

theol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 99

München 1999

EINGEGANGEN

22. Dez. 1999

Univ.-Bibl.

V2

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

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Me. 69

Redaktion: Dr. Augustin B. 1234

München 1999
Druck: Dr. 5678

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Inhalt

Notizen

G. Fischer	Wege aus dem Nebel? Ein Beitrag zur Pentateuchkrise	5
M. Görg	Kasluhiter und Philister	8
H. Liss	Dirk U. Rottzoll, Abraham Ibn Ezras Kommentar zu den Büchern Qohelet, Ester und Rut	14

Abhandlungen

H. Delkurt	Die Engelwesen in Sach 1,8 –15	20
K.P. Fischer	„Der Berg“ in den Evangelien – Zeichen für die Völker	42
E. Gaß	Der Passa-Papyrus (Cowl 21) – Mythos oder Realität?	55
Th. Lescow	Das nachexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte	69

WEGE AUS DEM NEBEL?
Ein Beitrag zur Pentateuchkrise

Georg Fischer SJ, Innsbruck

1) Die momentane Forschungslage und ihre Wurzeln

Wenn wir nach über 100 Jahren historisch-kritischer Erforschung des Pentateuch weit von einem Konsens entfernt sind¹, so ist das ein Grund, nach dessen Ursachen zu fragen. Die teils völlig entgegengesetzten Ergebnisse² fordern eine sorgfältigere Prüfung der Fundamente unserer Untersuchungen und der Weisen des Vorgehens. Sonst riskiert die Exegese, im dichten Nebel bei schwierigem Terrain vom Weg abzukommen.

a) Der Pentateuch ist in der Tat „*schwieriges Gelände*“: voller Fragen und Widersprüche³, eine Mischung verschiedenster Formen und Texte in einer oft schwer zu verstehenden Abfolge, dazu mit Wiederholungen. Darin liegt ein wesentlicher Grund für die heutige Lage der Pentateuchforschung.

b) Die andere Wurzel dafür liegt auf der *Seite der Untersuchenden*, bei uns Exegeten. Wo der suchende Zugang zum Text diesem nicht angemessen ist, werden die Resultate meistens verzerrt sein. Für die Interpretation eines Gedichtes ist poetisches Verständnis beim Auslegenden gefordert. Der Gleichklang von Text und Ausleger ist eine unabdingbare Voraussetzung für ein rechtes Verständnis⁴.

Von solchem Gleichklang sind wir oft weit entfernt. Der Pentateuch enthält selbst keinen direkten, expliziten Bezug auf ein historisch festzumachendes Ereignis - dennoch gilt das Hauptinteresse vielfach der zeitlichen Ansetzung und Zuordnung der Texte und des in ihnen Berichteten. Der Pentateuch ist offensichtlich eine gewollte Kombination verschiedener religiöser Einstellungen - aber viele versuchen, diese Verbindung in kleine und kleinste Teile aufzulösen. Der Pentateuch entfaltet seit seinem Bestehen eine gewaltige theologisch-spirituelle Kraft - doch manche forschen, davon gänzlich unberührt.

c) Die *Folgen* solchen Untersuchens sind unübersehbar. Wir stehen heute am Ende des zweiten Jahrtausends vor einer heillosen Verwirrung in Sprache, Methoden und 'Ergebnissen'

¹ J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch* (New York 1992) 25.

² Man vergleiche etwa bezüglich der Einheitlichkeit der Josefsgeschichte die Positionen von H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (Heidelberg 1976) und H. SCHWEIZER, *Die Josefsgeschichte* (Tübingen 1991).

³ So sogar Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel* (Chicago²1963) 209f.

⁴ Dieses hermeneutische Prinzip findet sich im II. Vaticanum, *De Divina Revelatione* cap.III, 12, in der Formulierung: „... cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit ...“. Es geht auf eine ähnliche Formulierung bei Hieronymus zurück (In Gal 5,19-21, PL 26, 417A) und wurde von Benedikt XV. in der Enzyklika *Spiritus Paraclitus* aufgegriffen: AAS 12 (1920) 385-422, hier 402.

der Pentateuchforschung. In dieser Situation ist eine gemeinsame Besinnung und Verständnis angebracht, aus der sich neue, sicherere Wege auftun können.

