesstrafe zuzuführen. Damit zeichnet sich in lukanischer Perspektive auch schon ein Gerichtsverfahren vor dem Sanhedrin am Horizont ab.

Doch zurück zum Text. Die Gegner wenden sich an das Volk samt Presbytern und Schriftgelehrten, wie Lukas in V. 12 festhält. Es gelingt ihnen, die genannten Gruppen aufzuhetzen und Stephanus vor den Sanhedrin zu bringen. Stephanus, der als erster Vertreter der "Sieben" (V. 5) und als Wundertäter (V. 8) wohl bekannt sein müßte, hat offenbar keinerlei Rückhalt in seiner Umgebung.

Für das Folgende ist wichtig, daß der Sanhedrin in lukanischer Sicht das höchste richterliche jüdische Gremium ist, das nach dem von Gott gegebenen Gesetz in Fragen der Lehre zu entscheiden hat und Urteile in zivilrechtlichen Prozessen, in Kriminal- und Kapitalprozessen fällen kann¹⁵. Vor dem Sanhedrin muß formal Anklage erhoben werden. Entsprechend berichtet Lukas nun auch, daß Zeugen, allerdings *μάρτυρες ψευδείς*, gegen Stephanus auftreten (V. 13f). Die falschen Zeugen äußern zunächst zwei Vorwürfe: Stephanus höre nicht auf, Worte gegen diesen heiligen Ort und gegen das Gesetz zu reden. Es geht dabei, wie mit dem *οὐ παύεται* bedeutet wird, nicht um einmalige Aussagen, sondern um wiederholte negative Äußerungen gegen die Institutionen Tempel und Gesetz.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, daß, anders als die Lästerung des einen Gottes, die Äußerung von Worten gegen den Tempel kein Vergehen ist, das per se zu einer

¹⁴Num 15,30; 1Reg 21,1–16. Möglicherweise hat Lukas einige Züge aus der Erzählung über die Steinigung des Naboth aufgenommen, dazu Brodie, Th.L., The Accusing and Stoning of Naboth (1Reg 21:8–13) an One Component of the Stephen Text (Acts 6:9–14; 7:58a), CBQ 45, 1983, 417–432.

¹⁵Vgl. zur lukanischen Sicht des Sanhedrins Bachmann, M., Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums, Stuttgart u.a. 1980, 210ff.; zur Geschichte des Gremiums siehe Mantel, H., Art. Sanhedrin, EJ 14, 1971, 836–839; Schürer, E., The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ 2, revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, Edinburgh 3 1991, 199–226; Stemberger, G., Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70. n. Chr. bis 1040 n. Chr.), München 1979, 54–57.

Verurteilung durch einen Gerichtshof führen würde¹⁶. Auch ist der Vorwurf, gegen die Thora geredet zu haben, sicher weniger schwerwiegend als z.B. der Vorwurf eines konkreten Gesetzesmißbrauchs¹⁷. Die angeführten Vorwürfe klingen auf jeden Fall als Punkte einer Anklage vor dem Sanhedrin merkwürdig. Merkwürdig ist auch der gedankliche Anschluß der nun folgenden Begründung für die gegen Stephanus erhobenen Vorwürfe. Zwei Sätze führen die falschen Zeugen an (V. 14). Der erste lautet, Stephanus habe gesagt, daß "dieser Jesus von Nazareth diesen Ort zerstören wird". Der zweite lautet, er habe gesagt, daß dieser Jesus "die εθη, die uns Mose überliefert hat, ändern wird". Zwar ist der Bezug zu V. 13 mit den Stichworten τόπος und εθη gegeben. Aber es ist, wie schon gelegentlich gesehen wurde¹⁸, nicht ohne weiteres schlüssig, daß die falschen Zeugen die Stephanus vorgeworfene Kritik an Gesetz und Tempel damit begründen, daß er eine Rede über das zukünftige Handeln Jesus gegen Gesetz und Tempel geführt habe.

Was könnte nun an diesen in V. 14 angeführten Aussagen, Jesus werde — wohl bei der von seinen Anhängern erwarteten Wiederkunft¹⁹ — gegen Tempel und Gesetz handeln, brisant sein? In Dtn 12,4f. und in den entsprechenden halachischen

¹⁶Vgl. auch Klein, Art. Gesetz [s. Anm. 3], 62; Schmithals, W., Paulus und Jakobus, Göttingen 1963, 13f. Doch werden "Worte gegen den Tempel" von der Forschung gelegentlich mit Bezug auf eine Anklage des Jeremia (Jer 26), auf das Schicksal des Jesus ben Chananja (Josephus, Bell 6, 300—309) und auf im Tempel aufgestellte Warntafeln (Bell 5, 194, und Bell 6, 124—126) als todeswürdiges Vergehen bewertet, vgl. Haacker, Stephanus [s. Anm. 6], 1528f.; Theißen, Hellenisten [s. Anm. 3], 333f. Jeremia wird aber nicht von Priestern und Propheten angeklagt, weil er gegen die Stadt weissagte (Worte gegen den Tempel spielen bei der Anklage vor Gericht keine Rolle!), sondern weil man glaubte, er habe im Namen Gottes falsch gewissagt (vgl. 26,15b.16b). Darauf stand in der Tat die Todesstrafe, vgl. Dtn 18,20. Jesus ben Chananja wurde wegen seiner Weherufe nicht vor ein jüdisches Gericht gebracht, sondern laut Josephus "täglich" von Bürgern Jerusalems verprügelt. Die im Tempel aufgestellten Warntafeln besagten nur, daß ein Nichtbefugter, der den inneren Tempelbezirk betritt, getötet würde (vgl. Theißen, a.a.O., 334).

¹⁷Vgl. auch Haacker, Stephanus [s. Anm. 6], 1530. Nur wenige Male wird ein Vergehen, das den "Worten gegen die Thora" vergleichbar ist, in der jüdischen Literatur erwähnt, vgl. Hofius, Art. βλασφημία κτλ. [s. Anm. 11], 531; Strack/Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament 1, München 1926, Nachdruck ⁹1986, 1010f.

¹⁸Vgl. Mußner, F., Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope (Apg 6,8—8,2), in: Pesch, R. u.a. [Hg.], Jesus und der Menschensohn. Festschrift für A. Vögtle, Freiburg u.a. 1975, 283—299: 284; Rau, Jesus [s. Anm. 1], 19.

¹⁹Vgl. etwa Act 1,11; 3,21.

Kommentaren zur Stelle²⁰ werden zerstörerische Handlungen an dem "Ort, den der Herr erwählen wird", als Vergehen ausgewiesen. Nun ist die Ankündigung eines solchen Vorhabens zwar nicht identisch mit dem Vollzug. Aber allein eine solche Ankündigung macht deutlich, daß die Erwählung des Ortes durch Gott und seine diesbezüglichen Weisungen in Frage gestellt werden²¹. Und noch ein weiterer Aspekt ist zu beachten, der in dieser Aussage der falschen Zeugen steckt: Die Behauptung, der gekreuzigte (!) Jesus werde den Tempel Gottes zerstören, impliziert doch, daß "dieser Jesus" sich — mit Erfolg — gegen Gott selbst erheben wird²², und daß er damit dessen Souveränität außer Kraft setzen wird. Auch der zweite Vorwurf in V. 14 zielt m.E. in diese Richtung. Auffällig ist, daß Lukas hier νόμος durch ἔθνη ersetzt. Möglicherweise wollte er den Akzent auf die spezifisch jüdischen Gesetze der Thora setzen, also auf die Gesetze, die insbesondere "uns", d.h. den Juden, gegeben wurden²³. Diese Gesetze sind in ihrem Grundbestand nicht veränderbar²⁴. Die Behauptung, daß der gekreuzigte Jesus einst diese Gesetze Israels eigenmächtig ändern werde, ist also nicht nur als ein Angriff auf die Thora, sondern auch auf Gott, den Schöpfer der Thora, zu werten²⁵.

Gesetzt, Stephanus hätte dieses zukünftige Vorgehen Jesu gegen Tempel und Gesetz proklamiert, dann wäre davon auszugehen, daß auch er selbst — als Anhänger Jesu — Gesetz und Tempel kritisch gegenübersteht. Auf jeden Fall hätte eine solche Kritik

²⁰Vgl. SifDev 61, Ed. E. Finkelstein, Berlin 1939, Nachdruck New York 1969, 127, und die dort angegebenen Parallelstellen. Freundlicher Hinweis von Prof. Menachem Kahana, Jerusalem.

²¹Darauf steht die Todesstrafe, vgl. auch Josephus, Bell 6, 433f.

²²Nach jüdischem Verständnis bestimmt allein Gott über das Schicksal des Tempels, vgl. Jer 7,2ff.; 26,6.

²³Häufig wird ἔθνη als kultische Gesetzgebung interpretiert, vgl. Löning, Stephanuskreis [s. Anm. 3], 80f.; Pesch, Apostelgeschichte [s. Anm. 3], 238; Räisänen, Urgemeinde [s. Anm. 3], 1485; Schneider, Apostelgeschichte [s. Anm. 12], 439. Gelegentlich wird auch unterstellt, die Aussage von V. 14b würde darauf abzielen, daß Jesus die mosaischen ἔθνη denen der Völker anpassen und also Israels Sonderstellung auslöschen werde, Rau, Jesus [s. Anm. 1], 18. Doch Lukas erwähnt die Völker in der ganzen Stephanusperikope nicht, vgl. auch Stanton, Stephen [s. Anm. 2], 357.

²⁴Es gibt im rabbinischen Judentum nur die Vorstellung von der endzeitlichen Änderung einiger Gebote. Zudem geht diese Änderung von Gott selbst aus, vgl. dazu Schäfer, P., Die Torah der messianischen Zeit, ZNW 65, 1974, 27—42: 38ff.

²⁵Der Messias wird nach einigen rabbinischen Aussagen in der Endzeit Israels "Thoralehrer" sein, vgl. Schäfer, Torah [s. Anm. 24], 32ff. Die Aussage der falschen Zeugen könnte sich also auch gegen den messianischen Anspruch Jesu richten.

an Gesetz und Tempel infolge der Stephanus unterstellten "Jesulogie" häretischen und blasphemischen Charakter. Die Aussagen der falschen Zeugen erfüllen also ihren Zweck im Hinblick auf die Anklage und sind von daher als gut gewählt zu beurteilen.

Lukas schaltet nun einen Satz ein, der eine auktoriale Wertung des Geschehens beinhaltet (V. 15): Die Mitglieder des Sanhedrins blicken in das Gesicht des Stephanus und sehen τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου. Damit unterstreicht Lukas, daß Stephanus ein besonderer Bote Gottes ist, und er stellt heraus, daß die Mitglieder des Sanhedrins dies zwar sehen, aber, wie die Fortsetzung der Perikope zeigt, nicht die entsprechenden Konsequenzen ziehen.

Betrachtet man nun die in diesem Abschnitt geäußerten Vorwürfe gegen Stephanus im Zusammenhang, so ergibt sich folgendes: Der Vorwurf der Lästerung entstand, wenn die vorliegende Exegese zutreffend ist, infolge eines Streites über das Bekenntnis des Stephanus zu Jesus. Bei ihren gegen Stephanus gerichteten Vorwürfen vor dem Sanhedrin unterstellen die falschen Zeugen, daß Stephanus eine blasphemische bzw. häretische "Jesulogie" vertritt, wobei die Stephanus vorgehaltene Gesetzes- und Tempelkritik nur eine Folge dieser von ihm angeblich vertretenen "Jesulogie" ist. Die geäußerten verleumderischen Vorwürfe richten sich also in lukanischer Sicht eigentlich gegen das Bekenntnis des Stephanus zu Jesus. Dies müßte sich an der Darstellung der Fortführung des Prozesses gegen Stephanus erhärten lassen. Zum einen müßte sich die Rede vorzugsweise als Stellungnahme des Stephanus zu seiner tatsächlichen Anschauung über Jesus bzw. zu der Unterstellung, daß diese Anschauung Grund für blasphemische und häretische Aussagen in bezug auf Gesetz und Tempel sei, lesen lassen²⁶. Zum anderen gilt es zu prüfen, wie Lukas die Steinigung des Stephanus "begründet". Der Grund hierfür dürfte in lukanischer Perspektive nicht in der Einstellung des Stephanus zu Tempel und Gesetz liegen, sondern seine Tötung müßte mit seinem Bekenntnis zu Jesus zusammenhängen.

3. Die Rede des Stephanus (7,2—53)

Nachdem die Anklagen der falschen Zeugen vorgebracht wurden, fragt der Hohepriester (7,1): εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει; Lukas läßt daraufhin Stephanus zu Wort

²⁶Erst aufgrund der entsprechenden Aussagen in der Rede kann bestimmt werden, was nach Lukas an den Vorwürfen der falschen Zeugen wirklich falsch ist, vgl. auch Haacker, Stephanus [s. Anm. 6], 1533ff.; Stanton, Stephen [s. Anm. 2], 349.

kommen (7,2a), man erwartet folglich eine direkte Antwort auf die Frage des Hohepriesters bzw. auf die gegen ihn erhobenen Vorwürfe. Doch diese Erwartung wird — zumindest auf den ersten Blick — enttäuscht²⁷. Stephanus, d.h. der lukanische Stephanus, gibt quasi einen Abriß der Geschichte Israels (7,2b—50), der in Anklagen gegen seine Hörer mündet (7,51—53).

Betrachtet man die Rede genauer, dann kann sie in fünf Teile gegliedert werden²⁸. Bis auf den ersten Teil, der eine gewisse Sonderstellung innehat, die mit der Rolle Abrahams als Stammvater Israels zusammenhängt, liegt den einzelnen Teilen ein deutlich erkennbares Schema zugrunde: Es wird jeweils eine herausragende gottwohlgefällige Gestalt aus der Geschichte Israels exponiert. Dieser Gestalt wird jeweils ein Antipode bzw. eine Gruppe von Antipoden gegenübergestellt²⁹:

²⁷In der Forschung wird dieser Befund meist damit erklärt, daß der Rede ein selbständiges Überlieferungsstück zugrundeliegt, welches von Lukas — mehr oder weniger — bearbeitet und in den ihm vorliegenden Bericht über das Martyrium des Stephanus (6,8—15 und 7,55ff.) eingeschoben wurde, vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 3], 244; Roloff, J., *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen ¹⁸1988, 111; Schneider, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 12], 447ff.; Stemberger, G., *Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition*, in: Fuchs, A. [Hg.], *Jesus in der Verkündigung der Kirche*, Linz 1976, 154—174: 170f.; Wilkens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen-Vluyn ³1974, 208f.; Zmijewski, J., *Die Stephanusrede (Apg 7,2—53) — Literarisches und Theologisches*, in: ders., *Das Neue Testament — Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis: Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*, Stuttgart 1986, 85—128: 88f. Doch eingeschoben oder nicht, für Lukas mußte die Rede im Kontext zweifellos Sinn ergeben, vgl. auch Haacker, *Stephanus* [s. Anm. 6], 1530ff.; Kilgallen, *Function* [s. Anm. 2], 174; Légasse, *Stephanos* [s. Anm. 3], 91.

²⁸Die Rede ist, wie die Gliederung belegt, eine sinnvolle, geschlossene Einheit. Dies ist zum einen gegen die These einzuwenden, daß der letzte Teil (V. 51—53) ursprünglich nicht zu der Rede gehörte, so aber Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, KEK III, ¹⁵1968, 240; Holtz, T., *Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7*, in: *Kirche — Theologie — Frömmigkeit. Festgabe für G. Holtz*, Berlin 1965, 102—114: 102; Scroggs, R., *The Earliest Hellenistic Christianity*, in: Neusner, J. [Hg.], *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden 1968, 176—206: 183, zum anderen gegen die Auffassung, daß die Rede durch die Reaktion der Hörer unterbrochen wurde, so Haacker, *Stephanus* [s. Anm. 6], 1540; Pesch, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 3], 234.

²⁹Dieses Schema haben schon Donaldson, T.L., *Moses Typologie and the Sectarian Nature of Early Christian Anti-Judaism: A Study in Acts 7*, JSNT 12, 1981, 27—52: 39f., sowie ansatzweise Roloff, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 27], 118, und Stanton, Stephen [s. Anm. 2], 353ff., erkannt.

Teil 1 (V. 2b—8): Im Mittelpunkt des ersten Teils steht der Stammvater Israels, Abraham. Die Nachkommen des gottwohlgefälligen Stammvaters lassen sich zwei Kategorien zuordnen, wie im folgenden exemplarisch gezeigt wird:

Teil 2 (V. 9—16): Gottwohlgefällig ist Joseph. Ausdrücklich wird in V. 9b vermerkt: καὶ ἦν ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ. Die Gegenspieler des Joseph sind seine Brüder, die ihn, wie es in V. 9a heißt, beneideten und ihn nach Ägypten verkauften.

Teil 3 (V. 17—43): Gottwohlgefällig ist Mose. Mehrmals³⁰ wird seine ausgezeichnete Stellung vor Gott hervorgehoben (V. 20.25.34). Auf der anderen Seite stehen die Israeliten, die Mose, wie betont wird, ablehnten (V. 26.35.39) und sich außerdem durch gottloses Verhalten hervortaten (V. 40ff.).

Teil 4 (V. 44—49): Gottwohlgefällig ist David. In V. 46 wird gesagt, daß er Gnade vor Gott fand. Auf der anderen Seite steht Davids Sohn Salomo, der in bezug auf den Tempelbau nicht im Sinne Gottes handelte.

Teil 5 (V. 51—53): Gottwohlgefällig ist "der Gerechte", dessen Kommen, wie in V. 52b vermerkt wird, durch die Propheten angekündigt wurde. Auf der anderen Seite stehen die Richter des Stephanus, die durch ihre Tötung Jesu gegen den Heiligen Geist und nicht im Sinn der Thora handelten (V. 52c).

Nun zu den Themen Thora, Tempel und Christus im einzelnen: Die Thora kommt in der Rede nur zweimal vor, in V. 38b und in V. 53. In V. 38b wird über Mose gesagt, daß er Worte des Lebens empfing, um sie Israel weiterzugeben. λόγια ζῶντα bezieht sich unzweifelhaft auf die Thoragebote, so daß diese Stelle als uneingeschränkte Würdigung der Thora gewertet werden kann. Das zweite Mal wird die Thora am Ende der Rede erwähnt: Die Sanhedristen sind zu προδῶται καὶ φουεῖς an dem "Gerechten"³¹ geworden, so der lukanische Stephanus in V. 52. Stephanus hält ihnen explizit vor, daß sie das durch "Weisung von Engeln"³²

³⁰Mit diesem besonders ausführlichen Teil wollte Lukas wohl demonstrieren, daß Stephanus Mose auf jeden Fall würdigte, vgl. Légasse, Stephanos [s. Anm. 3], 80; Kilgallen, Function [s. Anm. 2], 177; Rau, Jesus [s. Anm. 1], 67; Simon, M., Stephen and the Hellenists in the Primitive Church, London 1958, 44; Stanton, Stephen [s. Anm. 2], 349.

³¹Lukas gebraucht diesen absoluten Titel Jesu nur im Zusammenhang mit dessen Verfolgung bzw. Ermordung, Lk 23,47f.; Act 3,14; 22,14. Damit weist er Verfolgung bzw. Ermordung als "ungerechte" Handlungen aus, vgl. auch Kilgallen, Function [s. Anm. 2], 183.

³²Diese Aussage unterstreicht, wie z.B. auch in Gal 3,19, die Bedeutung der Thora, vgl. dazu Finsterbusch, K., Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik, Göttingen 1996, 40f.

erhaltene Gesetz nicht gehalten haben (V. 53)³³. Seine Bewertung der Tötung des "Gerechten" als Thorabruch ist plausibel. Denn diese Tötung muß als Vergießen von unschuldigem Blut, d.h. als Vergehen gegen das Gebot οὐ φονεύσεις, eines der Hauptgebote der Thora, gelten. Mit diesen beiden Bemerkungen in der Rede wird jedenfalls deutlich, daß in lukanischer Sicht weder Jesus noch seine Anhänger jemals die Thora angegriffen bzw. ihre Gebote übertreten haben. Die Behauptung der falschen Zeugen, Stephanus würde propagieren, daß Jesus die Thoragebote ändern werde, entbehrt also jeder Grundlage.

Auf den Tempel geht Stephanus in Teil 4 der Rede, also im Zusammenhang mit Davids gottwohlgefälligem und Salomos gottlosem Handeln³⁴, ein. David, der Gnade vor Gott fand, bat diesen, ein σκήνωμα zu finden (V. 46)³⁵. Das Zelt des Zeugnisses ist offenbar, wie man aus V. 45 schließen kann, in den bis in die Zeit Davids andauernden Kriegswirren³⁶ verloren gegangen. David wollte also ein neues Zelt errichten, und zwar für das Haus Jakobs³⁷ (V. 46), wie ja auch das Zelt des Zeugnisses den alten Israeliten diente (V. 44). Salomo hingegen baute ein Haus, und zwar für

³³Vgl. auch Pesch, Apostelgeschichte [s. Anm. 3], 258. Umfassender interpretieren den von Stephanus den Sanhedristen vorgeworfenen Thorabruch Bruce, F.F., *The Book of Acts*, Grand Rapids 1988, 153; Schille, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 12], 185.

³⁴Diese Kritik an Salomo ist nicht singulär, vgl. IReg 11,1–13.

³⁵Die beiden Worte εὐρέιν σκήνωμα, die auf Ps 132,5 verweisen, lassen sich vielleicht unter Einbezug dieses Verses (εὐρω τόπον τῷ κυρίῳ σκήνωμα τῷ Θεῷ Ιακωβ) sinnfällig machen: David will die Stätte finden, auf der ein dem Stiftszelt entsprechendes Zelt zu errichten ist (vgl. dazu auch 2Sam 6,17). Dafür, daß in V. 46 der örtliche Aspekt mit im Blick sein könnte, spricht auch der schon von Dahl, N.A., *The Story of Abraham in Luke-Acts*, in: ders., *Jesus in the memory of the early church*, Minneapolis 1976, 66–86: 73ff., beobachtete Rückbezug auf V. 7: Die Bitte Davids in V. 46 läßt sich als Bitte um Erfüllung der Abraham gegebenen Verheißung verstehen, nämlich daß das Haus Jakobs Gott an diesem Platz dienen wird (V. 7), vgl. auch Simon, *Stephen* [s. Anm. 30], 51f.