2) Wege für die Zukunft

a) Als erstes stellt sich die Frage, wo zu beginnen ist. Wo die Untersuchungen so stark auseinandergehen, müssen wir auf eine allgemein anerkannte, unumstrittene Basis zurückkehren. Sie liegt vor im hebräischen Text⁵. Dieser Text (als unumgängliche Basis) ist dann so unvoreingenommen wie möglich zu untersuchen⁶. Nur eine Beschäftigung mit dem Text, die sich weitgehend frei von unbewiesenen Voraussetzungen hält, kann hoffen, einigermaßen sichere Resultate zu erzielen⁷. Die Suche nach größerer Sicherheit, die Verantwortung gegenüber dem hohen Einsatz von Zeit, Kraft und Geld sowie die wissenschaftliche Redlichkeit verlangen eine Rückkehr zum Text selbst und möglichst voraussetzungsfreiem Untersuchen - vor allem auch hinsichtlich der Ergebnisse.

b) Für dieses Forschen ist das Ernstnehmen der Argumente *der jeweiligen Gegenseite* notwendig. War mir über Jahre hinweg - der im deutschen Sprachraum üblichen Lehrmeinung folgend - die zeitliche Abfolge D - P eine Selbstverständlichkeit, so lehrten mich Studien am Dtn, daß die dortige Kundschaftergeschichte (Dtn 1,19-46) offenbar auch auf den „P“-Text von Num 14 Bezug nimmt. Damit ist die Einschätzung von de Wette, Y. Kaufmann u.a. neu zu überprüfen; unlängst hat F. Crüsemann weitere solche Fälle aufgezeigt und von einem „Mit-, Neben- und Gegeneinander dtr und priesterlicher Schultheologie“ gesprochen⁸.

⁵ So auch E. ZENGER, Wo steht die Pentateuchforschung heute? BZ 24 (1980) 113: „Einziger Ansatzpunkt ist... der vorliegende Text.“ - Für den Pentateuch sind wir in der glücklichen Lage, im MT einen überwiegend zuverlässigen Text vor uns zu haben.

⁶ Im selben Sinn verlangt S. TENGSTRÖM, Die Hexateucherzählung (CBOT 7; Lund 1976) 17, eine "möglichst voraussetzungslose literarische Analyse". - Um Mißverständnisse auszuschließen: Beginnen beim Text und so weit es geht unvoreingenommenes Untersuchen schließen die Auslegenden nicht vom Verstehensprozeß aus (siehe unten b und c). Es bedeutet aber, daß die eigenen Annahmen und die eigene Wahrnehmung immer wieder, auch kritisch, an den Beobachtungen zum Text und den Ergebnissen auch anderer Forscher überprüft werden.

⁷ Heute übliches quellenkritisches Vorgehen ist demgegenüber mehrfach durch fragwürdige Annahmen belastet. Diese weisen tendenziell drei kritische Punkte auf:

Der erste besteht im Ausgangspunkt, nämlich in der Definition der 'Schichten/Quellen', und ist manchmal bereits mit weltanschaulichen Haltungen verknüpft (z.B. bei J. Wellhausen in der Geringerbewertung von Kult und Gesetz).

Der zweite liegt in den Kriterien (u.a. der Gottesname, siehe dazu die Kritik von E. BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch [Berlin 1990] 25), mit denen einzelne Texte - oft ohne Berücksichtigung des Kontextes, den betreffenden Schichten zugeordnet werden.

Der dritte Punkt betrifft die zeitliche Ansetzung; die Datierung erfolgt manchmal aufgrund nur weniger sprachlicher Indizien, so daß der ‚Jahwist‘ in salomonischer Zeit (so für einige Texte J. VERMEYLEN, La formation du Pentateuque, RTL 12 [1981] 334f) oder ganz spät, nachdtr angesetzt werden kann (wie bei J. VAN SETERS, Prologue to History [Louisville 1992] 332, und schon vor ihm H.H. SCHMID, Der sogenannte Jahwist, [Zürich 1976]).

⁸ F. CRÜSEMANN, Die Tora (München 1992) 63. Auch in anderen Bereichen kehren sich traditionelle Positionen um, z.B. was das Verhältnis von H und Dtn betrifft, siehe G. BRAULIK, Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am

In ähnlicher Weise sind auch andere eher *unbeachtet gebliebene Positionen* neu zu überdenken und in ihrem Wahrheitsgehalt aufzunehmen. R.Rendtorff widmete den 'größeren Einheiten' besondere Beachtung⁹. Tatsächlich scheinen viele Einzeltexte von Inhalt, Sprache und Funktion her im Blick auf das Gesamt gestaltet, wie umgekehrt diese gesamte, größere Einheit ohne manche Einzeltexte unvollständig bliebe. Am Beispiel der größeren Einheit Ex 1-15: Die dreifache Unterdrückung durch den Pharao in Ex 1, deren ironische Auflösung in 2,1-10, der dreimalige Einsatz Moses für Gerechtigkeit, seine Berufung in Ex 3f, die erste Mission beim Pharao und ihr Fehlschlagen in Kap.5, mit all den hier nicht erwähnten kleinen Überleitungen (2,23-25; 4,24-26 usw. ...) und der Fortsetzung in Ex 6ff - das alles zeigt so starke kompositionelle Zusammenhänge, daß diese gegenüber einer postulierten möglichen unabhängigen Existenz überwiegen¹⁰.