³⁶Gegen die Mehrheit, die ἕως τῶν ἡμερῶν Δαυὶδ auf διαδεξάμενοι bezieht, vgl. z.B. Pesch, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 3], 256; Schneider, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 12], 466; Storch, R., *Die Stephanusrede* Apg 7,2–53, *Diss. theol.* Göttingen 1967 (masch), 94. Doch warum hätte David ein neues Zelt "finden" wollen, wenn das alte nicht vorher verlorengegangen wäre?

³⁷Vgl. auch Larsson, E., *Temple-Criticism and the Jewish Heritage: Some Reflections on Acts 6–7*, *NTS* 39, 1993, 379–395: 393; Storch, *Stephanusrede* [s. Anm. 36], 95; Schille, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 12], 184; Schneider, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 12], 466f., Anm. 200. Meist wird wider die bessere Bezeugung der Handschriften "Gott Jakobs" gelesen.

Gott (V. 47). Er ist also in zweifacher Hinsicht von dem Vorhaben seines frommen Vaters abgewichen. Entsprechend kritisch wird sein Tun mit Hilfe eines Zitates aus dem Buch Jesaja von Stephanus kommentiert (V. 48—50): Erstens ist laut Stephanus Gott "der Höchste" (V. 48). Er ist jenseits des Himmels, der für Gott ja nur Thron ist (V. 49a), und der Erde, die Gott ja nur als Fußschemel dient (V. 49b). Gott läßt sich also nicht lokal fixieren. Die Errichtung des Tempels als Haus für Gott, also der Versuch, Gott auf einen "Wohnort" festzulegen, wird damit als verfehlt erwiesen. Zweitens ist, wie aus den zitierten Worten Jesajas in V. 50 deutlich wird, Gott der Schöpfer von Himmel und Erde. Damit steht fest, daß Salomos Auffassung, Gott ein von Menschenhänden gemachtes Haus bauen zu können, absurd ist.

Wie sind nun die in V. 47—50 getroffenen Aussagen im Hinblick auf die Vorwürfe der falschen Zeugen zu bewerten? Die "Tempelkritik" des Stephanus beschränkt sich nach Lukas auf Salomo und dessen Bau des Tempels als Haus für Gott. Es ist durchaus denkbar, daß Stephanus den Tempel (obwohl dieser natürlich kein σκήνωμα ist) positiv bewertete, wenn er ihn im Sinne des Stiftszeltes als Ort des Gottesdienstes Israels ansah³⁸. Deutlich ist jedenfalls, daß seine "Tempelkritik" nicht im Zusammenhang mit seinem Jesusbekenntnis steht. Die Behauptung der falschen Zeugen ist also auch in dieser Hinsicht als "falsch" erwiesen.

Im Hinblick auf Gesetz und Tempel läßt sich festhalten, daß beide Themen keine zentrale Rolle in der Rede spielen. Im Zuge seiner Ausführungen zeigt Stephanus quasi nebenbei, daß der Vorwurf, er äußere Tempel- und Gesetzeskritik, und zwar im Zusammenhang mit Aussagen über Jesus, haltlos ist.

Im letzten Teil der Rede (V. 51—53) wendet sich Stephanus nun in direkter Anrede an die Mitglieder des Sanhedrins. Zunächst bezeichnet er sie als σκληροτράχηλοι und ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν (V. 51a). Alle Attribute sind traditionell im Sinne des AT. Halsstarrigkeit ist die Unwilligkeit, den Kopf in eine andere Rich-

³⁸Die Auffassung, daß die Ausführungen des lukanischen Stephanus nicht auf eine grundsätzliche Kritik am Tempel zielen, teilen auch Arai, S., Zum "Tempelwort" Jesu in Apostelgeschichte 6.14, NTS 34, 1988, 397—410; 406ff.; Haacker, Stephanus [s. Anm. 6], 1537; Kilgallen, Function [s. Anm. 2], 177f.; Larsson, Hellenisten [s. Anm. 3], 220; Stanton, Stephen [s. Anm. 2], 351f.; Sylva, D., The Meaning and Function of Acts 7:46—50, JBL 106/2, 1987, 261—275. Anders aber Bihler, J., Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte, München 1963, 71—77; Gaston, Stone [s. Anm. 3], 158; Mußner, Wohnung [s. Anm. 18], 285; Simon, Stephen [s. Anm. 30], 53.

tung zu drehen (nämlich in Richtung auf Gott hin) bzw. den Kopf zu beugen und den Geboten Gottes gehorsam zu sein³⁹. Unbeschnittenheit an Herzen und Ohren resultiert aus der Weigerung, sich selbst Herzen und Ohren zu beschneiden (ein Kind hingegen wird beschnitten)⁴⁰. Mit dieser Weigerung wird der Mangel an Bereitschaft deutlich, entsprechend den göttlichen Weisungen zu handeln bzw. auf Gottes Wort, das u.a. die Propheten vermitteln, zu hören⁴¹. Indem der lukanische Stephanus die Mitglieder des Sanhedrins mit den genannten Attributen belegt, charakterisiert er sie als Menschen, die sich von Gott ganz und gar abgewandt haben. Und sie leisten, wie er ihnen weiter vorhält, stets Widerstand gegen den heiligen Geist: ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε (V. 51b). Darin tun sie wie ihre "Väter": ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς (V. 51c). Dies erläutert Stephanus folgendermaßen: Die "Väter" haben die Propheten verfolgt (V. 52a) und diejenigen getötet, die das Kommen "des Gerechten" voraussagten (V. 52b). Die Sanhedristen haben — in der Tradition ihrer "Väter" stehend — "den Gerechten" selbst verraten und getötet (V. 52c).

Inwieweit alle diese Handlungen etwas mit dem erwähnten Widerstreben gegen den Heiligen Geist zu tun haben, muß man erschließen: Nach lukanischer Auffassung spricht der Heilige Geist durch Propheten⁴². Jesus selbst ist nach Lk πλήρης πνεύματος ἁγίου (Lk 4,1). Verfolgung und Ermordung der Gottesmänner sind also in lukanischer Sicht als Akte des Widerstandes gegen den Heiligen Geist zu begreifen.

Die präsentische Formulierung ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε (V. 51b) zeigt jedoch, daß der Widerstand der Sanhedristen gegen den Heiligen Geist sich nicht nur auf die zurückliegende Tötung "des Gerechten" beschränkt. Wie ist dies zu verstehen? Lukas berichtet zweimal in der Apostelgeschichte (vor dem Bericht über Stephanus), daß Apostel, die im Namen Jesu lehrten, vor den Sanhedrin gestellt und von diesem bedroht wurden. Beide Male erwähnt Lukas explizit, daß diese Apostel den heiligen Geist haben (4,8; 5,32). Auch Stephanus ist nach Lukas exponierter Geiststräger (6,5.10; 7,55). Den Geist vermittelt, wie von Act 2,33 her feststeht, Jesus.

³⁹Vgl. etwa Dtn 31,27; Neh 9,29; Jer 17,23; 19,15.

⁴⁰Vgl. Jer 4,4. Nach Dtn 30,6 nimmt Gott die Beschneidung der Herzen vor. Doch der Akzent liegt in Act 7,51 auf den Sanhedristen und ihrem Tun.

⁴¹Vgl. auch Lev 26,41; Jer 6,10.

⁴²Vgl. Act 1,16 (David wird in Act 2,30 explizit als Prophet bezeichnet); 28,25.

Aus lukanischer Sicht setzt sich also der Widerstand der Sanhedristen gegen den Heiligen Geist nach der Tötung Jesu in der Bedrohung der Apostel und in dem Verbot ihrer "Lehre im Namen Jesu" fort⁴³. Im übrigen macht Lukas mit V. 52b deutlich, daß Stephanus Jesus für den Messias hält. Denn nur dessen Kommen wird, wie Lukas bereits in Act 3,13—26 festhielt, von den Propheten vorhergesagt⁴⁴.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Rede wesentlich als Stellungnahme des Stephanus zu dem Status Jesu verstanden werden kann: Jesus ist der Messias und schließt in gewisser Hinsicht⁴⁵ die Reihe der in den Teilen 1—4 der Rede genannten gottwohlgefälligen Männer in Israel ab. Mit ihm ist nach Stephanus bzw. nach Lukas der Höhepunkt der Geschichte Israels erreicht. Implizit bedeutet dies, daß die in 6,14 gemachten Aussagen der falschen Zeugen absurd sind. Zugleich läßt Lukas Stephanus in der Rede die mit im Raum stehende Frage beantworten, weshalb denn der Messias Israels von einem Teil des Volkes, für den der Sanhedrin stellvertretend steht, abgelehnt werden kann. Im Zuge seiner Geschichtsdeutung stellt Stephanus heraus, daß schon immer ein Teil Israels gegen Gott opponierte. Die Tötung bzw. Ablehnung Jesu kann er dann als den Höhepunkt dieser Opposition gegen Gott einordnen.

4. Die Steinigung des Stephanus (7,54—60)

Erst im Anschluß an die Rede wird von einer Reaktion der Mitglieder des Sanhedrins berichtet: διεπίρουντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν (V. 54). Diese emotionale Reaktion ist aufgrund der im letzten Teil der Rede geäußerten Beschuldigungen durchaus nachvollziehbar. Nach lukanischer Darstellung erlebt Stephanus, der πλήρης πνεύματος ἁγίου ist und zum Himmel aufblickt, nun eine Vision (V. 55), die er den Mitgliedern des Sanhedrins kundtut (V. 56): ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστώτα τοῦ θεοῦ. Dies ist für die Mitglieder des Sanhedrins eindeutig

⁴³Act 4,18; 5,40. Vgl. auch Kilgallen, Function [s. Anm. 2], 175f., Anm. 6.

⁴⁴Vgl. auch Act 7,37.

⁴⁵Es gibt natürlich auch nach dem Kommen des Gerechten für Lukas gottwohlgefällige Männer, wie z.B. Stephanus selbst, Paulus u.a. Doch ihre Gottwohlgefälligkeit ist nicht unabhängig von der Person Jesu zu denken, sie erweist sich ausschließlich in seiner Nachfolge.

Ausdruck der Lästerung Gottes⁴⁶, wie ihre Reaktionen zeigen: Sie schreien laut auf — wohl als Ausdruck des Entsetzens — und halten sich die Ohren zu — wohl um die Gotteslästerung nicht weiter hören zu müssen (V. 57a). Die dem Vergehen entsprechende Strafe steht für den Sanhedrin nach Lukas nun fest, und sie wird — ohne offiziellen Urteilsspruch⁴⁷ — durch die Sanhedristen bzw. durch die Zeugen⁴⁸ vor den Stadt sofort vollzogen: die Steinigung des Stephanus (7,57b—60).

Worin bestand nun für die Sanhedristen genau die Gotteslästerung? Lukas beantwortet diese Frage nicht explizit. Aber die Antwort kann eigentlich nur sein, daß die Gotteslästerung mit dem in der Vision "gesehenen"⁴⁹ Status Jesu zu tun hat. Demnach nimmt Jesus als Messias den Platz "zur Rechten Gottes" ein⁵⁰. Gott hätte

⁴⁶Vgl. auch Bruce, Acts [s. Anm. 33], 154.158; Haenchen, Apostelgeschichte [s. Anm. 28], 243; Pesch, Apostelgeschichte [s. Anm. 3], 264; Stegemann, W., Zwischen Synagoge und Obrigkeit: zur historischen Situation der lukanischen Christen, Göttingen 1991, 74.

⁴⁷Möglicherweise hat Lukas einen (in seiner Quelle vorgefundenen) Urteilsspruch bewußt weggelassen. Dies könnte eine Parallele bilden zu seinem Bericht über den Prozeß gegen Jesus: Lukas erwähnt in diesem Bericht jedenfalls — anders als Markus — die Verurteilung wegen Blasphemie durch den Sanhedrin nicht (Lk 22,71). Vielleicht wollte Lukas beide Male zum Ausdruck bringen, daß Jesus bzw. sein Anhänger Stephanus nach jüdischem Recht (der Thora Gottes!) nicht verurteilbar sind. Möglich ist aber auch, daß Lukas es angesichts des "klaren" Befundes (immerhin reagieren die Mitglieder des Sanhedrins laut Lukas "einmütig") nicht für nötig hielt, einen Urteilsspruch explizit zu erwähnen. Wie auch immer, für Lukas sind die Verantwortlichen für die Steinigung des Stephanus die Sanhedristen und die falschen Zeugen; die These von einem in der bzw. einer Quelle vermerkten Lynchmord durch eine "aufgebrachte Volksmenge" ist reine Vermutung, dies gegen Hengel, Jesus [s. Anm. 3], 188f.; Schneider, Apostelgeschichte [s. Anm. 12], 476; Zmijewski, Stephanusrede [s. Anm. 27], 87. Zu den Beziehungen zwischen der lukanischen Schilderung der Prozesse gegen Jesus und gegen Stephanus siehe im übrigen Hengel, a.a.O., 190ff.; Pesch, Apostelgeschichte [s. Anm. 3], 262; Sabbe, M., The Son of Man Saying in Acts 7,56, in: Kremer, J. [Hg.], Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie, Leuven 1979, 241—279: 260ff.; Schneider, a.a.O., 433f.

⁴⁸Vgl. Dtn 17,7, dazu schon Burchard, Ch., Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970, 28, Anm. 11.

⁴⁹Das Sehen ist ein "unbezweifelbares Beweismittel für die Realität des Gesehenen", Rau, Jesus [s. Anm. 1], 70, und wiegt sicher schwerer als die bloße Behauptung der Messianität Jesu.

⁵⁰M.E. ist der Aussage, daß der Menschensohn zur Rechten Gottes "steht", keine besondere Bedeutung zuzumessen. Übersichten über die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten bei Colpe, C., Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT 8, 1969, 465—467; Mußner, Wohnung [s. Anm. 18], 290—292; Pesch, R., Die Vision

also einem Verurteilten und Gekreuzigten als Messias den Ehrenplatz an seiner Seite eingeräumt. Lukas wußte sicherlich, daß dies nicht den jüdischen Vorstellungen vom Messias und damit auch nicht von Gott entsprach⁵¹. Es ist plausibel, daß die "gesehene" exponierte Stellung des Gekreuzigten von dem Sanhedrin als Angriff auf die herkömmliche Gottesvorstellung und also als Blasphemie gewertet wurde⁵².

Eine Implikation, die der "gesehene" Status Jesu für Stephanus hat, zeigt Lukas seinen Lesern, als er die Steinigung des Stephanus schildert. Stephanus ruft während der Steinigung Jesus mit den Worten an: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου (V. 9b). Damit spielt Lukas zweifellos auf einen Satz an, den er im Evangelium im Zusammenhang mit der Kreuzigung Jesu anführte: πᾶτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου (Lk 23,46). Auffällig ist, daß πᾶτερ durch κύριε Ἰησοῦ ersetzt wurde. Dies könnte bedeuten, daß nach Lukas für Stephanus der κύριος Ἰησοῦς dem πατήρ nahezu gleichrangig ist⁵³.

5. Schluß

Die Analyse der einzelnen Teile der Stephanusperikope ergibt, daß das Hauptthema der Perikope in lukanischer Perspektive eine Auseinandersetzung um den Status Jesu ist. Stephanus wurde nach einem Streit aufgrund seines Bekenntnisses zu Jesus der

des Stephanus. Apg 7,55–56 im Rahmen der Apostelgeschichte, Stuttgart 1966, 13–24; Roloff, Apostelgeschichte [s. Anm. 27], 127; Sabbe, Son [s. Anm. 47], 267ff.

⁵¹Erklärungsbedürftig ist ja nach Lukas tatsächlich auch, daß Jesus Christus leiden und sterben mußte, vgl. Lk 24,13–35; Act 3,18. Dazu siehe auch Stegemann, W., Jesus als Messias in der Theologie des Lukas, in: Stegemann, E. [Hg.], Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 21–40: 30f. Zu den Messiasvorstellungen im antiken Judentum vgl. Lichtenberger, H., Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: a.a.O., 9–20; Sänger, D., Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum, Tübingen 1994, 213ff.; Vermes, G., Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993, 115ff.

⁵²Vgl. auch Wander, B., Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, Tübingen/Basel 1994, 139f.

⁵³Vgl. auch Bruce, Acts [s. Anm. 33], 160, der den Wechsel in der Anrufung als "eloquent evidence for the rapid emergence of a high christology in the church" wertet. Anders aber Simon, Stephen [s. Anm. 30], 66f., für den dieser Wechsel nur zum Ausdruck bringt, daß Jesus für die Glaubenden der "necessary mediator between man and God" ist.

Blasphemie geziehen und schließlich vor dem Sanhedrin von falschen Zeugen belastet. Der Kernpunkt der erhobenen Vorwürfe ist eine — nach Lukas so nicht von Stephanus vertretene — blasphemische bzw. häretische "Jesulogie". Die Stephanus vorgehaltene Tempel- und Gesetzeskritik ist nur eine Folge dieser "Jesulogie". Entsprechend liegt der Schwerpunkt der Rede nicht auf den Themen Gesetz und Tempel. Vielmehr zielt die Rede auf den Erweis, daß das Kommen Jesu, des Messias, der Höhepunkt in der Geschichte Israels ist, und daß seine Ablehnung durch den Sanhedrin als Ausdruck der in Israel seit jeher bestehenden Opposition gegen Gott zu bewerten ist. Die Bedeutsamkeit des messianischen Status Jesu wird in der Vision unterstrichen, die der geisterfüllte Stephanus nach Lukas im Anschluß an seine Rede "sieht" und dem Sanhedrin mitteilt. Diese christologische Anschauung — und nicht etwa Kritik an Tempel bzw. Gesetz — bedingt das Ende des Stephanus: Für den Sanhedrin hat Stephanus damit auf seine Weise den mit den falschen Anklagen schon im Raum stehenden Vorwurf der Gotteslästerung bestätigt. Er wird sofort — ohne offiziellen Urteilsspruch — gesteinigt.

Abschließend sei noch eine kurze Bemerkung gestattet: Wie historisch zutreffend auch immer der lukanische Bericht über den Konflikt zwischen Stephanus und seiner jüdischen Umgebung sein mag, bemerkenswert ist m.E. an der Darstellung des Lukas, daß durch ein christologisches Bekenntnis der Prozeß der Trennung von Jesusanhängern und jüdischem Umfeld wesentlich forciert wurde⁵⁴. Es ist auf jeden Fall durch Stellen in den paulinischen Briefen belegt, daß sich Ansätze einer Christologie, die dem Gekreuzigten göttlichen Rang zuschreibt, recht früh entwickelt haben⁵⁵. Daß solche christologischen Ansätze dann tatsächlich die Trennung der Gruppen bedingen konnten, ist plausibel. Zu problematisieren ist aus heutiger Sicht allerdings die lukanische Auffassung, daß die Ablehnung Jesu als Messias durch einen Teil des jüdischen Volkes als Erweis von dessen Gottlosigkeit zu bewerten ist.

⁵⁴Vgl. dazu auch Sänger, Verkündigung [s. Anm. 51], 198ff.; Hill, Hellenists [s. Anm. 1], 81.195; Wander, Trennungsprozesse [s. Anm. 52], 131—145.

⁵⁵Vgl. etwa Phil 2,5—11; 1Kor 8,6; Gal 4,4.

Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels

(Ez 40,1)

Michael Konkel - Bonn

Für Laurentius Klein zum 70. Geburtstag

Das chronologische Gerüst der erzählten Welt des Buches Ezechiel besteht aus einer Reihe von dreizehn Datierungen.¹ Entlang einer linearen Abfolge, aus der nur die Daten in 26,1; 29,17 und 32,1 ausscheren,² ergibt sich ein Rahmen, der die Geschehnisse des Buches in der Zeit von 593-571 v. Chr. plaziert. Die Bedeutung des Datierungssystems für die Gesamtkomposition des Buches ist bis heute noch kaum erforscht.³

Insbesondere die großen Visionsberichte Ez 1-3; 8-11; 40-48 werden durch dieses Zeitgerüst und weitere Stichwortverweise eng miteinander verknüpft. Chronologischer Bezugspunkt der einzelnen Daten ist dabei die Exilierung des Königs Jojachin im Jahre 597 v. Chr.⁴ Zusammen mit diesem und der ganzen jüdischen Oberschicht wurde der Prophet Ezechiel selbst nach Babylon verschleppt. Die Stimme eines Herausgebers in Ez 1,2 eicht das Datierungssystem des Buches auf diesen Nullpunkt.⁵

Dieser Aufsatz fragt nach intertextuellen Bezügen des Datums der zweiten Tempelvision in Ez 40,1. Von ihnen her läßt sich nicht nur der Ort der Tempelvision in der Dramaturgie des Ezechielbuches genauer verorten, sondern es fällt auch neues Licht auf das theologische Programm von Ez 40-48.

¹ Ez 1,1f.; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1. Vgl. hierzu Kugler (1922: 190-200), Freedy/Redford (1970), Lang (1981: 32-42), Kutsch (1985), sowie die Kommentarliteratur.

² Die Abweichung findet sich also nur innerhalb der Fremdvölkersprüche Ez 25-32. Vgl. Hossfeld (1995: 354f.).

³ Vgl. neuerdings Steck (1996: 110f., Anm. 150).

⁴ Vgl. 2 Kön 24,10-17.

⁵ Aus dem Rahmen fällt Ez 24,1, wo als Datum des Beginns der Belagerung Jerusalems der 10. 10. des 9. Jahres genannt wird. Dies stimmt überein mit dem Datum 2 Kön 25,1, das allerdings nach der Ära Zidkija berechnet ist. Man wird daher mit einer Angleichung an das Datum in 2 Kön zu rechnen haben. Vgl. Lang (1981: 35).

1. Das Datum der zweiten Tempelvision (Ez 40,1)

Die große Schau des neuen Tempels in Ez 40-48 wird in 40,1 eröffnet durch eine doppelte Datierung: "Im 25. Jahr unserer Verbannung, an Neujahr [בראש השנה], am 10. [Tag] des Monats, im 14. Jahr nach der Eroberung der Stadt, an ebendiesem Tag kam über mich die Hand JHWHs, und er führte mich dorthin."