Angesichts der Fülle des Textmaterials und der auseinanderklaffenden Einstellungen legt sich nahe, solche Untersuchungen gemeinsam anzugehen. Auf diese Weise können Mißverständnisse leichter ausgeräumt werden, und die Vielfalt des Pentateuch findet im Miteinander der Auslegenden eher angemessene Interpretationen.

c) Zuletzt seien noch *Ziel* und *Ertrag* unseres Forschens angesprochen. Wonach suchen wir? Und welche Früchte bringt unser Untersuchen anderen und uns?

Wenn es mir um die sprachliche Qualität geht, dann werde ich den Pentateuch als Literatur analysieren und dementsprechend mehr oder weniger kunstvoll gestaltete Texte finden. - Forschere ich nach der Entstehung dieses komplexen Werkes, so gelingt vielleicht ein Abheben verschiedener Schichten und ihre Ansetzung in bestimmte Epochen der Geschichte Israels. - Wenn ich Exegese als Bereich der Theologie¹¹ ernstnehme, kann ich die Texte nach ihren Aussagen über Gott und seine Beziehung zum Menschen befragen. Einem solchen theologischen Interesse erschließen sich z.B. faszinierendes Sprechen von Gott sowie Zusammengehörigkeit und Dynamik der Einwände des Mose in Ex 3f, oder ein Weg der Versöhnung in der Josefsgeschichte. Dabei erstehen die alten Texte zu neuem Leben, die Nebel können sich lichten und es mag geschehen, daß wir uns plötzlich als in einem renovierten, mehrfach erweiterten und dennoch herrlichen Gotteshaus befindlich entdecken.

Beispiel von Deuteronomium 22,1-12; 24,10-22; 25,13-16, *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS 4; Hg. G. BRAULIK, Freiburg 1995) 125, sowie ders., *Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19-25, Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Hg. T. VEIJOLA, Göttingen 1996) 23-55, bes. 50.

⁹ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin 1976), vor allem Kap.2.

¹⁰ D.h. nicht, daß es keine Vorstufen - mündlicher oder schriftlicher Art - gäbe. Nur sind diese durch die Einordnung in den Gesamtkontext schwer erkennbar geworden. Für die intensiven Zusammenhänge im angesprochenen Textbereich siehe G. FISCHER, *Exodus 1-15. Eine Erzählung, Studies in the Book of Exodus* (BETL 126; Hg. M. VERVENNE, Leuven 1996) 149-178.

¹¹ Ein Plädoyer in dieser Richtung stammt von C. DOHMEN, in seinem Artikel: *Muß der Exeget Theologe sein? oder Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift, TThZ 99* (1990) 1-14.

Kasluhiter und Philister

Manfred Görg - München

Die Identität der in Gen 10,14 genannten Kasluhiter (TM *KaSLuH-im*)¹ als der an sechster Stelle genannten Gruppe innerhalb der Abkömmlinge Misraims (Ägyptens) ist noch immer ebenso ungeklärt wie die unmittelbar folgende Beziehung zu den Philistern, die nach dem an die Namensnennung anschließenden Relativsatz offenbar aus dem Bereich der *Kasluhim* stammen sollen. Obwohl die Textkonstitution keinerlei Anlaß zu einer Emendation gibt, ist doch versucht worden, sowohl die korrekte Überlieferung des Ethnikons wie auch die Zuordnung des Relativsatzes zu einem Problem zu erheben. Alle Versuche, die *Kasluhim* im ägyptischen Namensinventar zu finden und mit einem bekannten Bevölkerungsname der ägyptischen Region gleichzustellen, sind bisher fehlgeschlagen. Immer wieder hat die Verbindung der *Kasluhim* mit den Philistern Irritationen hervorgerufen, zumal diese sonst im AT allenfalls mit der Insel Kaftor (Kreta) genetisch verknüpft sind, deren Bewohner (*Kaptorim*) aber in der Liste der „Söhne Misraims“ als letzte Gruppe erscheinen, ohne daß hier von irgendeiner Beziehung zu den Philistern die Rede ist.

Die TM-Fassung des Namens wird in G (LXX) mit *Χασλωνιειμ* wiedergegeben, wozu u.a. die Variante *Χασρωνιειμ* notiert wird². Die koptisch-bohairische Überlieferung gibt die Wiedergabe *ΝΙΧΑΧΛΩΝΙΗΜ*, daneben u.a. die Variante *ΝΙΧΑΧΟΝΙΗΜ*³.