Interessant ist zunächst die Angabe "unserer Verbannung" [לגלותנו]. In 33,21 überbringt ein Bote den Deportierten die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier. Die Datumsangabe dieses Verses benennt die Ära Jojachin erstmalig als die "unserer Verbannung". Die Identifikation des Icherzählers Ezechiel mit den Deportierten wird an diesem Wendepunkt des Buches ausdrücklich ausgesprochen und im folgenden Datum 40,1 aufgenommen. Aber auch die Rede von der Eroberung der Stadt [הכתה העיר] greift wörtlich 33,21 auf. Das System von Raum und Zeit wird so in 40,1 rückgebunden an den Botenbericht 33,21 und zentriert auf die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier. Die Identifizierung des 25. Jahres der Ära Jojachin mit dem 14. Jahr der Eroberung Jerusalems bereitet keinerlei Probleme. Sie führt in das Jahr 573 v. Chr.⁶ Die Probleme liegen an anderer Stelle. Statt der sonst üblichen Hinzufügung einer Monatsangabe findet sich der Ausdruck "an Neujahr" [בראש השנה]. Mit diesem Terminus wird noch heute im Judentum der Neujahrstag am 1. Tishri (September/Oktober) bezeichnet. Im AT ist die Wendung allerdings nur an dieser Stelle belegt. Erst in tannaitischer Zeit wird er zum *terminus technicus* für das Neujahrsfest.⁷ Somit stellt sich die Frage, ob hier ein Jahresbeginn im Monat Nisan (März/April) oder im Herbst

⁶ Gegen Kutsch (1985: 36-40), der das Jahr 574 angibt. Er zählt als Jahr 1 der Exilierung Jojachins das Jahr 598/97. Jojachin wurde nach den babylonischen Chroniken am 2. Adar 597 verschleppt (Wiseman 1956: 73). Es stellt sich daher die Frage, ob bereits das Kalenderjahr 598/97 das Jahr 1 seiner Exilierung ist oder aber erst das mit dem 1. Nisan beginnende Jahr 597/96. Die Antwort ist eindeutig: Nach dem Exil Jojachins datieren auch 2 Kön 25,27-30 und Jer 52,31-34. Dort wird berichtet, die Begnadigung Jojachins habe am 27. Adar im 37. Jahr seiner Wegführung stattgefunden. Dieses Jahr wird identifiziert mit dem ersten Jahr der Regierung Ewil-Merodachs (= Amel-Marduk). Dieser regierte ab Oktober 562. Das Jahr 1 seiner Regierung dauerte gemäß dem nachdatierenden babylonischen System von März/April 561-560. Die Begnadigung Jojachins muß somit im Februar/März 560 stattgefunden haben. Rechnet man von dort 37 Jahre zurück, muß das Jahr 597/6 das Jahr 1 seines Exils sein. Dies ist nur konsequent, setzt man voraus, daß Jojachin als der legitime König betrachtet wurde. Das Jahr 1 seiner Ära beginnt dem nachdatierenden System zufolge mit dem 1. Nisan 597. Kutsch ist zu seiner Datierung gezwungen aufgrund seines Modells, demzufolge die Eroberung Jerusalems im Sommer 587 stattgefunden habe. Mit 2 Kön 25,8 ist daran festzuhalten, daß Jerusalem im Sommer 586 erobert wurde [vgl. Freedy/Redford (1970: 462-468)].

⁷ Vgl. Otto (1995 und 1995a).

vorausgesetzt ist. Dieser Neujahrstag aber wird nun darüber hinaus noch mit dem zehnten Tag des Monats gleichgesetzt. An einem solchen Tag erwartet man nicht unbedingt den Neujahrstermin. Wie läßt sich das Nebeneinander von Neujahr und zehntem Tag des Monats erklären, und welcher Monat ist gemeint?

2. Ez 40,1 in der Forschung

Im *mainstream* der Forschung lassen sich folgende zwei Lesarten von Ez 40,1 unterscheiden:

(1) *Rosh ha-Shana bezeichnet den Neujahrstag.* Es muß dann eine Erklärung gefunden werden, wie der Neujahrstag auf den zehnten Tag des Monats fallen kann. Die Mehrzahl der Exegeten folgt einem Modell, das von Rudolf Smend (1880: 318) auf das Ezechielbuch appliziert wurde. Ausgangspunkt ist Lev 25,9, wo als Beginn des Jubeljahres der zehnte Tag des siebten Monats genannt wird. Dieser Befund wird diachron übersetzt: Lev 25,9 bezeuge einen allgemeinen älteren Neujahrstermin im Herbst am zehnten Tishri. P habe dann Neujahr auf den ersten Tag des siebten Monats gelegt und auf den zehnten den Versöhnungstag. Ezechiel, der von einem Versöhnungstag noch nichts wisse, bezeuge daher den älteren Neujahrstermin ebenso wie Lev 25,9. Dieses Modell wurde übernommen von Bertholet (1897: 195), Kraetzschmar (1900: 263f.), Herrmann (1924: 263), Hölscher (1924: 190f.), Cooke (1936: 429), Galling bei Bertholet (1936: 135), sowie Gese (1957: 9f.) und Zimmerli (1979: 995).

(2) *Rosh ha-shana bezeichnet – entgegen der jüdischen Tradition – nicht den Neujahrstag.* Die eine Gruppe der Exegeten geht von einem Fehler in der Textüberlieferung aus. Toy (1899: 102) ändert erstmalig den masoretischen Text nach G [εν το πρωτω μηνι]. Für ראש השנה liest er בראשון. In gleicher Weise liest Jahn (1905: 272f.) in wörtlicher Übersetzung von G בחדש הראשון, ändert aber auch den Tag in לחדש. Die Lösung Toys wird neuerdings wieder vertreten von Vogt (1981: 132f.) und Fuhs (1988: 225), doch hat bereits Gese (1957: 8, Anm. 1) gezeigt, daß G dort, wo eine Monatsangabe in M fehlt (Ez 26,1; 32,17; 40,1), diese ergänzt und dabei stets den ersten Monat einsetzt. M ist daher als *lectio difficilior* der Vorzug zu geben.

Demgegenüber faßt Orelli (1888: 154) den Begriff ראש השנה weit, im Sinne von "um den Anfang des Jahres", da der Zehnte des Monats trotz Lev 25,9 niemals Neujahrstag gewesen sei. Diese Deutung fand eine Neuauflage durch Galling bei Fohrer (1955: 222), Eichrodt (1966: 381) und Kutsch (1985: 34f.). Letzterem zufolge müsse ראש השנה entsprechend der Dreigliederung der Daten des Ezechielbuches den ersten Monat bezeichnen. Er verweist auf Num 10,10; 28,1, wo ראש החדש den ersten Tag des Monats bezeichnet. Ebenso sei in Ez 40,1 von der nächsthöheren Zeiteinheit gerechnet. Diese Argumentation schlägt insofern fehl, als die Parallelen Num 10,10; 28,10 einen Tag bezeichnen und sich kein Bezug zu einer "nächst höheren Zeiteinheit" feststellen läßt. Der erste Monat des Jahres wird in Ex 12,2 als ראש חודש bezeichnet. Das von Kutsch postulierte dreigliedrige Datierungssystem des Ezechielbuches wird zudem in 26,1 und 32,17 durchbrochen, wo die Monatsangabe ausfällt. Zieht man Num 10,10 und 28,10 als Belege heran, muß ראש השנה in Ez 40,1 einen Tag und keinen Monat bezeichnen.

Die weite Auslegung von ראש השנה dürfte nicht nur G zugrunde liegen, sondern findet sich bereits bei Hieronymus, der aber im Gegensatz zu Orelli, Galling, Eichrodt und Kutsch am Herbsttermin festhält und die Vision auf den Versöhnungstag datiert.⁸

Die grundlegenden Optionen wurden also bereits Ende des letzten Jahrhunderts festgeschrieben. Sie bestimmen auch heute noch die Auseinandersetzung. Walter Zimmerli gelang es, eine neue Nuance in die Diskussion einzuführen, indem er nicht nur den Tag, sondern auch das genannte Jahr näher befragt. Er schließt sich zwar dem Standardmodell Smends an, weist aber darüber hinaus auf die Bedeutung der Zahl 25 und ihrer Vielfachen für die Tempelbeschreibung Ez 40-42 hin. In Verbindung mit Lev 25 vermutet er eine tieferliegende Symbolik der Datierung, nämlich eine Anspielung auf die fünfzigjährige Jubeljahrperiode. Mit Verweis auf Jes 61,1 hält er fest, daß der Schlüsselbegriff ררור ("Freilassung") auch auf die Befreiung aus dem Exil angewendet werden konnte: "So wie das Jahr am Mittsommer- oder Mittwinter-tag sich zu wenden beginnt, so kann auch der Neujahrstag des anhebenden 25. Exilsjahres als

⁸ "Quod si iuxta Theodotionem, qui in eo loco ubi nos posuimus 'in exordio anni' interpretatus est 'in nouo anno', decima *die mensis, - nouus autem annus apud Hebraeos uocatur mensis septimus qui apud eos habet uocabulum 'thesri', ut kalendis mensis septimi sit tubarum clangor, et decima die eiusdem mensis dies ieiunii et placationis, quinta decima uero, quando totus lunae orbis *impletur, dies scenopegiarum - datur intellegi, quod decima die placationis Dominicae monstratum fuerat Hiezechieli aedificium ciuitatis." [Hieronymus (1964: 550f.)]

Halbzeit im Blick auf die kommende große Freilassung durch Jahwe verstanden worden sein.⁹ Der selbst erhobene Einwand, die Halbzeit von fünfzig Jahren sei eigentlich erst mit Beginn des 26. Jahres abgelaufen, wird von Zimmerli als unbedeutend abgetan.¹⁰ Daß nur im Jubeljahr selbst der Neujahrstag auf den Zehnten des Monats fällt, wird von ihm nicht erwähnt. Trotz der Unebenheiten hat diese Deutung in der Folgezeit mehrere Anhänger gefunden. Levenson (1976: 18), Greenberg (1984: 190)¹¹, Allen (1990: 229) und unter Vorbehalt Hals (1989: 300) schließen sich ihr an.

Van Goudoever (1986) kehrt folgerichtig Zimmerlis These um: Ezechiel habe sein *Exil* in der Mitte der Jubeljahrperiode situiert. Der Beginn des 25. Jahres sei daher ein Jubeljahr. Er holt dies jedoch in keiner Weise argumentativ ein, sondern konstatiert: "Whether on the tenth day of the seventh month or of the first month, we can be sure that Ezeziel saw his vision at the beginning of a Jubel Year."¹² Dieser Schluß bleibt rätselhaft. Ein Jubeljahr kann nur am zehnten Tishri beginnen. Trotz des argumentativen Ausfalls von Goudoever wird auf diese Lesart zurückzukommen sein.

Den genannten Lektüren von Ez 40,1 ist gemeinsam, daß sie als intertextuellen Referenzrahmen die biblischen Festkalender voraussetzen. Es wird versucht, das Datenmaterial von 40,1 mit diesen in Übereinstimmung zu bringen. Dies führt in verschiedene Aporien bzw. diachrone Konstrukte: Entweder ändert man den masoretischen Text, oder man postuliert eine diachrone Entwicklung der Kalender im alten Israel, derzufolge Ez 40,1 zusammen mit Lev 25,9 einen älteren Neujahrstermin am zehnten Tishri bewahrt habe. Der Bezug zu Lev 25 ist jedoch grundsätzlich problematisch. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Ezechiels Kultkalender (45,18-20) den Jahresbeginn offensichtlich auf das Frühjahr und nicht auf den Herbst legt. Hinzu kommt, daß in Lev 25,9 gar nicht von einem Neujahrstag die Rede ist, sondern – ganz im Sinne der priesterlichen Tradition – der zehnte Tag des siebten Monats den Versöhnungstag bezeichnet (vgl. Lev 23,27; Num 28,7). Folgt man dem klassischen Modell, demzufolge Lev 25,9 einen älteren Neujahrstermin bewahrt habe, auf den erst P den Versöhnungstag gelegt habe, ist man gezwungen, den Ausdruck **ביום הכפרים** als nachträgliche Hinzufügung

⁹ Zimmerli (1979: 996).

¹⁰ Ebd.

¹¹ Dieser allerdings ohne sich auf den Herbsttermin festzulegen.

¹² Van Goudoever (1986: 346).

bzw. als Glosse zu qualifizieren. Dies wird jedoch nur von Jahn (1905: 272) und Gese (1957: 10, Anm. 1) angemerkt. Die anderen Autoren, die am Bezug zu Lev 25 festhalten, erwähnen dieses Problem nicht. Jenseits der Problematik des literaturgeschichtlichen Ortes und der diachronen Struktur von Lev 25 ist jedoch darauf hinzuweisen, daß es theologisch durchaus sinnvoll ist, das Jubeljahr als Ausrufung der großen Freilassung erst mit dem Versöhnungstag beginnen zu lassen. Nimmt man aber einen solchen Beginn des Jubeljahres mit dem Versöhnungstag an, so gelangt man wiederum in Schwierigkeiten, da bei Ezechiel selbiger überhaupt nicht auftaucht.

3. Ezechiels Tempelvision und das babylonische Neujahrsfest

Löst man sich einerseits von der Vorgabe, ראש השנה müsse den jüdischen Neujahrstag bezeichnen und andererseits von den biblischen Festkalendern als ausschließlichem intertextuellem Bezugsrahmen, so eröffnen sich neue Wege. Bereits Franz Xaver Kugler setzt in seinem Buch *Von Moses bis Paulus* (1922)¹³ das Datum der zweiten Tempelvision in Beziehung zum Kalender des Neubabylonischen Reiches. Kugler zufolge bezieht sich Ez 40,1 auf das babylonische Neujahrsfest (*akītu*-Fest), das in den Anfangstagen des Monats Nisan gefeiert wurde: "Am 10. Nisan aber war es, wo König und Volk von Babel durch reiche Geschenke und Gebete den dort versammelten Göttern ihre Huldigung darbrachten. [...] Also gerade an dem Tage, wo das Heidentum in der Weltstadt Babel, im Tempel des Götterherrn seine geräusch- und prunkvollen Feste feiert, erhält der Prophet kraft göttlicher Erleuchtung volle Gewißheit über die Wiederherstellung des Heiligtums und die religiöse und nationale Wiedergeburt seines Volkes."¹⁴ Die Pracht dieses Festes bezeugt heute noch die im Vorderasiatischen Museum zu Berlin rekonstruierte Prozessionsstraße mit dem Istar-Tor,¹⁵ die von Nebukadnezar II. (605-562 v. Chr.) eigens für die Prozession des babylonischen Stadtgottes Marduk anlässlich des Neujahrsfestes errichtet wurde. Über den Verlauf des Festes an den Tagen vom 2.-5. Nisan sind wir durch einen Text

¹³ Verweis bei Lang (1981: 40), aufgegriffen neuerdings von Auffarth (1991: 114).

¹⁴ Kugler (1922: 195f.); Sperrung im Original.

¹⁵ Vgl. hierzu Marzahn (1995).

aus seleukidischer Zeit recht gut unterrichtet.¹⁶ Für die Rekonstruktion der Geschehnisse an den weiteren Festtagen ist man auf die neuassyrischen und Neubabylonischen Königsinschriften verwiesen. Die Grundlinien lassen sich jedoch mit einiger Sicherheit bestimmen. Man kann zwei Abschnitte des Festablaufs unterscheiden: Die erste Phase fand innerhalb der Stadtmauern statt und bestand zum Teil aus Vorbereitungen, unter anderem der Reinigung des Tempels und der Anreise der anderen Stadtgötter des Reiches.¹⁷ Der zweite Teil begann mit einer großen Prozession der Götter, mit Marduk an der Spitze zum Neujahrsfesthaus (*akītu*-Haus), das außerhalb der Stadtmauern lag. Was genau im *akītu*-Haus geschah, ist bis heute nicht vollends geklärt. Bisher ging man davon aus, daß im Festhaus rituell der Kampf zwischen Tiamat und Marduk nachgestellt wurde.¹⁸ Sicher ist, daß das Fest am 11. Nisan mit dem Rückzug der Götter entlang der großen Prozessionsstraße durch das Ištar-Tor endete. Marduk kehrte in sein Heiligtum Esagila zurück und die übrigen Götter traten die Heimreise an.

Dem rituellen Ablauf liegt ein topographisches Schema zugrunde, welches entlang der Differenz von Zentrum und Peripherie funktioniert. Die gängige Lektüre dieses Schemas sieht so aus, daß Marduk das Zentrum, sein Heiligtum, verläßt und sich in die Peripherie, den Ort der Chaosmächte, begibt. Dort findet der Kampf zwischen Marduk als dem Repräsentanten der kosmischen Ordnung und Tiamat als Verkörperung des Chaos statt, den Marduk für sich entscheidet. Er kehrt sodann in sein Heiligtum zurück, um es erneut in Besitz zu nehmen. Bei dieser Lesart ist der Höhepunkt des Neujahrsfestes weniger im Geschehen im *akītu*-Haus zu sehen, als in der triumphalen Rückkehr des siegreichen Gottes in seine Stadt.¹⁹ Diese Rückkehr aber fand am 11. Nisan statt, so daß eine Deckung mit der Datierung bei Ezechiel nicht gegeben ist.

Beate Pongratz-Leisten (1994) hat neuerdings das Material zum mesopotamischen Neujahrsfest umfassend aufgearbeitet und eine neue Deutung des Festes vorgelegt. Sie hält am Schema von Zentrum und Peripherie fest, liest es aber gegen den Strich. Den Höhepunkt des Neujahrsfestes markiert in der Tat der 10. Nisan. Schlüssel zum Verständnis dessen, was im

¹⁶ Deutsche Übersetzung bei Gressmann (1926: 295-303).

¹⁷ Kurz dargestellt bei Marzahn (1995: 44-46).

¹⁸ So noch jüngst Klein (1992: 139).

¹⁹ Exemplarisch Cohen (1993: 404): "Why then was an *akītu*-house built outside the city? The answer: 'so that the gods could march back into the city.' This is the essence of the *akītu*-house."

akītu-Haus geschah, ist die Anreise der anderen Stadtgötter nach Babylon.²⁰ Von der rituellen Nachstellung eines Chaoskampfes im *akītu*-Haus kann nicht die Rede sein.²¹ Vielmehr fand dort die Huldigung der Götter und Könige an Marduk statt.²² Marduk muß sich seine Hoheit nicht erkämpfen, sondern die Prozession an die Peripherie, wo Marduk sich niederläßt, erweist seine Kontrolle auch in diesem Bereich. Pongratz-Leisten stellt davon ausgehend die These auf, "daß in Babylon mit Hilfe einer kultischen Institution, nämlich dem Neujahrsfest, strahlenförmig eine Bindung in das gesamte Reich aufgebaut wird, und zwar auf der religiösen wie auch der politischen Ebene [...]. Die Besuchsfahrt der Götter bestätigt auf der kultischen Ebene die Stellung Marduks als ranghöchstem Gott des babylonischen Pantheons, auf der politischen Ebene den Rang Babylons als Hauptstadt und königliche Residenzstadt. Über das Fest wird auf diese Weise der Peripherie ihre politische und kultische Abhängigkeit gegenüber dem Zentrum alljährlich neu vor Augen geführt."²³

Die alte Deutung Kuglers gewinnt vor diesem Hintergrund an Brisanz. Sie gewinnt weitere Plausibilität durch eine Inschrift Nebukadnezars II.:

"Du-azag, den Ort der Schicksalsbestimmungen, in Ubšukina, das Allerheiligste der Schicksalsbestimmungen, worin am *zagnuk*, dem Jahresanfang, am 8. und 11. Tage der König der Götter Himmels und der Erden, der gebietende Gott, seinen Sitz einnimmt und die Götter Himmels und der Erde in Ehrfurcht ihm huldigen und sich beugend vor ihn hintreten, worin sie die Geschenke für die Ewigkeit, die Geschenke meines Lebens bestimmen."²⁴

Der Name des Neujahrsfestes (*zagnuk*) wird hier gleichgesetzt mit dem Jahresanfang, wofür im Babylonischen *ri-eš šāt-ti* steht.²⁵ Der Ausdruck *רשן השנה* kann so als Übersetzung

²⁰ Pongratz-Leisten (1994: 133-136).

²¹ S. hierzu bereits Van der Toorn (1991: 337-338).

²² Den Beleg hierfür bietet eine Stele Nabonids: "der Erhalter, der Darbringer großer Geschenke an die großen Götter bin Ich. Im Monat Nisan am 10. Tage, wenn der König der Götter Marduk und die Götter des Himmels und der Erde in der Kapelle der Opfer, der Kapelle der Gebete, der Kapelle des Neujahrsfestes des Herrn der Wahrheit Wohnung nehmen, ließ ich 100 Talente, 21 Minen Silber, 5 Talente 17 Minen Gold über die Darbringung eines jeden Jahres hinaus, welche herrührten aus den Huldigungsgaben, aus dem Überfluß des Landes, dem Reichtum des Gebirges, den Abgaben aller Wohnstätten, den Schätzen der Könige, dem ausgedehnten Besitz, den der Fürst Marduk mir anvertraut hat, (ließ) Ich dem Bel, Nebo und Nergal, den großen Göttern, die meine Regierung lieben, mein Leben für ewig bewahren, die Darbringung, ihres Herzens Wunsch, darbringen." [Langdon (1912: 285)] Der Verweis findet sich bereits bei Kugler (1922: 196), ebenso Pongratz-Leisten (1994: 90).

²³ Pongratz-Leisten (1994: 136).

²⁴ Langdon (1912: 127).

²⁵ Langdon (1912: 126).

des akkadischen *reš šatti*²⁶ interpretiert werden, was die singuläre Bezeugung innerhalb des AT erklärt. Ganz in Übereinstimmung mit dem Kultkalender Ez 45,18-20 kennt auch Ez 40,1 einen Jahresbeginn im Frühjahr. Die Anspielung auf das *akītu*-Fest erschöpft sich nicht, wie Kugler meint, in der einfachen Opposition von heidnischem Festrausch und visionärer Schau. JHWH ist der Gott, der "an ebendiesem Tag",²⁷ wenn die Götter des Reiches allesamt in Babylon weilen, genau in die entgegengesetzte Richtung reist und in seinem Heiligtum in Jerusalem Wohnung nimmt (Ez 43,1-12). Dem religiösen wie dem politischen Herrschaftsanspruch, der sich im babylonischen Neujahrsfest ausspricht, wird eine unmißverständliche Absage erteilt.²⁸

4. Ezechiels Tempelvision und Joschijas Renovierung des Tempels (2 Kön 22f.)

Mit dem Verweis auf das babylonische *akītu*-Fest sind jedoch noch nicht alle Fragen des Datums der zweiten Tempelvision geklärt. Es läßt sich damit nur der Tag interpretieren, nicht aber das Jahr, in dem die Vision Ezechiel überwältigte. In diesem Zusammenhang sei auf eine bisher übersehene Lesart von 40,1 verwiesen, die bereits Raschi bietet. Sein Kommentar zum gesamten Vers sei hier zitiert:

[בראש השנה בעשור לחדש] איזוהי שנה שראש השנה שלה
בעשור לחדש הוי אוי זה יובל. שחרב הבית בשנת שלשים ושש ביובל

²⁶ Ebenso ein Zylinder Neriglissars [Langdon (1912: 211)]. Für weitere Belege s. *The Assyrian Dictionary*, 17 (1992) 198 und 21 (1961) 12.

²⁷ Thiele (1956: 26) - und im Anschluß daran Lang (1981: 40) - identifiziert den 10. Nisan mit dem exakten Datum der Exilierung Jojachins. Als Beleg führt er zum einen die Betonung "an ebendiesem Tage" in Ez 40,1 an, sowie die Notiz in 2 Chr 36,10, derzufolge Jojachin nach der Jahreswende ("after the turn of the year") nach Babylon verschleppt worden sei. Hierzu sei folgendes angemerkt: 2 Chr 36,10 spricht von der "Rückkehr des Jahres". Die Wendung *השנה השובה* wird stets mit der Präposition ל konstruiert (noch 2 Sam 11,1; 1 Kön 20,22.26; 1 Chr 20,1). Der Ausdruck wird darüber hinaus - mit Ausnahme allein von 2 Chr 36,10 - charakterisiert als "die Zeit, wenn die Könige ins Feld ziehen". Der Beginn eines Feldzugs aber war nicht von einem kalendarischen Neujahrstermin, sondern von der Witterung abhängig. Damit ist klar, daß nicht an einen bestimmten Zeitpunkt, sondern an einen Zeitraum gedacht ist, der sowohl die Zeit vor wie nach der Jahreswende bezeichnen kann. 2 Chr 36,10 stimmt daher mit den babylonischen Chroniken überein, die als Datum der Deportation Jojachins den 2. Adar des 7. Jahrs Nebukadnezars (16. März 597) nennen (Wiseman 1956: 73). Von Ez 40,1 her läßt sich das genaue Datum der Verbannung Jojachins nicht mit dem 10. Nisan identifizieren.

²⁸ Zu den weiteren Implikationen dieser Situierung von Ez 40,1 s. demnächst eine Arbeit des Verf. zu Ez 40-48.

שהתחיל בשמונה עשרה שנה ליאשיהו ולסוף ארבע עשרה
 היה ראוי היובל להיות. והיא שנת כה לגלות יכניה
 שגלה בכ"ו ביובל. י"ד של יאשיהו מיח עד ל"א.
 [ויהויקים י"א]. [יד ה'] חזק תוקפו להוליכני על כרחי.
 [ויבא אותי שמה] אל העיר ההוכחה היא ירושלים.
 אותה שנה הראהו בנין הבית לעתיד לבא.²⁹

"[An Rosh ha-Shanah, am Zehnten des Monats] Was ist das für ein Jahr, dessen Rosh ha-Shanah auf den Zehnten des Monats fällt? Die Antwort ist: Das ist ein Jubeljahr. Weil der Tempel zerstört wurde im 36. Jahr des Jubeljahrzyklus, der begonnen hatte im 18. Jahr des Joschija und 14 Jahre später wäre ein Jubeljahr gewesen. Und das war das 25. Jahr der Wegführung des Jechonjah, der weggeführt wurde im 26. Jahr des Jubeljahrzyklus. 14 Jahre des Joschija von 18. bis zum 31., [und 11 Jahre des Jojakim]. [Die Hand JHWHs] Die Stärke seiner Gewalt, um mich wider meinen Willen zu führen. [Und er brachte mich dorthin] Zu der zerstörten Stadt, das ist Jerusalem. In diesem Jahr zeigte er ihm den Bau des Tempels für die kommende Zukunft."

Zählt man 25 Jahre der Ära Jojachin, 11 Jahre der Ära Jojakim und 14 Jahre der Ära Joschija³⁰ zurück, so gelangt man in der Tat in das achtzehnte Jahr der Regierung des Joschija. Das achtzehnte Jahr des Joschija führt zum Text 2 Kön 22f. (vgl. 2 Chr 34f.). Dort wird berichtet, daß Joschija den Schreiber Schafan zum Hohepriester Hilkija schickte, damit dieser die Finanzen für eine anstehende Renovierung des Tempels bereitstelle. Hilkija teilt dabei Schafan mit, daß er ein Gesetzbuch [ספר התורה] im Tempel gefunden habe. Der Schreiber berichtet Joschija davon und liest dem König aus dem Buch vor. Dieser zerreißt daraufhin seine Kleider und befiehlt die Befragung der Prophetin Hulda, was weiter zu geschehen habe. Hulda antwortet mit einem Fluch über Jerusalem und seine Bewohner ob ihres Götzendienstes. Daraufhin verpflichtet Joschija das gesamte Volk auf dieses Gesetzbuch und läßt im An-

²⁹ Levy (1931: 65); Übersetzung M.K.

³⁰ Joahas, der Vorgänger Jojakims, regierte nur drei Monate (2 Kön 23,31) und ist daher in der Zählung zu übergehen. Dem nachdatierenden System zufolge gab es kein Jahr 1 seiner Regierung (vgl. Kutsch 1985: 17).

schluß ein Pessach feiern, das nach den Angaben des Textes seit den Zeiten der Richter nicht mehr in Jerusalem gefeiert worden war.

Raschi macht in seiner Deutung diese Ereignisse zum Nullpunkt der Jubeljahrrechnung. Der Bezug zu Lev 25 scheint damit wieder ins Spiel zu kommen, kann doch diese Lesart das Problem der Deutung Zimmerlis, der im Datum von 40,1 nur die Hälfte der Jubeljahrperiode abgelaufen sah, lösen.

Raschis Lesart bekommt zusätzliches Gewicht, da sie ein weiteres Problem der Ezechielforschung offensichtlich lösen kann. Die erste Zeitangabe des Buches in Ez 1,1f. ist in gleicher Weise wie die letzte in 40,1 doppelt bestimmt. Das Ezechielbuch beginnt mit der Stimme eines Icherzählers, der berichtet, daß er sich im dreißigsten Jahr inmitten der Exilierten am Fluß Kebar befand, als sich die Himmel öffneten. Im folgenden Vers meldet sich dann die Stimme eines Herausgebers zu Wort, der dieses dreißigste Jahr identifiziert mit dem fünften Jahr der Ära Jojachin.³¹ Rechnet man von diesem Jahr dreißig Jahre zurück, so gelangt man wieder ins 18. Jahr des Joschija. Diesen Bezug hat bereits der Targum gesehen, der zu Beginn von 1,1 liest:

והוה בתלתין שנין לזמן דאשכח חלקיה כהנא רבא ספרא דאוריחא בבית מקדשא
בעזרתא תחזת אולמא בפלנות ליליא בחר מעלני סיהרא ביומי יאשיה בר אמון מלך
שבמא רבית יהודה בתמוז בחמשה לירחא³²

"Es geschah im dreißigsten Jahr, von der Zeit, da Hilikija, der Hohepriester, das Buch der Tora im Tempel fand, im Vorhof unter dem Eingang; während der Nacht, nach dem Aufgang des Mondes; in den Tagen des Joschija, des Sohnes des Amon, des Königs des Stammes Juda; am fünften Tag des Monats Tammuz."

Raschi hat diese Deutung in seinem Kommentar zu Ez 1,1 aufgegriffen und mit dem Jubeljahrzyklus in Verbindung gebracht.³³ Nach seiner Lesart ergibt sich somit ein chronologischer Rahmen des Ezechielbuches, der von der Jubeljahrrechnung bestimmt ist.

Doch schließt der Bezug des Datums in 40,1 auf das Frühjahr die direkte Verbindung zu

³¹ Die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten, die für das Verhältnis von 1,1 und 1,2 in der Forschung vorgeschlagen wurden, müssen an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Für einen Überblick s. Lang (1981: 32f.), dessen eigene literarkritische Lösung jedoch nicht haltbar ist.

³² Sperber (1962: 264); Übersetzung M.K.

³³ S. hierzu eine der gängigen Ausgaben der *Miqra'ot G'dolot*.

Lev 25 aus, wo der 10. Tishri genannt ist.³⁴ Hinzu kommen die weiteren Probleme hinsichtlich des literaturgeschichtlichen Ortes von Lev 25. Letztlich ist festzustellen, daß es innerbiblisch keinen Beleg dafür gibt, daß die Jubeljahrrechnung je in Bezug zum achtzehnten Jahr Joschijas gesetzt wurde.

Anstatt also über den Text 2 Kön 22f. hinweg einen Schwenk zu Lev 25 zu machen, empfiehlt es sich, die Verbindung von Ez 40,1 zum Text in den Königsbüchern selbst herzustellen. In der Tat fallen die Parallelen ins Auge: Der Ort der Handlung ist beide Male der Tempel in Jerusalem. Das eine Mal gibt der König Joschija den Auftrag zu einer Renovierung des Tempels (2 Kön 22,4-7), das andere Mal wird der Prophet aus Babylon visionär nach Jerusalem versetzt, wo er den bereits errichteten neuen Tempel sieht (Ez 40-42). Die erzählte Welt von 2 Kön 22f. läßt es nur zu, das Datum dieser Renovierung in der Zeit des Jahresanfangs im Frühjahr zu suchen, da die Episode mit der Feier des Pessach endet (2 Kön 23,21-23). Die Pessachlämmer werden nach Ex 12,3-5 am 10. Nisan (!) vorbereitet. Am 14. Nisan beginnt das Fest. Dem Fund des Gesetzbuches - das von Hilkiya **ספר התורה** und im Mund Joschijas **ספר הבריה** genannt wird - mit nachfolgender Verpflichtung des Volkes auf dasselbe durch den König (2 Kön 23,1-3) korrespondiert die Verpflichtung des Propheten, dem Haus Israel die Tempeltora [**תורת הבית**] zu verkünden (Ez 43,10-12; vgl. 40,4; 44,5). Der Reinigung des Tempels und des Landes von fremdländischen Götzen (2 Kön 23,4-20.24) entsprechen zum einen die Hinweise auf die vorhergehende Verunreinigung des Tempels in Ez 43,7-9, zum anderen spannt sich hier der Rahmen noch weiter zur Gog-Perikope, die als Vorspann zur zweiten Tempelvision verstanden werden muß. Ez 38-39 mit seiner Reinigung des Landes (39,11-16) ist im Gesamtaufriß des Ezechielbuches zu verstehen zum einen als JHWHs endgültiger Sieg über die Völker, der seine Weltherrschaft garantiert, zum anderen als Schaffung einer *tabula rasa*, die den Boden bereitet für den neuen Tempel und die Einsetzung des Kultus. Joschija reinigt den Tempel. Ezechiels Tempel ist gereinigt und frei von jeglichem Inventar, das in der Liste von 2 Kön 23,4-12 genannt wird.

³⁴ In Babylon wurde im siebten Monat zwar ein weiteres *akitu*-Fest gefeiert [vgl. Cohen (1993: 451), Van der Toorn (1991: 332)], doch sind die Hinweise hierauf zu spärlich, als daß man zu sicheren Aussagen gelangen könnte. Die Verbindung mit dem Jahresanfang setzt voraus, daß Ez 40,1 sich auf das Fest im Monat Nisan bezieht.

Es sei die These aufgestellt, daß die Geschichte aus dem achtzehnten Jahr der Regierung Joschijas den heimlichen Bezugspunkt der chronologischen Strukturierung des Ezechielbuches darstellt,³⁵ gleichgültig, ob der Bezug zu Lev 25 eine Rolle spielt. Ezechiel empfängt seine große Vision des neuen Tempels fünfzig Jahre nach der Renovierung des Tempels durch Joschija. Greift man die alte Deutung des Origenes auf, derzufolge das dreißigste Jahr in 1,1 das Alter des Propheten bezeichnet,³⁶ so gilt für diesen selbst, daß er sich zum Zeitpunkt von 40,1 in seinem fünfzigsten Lebensjahr befand. Für den Priester Ezechiel ist dieses Datum von Bedeutung, reicht doch das Dienstalder Priester vom dreißigsten bis zum fünfzigsten Lebensjahr (Num 4,3.23.30). Es war für ihn höchste Zeit. Die Schau des Tempels und der Rückkehr der Herrlichkeit JHWHs war ihm nur bis zu diesem Datum möglich. Hernach hätte er sich dem Heiligen nicht mehr nähern dürfen. Endgültig zur Ruhe gesetzt hat er sich dennoch nicht, wie Ez 29,17 beweist.³⁷

Literatur:

Allen, L. C. 1990. *Ezekiel 20-48*. World Biblical Commentary, 29. Dallas.

Auffarth, C. 1991. *Der drohende Untergang. "Schöpfung" in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 39. Berlin; New York.

³⁵ Man betritt hier das weite Feld dessen, was in jüngster Zeit gern mit dem Schlagwort "Intertextualität" (s. zum Begriff Kimmich u.a. 1996: 327-333) bezeichnet wird. Eine Kriteologie, mit welchen Stufen und Arten von Intertextualität zu rechnen ist, steht trotz Holthuis (1993) und Helbig (1996) immer noch aus. Die Diskussion konzentriert sich meist auf eine Form von Intertextualität, die definiert wird über Zitate und Anspielungen in Form von Stichwortverknüpfungen. Das Datierungssystem des Ezechielbuches zeigt m.E., mit welcher Komplexität bei intertextuellen Verknüpfungen zu rechnen ist. Bringt man Ez 40,1 und 2 Kön 22f. nur im Sinne zweier "historischer" Daten miteinander in Verbindung, so ist man noch nicht berechtigt, hierfür das Wort "Intertextualität" zu verwenden. Es müssen dazu die beiden *Texte* zueinander in Beziehung gesetzt werden. Tut man dies, wird man sodann wieder in andere Texte verschlagen. So ist es in 2 Kön 22,9-11 der Schreiber Schafan, der vorbildlich handelt und den König durch das Verlesen des Buches zum Handeln antreibt. In der ersten Tempelvision Ezechiels, die als Kontrastfolie zu Ez 40-48 verstanden werden muß, wird von den sieben Ältesten einzig Jaasanja ben Schafan mit Namen genannt, der im Bereich des inneren Vorhofs sein Rauchfaß schwenkt. Entscheidend ist nicht das genealogische Band, das hier geknüpft wird, sondern die unausgesprochenen Inhalte, die mittels dieser Verknüpfung transportiert werden: auf der einen Seite der torafromme Schafan, auf der anderen Seite der Götzendiener Jaasanja.

³⁶ "Secus flumen ergo Chobar Ezechiel cum triginta esset annorum, apertos vidit caelos. Et Dominus *Jesus* Christus *incipiens* erat quasi triginta annorum secus flumen Iordanem, et *aperti* sunt ei caeli." [Origenes (1989: 58)]

³⁷ Für die unermüdliche und unersetzliche Auseinandersetzung im Cyberspace danke ich Burkhard Jürgens.

- Bertholet, A. 1897. *Das Buch Hesekiel*. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, 12. Freiburg i. Br.; Leipzig; Tübingen.
- Bertholet, A.; Galling, K. 1936. *Hesekiel*. Handbuch zum Alten Testament, 13. Tübingen.
- Cohen, M. E. 1993. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda.
- Cooke, G. A. 1936. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. Edinburgh.
- Eichrodt, W. 1966. *Der Prophet Hesekiel*. Das Alte Testament Deutsch, 22. Göttingen.
- Fohrer, G.; Galling, K. 1955. *Ezechiel*. Handbuch zum Alten Testament, 13. Tübingen.
- Fuhs, H. F. 1988. *Ezechiel II 25-48*. Die neue Echter Bibel, 22. Würzburg.
- Freedy, K. S.; Redford, D. B. 1970. "The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources." *Journal of the American Oriental Society*, 90. 462-485.
- Gese, H. 1957. *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) traditionsgeschichtlich untersucht*. Beiträge zur historischen Theologie, 25. Tübingen.
- Greenberg, M. 1984. "Theology and Themes of Ezekiel's Program of Restoration." *Interpretation*, 38. 181-208.
- Gressmann, H. (Hg.). ²1926 [¹1909]. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. Berlin; Leipzig.
- Hals, R. M. 1989. *Ezekiel*. The Forms of the Old Testament Literature, 19. Grand Rapids.
- Hebel, U. J. 1991. "Towards a Descriptive Poetics of *Allusion*." Plett, H. F. (Hg.). *Intertextuality*. Research in Text Theory = Untersuchungen zur Texttheorie, 15. Berlin; New York. 135-164.
- Helbig, J. 1996. *Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität*. Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 141. Heidelberg.
- Herrmann, J. 1924. *Ezechiel*. Leipzig; Erlangen.
- Hieronymus. 1964. *Commentarium in Hiezechielem Libri XIV*. Corpus Christianorum, Series Latina, 75. Turnhout.
- Hölscher, G. 1924. *Hesekiel. Der Dichter und das Buch*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 39. Gießen.

- Holthuis, S. 1993. *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption*. Stauffenburg Colloquium, 28. Tübingen.
- Hossfeld, F.-L. 1995. "Das Buch Ezechiel." Zenger, E. u.a. *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer-Studienbücher Theologie, 1,1. Stuttgart; Berlin; Köln.
- Jahn, G. 1905. *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt*. Leipzig.
- Kimmich, D.; Renner, R. G.; Stiegler, B. (Hgg.). 1996. *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Stuttgart.
- Klein, J. 1992. "AKITU". *Anchor Bible Dictionary*, 1. 138-140.
- Kraetzschmar, R. 1900. *Das Buch Ezechiel*. Handkommentar zum Alten Testament, III,3,1. Göttingen.
- Kugler, F. X. 1922. *Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels nach biblischen und profangeschichtlichen insbesondere neuen keilschriftlichen Quellen*. Münster.
- Kutsch, E. 1985. *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. *Orbis Biblicus et Orientalis*, 62. Fribourg; Göttingen.
- Lang, B. 1981. *Ezechiel*. Erträge der Forschung, 153. Darmstadt.
- Langdon, S. 1912. *Die neubabylonischen Königsinschriften*. Vorderasiatische Bibliothek. Leipzig.
- Levenson, J. D. 1976. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. Harvard Semitic Monographs, 10. Missoula.
- Levy, A. J. (Hg.). 1931. *Rashi's Commentary on Ezekiel 40-48. Edited on the Basis of Eleven Manuscripts*. Philadelphia.
- Marzahn, J. 1995. *Das Istar-Tor von Babylon. Die Prozessionsstraße. Das babylonische Neujahrsfest*. Mainz.
- Nobile, M. 1986. "Beziehung zwischen Ez 32,17-32 und der Gog-Perikope (Ez 38-39) im Lichte der Endredaktion." Lust, J. (Hg.). *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 74. Leuven. 255-259.
- Orelli, C. v. 1888. *Das Buch Ezechiel*. Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, A. Altes Testament, 5. Abteilung. Nördlingen.

- Origenes. 1989. *Homélies sur Ézéchiél. Texte Latin. Introduction, Traduction et Notes.* Sources Chrétiennes, 352. Paris.
- Otto, Eckart. 1995. "Neujahr". *Neues Bibel Lexikon*, 2. 922.
- Otto, Eckart. 1995a. "Neujahrsfest." *Neues Bibel Lexikon*, 2. 922-923.
- Pongratz-Leisten, B. 1994. *INA ŠULMI ĪRUB. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylon und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen, 16. Mainz.
- Smend, R. 1880. *Der Prophet Ezechiel.* Kurzes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 8. Leipzig.
- Sperber, A. (Hg.). 1962. *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume III: The Latter Prophets according to Targum Jonathan.* Leiden.
- Steck, O. H. 1996. *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis.* Tübingen.
- Thiele, E. R. 1956. "New Evidence on the Chronology of the Last Kings of Judah." *Bulletin of the American Society of Oriental Research*, 143. 22-27.
- Toy, C. H. 1899. *The Book of the Prophet Ezekiel. Critical Edition of the Hebrew Text.* The Sacred Books of the Old and New Testaments, 12. Leipzig.
- Van Goudoever, J. 1986. "Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of a Jubel Year." Lust, J. (Hg.). *Ezekiel and His Book. Textual und Literary Criticism and Their Interrelation.* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 74. Leuven. 344-349.
- Van der Toorn, K. 1991. "The Babylonian New Year Festival. New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study." Emerton, J. A. (Hg.). *Congress Volume Leuven 1989.* Vetus Testamentum Supplement, 43. Leiden u.a. 331-344.
- Vogt, E. 1981. *Untersuchungen zum Buch Ezechiel.* Analecta Biblica, 95. Rom.
- Wiseman, D. J. 1956. *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum.* London.
- Zimmerli, W. ²1979 [¹1969]. *Ezechiel. 2. Teilband. Ezechiel 25-48.* Biblischer Kommentar AT, 13,2. Neukirchen-Vluyn.

S⁻o[']
 Wer war „So', König von Ägypten“ (2 Kön 17,4)?

Bernd Ulrich Schipper - Bonn

Im Jahr 724 v. Chr. sandte der letzte König des Nordreiches, Hosea, ein Hilfesuch nach Ägypten. Es ist jedoch nach wie vor ungeklärt, an welchen ägyptischen Pharaos er sich wandte. Der alttestamentliche Text, 2 Kön 17,4, spricht nur von „So', König von Ägypten“ (סוֹ' מֶלֶךְ-מִצְרַיִם), ohne daß genauer erläutert wird, wovon es sich bei So' handelt. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich immer wieder mit der Frage befaßt, ohne sie jedoch endgültig klären zu können.¹ Verschiedene Lösungsansätze konkurrieren miteinander, von denen sich zwar bislang keiner durchsetzen konnte, gleichwohl aber bestimmte Vorschläge immer mehr Zustimmung finden und demgegenüber andere vernachlässigt werden.

Auch der vorliegende Beitrag kann bezüglich der Frage keine endgültige Lösung bieten, er will jedoch in dem Dickicht der Thesen einige Klarheit schaffen und vor allem den derzeitigen Trend der Forschung kritisch hinterfragen.