Zu Anfang des Jahrhunderts bemerkt W.M. MÜLLER, daß die bis dahin unternommenen Deutungsversuche der Ägyptologie u.a. zum anstehenden Namen „vollkommen wertlos“ seien⁴. Selbst der vielgerühmte G. EBERS⁵ behalte hier wie auch bei einem Teil der Namengruppe „die unglücklichsten älteren Versuche bei, ägyptische Wörter zur Erklärung zu erfinden“, wobei er sich *Kasluhim* im Anschluß an A. KNOBEL aus „angeblichem *kas* (lies *tas*) -*lokh* „Berg(!) der Dürre(!)“ (lies: Erhebung der Glut!“ erklärt habe. In der Tat ist nach EBERS Meinung KNOBELs „Beweisführung diesem Nebentheile Aegyptens gegenüber überzeugend“, so daß „schwerlich jemand etwas gegen die Ableitung des Namens aus dem Koptischen von *ghäs* oder *käs*, *mons* und *lokh* oder *rokh*, *uri*, *torrefieri* haben“ werde⁶. EBERS hat uns jedoch auch seine frühere, nach eigenem Eingeständnis aufgegebenen Konzeption nicht vorenthalten, wonach er lange vor KNOBEL die Elemente *κωφ, κας* mit der Bedeutung „mumia“ und „*λεζ* cura,

¹ W. RICHTER, *Materialien einer althebräischen Datenbank. Die bibelhebräischen und -aramäischen Eigennamen morphologisch und syntaktisch analysiert*, ATS 47, St. Ottilien 1996, gibt den Namen mit *KSLH-im* bzw. *Kaslu*him* wieder (20), beschreibt letztere Wiedergabe als Kollektivname mit *im* (52) und subsumiert letztendlich den Namen unter einer Reihe von Bildungen, deren „Basis unbekannt oder nicht vom Hebr. her deutbar“ (170) sei, wobei er auf vorherige Deutungsversuche verweist. Einen Deutungsversuch für unseren Namen sucht man jedoch zuvergebleich.

² Vgl. J.W. WEVERS (ed.), *Genesis*, Göttingen 1974, 136.

³ Cgl. M.K.H. PETERS, *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch*, Volume 1, *Genesis*, SBL Septuagint and Cognate Studies Series 19, Atlanta 1983, 24.

⁴ W.M. MÜLLER, *Die Söhne Mizraims*, Genesis 10,13-14, OLZ 3, 1902 (471-475), 471.

⁵ G. EBERS, *Aegypten und die Bücher Mose's*. Sachlicher Kommentar zu den ägyptischen Stellen in *Genesis* und *Exodus*, Erster Band, Leipzig 1868, 120-127.

⁶ EBERS, *Aegypten*, 121.

sollicitudo“ als Bestandteile des Namens ausgemacht und diesen als „Leichenbalsamirer, Mumienfabrikanten“ gedeutet haben will⁷. In Aufnahme der KNOBELSchen Deutung des zweiten Bestand-teils möchte er auch die Interpretation als „Mumiendörrrer“ für möglich halten, was sich gut mit „Balsamirer oder Taricheut“ verträge.

Hinter EBERS älterer und von ihm offenbar doch nicht völlig revidierten These steht natürlich die von EBERS allein zitierte griechische Wiedergabe Χασμωνιευμ, die EBERS als lautliche Entsprechung zum ägyptischen Nomen ḥsmn „Natron, Salz“ deutet, so daß sich die Erklärung „Salinenmänner“ ergäbe, was wiederum dazu führe, „in der salzreichen Natur der Sirbonisgegend das bestimmende Moment für die Deuter finden zu müssen“⁸. Mit Recht hat MÜLLER dazu vermerkt, daß der näherliegende Bezug auf das „Natrontal“ keine Beachtung gefunden hätte, obwohl man doch statt an die „paar möglichen Fischerstationen am Sirbonis“, an dieses Tal „westlich von Unterägypten mit seinen nicht unbedeutenden Ansiedlungen denken“ könne⁹. Da für das Natrontal der Name ḥsmn sonst aber nicht belegt sei, nimmt MÜLLER von der Etymologie Abstand, um dafür eine durch eine „kleine Emendation“ zunächst ein *KSMNM, dann ein *NSMNM zu gewinnen und so auf den Namen der „Nasamonen“ so stoßen. Abenteuerlicher kann man wohl kaum verfahren. Es ist nur verständlich, daß MÜLLERS Versuch keine Zustimmung finden konnte, wie W. SPIEGELBERG zutreffend notiert hat¹⁰.