Die Forschung hat bislang insgesamt sechs Erklärungsversuche unternommen, die die
 Wendung zu interpretieren. Von diesen sechs hat sich der alte Versuch, das Wort So' mit dem

¹ Den derzeit besten und vollständigsten Überblick zur Forschungsgeschichte bietet J. Day, *The Problem of „So, King of Egypt“ in 2 Kings XVII 4*, in: VT 42 (1992), 289-301. Zu ergänzen, bzw. seit Days Arbeit erschienen, sind folgende Studien:

- G. W. Ahlström, *Kung So och Israels undergång*, in: SEA 54 (1989), 5-19

- W. H. Shea, „So“, *Ruler of Egypt*, in: AUSS 30 (1992), 201-215

- A. R. W. Green, *The Identity of King So of Egypt - An Alternative Interpretation*, in: JNES 52 (1993), 99-108.

Die jüngsten Stellungnahmen zum Problem stammen von

- K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, Warminster² 1986, der sich in seinem Preface des Nachdrucks von 1995, XXXIV-XXXIX vor allem mit den Arbeiten von Day und D. L. Christensen (*The Identity of „King So“ in Egypt (2 Kings XVII 4)*, in: VT 39 (1989), 140-153) auseinandersetzt.

- M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil (EdF 290)*, Darmstadt 1997, 93-95.

in einer assyrischen Inschrift genannten Feldherrn *Re'e* zu verbinden, mittlerweile erledigt², so daß noch fünf Ansätze übrigbleiben, die sich wie folgt systematisieren lassen:

Das hebräische Wort *Sō'* (סֹד) wird entweder mit dem Namen eines Pharaos, mit einem ägyptischen Titel oder mit einem Stadtnamen verbunden. Dabei werden die Pharaonen Tefnachte von Sais, Osorkon IV. und Pije (Pianchi) als mögliche Herrscher genannt:

- *Sō'* als Horusname des Tefnachte von Sais (*šjz-jb*)³
- *Sō'* als Wiedergabe des Thronnamens (*smz-tz.wj*) oder Eigennamens des Pije⁴
- *Sō'* als Kurzform des Eigennamens Osorkons IV.⁵
- *Sō'* als Wiedergabe des ägyptischen Königstitels *njsw.t*.⁶
- *Sō'* als Name der Stadt Sais.⁷

Von den fünf Ansätzen werden derzeit die beiden letztgenannten favorisiert. Speziell die Ableitung vom ägyptischen Ortsnamen Sais findet immer mehr Anhänger und hat

² Ein Vertreter jener Theorie war S. Yeivin, *Who was Šō' the King of Egypt?*, in: VT 2 (1952), 164-168. Vgl. zur Widerlegung der These R. Borger, *Das Ende des ägyptischen Feldherrn Sib'e = סֹד*, in: JNES 19 (1960), 49-53, der gezeigt hat, daß statt SIPA-'e(-e) *Re'e* 'e(-e) zu lesen ist, wodurch der Bezug zu *Sō'* wegfällt.

³ R. Sayed, *Tefnakht ou Horus SB-(IB)*, in: VT 20 (1970), 116-118.

⁴ Shea, a.a.O. (s. Anm. 1), 211 und Green, a.a.O. (s. Anm. 1), 103f, die diese These in einem gemeinsamen Seminar entwickelt haben und sich lediglich darin unterscheiden, daß Green das hebräische *Sō'* (סֹד) mit dem Thronnamen des Pije (*smz-tz.wj*) verbinden will (a.a.O., 107), während Shea dies verwirft und den Eigennamen des Pije anführt (a.a.O., 214), was jedoch aus sprachlichen Gründen nicht möglich ist, s. unten Anm. 45. Letztlich ist die Gleichsetzung mit Pije nicht neu, sie findet sich bereits bei R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 2, Gotha 1909, 485.

Die ältere Forschung führte auch Schabaka an (G. Steindorff, *Die keilschriftliche Wiedergabe ägyptischer Eigennamen*, Beiträge zur Assyriologie 1, 1890, 340-342), was jedoch allein schon aus chronologischen Gründen nicht möglich ist. Vgl. zur Kritik dieser These Yeivin, a.a.O. (s. Anm. 2), 165f.

⁵ So erstmals Kitchen, TIP¹ 1973, 372-374, mit weiteren Argumenten in TIP² 1986, 583 und in seinem Preface 1995, a.a.O. (s. Anm. 1).

⁶ Erstmals vorgeschlagen von H. Donner, *The Separate States of Israel and Judah*, in: J. H. Hayes / J. M. Miller (Hgg.), *Israelite and Judaeon History*, London, Philadelphia 1977, 433, dann mit weiteren philologischen Argumenten von R. Krauss genannt: *Sō'*, König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag, in: MDOG 110 (1978), 49-54 (wiederabgedruckt, jedoch ohne Fußnoten, in BN 11 (1980), 29-31).

⁷ H. Goedicke, *The End of „So, King of Egypt“*, in: BASOR 171 (1963), 64-66, und später erneuert: 727 vor Christus, in: WZKM 69 (1977), 1-19.

Demgegenüber will D. B. Redford, *A Note on II Kings, 17,4*, in: JSSEA 11 (1981), 75f *Sō'* als 'der Sait' lesen. Redford spricht sich jedoch später selbst (*Sais and the Kushite Invasions of the Eighth Century B.C.*, in: JARCE 22 (1985), 5-15, bes. 15) für die Lesart 'Sais' aus: „it should be clear enough that this is a transcription of S3w, 'Sais'“. Vgl. auch ders., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton (NJ) 1993, 346, wo er beide Möglichkeiten nennt.

mittlerweile sogar Einzug in neuere Bibelübersetzungen gehalten.⁸ Demgegenüber wollen immer noch einige Forscher *Šo'* (𐤑𐤓) mit *Pije* verbinden, und der Ägyptologe Kenneth A. Kitchen vertritt nach wie vor die These, daß es sich bei *Šo'* um eine Kurzform des Eigennamens Osorkons IV. handle.

Bei der Vielfalt der Theorien und Argumente kann nur Klarheit geschaffen werden, wenn man am Quellenmaterial selbst ansetzt. So muß eine Überprüfung der genannten Theorien (I) den atl. Text berücksichtigen, (II) die historisch-zeitgeschichtliche Situation zur Kenntnis nehmen, und (III) die Lautgesetze für die Wiedergabe ägyptischer Wörter im Hebräischen beachten. Dabei gilt, daß ein Lösungsvorschlag möglichst allen drei Kriterien gerecht werden und mit dem geringstmöglichen Aufwand an Hypothesen arbeiten sollte.

I

Geht man zunächst vom atl. Text aus, so lassen sich bereits aufgrund seiner literarischen Form und seines Kontextes einige Schlüsse ziehen. Innerhalb von 2 Kön 17 bilden die Verse 1-6 eine eigene Einheit⁹, aus der mittels Literarkritik keine weiteren Quellenstücke herausgelöst werden können. Während früher versucht wurde, die Verse 3-4 und 5-6 voneinander zu lösen und verschiedenen Quellen zuzuordnen (V.3f den Annalen des Nordreiches und V.5f denen des Südreiches)¹⁰, geht man heutzutage eher von der Einheitlichkeit der Verse aus: Die Verse weisen einen klaren Aufbau und zahlreiche inneren Bezüge auf, so daß es nicht möglich ist, auf literarkritischem Wege verschiedene Vorlagen voneinander zu isolieren.¹¹ Vielmehr läßt

⁸ Vgl. z.B. die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart 1974 (s. auch die Neue Jerusalem Bibel, Freiburg u.a. 1985); Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 1982; The New English Bible, Oxford, Cambridge 1970.

Vgl. auch die in Anm. 37 genannte Literatur.

⁹ Zum Gesamtaufbau des Kapitels vgl. P. A. Viviano, 2 Kings 17: A Rhetorical and Form-Critical Analysis, in: CBQ 49 (1987), 548-559.

¹⁰ So erstmals H. Winkler, Beiträge zur Quellenscheidung der Königebücher, in: ders., Alttestamentliche Untersuchungen, Leipzig 1892, 15-20. Im Anschluß daran auch M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Darmstadt³ 1967, 78; E. Würthwein, Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25 (ATD 11/2), Göttingen 1984, 393f (mit weiterer Differenzierung) und zuletzt B. Becking, The Fall of Samaria: A Historical and Archaeological Study (SHANE 2), Leiden 1992, 49.

¹¹ Um nur die wichtigsten Bezüge zu nennen: Das erste Wort von V.3 (𐤑𐤓) setzt V.1-2 voraus, wie auch V.3 generell auf V.1 Bezug nimmt. V.5 basiert mit der Nennung des namenlosen Königs von Assur auf V.3 und die Zeitangabe von V.6 bezieht sich wiederum auf V.1. Vgl. zur Einzelargumentation S. Timm, Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht, in: WdO 20-21 (1989-90), 62-82, bes. 63 mit Anm. 3. Vgl. auch N. Na'aman, The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 BC), in: Bib. 71 (1990), 206-225, bes. 213.224.

die typisch deuteronomistische Einleitung V.1-2 erkennen, daß der ganze Abschnitt auf DtrH zurückgeht, der jedoch seinerseits auf Annalen zurückgegriffen hat. Der ursprüngliche Wortlaut jener Annalennotizen läßt sich demnach nicht mehr rekonstruieren, und auch der hier relevante Vers 4 ist mit Sicherheit kein wörtlicher Annalenauszug.¹² Er wurde vielmehr von DtrH gebildet:

„Da fand der König von Assur bei Hosea eine Verschwörung, denn er hatte Boten gesandt zu Sō', dem König von Ägypten, und nicht mehr Abgaben gebracht dem König von Assur wie Jahr für Jahr.“¹³ Da nahm der König von Assur ihn gefangen und warf ihn ins Gefängnis.“

Der Text berichtet davon, daß der gegenüber Assur tributpflichtige Hosea die Tributzahlungen eingestellt und diplomatische Verhandlungen mit einem ägyptischen Pharaο aufgenommen hat. Wenn Hosea als von Assur selbst eingesetzter Vasall die jährlichen Zahlungen einstellte, mußte er sich einer Rückendeckung versichern. Es kam zu diplomatischen Verhandlungen mit Ägypten, Hosea entsandte eine offizielle Delegation mit Regierungsboten.¹⁴ Diese Boten werden zu „Sō', dem König von Ägypten“ gesandt: *שְׁלַח מַלְאָכִים אֶל-סוֹא מֶלֶךְ-מִצְרַיִם*. Geht man zunächst nur von der Formulierung aus, so verweist die Konstruktion 'Boten senden zu' (*שְׁלַח מַלְאָכִים אֶל-*) eindeutig darauf, daß mit Sō' eine Person gemeint ist und nicht etwa eine Stadt. 'Boten senden' (*שְׁלַח מַלְאָכִים*) kann im AT mit den Präpositionen *בְּ*, *לְ* und *אֶל* konstruiert werden. Im ersten Fall (*בְּ*) bedeutet es das Entsenden von Boten durch eine Region oder einen Landstrich, im zweiten (*לְ*) wird ein Infinitiv angehängt ('Boten senden, um etwas zu tun') und im letzten (*אֶל*) wird das Senden von Boten zu einer Person zum Ausdruck gebracht (vgl. z.B. 2 Kön 16,7aα: „da sandte Ahas Boten zu Tiglathpileser, dem König Assurs“ *וַיִּשְׁלַח אָחָז מַלְאָכִים אֶל-תִּגְלַתְפִּלְסֵר בְּלָסָר מֶלֶךְ-אַשּׁוּר*).¹⁵ An keiner

¹² Dies schließt schon das Wort *קִשְׁר* 'Verschwörung' aus. *קִשְׁר* ist anhand seines Belegspektrums im AT eindeutig negativ konnotiert: 1 Kön 16,16.20; 2 Kön 11,14; 12,21; 14,19; 15,15.30; 2 Chr 23,13; 25,17; Jes 8,12; 11,9 (mit *מַצָּא* konstruiert!); Am 7,10. Daß ausgerechnet eine nordisraelitische Quelle die Handlungsweise des eigenen Königs als *קִשְׁר* bezeichnet, ist völlig unvorstellbar. Vgl. Timm, a.a.O., 63 mit Anm. 3.

¹³ LXX^B bietet gegenüber MT eine eigene, wichtige Lesart: *ἐν τῷ ἐνταυτῷ ἐκείνῳ*. Vgl. J. C. Trebelle, La caída de Samaria. Crítica textual, literaria et histórica de 2 Re 17,3-6, in: R. Aguirre / F. G. Lopez (Hgg.), Escritos de Biblia y Oriente (BSal 38), Salamanca, Jerusalem 1981, 137-152, bes. 141-144.

¹⁴ Vgl. D. N. Freedman / B. E. Willoughby, Art. 'מַלְאָךְ', in: THWAT IV, Stuttgart u.a. 1984, Sp. 887-904, bes. Sp. 890.

¹⁵ - mit *אֶל*: Gen 32,4 (zu Esau); Num 20,14 (zum König von Edom); 21,21 (zu Sihon); 22,5 (zu Bileam); Deut 2,26 (zu Sihon); Ri 9,31 (zu Abimelech); 11,12.14 (zum König der Ammoniter); 11,17 (zum König von Edom); 11,19 (zu Sihon); 1 Sam 6,21 (zu den Bewohnern von Kirjat-Jearim); 16,19 (zu Isai); 19,11

Textstelle, an der die Konstruktion mit der Präposition אֶל verwendet wird, verweist sie auf eine Stadt. Wenn ein Ort oder eine Stadt im Blick ist, so wird sie als Apposition der Konstruktion angehängt und mit einem he-lokale versehen (vgl. Num 22,5: פְּתוּרָה; Ez 23,16: כְּשִׁדְיָמָה und 1 Kön 20,2: הָעִירָה). Somit läßt der Wortlaut des atl. Textes in 2 Kön 17,4 keinerlei Zweifel daran, daß es sich bei סֹד' um einen Pharao handelt - und nicht etwa um eine Stadt, wie es die Vertreter der Gleichsetzung von סֹד' mit der Stadt Sais meinen. Dementsprechend wurde von den Vertretern jener Theorie auch der Vorschlag gemacht, den atl. Text zu verändern und eine Präposition einzufügen: אֶל-סֹד' אֶל-מֶלֶךְ מִצְרַיִם „nach סֹד', zum König von Ägypten“.¹⁶ Abgesehen davon, daß eine solche Konstruktion innerhalb des AT völlig singulär wäre, besteht keinerlei Anlaß, den atl. Text zu verändern und mit dem Ausfall eines אֶל zu rechnen. Die Textüberlieferung zu V.4 bezeugt eindeutig, daß es sich bei סֹד' um den Namen eines Pharaos handelt und widerspricht dem Konjekturevorschlag.¹⁷ Angesichts dieses Befundes ist es methodisch unzulässig, den atl. Text zu verändern, vor allem, wenn man eine im AT geläufige Konstruktion durch eine völlig singuläre und analogielose ersetzt. Der oftmals genannte Lösungsversuch, סֹד' mit der Stadt Sais gleichzusetzen, erweist sich somit als dem atl. Text unangemessen; er muß den Text verändern, widerspricht atl. Sprachgebrauch und kann zudem keinerlei textkritische Argumente für sich geltend machen.

(zum 'Haus Davids') 2 Sam 2,5 (zu den Männern vor Jabesch); 3,12 (zu David); 3,14 (zu Isch-Boschet); 5,11 (zu David = 1 Chr 14,1); 12,27 (zu David); 1 Kön 19,2 (zu Elia); 20,2 (zu Ahab); 2 Kön 14,8 (zu Joasch); 19,9 (zu Hiskia = Jes 37,9); 2 Chr 35,21 (zu ihm); Ez 23,16.40 (zu ihnen); vgl. auch Jer 27,3.

- mit ק: Ri 6,35; 7,24; 1 Sam 11,7

- mit ל: 1 Sam 19,14.15.20.21; 25,14

- ferner begegnen vereinzelt auch die Konstruktion mit על (Neh 6,3), mit אֶחָדִי (2 Sam 3,26) und mit einer folgenden Erzählform (vgl. 1 Sam 19,21; 2 Sam 11,4; Jes 7,22).

Vgl. als interessante Ausnahme auch Ez 17,15: מֶלֶךְ אֲרָבִי מִצְרַיִם...

¹⁶ Erstmals vorgeschlagen von W. F. Albright, The Elimination of King „So“, BASOR 171 (1963), 66.

Eine leichte Modifikation erfuhr diese These durch H. L. Ginsberg (Art. 'So', in: EJ 15, Jerusalem 1971, 18), der eine Vertauschung von 'סֹד' und 'אֶל' annimmt und מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֶל-סֹד' lesen will. Aber auch dies entspricht nicht dem atl. Sprachgebrauch.

¹⁷ LXX^B liest Σηγορ, LXX^A liest Σωα, LXX^{min} liest Σωβα und Vulgata liest Sua. Die Lesart des MT wird auch von den Targumim und der Peschitta bezeugt und findet sich auch bei Josephus (Ant. IX § 277). LXX^A liest dagegen πρὸς Ἀδραμελεχ τὸν ἀθίστα τὸν κατοικοῦντα ἐν Αἰγύπτῳ, wobei der Name Ἀδραμελεχ nach 2 Kön 17,31; 19,37 (Jes 37,38) gebildet wurde.

Vgl. zu den Lesarten D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament (OBO 50/1), Fribourg, Göttingen 1982, 408; Trebelle, a.a.O. (s. Anm. 13), 140f und Day, a.a.O. (s. Anm.1), 298, Anm. 48.

II

Zieht man die historischen Gegebenheiten zurate, so verhelfen auch sie dazu, einige Lösungsmöglichkeiten auszuschließen. Das Hilfesuch Hoseas von 724 v. Chr. fällt in eine Zeit, in der in Ägypten die Macht nicht in einer Hand liegt. Es ist die Zeit der ausklingenden 22./23. Dynastie; Ägypten war innenpolitisch zerfasert und in verschiedene lokale Herrschaftszentren aufgespalten.¹⁸ Dennoch ist man über diese Zeit recht gut informiert, so daß sich die Machtverhältnisse im unterägyptischen Delta in ihren wesentlichen Zügen rekonstruieren lassen. Die Quelle dafür ist die Triumph-Stele des Kuschiten Pije, der im Jahr 728/7 v. Chr. von Nubien aus einen Feldzug nach Ägypten unternommen hat. Bei diesem Feldzug handelte es sich um den ersten Versuch der späteren kuschitischen Pharaonen der 25. Dynastie, Ägypten zu unterwerfen. Pije nennt in seiner Stele verschiedene Herrscher des Deltas und gibt einen Einblick in die dortigen Machtverhältnisse.¹⁹ Der Westen des Deltas mit der Stadt Sais war in den Händen Tefnaches von Sais, der sich nach dem Feldzug die Königswürde zulegte und die 24. Dynastie begründete. Er war nach Angaben der Pije-Stele der eigentliche Gegenspieler des Pije und de facto der machtvollste Herrscher der Deltafürsten. Jedoch wäre es verfehlt, sich bei der Beurteilung von Tefnaches Machtbereich durch die propagandistisch gefärbte Pije-Stele leiten zu lassen und Tefnachte womöglich als den eigentlichen Herrn Ägyptens anzusehen.²⁰ In der Pije-Stele wird Tefnachte in einem bestimmten Licht dargestellt und bewußt ein Gegensatz von Tefnaches aggressivem Verhalten und Pijes Friedfertigkeit geschaffen, so daß - historisch gesehen und entgegen den Angaben der Pije-Stele - „von einem militärischen Ausgreifen Tefnaches nach dem Ostdelta oder einer ‘Unterwerfung’ der Deltakönige unter einen übermächtigen Tefnachte nicht gesprochen werden kann.“²¹ Tefnaches Machtbereich dehnte sich auch nach dem Feldzug des Pije ausschließlich im Westen (Buto, Kom el-Hisn, Xoïs) und nach Süden (Memphis) aus und

¹⁸ Vgl. dazu die Werke von J. Yoyotte, *Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne* (Études d'histoire politique), in: *Mélanges Maspero I* (Orient Ancien), (MIFAO 66,4), Kairo 1961, 121-181; F. Gomaâ, *Die libyschen Fürstentümer des Deltas. Vom Tode Osorkons II. bis zur Wiedervereinigung Ägyptens durch Psamet I.* (TAVO B.6), Wiesbaden 1974; Kitchen, a.a.O. (s. Anm. 1).

¹⁹ Die Stele ist publiziert und bearbeitet von N.-C. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*. JE 48862 et 47086-47089 (MIFAO 105), Kairo 1981.

Eine deutsche Übersetzung mit Nennung der wichtigsten Literatur findet sich in TUAT I/4, 557-585, die jüngste Übersetzung mit Kurzkomentar stammt von L. Török, in: T. Eide u.a. (Hgg.), *Fontes Historiae Nubiorum. Vol I: From the Eighth to the Mid-Fifth Century BC*, Bergen 1994, 62-119.

²⁰ So z.B. Goedicke, 727 (s. Anm. 7), 12.

²¹ So das Resümee von D. Kessler, *Zu den Feldzügen des Tefnachte, Namlot und Pije in Mittelägypten*, in: SAK 9 (1981), 227-251, bes. 230.

nicht etwa nach Osten²², denn das Mittlere Delta und das Palästina zugewandte Ostdelta lagen fernab von Tefnachtes Machtinteressen und waren nach wie vor eigene Herrschaftsgebiete.²³ Während das Mittlere Delta zusammen mit Mittelägypten in diverse lokale Machtzentren aufgespalten war (die wichtigsten sind die von Iuput II. in Leontopolis, Nimlot in Hermopolis und Pajeftjauem^caubastet in Herakleopolis)²⁴, regierte im Ostdelta immer noch ein Vertreter der 22./23. Dynastie, die einst ganz Ägypten beherrscht hatte. Jener Herrscher, Osorkon IV., regierte über die Stadt Bubastis, wohl auch Tanis, Pharbaitos und ein weiteres Gebiet, das bis jetzt noch nicht genau lokalisiert ist.²⁵ Entscheidend ist nun, daß sich auch nach dem Pije-Feldzug die Herrschaftsverhältnisse im Ostdelta nicht verändert haben. Pije war wieder nach Nubien zurückgekehrt und hatte es versäumt, eine eigene Verwaltung einzusetzen²⁶, so daß der Feldzug de facto nicht mehr als ein kurzes Intermezzo war. So galt im östlichen Delta nach wie vor Osorkon IV. als der bedeutendste Regent, auch wenn er im Hinblick auf die Machtverhältnisse in ganz Ägypten nur ein „machtloser Schattenpharao“ war.²⁷ Innerägyptisch gesehen, war der bedeutendste und machtvollste der Deltafürsten eindeutig Tefnachte von Sais, jedoch blieben seine Expansionsbestrebungen auf den Westen beschränkt, und dementsprechend ist er auch - wie sich anhand einer außerägyptischen Quelle zeigen läßt - bei den weiteren Ereignissen an der ägyptischen Ostgrenze nicht mit eingebunden: Als im Jahr 716 v. Chr. die Assyrer unter Sargon II. den ehemals assyrischen Militärstützpunkt Gaza zur eigenen Provinz ausbauten und erstmals zu einer direkten Bedrohung für Ägypten wurden,

²² Buto und Kom el-Hisn wurden vermutlich schon vom Vorgänger Tefnachtes, Osorkon, erobert, Xoïs und Memphis dann von Tefnachte selbst. Vgl. zum Herrschaftsgebiet des Tefnachte Gomaà, a.a.O. (s. Anm. 18), 41.47-50.52.

²³ Vgl. A. Spalinger, The Military Background of the Campaign of Piye (Piankhy), in: SAK 7 (1979), 273-301, bes. 275.280.

²⁴ Vgl. Gomaà, a.a.O., 63.113ff und D. A. Aston, Takeloth II - A King of the 'Theban Twenty-Third Dynasty'?, in: JEA 75 (1989), 139-153, bes. 153.

²⁵ Yoyotte, a.a.O. (s. Anm. 18), 129, Anm.2 (Bubastis und Tanis), gefolgt von Kitchen, a.a.O. (s. Anm. 1), 355; vgl. auch Grimal, a.a.O., (s. Anm. 19), 212, Anm. 600 (evtl. auch Pharbaitos).

Was sich unter dem in der Pije-Stele genannten *R^c(?)-nfr* verbirgt, ist derzeit unklar. Vgl. Kitchen, a.a.O., 366, Anm. 710 und Gomaà, a.a.O., 132-134, der vermutet, daß es zwischen Bubastis und Tanis gelegen hat.

Die Unabhängigkeit Bubastis' endete erst 713/712, als es von Schabako erobert wurde, die von Tanis noch später (Eroberung durch Taharqa), vgl. Gomaà, a.a.O., 136.141.

²⁶ Vgl. Kitchen, a.a.O., 371f.

²⁷ Kitchen, a.a.O., 352.

war es Osorkon IV., der aktiv wurde und nicht etwa Tefnachte von Sais. In dem Assur-Prisma Sargons II. heißt es:²⁸

„Šilkanni, den König von Ägypten, [...] warfen die Furchtbarkeit und der Schreckensglanz Assurs, meines Herrn, nieder, und er brachte mir als sein Begrüßungsgeschenk 12 große Pferde aus Ägypten, derengleichen es im Lande nicht gab.“²⁹

Mit Ši-il-kan-ni ist eindeutig Osorkon IV. gemeint³⁰, und es wäre zu fragen, ob nicht auch jenes ägyptische Heer unter dem General Re'e, das in der Auseinandersetzung von 720 v. Chr. gegen die Assyrer vorging, letztlich auf Befehl Osorkons IV. gehandelt hat.³¹ Mag man auch hier unterschiedlicher Meinung sein, so läßt sich für das Jahr 716, und damit für eine Zeit, in der die von Tefnachte begründete 24. Dynastie unter Bokchoris fest etabliert war, nachweisen, daß im Ostdelta immer noch Osorkon IV. regierte und er der eigentliche Gegenspieler der Assyrer war.³² Hier zeigt sich, daß man gerade in jener Zeit die innerägyptische Bedeutung eines Pharaos von seiner außerägyptischen unterscheiden muß und nicht etwa von einer hohen innerägyptischen Machtstellung auf eine gleichartige außerägyptische Bedeutung schließen darf. Tefnachte war zwar der machtvollste Herrscher im ägyptischen Delta, außerhalb Ägyptens hatte er jedoch keinerlei Bedeutung. Er verfolgte innenpolitische Ziele und orientierte sich nach Süden (Memphis). Anders dagegen Osorkon IV.; er stand innerägyptisch gesehen am Rande des Geschehens, außerägyptisch jedoch im Mittelpunkt der Ereignisse. Ermöglichte es bei Tefnachte die geographische Lage, fernab der syro-palästinischen Landbrücke, innerägyptische Ziele zu verfolgen, so war Osorkon IV. als Herrscher im Palästina zugewandten Ostdelta zwangsläufig von den dortigen Ereignissen betroffen. Die historischen Umstände sprechen somit - soweit sie sich derzeit rekonstruieren lassen -

²⁸ Der Text wurde erstmals publiziert von E. F. Weidner, Šilkani(he)ni, König von Mušri, ein Zeitgenosse Sargons II. Nach einem neuen Bruchstück der Prisma-Inschrift des assyrischen Königs, in: AFO 14 (1941-44), 40-53.

Das Zitat richtet sich nach TUAT I/4, 383.

²⁹ Oder „derengleichen es in keinem Lande gab“, nach Borger, TUAT I/4, 383, Anm. 11a.

³⁰ Vgl. W. F. Albright, Further Light on Synchronisms between Egypt and Asia in the Period 935-685 B.C., in: BASOR 141 (1956), 23-27 bes. 23f. Vgl. auch M.-A. Bonhême, Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire (BdE 98), Kairo, 1987, 149 mit Nennung weiterer Literatur.

³¹ Vgl. Kitchen, a.a.O., 373, Anm. 743.

Zudem spricht einiges dafür, daß auch Osorkon IV. jener Pharaos war, an den sich der Philisterfürst Jamani von Aschdod im Jahr 713/712 v. Chr. wandte. Vgl. Kitchen, a.a.O., 552 und A. J. Spalinger, The Year 712 B.C. and its Implications for Egyptian History, in: JARCE 10 (1973), 95-101, bes. 97.

³² Auch Bokchoris' Herrschaftsgebiet blieb auf das Westdelta beschränkt: „He evidently did nothing to eliminate the older royal lines who still ruled locally in Tanis-Bubastis and Leontopolis, or chiefs of the Mā outside the Princedom of the West.“ Kitchen, a.a.O., 376f. Vgl. auch Gomaà, a.a.O., 53.

eindeutig für Osorkon IV. und gegen Tefnachte von Sais als den Pharaon, zu dem Hosea ein Hilfesuch sandte. Auch das oftmals genannte Argument, daß sich Hosea wohl kaum einen so schwachen Herrscher wie Osorkon IV. als Partner gesucht hätte³³, kann eine solche Kontaktaufnahme nicht plausibel machen. Es müßte erst einmal gezeigt werden, daß man im Nordreich Israel so gut über die Herrschaftsgebiete und territorialen Verhältnisse im fernen Ägypten informiert war, daß man bis ins entlegene Westdelta vorstieß. Die äußerst geringen Beziehungen zwischen Israel und Ägypten zur Zeit der 22./23. Dynastie und die geringe Kenntnis des AT von der ägyptischen Geographie lassen daran erheblich zweifeln: Den einzigen offiziellen Kontakt bildete der Palästinafeldzug Scheschonq I. im Jahr 926 (bei dem es sich gerade um einen Vorfahren Osorkons IV. handelt!).³⁴ Das Gesamtspektrum der ägyptischen Ortsnamen im AT läßt zudem erkennen, daß man in Israel lediglich über das Ostdelta, sowie zentrale Orte im Süden informiert war, nicht jedoch über das Westdelta.³⁵

Somit weisen die historischen Verhältnisse nicht auf Tefnachte von Sais und erst recht nicht auf Pije, der nach seinem Feldzug fernab des Geschehens war, sondern auf Osorkon IV.³⁶

³³ So erstmals von Goedicke, End (s. Anm. 7), 66 genannt und anschließend immer wieder betont:
 - Goedicke, 727 (s. Anm. 7), 12.
 - Christensen, a.a.O. (s. Anm. 1), 145f.
 - Day, a.a.O. (s. Anm. 1), 299.

³⁴ Zur Frage der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten in der Königszeit vgl. demnächst eine eigene Studie des Verfassers, auf deren Ergebnisse sich das Genannte bezieht.

³⁵ Von den 13 im AT genannten äg. Orten liegen allein 9 im Ostdelta: Heliopolis (עִיר הַהֵרֹסִים, Jes 19,18 und אֵן / אֹן, Gen 41,45 u.ö.), Migdol (מִגְדֹּל, Ez 14,2 u.ö.), Bubastis (בִּבְסִסְתַּיִם, Ez 30,17), Ramses (רַעַמְסֵס, Ex 1,11 u.ö.), Pithom (פִּתּוֹם, Ex 1,11), Tanis (טַנִּיס, Num 13,22 u.ö.), Daphne (דַּפְנֵי, Jer 2,16 u.ö.), Pelusium (פֶּלֻסִים, Ez 30,15f).

Im Süden liegen Memphis (מִמְפִּיס, Hos 9,6 u.ö.), Theben (תֵּבַיִם, Nah 3,8f u.ö.) und Assuan (אֲסוּאַן, Ez 29,10 u.ö.). Unklar ist, ob das in Jes 30,4 neben Tanis genannte תַּנִּיס den Ort 'Heracleopolis magna' in Mittelägypten (KBL³, 322) oder 'Heracleopolis parva' im Delta (W. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament, Straßburg 1904, 36-38) bezeichnet.

Von Oberägypten redet das AT nur allgemein als אֶרֶץ מִצְרַיִם (= *p3-t3-rs3j*, „das Land des Südens“), Jes 11,11 u.ö., vgl. KBL³, 930.

Vgl. die Zusammenstellung bei G. Pfeifer, Ägypten im Alten Testament (BN-B 8), München 1995, 7.27-31, der jedoch leider nicht die ägyptischen Äquivalente angibt.

³⁶ Das historische Argument für ausschlaggebend halten F. Briquel-Chatonnet, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda* (Studia Phoenicia XII, OLA 46), Leuven 1992, 170 und W. Helck, Art. 'So', in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 994f, bes. 995.

III

Geht man im dritten Schritt zu den sprachlich-philologischen Überlegungen über, so verhelpfen auch sie dazu, die Zahl der Lösungsmöglichkeiten weiter einzuzugrenzen. Dies gilt vor allem für die oft von Alttestamentlern favorisierte Ableitung des hebräischen Wortes *Sō'* (סֹ') vom ägyptischen Wort *njsw.t*.³⁷ Um das hebräische Wort *Sō'* als eine verkürzte Form des ägyptischen Königstitels *njsw.t* zu verstehen, muß man für das Ägyptische eine Kurzform postulieren, die zu jener Zeit nicht belegt ist, und die der Sprachentwicklung des ägyptischen Wortes *njsw.t* entgegenläuft. Von *njsw.t* ist bislang nur eine Vornbetonung belegt, nicht jedoch eine Endbetonung. Bei keinem „Kompositum älterer Bildungsweise“ gibt es sowohl eine End- als auch eine Vornbetonung, und daß dies ausgerechnet „im hierarchischen Bereich des Königstitels“ der Fall sein soll, „ist ganz undenkbar.“³⁸ Ganz gleich, ob man mit G. Fecht die Formen **nēs* und **ns* als Kurzformen von *njsw.t* ansetzt³⁹ oder mit J. Vergote und W. Schenkel nur noch die Form **ns*⁴⁰ - für *njsw.t* ist ausschließlich die Vornbetonung belegt, und so begegnet das Wort auch im AT: in den Namen סֹנִי (Jes 30,4) und סֹנִיָּהוּ (1 Kön 11,19f), die sich von ägyptisch *Hw.t-nn.w-njsw.t* („das Haus der Kinder des Königs“) bzw. *t3-hm.t-njsw.t* („die Gemahlin des Königs“) ableiten.⁴¹ Da ein *n* am Wortanfang bei der Wiedergabe eines ägyptischen Wortes im Hebräischen nicht wegfällt⁴², müßte man, um das hebräische *Sō'*

³⁷ Vgl. J. Bright, *A History of Israel*, London ³1980, 275, Anm. 17; S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ³1985, 310; G. Pfeifer, a.a.O. (s. Anm. 35) 29.61; M. Cogan / H. Tadmor, *II Kings* (The Anchor Bible 11), Garden City, New York 1988, 196; J. A. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991, 162; E. Würthwein, a.a.O. (s. Anm. 10), 392, Anm. 2; M. Görg, a.a.O. (s. Anm. 1), 94f.

Die These wird auch von Na'aman, Becking und Ahlström vertreten, wobei Na'aman, a.a.O. (s. Anm. 11), 217f, und Becking, a.a.O. (s. Anm. 10), 51 jenen *njsw.t* mit *Pije* gleichsetzen, während Ahlström, a.a.O. (s. Anm. 1), 15 für Osorkon IV. plädiert (vgl. zu Ahlström auch Anm. 60).

³⁸ G. Fecht, bei R. Krauss, Necho II. alias Nechepso. Mit einem Beitrag von Gerhard Fecht, in: BN 42 (1981), 49-60, auf S. 53.

³⁹ G. Fecht, *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache* (ÄF 21), Glückstadt, Hamburg, New York 1960, § 30.34, vgl. auch § 95 (bes. S. 51).

⁴⁰ J. Vergote, *Sur les mots composés en égyptien et en copte*, in: BiOr 18 (1961), 208-214, bes. 210f; W. Schenkel, *Das Wort für „König (von Unterägypten)“*, in: GM 94 (1986), 57-73, bes. 68.

⁴¹ Vgl. Fecht, a.a.O. (s. Anm. 39), § 30 mit Anm. 58, der hier die Form **nēs* ansetzt. Schenkel (a.a.O., 68), weist zwar zurecht darauf hin, daß bei סֹנִי das *n* auch zu *nn.w* gehören kann, entgegen Schenkel kann man den zweiten Beleg (סֹנִיָּהוּ) jedoch m.E. nicht einfach streichen, weil der dritte Konsonant ם evtl. zu ם emendiert werden muß. Die Endsilbe *nēs* ist durch die Emendation nicht betroffen. Im ersteren Fall wäre freilich סֹנִי mit Heracleopolis magna gleichgesetzt. Vgl. dazu auch Anm. 35.

⁴² Es bleibt entweder erhalten oder wird zu ך verändert, z.B. bei. ןִשָּׁל für *ns* und םשָּׁל für *nšm.t*, vgl. KBL³, 509f.

(ס'ו) von ägyptisch *njsw.t* ableiten zu können, für *njsw.t* eine Nebenform *sö oder *so postulieren, die jedoch bislang nicht belegt ist, und die als endbetonte Form von *njsw.t* auch nicht möglich ist. Zudem begegnen ägyptische Titel als Namen allenfalls in erzählenden Texten (vgl. 1 Kön 11,19f: ס'וֹתֵי־הַמֶּלֶךְ sowie תַּרְחַקָּה, von ägyptisch *qnb.tj*)⁴³, nicht jedoch in den durch Annalen geprägten Notizen des DtrG. Daher ist dieser Lösungsvorschlag nicht nur - wie es mittlerweile alle Ägyptologen tun⁴⁴ - aus sprachlichen Gründen abzulehnen, sondern auch aus literarisch-gattungsspezifischen. Gleiches gilt auch für die Lösungsvorschläge, die den Namen *Sō'* mit dem Horus- oder Thronnamen eines Pharaos verbinden wollen.⁴⁵ Es gibt keinen Beleg, bei dem ein ägyptischer Pharaos im Ausland nicht mit seinem Eigennamen genannt worden wäre, und diese Gesetzmäßigkeit findet sich auch im AT. Alle vier dort auftretenden Pharaonen werden jeweils mit dem Eigennamen genannt:

- Scheschonq I. (22. Dynastie) = Schischak, שושק (1 Kön 14,25)
- Tarharka (25. Dynastie) = Tirhaqa, תַּרְחַקָּה (2 Kön 19,9)
- Necho (26. Dynastie) = Necho, נְכֻחַ (2 Kön 23,29)
- Apries (26. Dynastie) = Hophra, הֹפְרָעָה (Jer 44,30)

Auch andere fremdländische Herrscher, seien es assyrische oder babylonische, werden jeweils mit dem Eigennamen genannt (vgl. in 2 Kön 17,3: Salmanassar), so daß keinerlei Anlaß für die Annahme besteht, daß sich hinter dem Namen *Sō'* (ס'ו) kein Eigenname verbirgt, ja sie ist sogar ausgesprochen unwahrscheinlich, da eine offenkundige Gesetzmäßigkeit durchbrochen würde. Aber auch die von Redford vorgeschlagene Lesart als 'der Sait' ist sprachlich nicht möglich. Redford argumentiert mit dem bei Manetho genannten Namen Νεχεψω, den er als *p3 S3w(w)* umsetzt.⁴⁶ Das Element -ψω ist jedoch äußerst vieldeutig und

⁴³ Vgl. dazu M. Görg, Namen und Titel in 1 Kön 11,19f, in: BN 36 (1987), 22-26.

⁴⁴ A. Spalinger, Art. 'Tefnachte', in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 295f, bes. 296, Anm. 6: „impossible“; Redford, Egypt (s. Anm. 7), 346, Anm. 132; A. R. Schulman, Kings, Chronicles and Egyptian Mercenaries, in: BES 5 (1983), 117-133, bes. 129 mit Anm. 36.

⁴⁵ *Sō'* als Wiedergabe des Thronnamens des Pije (*sm3-t3.wj*) oder des Horusnamens des Tefnachte (*šj3-jb*), vgl. oben Anm. 3 und 4.

Die von Shea, a.a.O. (s. Anm. 1), genannte Verbindung mit dem Namen 'Pije' läßt sich sprachlich nicht nachvollziehen.

⁴⁶ Redford, Note (s. Anm. 7), 75.

am ehesten noch von ägyptisch *p3 šr* abzuleiten⁴⁷, so daß Redfords Argumentationsbasis zu schwach ist, als daß man darauf bauen könnte.

Somit ist es sprachlich weder möglich, den *Sō'* des AT mit Tefnachte von Sais („der Sait“) gleichzusetzen, noch sprechen Gründe für die Vermutung, daß der atl. Verfasser von 2 Kön 17,4 selbst keine genaue Vorstellung mehr gehabt habe, welcher Pharaο gemeint sei, und einfach eine Kurzform des ägyptischen Königstitels eingefügt hätte.⁴⁸ So bleibt letztlich der Lösungsansatz von K. A. Kitchen übrig, *Sō'* vom Namen Osorkons IV. abzuleiten.

Obwohl die historischen Gegebenheiten deutlich für Osorkon IV. sprechen, ist und bleibt die Ableitung des hebräischen *Sō'* von ägyptisch *Wsrkn* schwierig. Zwar können einige der immer wieder gegen diese Ableitung angeführten Argumente entkräftet werden, die Ableitung selbst ist jedoch letztlich nicht beweisbar und auf Erklärungshypothesen angewiesen. Geht man zunächst vom Gesicherten aus, so bereitet es keinerlei Probleme, daß im Hebräischen mit *Sō'* die zweite und nicht die erste Silbe des ägyptisch (-libyschen) Namens *Wsrkn* wiedergegeben ist.⁴⁹ Die Namen *Ši-il-kan-ni* und *W3h-jb-Rc*⁵⁰ belegen, daß ein anlautendes *w/o* wegfallen kann.⁵¹ Genauso unproblematisch ist, daß diese Silbe im Akkadischen mit *Ši* und im Hebräischen mit *Sō'* wiedergegeben wird.⁵² Bei der Umsetzung des ägyptischen Stadtnamens *Nwt* (Theben) läßt sich Gleiches belegen (akkadisch: *ni-i'*, hebräisch *נִי*)⁵³, wie auch ein langes 'o' im Hebräischen oftmals bei der Wiedergabe ägyptischer Wörter begegnet (vgl. *פֶּתַח*, *אֵל*, *נֹא*, *נָךְ*, *מְגִדֹל*).⁵⁴ Ist es somit rein sprachlich möglich, *Sō'* als eine verkürzte Form von ägyptisch *Wsrkn* zu verstehen, so verläßt man jedoch bei der Frage, wie eine solch verkürzte Form zu erklären ist, jeglichen sicheren Boden.

⁴⁷ J. D. Ray, Nechepso, in: JEA 60 (1974), 255f. Vgl. auch W. Brunsch, Noch einmal zu Νεχεψω, in: BN 15 (1981), 7f.

⁴⁸ So H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 2 (GAT 4/2) Göttingen²1995, 345. •

⁴⁹ So der Einwand von Goedicke, 727 (s. Anm. 7), 7.

⁵⁰ Vgl. KBL³, 327.

⁵¹ Vgl. auch Albright, a.a.O. (s. Anm. 30), 24.

⁵² Vgl. zu diesem Einwand Krauss, a.a.O. (s. Anm. 6), 51 und Goedicke, a.a.O.

⁵³ Vgl. J. Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen (SDAIK 3), Mainz 1976, 378.

⁵⁴ Die Stadt Sais wird im AT an keiner Stelle genannt. Das *ןֹ* in Ez 30, 15f bezeichnet nicht Sais (KBL³, 709), sondern Syene (W. Zimmerli, Ezechiel, BK XIII,2, Neukirchen-Vluyn²1979, 736f) oder Pelusium (J. Simons, The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament, Leiden 1959, § 1434, S. 458). Zur keilschriftlichen Wiedergabe von Sais vgl. Osing, a.a.O., 376. Vgl. auch a.a.O., 378f seine Ausführungen zur Problematik der Wiedergabe eines ursprünglich äg. Tonvokals *š* / *i* mit hebr. *o*.

Kitchen plädiert für einen Kurznamen des Pharaos⁵⁵, jedoch sind solche Kurznamen bislang nur in Ägypten belegt⁵⁶ und es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß ein ägyptischer Pharaos im Alten Testament mit einem Kurz- oder Spitznamen bezeichnet würde.⁵⁷ Bedenkt man hingegen, daß in 2 Kön 17,4 kein wörtlicher Annalenauszug vorliegt, sondern ein Text, der von DtrH - und damit einige Zeit nach 724 v. Chr. - verfaßt wurde, so wäre es vielleicht eher erwägenswert, ob DtrH einen ursprünglich langen Namen nur verkürzt wiedergibt. Jedoch bleibt auch dies unbeweisbar und spekulativ.⁵⁸ Da die Lesart des Masoretischen Textes sehr gut bezeugt ist⁵⁹, kann man auch nicht von der singulären LXX^B-Lesart (Σηγγορ) ausgehen⁶⁰, obwohl hier eine sprachliche Verbindung zu ägyptisch *Wsrkn* durchaus möglich wäre.⁶¹ Somit läßt sich die philologische Frage letztlich nur durch eine Eingrenzung der Möglichkeiten beantworten: Die bislang genannten Gleichsetzungen (*njsw.t*, 'der Sait', Horus- oder Thronname) kann man ausschließen, eine Lösung des sprachlichen Problems jedoch nur aufzeigen, nicht aber beweisen.