Schon S. BOCHART hat u.a. im Anschluß an Herodots Identifikation der kleinasiatischen Κολχοι mit den Ägyptern (vgl. Her., Hist II, 103) eine Verbindung der Kasluhiter mit den Kolchern vertreten: „Casluchi, id est, Colchi. Probatur ex Poetis Colchos esse Aegyptiae originis. Idem tradere Historicos“¹¹. EBERS findet diese Assoziation seiner eigenen Deutung der Kasluhiter dadurch zuträglich, „dass gewisse mit der Mumisierung beschäftigte Leute Kolechyten genannt“ worden seien. Von einem Zusammenhang der Kasluhim und der Kolcher ist er ebenfalls überzeugt, zumal „auch der „linguistische Nachweis einer Verwandtschaft der Worte Kasluhim und Κολχοι“ „ziemlich annehmbar“ sei¹². Der Meinung antiker Schriftsteller jedoch, die ägyptische Kolonie in Kolchis sei mit dem Zuge des Sesostrius zu verbinden, hält bereits BOCHART entgegen: „Sed falsum est Sesostrim Aegyptios in Colchidem deduxisse. Colchi diu ante Sesostrim. Sesostrius a Colchis victus“¹³. Auch EBERS will von einem Konnex der ägyptischen Kolonie in Kolchis und Sesostrius nichts wissen, lehnt aber auch die Annahme einer frühen Auswanderung der „Anwohner des Sirbonis-Sees“ ab¹⁴.

Während die ältere und jüngere Kommentarliteratur keine Innovation zur Lösung der Frage anbietet, haben immerhin einige neueste Sonderbeiträge zu diesem Detail der sog. Völkertafel Vorschläge eingebracht, die vorgestellt und gewichtet werden sollen.

Obwohl K.A. KITCHEN feststellt, daß „nothing very positive or convincing can yet be offered on the Casluhim“¹⁵, erwägt er doch im Anschluß an R.A.S. MACALISTER¹⁶ die Möglichkeit, daß „wenn „Kslb(m) were a metathesized form for *Sklb(m), one might be tempted...to compare

⁷ EBERS, Ägypten, 122, Anm. 2.

⁸ EBERS, Ägypten, 123.

⁹ MÜLLER, Söhne Misraims, 474.

¹⁰ W. SPIEGELBERG, נפתחיים (Gen. X, 13), OLZ 1906, 276.

¹¹ S. BOCHART, Geographica Sacra seu Phaleg et Canaan..., Editio Quarta, Lugduni Batavorum 1707, 285.

¹² EBERS, Ägypten, 123.

¹³ BOCHART, Phaleg, 285.

¹⁴ EBERS, Ägypten, 124.

¹⁵ K.A. KITCHEN, The Philistines, in: D.J. WISEMAN (ed.), Peoples of Old Testament Times, Oxford 1973, (53-78), 54.

¹⁶ R.A.S. MACALISTER, The Philistines, their History and Civilization, 1913, 28

it with the Tjekker of the Egyptian sources“, wobei das *-h* „a non -Semitic suffix“ wäre¹⁷. Eine Zusammenstellung der „Tjekker“ mit den Philistern kann zwar attraktiv sein, zumal die „Tjekker“ (ägypt. *tkr*) zusammen mit den Philistern als ‚Seevölker‘ in den Inschriften Ramses’ III. erscheinen und als „Sikeloi“ zu deuten sind¹⁸, was für die Kompatibilität der Konsonanten spräche. Dennoch bleiben Konsonantenfolge und Endung ein schwer zu überwindendes Hindernis für eine Identifikation mit den *Kasluhim*.

Nach G.A. RENDSBURG müssen die Kasluhiter Unterägypter d.h. Deltabewohner sein, weil die benachbarten Patrusiter die Oberägypter und die Nafuhiter die „Memphites or Middle Egyptians“ betreffen sollen¹⁹. Eine etymologische Erklärung versucht RENDSBURG nicht: „Unfortunately, no Egyptian term can secure our identification of the Casluhim and Lower Egypt“. Dennoch vertritt er im Blick auf Amos 9,7 die These, daß „we may assume two stages of Philistine migration, first from the Delta to Crete and then from Crete to Israel“²⁰. Überdies sei eine Erinnerung an Geschehnisse bewahrt, die in der Inschrift vom 8. Jahr Ramses’ III. ihren Niederschlag gefunden hätten, nämlich die Ankunft und Vertreibung der Philister aus dem Deltagebiet. Deswegen liege eine „authentic Hebrew tradition“ vor, die jede Emendation erübrige.