Faßt man die Einzelargumentation zur atl., historischen und philologischen Problematik zusammen, so läßt sich ein zweifaches Ergebnis festhalten: Einerseits konnte gezeigt werden, daß die neuerdings oft genannten Lösungsvorschläge, *Šō'* mit Tefnachte von Sais zu

⁵⁵ Vgl. Kitchen, a.a.O. (s. Anm. 1), 342, Anm. 551. 583 mit Verweis auf einen angeblichen Kurznamen *Sj* für *Wsrkn* (für Osorkon III.?). Jedoch ist dieser Beleg äußerst zweifelhaft.

Interessanterweise liest K^Q נִי־ס, vgl. Barthélemy, a.a.O. (s. Anm. 17) und dazu Helck, a.a.O. (s. Anm. 36), Sp. 995.

⁵⁶ Z.B. Sesi für Ramses, Mose für Amenmesse und Schesch für Scheschong. Vgl. Kitchen, a.a.O., 374, Anm. 751 und Bonhême, a.a.O. (s. Anm. 30), 19.

⁵⁷ So zu Recht der Einwand von Goedicke, 727 (s. Anm. 7), 7.

⁵⁸ Immerhin läßt sich in 2 Kön 17,1-6 ein Fehler des DtrH bei der Übernahme von Daten aus seiner Annalenquelle nachweisen: Für V.6a konnte Na'aman, a.a.O. (s. Anm. 11), 224 zeigen, daß DtrH ein ihm vorliegendes chronologisches Datum falsch verstanden hat.

⁵⁹ Vgl. zu den anderen Lesarten Anm. 17, sowie zu deren Diskussion Barthélemy, a.a.O. (s. Anm. 17) und Trebolle, a.a.O. (s. Anm. 13), 149, der sich vor allem für die lukianische Version ausspricht und für Pijje votiert.

⁶⁰ Erstmals vorgeschlagen von G. W. Ahlström in einer Rezension zu A. Malamet / I. Eph'al (Hgg.), *The Age of the Monarchies 4/1: Political History. 4/2: The Culture and Society*, Jerusalem 1979, in: JNES 44 (1985), 65 (dort jedoch fälschlicherweise auf Osorkon II. bezogen). Ahlström ging diesem Lösungsvorschlag jedoch nicht weiter nach, sondern tendierte eher zu *njsw.t*: vgl. ders., Kung So (s. Anm. 1), 15, und oben Anm. 37. Bei aller Kritik an dieser These (vgl. Day, a.a.O., (s. Anm. 1) sollte man nicht übersehen, daß LXX^B auch in V.4ay eine ernstzunehmende Textvariante bietet, vgl. Anm. 13.

⁶¹ Die Silbe *u/o* am Wortbeginn sowie ein Konsonant im Wortinneren (vgl. קִשְׁרָה für *Ššng*) können ausfallen. Sehr gut passen würde auch die griechische Form Ὀσοχώρ, wie sie bei Manetho für einen Pharaos *Wsrkn* der 21. Dynastie bezeugt ist: Manetho, *Aegyptiaca. Epitome* (Ed. W.G. Waddell / F.E. Robbins, Manetho Ptolemy. Tetrabiblos, London, Cambridge (MA) 1940), Fr. 58. Manetho gibt ägyptisch *Wsrkn* sonst auch mit Ὀσορβών (a.a.O., Fr. 60.61.63) oder mit Ὀσορχώ (a.a.O., Fr. 62) wieder.

verbinden oder als Kurzform von ägyptisch *njsw.t* zu lesen, unhaltbar sind. Andererseits ergab sich, daß die Summe der Einzelbeobachtungen deutlich für Osorkon IV. spricht. Auch wenn sich diese These - vor allem wegen des sprachlichen Problems - letztlich nicht beweisen läßt, so können doch *via negationis* alle anderen bisher gemachten Lösungsvorschläge ausgeschlossen werden, so daß die Gleichsetzung mit Osorkon IV. als einzige, derzeit mögliche Lösung übrigbleibt. Sie ist die einzige Lösung, die in gleicher Weise dem atl. Text und den historischen Gegebenheiten gerecht wird und die sich sprachlich zumindest im Ansatz nachvollziehen läßt. So läuft letztlich alles auf den Vorschlag von K. A. Kitchen hinaus, in Osorkon IV. jenen Pharaon zu sehen, zu dem Hosea seine Delegation schickte. Für die Lesung von 2 Kön 17,4 kann festgehalten werden, daß es sich bei $\text{S}\bar{\text{o}}'$ ($\text{N}\bar{\text{I}}\text{D}$) um eine verkürzte Form von ägyptisch *Wsrkn* handeln wird, wobei die Annahme einer Verkürzung des ursprünglich langen Namens durch DtrH wahrscheinlich ist als die einer Kurzform des ägyptischen Pharaonennamens.

u u
 Dtn 24,1-4 - Ein Verbot von Wiederverheiratung?¹
 e

David Volgger, Würzburg

Der Textabschnitt Dtn 24,1-4 befindet sich innerhalb der Gesetzessammlung(en) Dtn 12 - 26,16, die von einer ausführlichen Einleitung (Dtn 1-11) und einem umfangreichen Schlußteil (Dtn 26,16 - 34,12) gerahmt wird (werden). Der rechtliche Fall, der in Dtn 24,1-4 geregelt werden soll, betrifft die Beziehung zwischen Mann und Frau bzw. zwei Männern und einer Frau und gehört damit im weiteren Sinn dem Familienrecht an. Dieses kommt im Gesetzeskorpus von Dtn - neben vielen anderen Themen - v.a. in den Kapiteln 21-25 (21,10 - 25,10) zur Sprache. Zu Beginn der Untersuchung soll der Text vorgelegt und in seiner Struktur durchsichtig gemacht werden. In einem zweiten Schritt werden drei Interpretationsvorschläge zu Dtn 24,1-4 besprochen und kritisiert. Anschließend werde ich meine Deutung des Textes vorlegen und deren Gewinn gegenüber den anderen Interpretationen verdeutlichen.

1. Darlegung und Struktur des Textes

(v1) Wenn (*ky*) ein Mann eine Frau (zur Heirat) nimmt (bzw. nehmen will) und ihr (Ehe-)Herr wird (*b^el*) (bzw. um ihr (Ehe-) Herr zu werden), und es [dabei] vorkommt,

daß (*ʔm*) sie nicht in seinen Augen Gunst findet, weil (*ky*) er an ihr Abstoßendes einer Sache (*ʔrwt dbr*) gefunden hat, und er ihr einen Brief der Scheidung (*spr krytt*) schreibt, und (diesen) in ihre Hand gibt und sie aus seinem Haus (*mbytw*) entläßt,

(v2) und sie aus seinem Haus (*mbytw*) hinausgeht und (weiter) geht und für einen anderen Mann (zur Frau) wird,

(v3) und der andere Mann sie haßt (sich von ihr scheidet) (*śn²*), ihr einen Brief der Scheidung (*spr krytt*) schreibt und (diesen) in ihre Hand gibt und sie aus seinem Haus (*mbytw*) entläßt

¹ Die vorliegende Arbeit geht auf einen Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Katholisch-theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg im Jänner 1998 zurück. Den beteiligten Professoren danke ich für die weiterführende Diskussion.

oder **wenn** (*ky*) der andere Mann, der sie für sich zur Frau genommen hat, stirbt,

(v4) (**dann**) darf ihr erster (Ehe-) Herr, der sie entlassen hat, sie nicht (*l'*) wieder (zur Heirat) nehmen, so daß sie ihm zur Frau wird, nachdem sie sich verunreinigt hatte.

Ja (*ky*), ein Greuel (ist) es vor YHWH und nicht sollst du in Schuld bringen das Land, das YHWH, dein Gott, dir als Erbe verleiht.

Dtn 24,1-4 läßt sich in folgende zwei Abschnitte gliedern: Der erste umfaßt die vv1-3. In diesen Versen wird ein komplexer Tatbestand thematisiert. Die Konjunktion *ky* 'wenn; gesetzt der Fall, daß' steht an der Spitze der Beschreibung des Tatbestandes. Es geht dabei um zwei Männer und eine Frau. Die Relation dieser Personen wird in zeitlicher Abfolge differenziert: Zuerst ist der Mann A mit der Frau verbunden. Nach der Auflösung dieser Beziehung nimmt ein Mann B diese Frau zu sich. Auch die zweite Beziehung wird - ebenso wie die erste - durch einen Scheidungsbrief (*spr krytt* vgl. vv1.3) beendet. Für die zweite Beziehung wird auch der Tod des Mannes als Ende der Beziehung in Erwägung gezogen. Hauptinitiative zur Trennung wird in Dtn 24,1-4 jeweils den Männern zugesprochen, das Einverständnis der Frau wird im Text nicht angesprochen.²

Der zweite Abschnitt des Rechtssatzes betrifft v4. In diesem Vers wäre die Rechtsfolge für den in den vv1-3 geschilderten Tatbestand zu erwarten, falls es sich dabei um einen strafbaren Tatbestand handeln würde. In v4 wird jedoch mit Hilfe eines Prohibitivs 'P + Verb' dem ersten Mann A ein Verbot gegenüber der betreffenden Frau auferlegt: Er darf diese Frau nicht noch einmal zu sich nehmen. Die vv1-3 stellen daher im Kontext von Dtn 24,1-4 noch keinen Tatbestand dar, der unmittelbar zu einer Rechtsfolge in Form einer Strafsanktion oder einer moralischen Zensur führt. Der Fall vv1-3 ist noch kein Rechtsfall.³

² Im jüdisch-talmudischen Gesetz werde die Scheidung erst seit dem 12. Jh. nicht gegen den Willen der Frau aufgelöst, vgl. Yaron (1966) 1.

³ In diesem Zusammenhang ist auf die unterschiedliche Beschaffenheit von Rechtsquellen hinzuweisen, die kasuistisch oder apodiktisch bzw. prohibitiv abgefaßt sind (vgl. Alt I 287; Liedke (1971) 19ff; Boecker (1984) 166ff). Daß eine prohibitiv formulierte Rechtsquelle 'Du sollst nicht ehebrechen' (*l' m'p*) mit der kasuistisch gehaltenen Bestimmung 'Wenn jemand sich mit einer Frau vergeht, wenn jemand sich mit der Frau seines Nächsten vergeht, dann sollen der Ehebrecher und die Ehebrecherin mit dem Tod bestraft werden' (vgl. Dtn 22,22; 5,18) in Zusammenhang stehen, ist offenbar. Dennoch weisen beide Rechtsquellen unterschiedliche Perspektiven auf: Der prohibitiv formulierte Rechtssatz bringt 'bloß' ein Sollen zum Ausdruck; der apodiktisch abgefaßte Satz verbindet dagegen eine Realität, den Tatbestand, mit einem Sollen, der Rechtsfolge 'Todesstrafe'. Freilich ist dabei noch nichts darüber ausgesagt, wie bzw. mit Hilfe welcher Prozeduren die Todesstrafe in die Tat umgesetzt werden soll. Die Todesstrafe als real zu exekutie-

In Dtn 24,1-4 begegnet uns ein Rechtssatz, der keine strafrechtlichen Konsequenzen androht, der vielmehr einen, wenn auch komplexen Grundsatz sozialen Zusammenlebens für das ideale Israel bestimmt. Die vv1-3 stellen eine ausführliche Beschreibung des Mannes dar, auf den der prohibitiv formulierte Sollensanspruch in *v4 angewandt wird: Ihm wird eine erneute Beziehung zu einer Frau, die er bereits entlassen hatte und die zusätzlich von einer zweiten bindenden Beziehung entbunden worden ist, verboten.

Dieses Verbot wird abschließend noch auf dreifache Weise 'begründet', sofern man in diesem Fall überhaupt von Begründung sprechen kann: Zum einen ist die Frau für den Mann A verunreinigt (*h̄m^{ph}*). Zum anderen ist eine solche Tat (des Mannes A) dem Herrn ein Greuel (*tw^{ebh} hw^o l̄pny YHWH*). Abschließend folgt noch der Prohibitiv, durch diese Tat „das Land, welches YHWH, dein Gott, dir als Erbe verleiht“, mit Schuld zu behaften (*l' th̄ty^o ...*). In zweifacher Weise sind diese 'Begründungen' auffällig: Zum einen kommt in ihnen YHWH als Garant dieser Rechtsquelle zum Ausdruck, ohne daß deutlich wird, wie dies mit dem vorhergehenden explizit zu verbinden wäre⁴. Zum anderen überrascht der Personenwechsel in v4. Im Prohibitivsatz ('du sollst nicht in Schuld bringen ...' v4) wird eine zweite Person angesprochen. Letztere Auffälligkeit besitzt dabei - ohne auf den Personenwechsel der Adressaten dtn Rechtssätze einzugehen⁵ - den literarischen Effekt, den Rezipienten von Dtn 24,1-4, die 'Kultgemeinde des idealen, freien Israel' direkt anzusprechen und zu ermahnen.

Warum aber YHWH als Garant der Rechtsquelle gelten soll, ist nicht sogleich einsichtig. Bevor wir uns diesem Problem zuwenden, werden im folgenden drei Deutungsversuche zu Dtn 24,1-4 diskutiert.

rende Strafe kann z.B. durch Präzisierung der Bedingungen, unter denen der Tatbestand festgestellt werden muß, eingeschränkt bzw. de facto aufgehoben werden: Ein erster Schritt in diese Richtung ist in der Verfahrensklausel Dtn 19,15 gegeben: Zwei Zeugen müssen den Tatbestand vollkommen identisch beschreiben. Versteht man zudem die Formel *mwt ymwt* 'er wird (sicher) sterben' als „Deklaration der Ankündigung der Todesverfallenheit“ (Schulz (1969) 77f), so bleiben der unter Verdacht stehenden Person noch z.B. das Appellationsverfahren am Asylort (vgl. Dtn 19,1-10), wo wiederum die Vergewisserung des Tatbestands differenziert werden kann (z.B. durch die Unterscheidung zwischen absichtlichem und unabsichtlichem Handeln). - Die verschiedenen israelitischen Rechtsquellen weisen aber auch einen 'inneren' Zusammenhang auf: Dies wird sogleich einsichtig, wenn man die historische Entwicklung allgemeiner Rechtsregeln von individuellen Rechtsfällen zu Rechtssystemen, in denen das Richter-Recht dominiert, beachtet (vgl. Westbrook (1985) 258-264). Denn auch das 'frühe' Richter-Recht, oft kasuistisch formuliert, bleibt im Gewohnheitsrecht bzw. in Sitte und Brauch einer Gesellschaft, oft apodiktisch formuliert, verankert (vgl. Luf (1993/4) 14f).

⁴ Der Hinweis, daß Dtn 12-26 das von YHWH an Mose geoffenbarte Recht enthält, scheint kaum ausreichend zu sein.

⁵ Zum Personenwechsel v.a. im Bundesbuch Ex 20,22b-23,33 vgl. Osumi (1991) 30ff.

2. Drei Interpretationsversuche zu Dtn 24,1-4

Die neueren Interpretationen zur Vorschrift Dtn 24,1-4 stellen v.a. die Frage nach den hinter ihr stehenden Rechtsgedanken. Dabei werden v.a. persönliche oder finanzielle Schutzmaßnahmen namhaft gemacht.

2.1 Yaron (1966) und Wenham (1979): Dtn 24,1-4 als Schutz der zweiten Ehe bzw. als Abwehr von Inzest

Nach Yaron (1966) kann die zweite Ehe der Frau (Dtn 24,1-3) nicht als Ehebruch gegenüber der ersten Ehe gelten, so daß Dtn 24,1-4 die Befleckung des ersten Ehemanns durch die Wiederverheiratung mit dieser Frau verhindern soll. Ebenso sei es sehr unwahrscheinlich, daß Dtn 24,1-4 den ersten Ehemann vor einer vorschnellen Ehescheidung dadurch abschrecken soll, indem ihm untersagt wird, die Ehe wieder herzustellen. Yaron unterstreicht dies durch seine Frage, ob denn ein Ehemann im Fall von Scheidung schon an eine mögliche Wiederverheiratung mit derselben Frau denke. Demgegenüber interpretiert Yaron Dtn 24,1-4 als Schutzmaßnahme für die zweite Ehe: „Durch das Verbot der Restitution der ersten Ehe nach Auflösung einer zweiten solle die zweite Ehe gegen Versuche der Partner der ersten Ehe, sie zugunsten der Restitution der ersten Ehe zum Scheitern zu bringen, geschützt werden“⁶.

An dieser Interpretation ist folgende Kritik anzubringen: Daß die Aufrechterhaltung der zweiten (oder sogar der ersten) Beziehung im Blick von Dtn 24,1-4 stehe, geht aus diesem Rechtssatz nicht direkt hervor; Scheidung mittels eines Scheidungsbriefes ist juristisch anerkannter Brauch dieser Gesetzgebung, auch bei der zweiten Beziehung der Frau. Es soll lediglich die Wiederverheiratung der Frau mit dem Mann A aus erster Ehe untersagt werden. Die Interpretation von Yaron bleibt zusätzlich problematisch, da sogar nach dem natürlichen Tod des zweiten Mannes die erste Ehe nicht wieder restituiert werden kann.

Wenham (1979)⁷ greift diesen Kritikpunkt an Yarons These auf und versteht Dtn 24,1-4 als eine Abwehr von Inzest: Mann und Frau, die geheiratet haben, seien wie Bruder und Schwester (vgl. Gen 2,24; 12,10ff; 20). Als solche könnten sie nach einer Scheidung nicht wieder heiraten (vgl. Lev 18,9; 20,17; Dtn 27,22).

Doch auch Wenhams Deutung kann sich kaum auf den Textverlauf von Dtn 24,1-4 berufen: Daß zur ‚Begründung‘ (vgl. *v4) eines Verbots Wortphrasen und Vorstellungen Verwendung finden, die auch in anderen Kontexten (Inzestverbot) auftreten,

⁶ So zusammengefaßt bei Otto (1992) 302.

⁷ Vgl. Wenham (1979) 36-40.

sagt noch nichts über den Zusammenhang der hinter den Rechtssätzen stehenden Rechtsgedanken.

Gegenüber Wenham schlägt Westbrook eine andere Einschätzung der Rechtsgedanken vor, die Interpretationslogik scheint jedoch der Wenhams zu gleichen.

2.2 Westbrook (1986): Dtn 24,1-4 als Einschränkung des Gewinns durch mehrmalige Eheschließung mit ein und derselben Frau

Westbrook (1986) weist darauf hin, daß Dtn 24,1-4 „nicht generell die Wiederherstellung einer geschiedenen Ehe verbietet, sondern nur im Fall der Wiederverheiratung der Geschiedenen nach einer erneuten Scheidung oder Verwitwung“⁸. Auf die Frage, warum die Erneuerung des Eheverhältnisses unterbunden werden soll, untersucht Westbrook das altorientalische und talmudische Scheidungsrecht bezüglich der finanziellen Gegebenheiten für beide Parteien im Fall von Scheidung. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß die Frau allein im Falle einer von ihr selbst durch Fehlverhalten verschuldeten Scheidung ohne finanzielle Absicherung des Hauses des Mannes verwiesen wird. Dieser Sachverhalt sei in Dtn 24,1-4 bei der ersten Scheidung gegeben (*rwyt dbr*), nicht hingegen bei der zweiten. „Die Intention des Rechtssatzes sei es (also), einen Gewinn des ersten Ehemanns aus der zweiten Scheidung zu verhindern, nachdem er bereits aus der ersten Ehe den Gewinn der Mitgift gemacht hat“⁹.

Auch diese Interpretation bedarf der Kritik. Zunächst weist das dtn Rechtskorpus Dtn 12-26 ein Defizit auf. Außer in Dtn 24,1-4¹⁰ ist Scheidung einer vollgültig geschlossenen Ehe kein Thema. Es ist nur folgerichtig, altorientalische Rechtskorpora auf ihre Aussagen zum Thema Scheidung zu befragen, um die Intention von Dtn 24,1-4 zu erhellen. Doch gerade die altorientalische Rechtstradition ist in diesem Fall nicht eindeutig: Diese Rechtstradition erlaubt es nämlich dem Mann im Fall von Scheidung - auch unabhängig von der Verschuldensfrage - der Frau etwas zu geben oder auch nichts (Mass. K.A. §37)¹¹. Die Interpretation von Westbrook ist demzufolge nicht zwingend. Zugleich bleibt noch zu fragen, ob aus dem Text Dtn 24,3 die Unschuld der Frau im Scheidungsfall hervorgeht: Das Verb *šn'* ('hassen'), das als Scheidungsterminus in zahlreichen Elephantine-Papyri belegt ist¹², impliziert zwar, daß der Mann die Beziehung nicht mehr fortsetzen will. Heißt das aber schon zugleich, daß der Mann dies grundlos tut?

⁸ So zusammengefaßt bei Otto (1992) 302.

⁹ So zusammengefaßt bei Otto (1992) 303.

¹⁰ Im Folgenden wird auch Dtn 22,13.16 in die Diskussion zum Thema 'Scheidung' miteinbezogen.

¹¹ Vgl. Otto (1992) 303f.

¹² Vgl. Lipiński (1993) 833ff; Hugenberger (1994) 70-72.

Trotz dieser Bedenken gegen die von Westbrook vorgelegte vermögensrechtliche Interpretation von Dtn 24,1-4 muß betont werden, daß ein Rechtssatz seine sozialpolitische Relevanz erst aus textexternen Faktoren zu erkennen gibt. Ob jedoch dieses Wissen für das antike Israel jemals erschlossen werden kann bzw. ob solche systempolitische Intentionen die vorliegenden dtn Gesetze hauptsächlich beeinflusst haben, darf bezweifelt werden. In diesem Zusammenhang ist die Deutung von Otto (1992) von Interesse, der systematisch zwischen privater und öffentlicher Gerichtskompetenz unterscheidet und auf diesem Hintergrund Dtn 24,1-4 interpretiert.

2.3 Otto (1992): Dtn 24,1-4 als Eingrenzung der (privatrechtlichen) Dispositionsverfügung des Ehemanns

Otto (1992)¹³ geht davon aus, daß die Scheidung im Keilschriftrecht und in Israel bzw. Juda in Folge von Ehebruch nicht nur der Todessanktion öffentlicher Strafe unterliege (vgl. Dtn 22,22), sondern auch der Dispositionsverfügung, der rechtlichen Verfügungsgewalt des Ehemanns. Diese ermöglicht dem Ehemann, „mit einer die Ehefrau öffentlich bloßstellenden Scheidung den Fall zu sanktionieren und zu regeln“¹⁴. Unter dieser Prämisse wird es auch möglich, unter *rwtdbr* jegliches sexuelle Vergehen, Ehebruch miteingeschlossen, als Scheidungsgrund der ersten Ehe zu verstehen. Dementsprechend stellt sich für Otto (1992) die Intention von Dtn 24,1-4 wie folgt dar: „Der Rechtssatz 24,1-4a konkretisiert einschränkend die Dispositionsverfügung des Ehemanns: Er darf die privatrechtliche Sanktion der Ehescheidung als Folge eines Ehebruchs nicht anschließend wieder dadurch unterlaufen, daß er die Ehefrau zurücknimmt und die Ehe wieder herstellt“¹⁵.

Auch Ottos Lösungsvorschlag bedarf der kritischen Einschätzung. Zunächst ist es fraglich, ob das Modell, das (privatrechtliche) Dispositionsverfügung und öffentliche Rechtsdurchsetzung miteinander verbindet, für die Deutung der uns zur Verfügung stehenden Rechtskorpora erklärungsadäquat ist. Vielleicht markiert dieser 'Gegensatz' zwei Punkte eines kaum vorhersehbaren, frei bestimmbareren Oszillierens gesellschaftlicher Vernetzungsvorgänge in der Antike. Vor allem aber muß die Interpretation der Phrase *rwtdbr* verwundern: Während Otto zurecht die semantische Einschränkung dieser Phrase auf Vergehen, Ehebruch ausgenommen, kritisiert, führt seine Interpretation zu einer ähnlichen Bedeutungsverengung: Unter *rwtdbr* versteht Otto schließlich

¹³ Vgl. Otto (1992) 301-310.

¹⁴ Otto (1992) 308.

¹⁵ Otto (1992) 308.

nur mehr den Fall von Ehebruch¹⁶. Demgegenüber bleibt aber festzuhalten, daß es in Dtn 24,1-4 keine kontextuellen Signale gibt, die *ʿrwt dbr* in diese oder jene Richtung bestimmen wollten. Die Phrase *ʿrwt dbr* bedeutet sexuelles Fehlverhalten, Ehebruch miteingeschlossen, und vieles mehr¹⁷. Der Rechtssatz Dtn 24,1-4 kann durch Präzisierung dieser Phrase nicht besser verstanden werden, wiewohl auch die auf Dtn 24,1-4 aufbauende Rechtsreflexion diese Phrase konkretisieren mag.

Im Folgenden will ich noch mein Verständnis von Dtn 24,1-4 darlegen.

3. Dtn 24,1-4 als Verbot der Wiederaufnahme einer inchoativ geschlossenen 'Ehe'

Alle bisher genannten Interprete gehen davon aus, daß in Dtn 24,1-3 von vollgültigen Eheschließungen und deren Scheidungen die Rede sei. Der Rechtssatz Dtn 24,1-4 ist ohne expliziten, systematischen Rekurs auf die rechtliche Situation der 'Ehe' im alten Orient, im Dtn verhandelt worden. Demgegenüber möchte ich die rechtliche Situation der Ehe, wie sie aus dem dtn Rechtskorpus ersichtlich wird, an den Beginn meiner Überlegungen stellen.

Bei der Eheschließung zwischen Mann und Frau sind der zukünftige Ehemann und der Vater der Frau als Rechtskontrahenten von Belang. Diese müssen sich über die bevorstehende Ehe unter finanziellem Aspekt einigen¹⁸. Doch die Eheschließung ist mehr als ein Rechtsgeschäft zwischen künftigem Ehemann und dessen Schwiegervater, es ist zugleich der Anfang einer Beziehung zwischen Mann und Frau. Bezüglich der Möglichkeit einer gemeinsamen Beziehung müssen Mann und Frau Übereinkunft gewinnen. Erst das Zusammenspiel dieser beiden Aspekte führt zu einer vollgültigen Ehe¹⁹. Während man über das Finanzielle schnell einig werden kann, bedarf die Entscheidung zu einer Beziehung von Mann und Frau einiger Zeit. Eine Zeit zum Kennenlernen, eine Verlobungszeit ist vonnöten. Das Dtn spricht in zwei bzw. drei Fällen von einer solchen Verlobungszeit, in Dtn 21,10-14 und in Dtn 20,7 bzw. 24,5: Alle drei Rechtssätze stehen im Kontext kriegerischer Unternehmungen: Dtn 20,7 bzw. 24,5 hat den Mann vor seiner Rekrutierung für den Kampf im Blick, Dtn 21,10-14 den

¹⁶ Vgl. Otto (1992) ab Seite 308, drittletzte Textzeile.

¹⁷ Vgl. Niehr (1989) 369-375.

¹⁸ Die Zahlung von *mhr* betrifft diesen ersten Abschnitt der intentierten Ehe (vgl. ähnlich Hugenberger (1994) 246f). Da in diesem Abschnitt Scheidung durchaus möglich ist, leuchtet es ein, daß v.a. diese Phase durch Verträge, die den Inhalt des Rechtsgeschäftes genau angeben, abgesichert wird.

¹⁹ Will man die Eheschließung im Zusammenhang von Adoption verdeutlichen (vgl. Westbrook), so handelt es sich im Normalfall um die Adoption eines Kindes noch lebender Eltern. Die Adoption von Waisen kann auf die Eheschließung des Mannes mit heiratsfähigen Mädchen angewandt werden, die nicht mehr unter der juristischen Obhut der Eltern stehen (vgl. kriegsgefangene Frauen Dtn 21,10-14; Waisenkinder: ev. Ez 16).

erfolgreichen Krieger, der Kriegsgefangene - darunter auch heiratsfähige Frauen - gemacht hat: Auch wenn der erfolgreiche Krieger und seine künftige Frau schon unter einem Dach wohnen, wird eine einmonatige Phase ohne Geschlechtsverkehr vorgeschrieben, die der Frau als Trauerphase dienen soll. Der Geschlechtsverkehr schließt diese Phase ab und bewirkt gleichsam die Ratifizierung der Ehe. Daß diese einmonatige Phase nicht nur als Trauerphase der Frau, sondern auch als Kennenlernphase des Mannes aufgefaßt werden kann, zeigt v14. Dort heißt es: 'Und es wird sein (*hyh*), wenn (*'m*) du an ihr keinen Gefallen gefunden hast (*P hpst*), darfst du sie entlassen, ...'. Beachtet man die Parallelität des Sachverhaltes von Dtn 21,14 und Dtn 24,1 ('und es vorkommt, daß sie in seinen Augen nicht Gunst findet'), so wäre auch für unseren Rechtssatz die Verlobungsphase als zeitlicher Rahmen zu verstehen²⁰.

Dtn 20,7 spricht explizit zu Männern, die noch nicht verheiratet, jedoch schon verlobt (*'rs' D*) sind: Der Verlobte soll nach Hause zurückkehren, damit er nicht im Krieg umkomme und ein anderer seine Verlobte zur Ehefrau nehme. Dtn 24,5 schließt direkt an diesen Sachverhalt an: Wenn ein Mann eine neue Frau genommen hat (*ky-yqh 'yš 'šh ḥdšh*), soll er nicht mit dem Heer ausziehen ...'. Dieser Mann wird ein Jahr vom Heeresdienst und von zivilen Aufgaben gegenüber dem Staat befreit. Die Rechtssätze lassen eine ev. Unterscheidung der Aufnahme der Frau in das Haus des Mannes und des schlußendlichen Vollzugs des Eheansinnens offen. Vielleicht verbirgt sich hinter diesem kriegsfreien Jahr die Einrichtung einer Kennenlernphase v.a. für Berufssoldaten (unter persischem Befehl z.B. in Elephantine).

Berücksichtigt man die zwei Aspekte einer Ehe, die rechtlichen Regelungen zwischen künftigen Eheherrn und dem Vater der künftigen Ehefrau und die Übereinkunft zwischen Eheherrn und Ehefrau, so umfaßt eine Eheschließung folgende zwei Zeitpunkte: Erstens den Zeitpunkt, an dem der zukünftige Ehemann offiziell die Verlobungszeit eröffnet, indem er mit dem Vater seiner künftigen Frau spricht, mit ihm verhandelt, ev. Verträge abschließt, ev. die Braut schon in sein Haus führt²¹. Und zweitens den Zeitpunkt, der das gegenseitige Einverständnis der Ehepartner im Geschlechtsverkehr real werden läßt. Dazwischen liegt die Verlobungszeit, die für dritte Personen rechtlich relevant ist: Im Fall von *copula carnalis* zwischen einem verlobten Mädchen und einem anderen Mann wird der betreffende Mann auf alle Fälle zum Tod verurteilt (vgl. Dtn 22,23-27). Die Verlobte genießt in diesem Fall denselben Rechtsschutz wie eine Verheiratete. Kann eine Zustimmung zur *copula carnalis* wahrscheinlich gemacht werden, so muß die Verlobte dieselben Rechtsfolgen tragen wie

²⁰ Für den Fall des Geschlechtsverkehrs eines verlobten Mädchens mit einem anderen Mann vgl. Dtn 22,23-27 (vgl. dazu auch Otto (1993) 259-281).

²¹ Vgl. die Erwähnung von *byt* 'Haus' in Dtn 24,1.2.3.

eine verheiratete Frau, die Ehebruch begangen hat. Diese Rechtsstellung der Verlobten legt es nahe, eine derartige Verlobungszeit als inchoative Ehe (Eingangsphase einer vollgültigen Ehe) zu qualifizieren.²²

Im Fall von vorehelichem Geschlechtsverkehr eines Mannes mit einem unberührten Mädchen wird die Abfolge dieser zwei Punkte einer Eheschließung umgekehrt: Die 'Ehe' ist schon vollzogen, der Mann wird vom Vater des Mädchens noch zusätzlich in Zahlungspflicht genommen. Dies ist zumindest eine Deutungsmöglichkeit des betreffenden Tatbestandes (Dtn 22,28f)²³. Der Abschluß dieses Rechtssatzes 'nicht darf er sie wegschicken alle Tage' (*P-ywkl šlh kl-ymyw*) kann im Horizont dieser Überlegungen doch nur heißen: Die Möglichkeit, die Frau während einer Verlobungszeit zu entlassen, ist durch den Akt der copula carnalis ein für allemal ausgeschlossen.

Deutet man im Horizont dieses Eheverständnisses den Rechtssatz Dtn 24,1-4, so ergibt sich folgende Interpretation:

Einem Mann A wird die Wiederholung der Verlobungsphase mit ein und derselben Frau untersagt, auch wenn diese in der Zwischenzeit bereits ein zweite Verlobungszeit hinter sich hat bzw. ihr zweiter Partner bereits verstorben ist. Dieses Verbot entspricht dem Inhalt des bereits ausgestellten 'Scheidungsbriefes'²⁴. Dieser behält für unbestimmte Folgezeit seine Gültigkeit.

Zum Abschluß sollen noch die Vorteile dieser Interpretation hervorgehoben werden.

(1) Die Deutung der Phrase *ʿrwt dbr* kann im Rahmen des lexikalischen Befundes offen bleiben: Ehebruch muß als Bedeutungsinhalt weder ausgeschlossen noch als einzig zutreffend veranschlagt werden.

(2) Die Begründung der ersten Scheidung durch *ʿrwt dbr* (v2) kann der Scheidungsbezeichnung *wsnʿh hʿys hʿhrwn* (v3 'und der andere Mann sie haßt') entsprechen. Die unterschiedliche Scheidungsterminologie im ersten und zweiten Scheidungsfall kann problemlos auf denselben Sachverhalt bezogen werden (gegen Westbrook).

²² Die Anfangsphrasen von Dtn 24,1 (*ky-yqh ʿys ʿsh wbʿlh*) sind in diesem Sinn wie folgt zu interpretieren: 'Wenn ein Mann eine Frau (zur Heirat) nehmen will, um ihr (Ehe-)Herr zu werden'. Die Verbalformen können diese Interpretation unterstützen: Die PK *yqh* zeigt Unabgeschlossenheit des Vorgangs an, die SK -*bʿl*- zeigt den (zukünftigen) Endpunkt, das Resultat des Eheschließungsverfahrens an.

²³ Vgl. Hugenberger (1994) 255ff.

²⁴ Der Heiratsvertrag, der ja auch für alle Zukunft ausgestellt wird, kann die Möglichkeit der Scheidung miteinräumen. Im Kontext der obigen Interpretation von Dtn 24,1-4 wäre eine Scheidung jedoch nur in der Verlobungszeit möglich.

(3) Der Rechtssatz Dtn 24,1-4 kann durch obige Interpretation verstärkt mit anderen dtn Rechtssätzen (Dtn 20,7; 24,5; 21,10-14; 22,23-27.28f) in Verbindung gebracht werden.²⁵

(4) Zugleich fügt sich die vorgelegte Analyse problemlos in die Rechtsvorstellungen des Keilschriftrechts, wenn man Dtn 24,1-4 im Kontext der Ehe im Verlobungsstatus bzw. der 'inchoativen' Ehe auslegt. Denn einerseits weiß das Keilschriftrecht zumindest von der Notwendigkeit einer Scheidung im Fall der Lösung einer inchoativen Ehe.²⁶ Andererseits fungiert das Keilschriftrecht in der vorgelegten Interpretation zu Dtn 24,1-4 nicht als notwendiges Begründungsmaterial (vgl. Westbrook).

(5) Für die vorliegende Deutung von Dtn 24,1-4 bedarf es nicht komplexer Modelle rechtshistorischer Entwicklungen, die mit (privatrechtlichem) Dispositionsverfahren und deren Einschränkung 'durch öffentliche Hand' rechnen (vgl. Otto). Dies besagt natürlich nicht, daß solche Modelle prinzipiell keine Berechtigung hätten.

(6) Würde man Dtn 24,1-4 auf dem Hintergrund einer israelitischen Scheidungspraxis vollgültig geschlossener und vollzogener Ehen verstehen, so ergäbe sich ein Widerspruch zu Texten wie Mal 2,14²⁷. Dieser Text versteht die Ehe nämlich als von YHWH für alle Zeit bezeugten Bund zwischen Mann und Frau²⁸. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, warum Dtn 24,4 religiöses Vergehen gegen YHWH als 'Begründung' des Rechtssatzes angibt: Wenn schon im Ehevertrag YHWH als Zeuge präsent vorgestellt wird, so gilt dies auch für den Scheidungsvertrag, der in den Ehevertrag miteingefügt werden kann²⁹. Auf Dtn 24,1-3 angewandt heißt das: Der zweite 'Scheidungsbrief' bzw. das Faktum des Todes des zweiten Mannes macht den ersten 'Scheidungsbrief' nicht ungültig. Er bleibt gültig, wie das von Mose geschriebene Gesetz (Dtn) für Israel gültig bleibt.

²⁵ Sollte z.B. die Frau innerhalb der inchoativen Ehezeit, der 'Verlobungszeit' Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann gehabt haben, so ist dieser Tatbestand zuerst im Horizont von Dtn 22,23-27 zu untersuchen. Führt diese Untersuchung für die inchoativ Verheiratete zu einem positiven Ergebnis, so ist damit eine Voraussetzung für die Anwendung des Prohibitivus Dtn 24,1-4 gegeben.

²⁶ Vgl. Hugenberger (1994) 261f (z.B.: CH §159); in diesem Zusammenhang bezieht sich der Sachverhalt 'die Frau nehmen' [mit dem Verb *ahāzūm* 'nehmen' (vgl. hebr. *lqh*)] auf den Erwerb rechtlicher Verantwortung für die Frau.

²⁷ Mal 2,14: 'Weil der Herr Zeuge war zwischen dir und der Frau deiner Jugend, an der du treulos handelst, obwohl sie deine Gefährtin ist, die Frau, mit der du einen Bund geschlossen hast'. - Zudem ist aber eines zu bedenken: Prophetische Texte, die die Ehe bzw. den Ehebruch zwischen Mann und Frau als Metapher für die Beziehung zwischen YHWH und Israel verwenden, können nicht ohneweiters auf Dtn 24,1-4 bezogen werden. Zwingende Rückschlüsse von z.B. Jer 3,1ff auf die Interpretation von Dtn 24,1-4 werden sich wohl kaum namhaft machen lassen (vgl. dazu schon Yaron (1966) 3).

²⁸ Vgl. Hugenberger (1994) 27ff.

²⁹ Vgl. Die Heiratsverträge von Elephantine, z.B. in Porten (1984).

Das dtn Gesetzeskorpus³⁰ enthält demnach keinen Gesetzesfall, der eine Scheidung - in unserem heutigen Sinne - erwähnt. Das sagt jedoch noch nichts über die Realität von Scheidungen in Israel aus. Dtn 24,1-4 auf Scheidungen vollgültig geschlossener und vollzogener Ehen auszudehnen, würde eines zusätzlichen hermeneutischen Schrittes bedürfen³¹. Dtn 24,1-4 beinhaltet somit nicht ein Verbot von Wiederverheiratung vollgültig geschlossener und vollzogener Ehen, sondern ein Verbot von Wiederaufnahme inchoativ geschlossener Ehen.

Literaturverzeichnis:

- Alt, A. I (1959), Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd 1,2.A, München.
 Boecker, H.J. (1984), Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchener Studienbücher, Bd 10, Neukirchen-Vluyn.
 Hugenberger, G.P. (1994), Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi, VTS 52, Leiden, New York.
 Kaser, M. (1989), Römisches Privatrecht, München.
 Liedke, G. (1971), Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, WMANT 39, Neukirchen-Vluyn.
 Lipiński, E. (1993), *śn*², ThWAT 7, 828-839.
 Luf, G. (1993/4), Grundfragen der Rechtsphilosophie. Teil III (Vorlesungsskriptum), Wien.
 Niehr, H. (1989), *rh* u.a. (*rw*), ThWAT 6, 369-375.
 Osumi, Y. (1991), Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33, OBO 105, Freiburg.
 Otto, E. (1992), Das Verbot der Wiederherstellung einer geschiedenen Ehe. Deuteronomium 24,1-4 im Kontext des israelitischen und jüdischen Eherechts, UF 24, 301-310.

³⁰ Als Logik der Gesetzesanordnung (vgl. dazu Westbrook (1995) 159-174) von Dtn 24,1-4 im Kontext von Dtn 24,1-22 (ev. 23,16-23,26 miteinbezogen) würde ich folgendes Prinzip geltend machen: In all diesen Rechtssätzen soll ein allgemein legitimer Rechtsanspruch einer Person bzw. einer Gruppe auf Menschen oder Dinge für konkrete Fälle eingeschränkt werden: Der politisch religiöse Gemeinschaftsverband Israel und seine ev. politischen Bündnispartner müssen auf den jungen wehrfähigen israelitischen Mann verzichten, wenn er gerade frisch verlobt bzw. verheiratet ist (24,5). Der Pfänder muß auf die ihm zustehende Zahlung in finanzieller oder materieller Art vorerst verzichten; er darf den persönlichen Besitz des Schuldners nicht anrühren, sofern dieser für seinen Lebensunterhalt notwendig bzw. lebenswichtig ist (24,6). In diesem Zusammenhang muß auch der unmittelbar folgende Rechtssatz verstanden werden: In Dtn 24,7 geht es nämlich nicht so sehr um 'Menschenraub', sondern um den Raub des Lebenswichtigen, das für das Überleben des israelitischen 'Mitbürgers' vonnöten ist. Mit der Phrase *gnb nps* 'Leben rauben' schließt 24,7 direkt an 24,6 an: *ky nps hw' hbl* 'weil das Leben er pfändet (wegnimmt)'. In 24,8f wird das Recht auf freie Bewegung im Lager bzw. in der Stadt infolge von Aussatz eingeschränkt (Mirjam wird als Beispiel genannt vgl. Num 12,10ff, Lev 13f.). Ähnlich wie in 24,6 geht es in 24,10-13 um die Einschränkung des Rechts auf die Einhebung eines Darlehens. Diese Regelung verweist auch auf 23,20f (usw.). Für Dtn 24,1-4 ergibt sich in diesem Zusammenhang folgendes: Das Recht, eine gültig 'geschiedene' Frau zu heiraten, wird in einem konkreten Fall (Dtn 24,1-3) eingeschränkt.

³¹ Die altorientalischen Keilschriftgesetze, wohl auch Texte aus der jüdischen Militärkolonie in Elephantine, griechische und v.a. römische Texte erwähnen die Scheidung; sie ist in der römischen Umwelt ein „Tatbestand des sozialen Lebens“ (Kaser (1989) 259), „ein faktischer, privater Vorgang, der weder an feste Gründe gebunden noch unter gerichtlicher Kontrolle gestellt ist“ (Kaser (1989) 268).

- Otto, E. (1993), Das Eherecht im Mittlassyrischen Kodex und im Deuteronomium. Tradition und Redaktion in den §§ 12-16 der Tafel A des Mittlassyrischen Kodex und in Dtn 22,22-29, in Dietrich, M./ Loretz, O., Mesopotamica - Ugaritica - Biblica (FS für K. Bergerhof), AOAT 232, 259-281.
- Porten, B. (1984), Jews of Elephantine and Arameans of Syene. Aramaic Texts with Translation, Jerusalem.
- Schulz, H. (1969), Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin.
- Wenham, G.J. (1979), The Restoration of Marriage Reconsidered, JJS 30, 36-40.
- Westbrook, R. (1985), Biblical and Cuneiform Law Codes, RB 155, 247-264.
- Westbrook, R. (1986), The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24,1-4, in: Japhet, S. (Hg.), Studies in Bible, ScrHie 31, Jerusalem, 387-405.
- Westbrook, R. (1995), Riddles in Deuteronomic Law, in: Braulik, G. (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zu Dtn, HBS 4, 159-174.
- Yaron, R. (1966), The Restoration of Marriage, JJS 17, 1-11.