RENSBURGs Deutung kann freilich solange nicht überzeugen, als nicht eine plausible Erklärung des Namens der Kasluhiter vorliegt, die zugleich eine Ortung dieser Volksgruppe ermöglichen würde. Dazu tritt die Notwendigkeit, auch für die restlichen Namen der „Söhne Misraims“ eine Zuordnung zu finden, da nicht einzusehen ist, daß das Territorium Ägyptens ausschließlich mit den Namen der Patrusiter, Nafuhiter und Kasluhiter abgedeckt wäre.

Eine Wiederbelebung der Kolchiter-Hypothese findet sich bei E. LIPINSKI, der sich im Rahmen einer eingehenden Behandlung der Hamiten²¹ auch den Kasluhim zuwendet, deren überwiegende griechische Entsprechung *Χασλωνιειμ* er mit dem jüdischen ON *K·sālōn*, gr. *χασλων* (Jos 15,10) verbindet, während die Lesungsvariante *χασμωνιειμ* im Anschluß an den ebenfalls jüdischen ON *Hesmōn* (Jos 15,27) gebildet worden wäre. Über die Möglichkeit einer ägyptischen Anbindbarkeit der Variantlesung äußert er sich nicht, um stattdessen der LXX zu attestieren, daß sie ihre Formen nichts anderes seien als „simples adaptations d’un gentilece totalement inconnu“²². Dafür möchte LIPINSKI dann die alte Verknüpfung mit Kolechis mit weiteren Argumenten untermauern, wie etwa mit dem Hinweis auf keilschriftliche (urartäische) Wiedergaben jenes Namens, die eine Aussprache *Kolḫa-* ansetzen ließen. Die Vergleichbarkeit mit dem biblischen Namen werde dadurch möglich, daß man eine Artikulation *Koslḫa-* ansetzen dürfe, wobei die „groupe *-s-* n’aurait pu être transmis à l’auteur de la Liste des Peuples que par un intermédiaire procheoriental, qui aurait eu également connaissance de la légende de Sésostris“²³. Da auch die Philister aus Anatolien stammen könnten, spreche nichts dagegen, „que le rattachement des Philistines aux Kasluhim apparaissait comme une chose plausible“²⁴.

¹⁷ KITCHEN, Philistines, 70, Anm. 3. Vgl. auch R.S. HESS, Casluhim, ABD I, 877f.

¹⁸ Vgl. u.a. E. EDEL, Die Sikeloi in den ägyptischen Seevölkertexten und in Keilschrifturkunden, BN 23, 1984, 7f.

¹⁹ G.A. RENDSBURG, Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concerning the Origin of the Philistines, JNSL 13, 1987/88 (89-96), 91f.

²⁰ RENDSBURG, Gen 10:13-14, 92.

²¹ E. LIPINSKI, Les Chamites selon Gen 10,6-20 et 1Chr 1,8-16, ZAH 5, 1992, 135-162.

²² LIPINSKI, Chamites, 153.

²³ LIPINSKI, Chamites, 153. Zu den lautlichen Problemen vgl. schon die Bemühungen bei BOCHART, Phaleg, 289.

²⁴ LIPINSKI, Chamites, 154.

Die Verbindung der Kasluhiter mit Kolchis kommt allerdings ohne eine Häufung spekulativer Annahmen nicht aus²⁵. Der unterstellte phonetische Prozeß ist lediglich theoretisch denkbar, aber nicht plausibel. Wege dieser Art können nur ins Auge gefaßt werden, wenn keine unmittelbare Interpretation mit Hilfe der regionalen Sprachbereiche möglich erscheint. Der Kontext mit den voraufgehenden, anerkanntermaßen ähnlich gestalteten Namen, die ihrerseits ägyptisch erklärt werden können, läßt auch für die *Kasluhim* zuallererst eine lokale Bezogenheit erfragen. Wie die Mitteilung Herodots zur ägyptischen Identität der Kolcher zu gewichten ist, steht auf einem anderen Blatt. Zunächst müssen alle Mittel ausgeschöpft werden, um den nach wie vor vom Namen der Kolcher differierenden Namen der *Kasluhim* mit seiner im Hebräischen erhaltenen Fassung sprachwissenschaftlich zu deuten und dazu die Wiedergabe der LXX in Einklang zu bringen.

Wenn für die Namen der Patrusiter und der Naftuhiter eine regionale Assoziation angenommen werden kann, sollte dies zunächst auch für die Kasluhiter angenommen werden dürfen. Für die zuvor genannten Namen ist eine Deutung mit Hilfe des Ägyptischen vorgeschlagen worden: für *Patrusim* steht die Herleitung von ägypt. *t3 rj* „Südland“ außerhalb jeden Zweifels, für *Naftuhim* steht eine ägyptische Ableitbarkeit grundsätzlich fest, wenn auch noch umstritten ist, welchem der Deutungsversuche der Zuschlag gegeben werden sollte²⁶. Zur weiteren Diskussion steht hier die „Stadt des Ptah“ (ägypt. *n.t Ptḥ*) = Memfis und oder vielleicht besser an „die (Stätten) des Ptah“ (ägypt. *n3 Ptḥ*), um damit die Bewohner der Region des südlichen Deltagebiets und Unterägyptens angesprochen zu sehen. Weiterhin wäre mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Namengebung auf ägypt. *n3 p3 t3-(m)h* „Die (Stätten) des Nordlands“ zurückgeht, womit sich eine noch strengere Parallele zum Namen der *Patrusim* ergäbe. Sollte nicht auch für *Kasluhim* eine strukturell analoge Interpretation gesucht werden dürfen?

Hier scheint es mir nun möglich, zwei ägyptische Bezeichnungen zusammen zu führen, die miteinander in einem indirekten Genetivverhältnis mit der ägypt. Präposition *n* (entsprechend dem hebr. *l=*) verbunden wären. So wäre für das Konsonantenpaar *KJ* ein ägyptisches Nomen zu erfragen, das mit einem weiteren Nomen mit dem starken Konsonanten *H* kombiniert werden kann.

Im Blick auf den ersten Bestandteil sollte man statt der schon von KNOBEL und EBERS herangezogenen Beziehung auf ein Nomen mit unklarer und lexikographisch nicht verifizierbarer Bedeutung „Berg“ bzw. „Mumie“ unmittelbar auf das gut bezugte koptisch-sahidische Nomen *kas* „Seite“ zugehen, das auf dem altägyptischen *gs* beruht²⁷. Dieser Ausdruck kann u.a. im lokalen Verwendungsbereich eine bestimmte Seitenregion bezeichnen, so z.B. die Hälfte eines Gaus oder die linke (östliche) bzw. die rechte (westliche) Hälfte des Deltagebiets, im Dual beide Hälften (*gswj ph*)²⁸. Nehmen wir also an, *gs/kas* bezeichne einen östlichen oder westlichen Teil des Landes, wäre eine nähere Kennzeichnung im attributären Verhältnis zu erwarten.

Das zu fordernde Nomen kann nun m.E. am ehesten in dem ägypt. Nomen *wh3t* „Oase“, kopt. *ⲟⲗⲁⲚⲉ* gefunden werden, dessen auslautendes *t* in der Aussprache entfällt und in späteren demotischen Schreibungen nicht mehr erscheint, wo ein einfaches *wh* begegnet, wie etwa in der Fügung *p3 t3 n Hb wh* „der Bezirk von Hibis in der Oase“²⁹. Das Wort *wh3t* muß nicht nur auf

²⁵ Vgl. auch H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 261.

²⁶ Vgl. das Spektrum der zur Diskussion stehenden Möglichkeiten bei M. GÖRG, Naftuhiter, NBL II, 890.

²⁷ Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 468.

²⁸ A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache V, 196, 9.10. Vgl. auch R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.), Mainz 1995, 906.

²⁹ Vgl. dazu J. OSING, Die ägyptischen Namen für Charga und Dachla, Mélanges Gamal Eddin Mokhtar, Bd'E XCVII/2, Le Caire 1985 (179-193), 181, Anm. 23.

eine einzelne Oase bezogen werden, sondern kann allgemein das Oasengebiet, d.h. die Oasen der westlichen Wüste, vor allem die größten Oasen Dachla und Charga, kennzeichnen³⁰. Der Ausdruck *t3 wḥ3t* meint ohnehin dezidiert das Oasen-Land³¹.

Der „Altmeister“ der ägyptologischen Oasenforschung, Kurt SETHE, konnte seinerzeit immerhin die Vermutung äußern, das „alte Wort *ḡs*“ könne u.a. ‚die eine Seite‘ Ägyptens“ meinen, nämlich „die westliche, auf der ja die Oasen sämtlich liegen“³². Mit der Kombination *ḡs n wḥ3t* in der Bedeutung „Seite des Oasengebietes“ wäre u.E. die Fügung gewonnen, die unserem hebraisierten „Kollektivnamen“ *Kasluhim* zugrundegelegt werden könnte, so daß *Kasluhim* nichts anderes als „Oasenbewohner“ bedeuten dürfte. Bei diesem Vergleich wäre überhaupt keine Änderung der Konsonantenstruktur oder irgendeine Emendation erforderlich. Sogar dem masoretisch überlieferten Vokalismus kann Vertrauen geschenkt werden, was sich in der Identifikation des *u*-Vokals im Verhältnis zum Anfangskonsonant des Nomens *wḥ3t* bestätigt.

Natürlich wird sich die Frage einstellen, weshalb der biblische Autor oder Tradent nicht eine geläufige Kollektivbezeichnung für die „Oasenbewohner“ übertragen hat, wie sie im ägypt. *wḥ3tjw* als einer Ableitung von *wḥ3t* vorliegt. Dagegen muß man auf das bereits erwähnte Kompositionsprinzip hinweisen, das in der Kombination einer Regionalbezeichnung mit der hebräischen Pluralendung besteht. Auch in den vorangehenden Namen werden ja nicht die in Ägypten seit jeher geläufigen Bezeichnungen für Ober- und Unterägypten bzw. die Deltagegend umgesetzt, sondern Bezeichnungen gefunden, die wahrscheinlich im perspektivischen Namensbestand der jüdischen Diaspora in Ägypten verankert sind.

Nach diesem Identifikationsversuch ist als nächstes die Frage nach der Orientierung der griechischen Wiedergaben zu lösen. Die Variante *Χασμωνιειμ* läßt sich nach wie vor am besten mit dem ägypt. *ḥsmn* zusammenbringen, um so auf die Bedeutung „Natron-Leute“ zu kommen. Allerdings wären damit nicht jene ominösen „Salinenmänner“ am Sirbonis gemeint, sondern die Bewohner des Natron-Tales, des Oasengebietes des *Wadi Natrun* auf der Westseite Unterägyptens. Aus der Sicht der memfitisch-alexandrinischen Juden käme am ehesten diese Ausdehnung in das westliche Wüstengebiet in Frage. Die hebräische und die griechische Namensnennung würde jeweils auf das westliche Oasengebiet zu beziehen sein, so daß in der griechischen Version lediglich eine Neuinterpretation vorliegen dürfte. Die Namensgestalt *Χασλωνιειμ* kann jedoch nicht unmittelbar auf eine ägyptische Bezeichnung zurückgeführt werden; hier ist eher anzunehmen, daß es sich um eine sekundäre Angleichung an die hebräische Fassung handelt, die ja den lautlich entsprechenden dritten Konsonanten aufweist.

Das letzte und wohl nicht nur für den Historiker interessanteste Problem wird die Ortung der Mitteilung über die Philister sein. Nach wie vor besteht kein Anlaß, aus formalen oder inhaltlichen Gründen von der gegebenen Zuordnung abzugehen. Die Philister müssen nach der hier vertretenen Regionalisierung der *Kasluhim* mit den westlichen Oasen und der Westwüste (auch libysche Wüste genannt) verbunden werden. Dies entspricht offenbar auch ägyptischer Erinnerung.

Die ägyptischen Informationen über die Herausforderung durch die „Seevölker“³³, in deren Strategie die Philister eingebunden sind, werden in Illustrationen und u.a. im sog.

³⁰ Vgl. dazu OSING, Namen, 181.

³¹ Vgl. OSING, Namen, 181. HANNIG, Handwörterbuch, 209. - Erst im Nachhinein stelle ich fest, daß K.A. KITCHEN, *Naptuhim*, The Illustrated Bible Dictionary II, 1980, 1054, den ägypt. Ausdruck *t3 wḥ3.t* („Oasen-Land“) offenbar bereits zur Erklärung des Namens der Naftuhiter (*Naptuhim*) herangezogen hat, vgl. die Hinweise bei HESS, ABD I, 877 bzw. D.W. BARKER, ABD IV, 1022.

³² K. SETHE, Die ägyptischen Bezeichnungen für die Oasen und ihre Bewohner, ZÄS 56, 1920 (44-54) 54.

³³ Vgl. dazu die Hinweise bei M. GÖRG, Seevölker, in NBL III (im Druck).

Seevölkerbericht aus dem 8. Jahr Ramses' III. im Tempel von Medinet Habu³⁴ eindrucksvoll dokumentiert. Die von See her nach Ägypten gelangten Philister (ägypt. *Prst*) werden im Zuge der Konföderation mit den übrigen Seevölkern den Weg ins Deltagebiet in Richtung auf die Ramsesstadt gesucht haben, den auch die libyschen Angreifer gewählt hatten, nämlich über die westlichen Oasen. Dieser Anmarschweg entspricht jedenfalls dem des Primärzuges der Libyer in Verbindung mit dem „Nordkrieger“-Verband im 5. Jahr des Pharaos Merenptah, eine Koalition von Mannschaften, die „von der westlichen Kyrenaika aus zunächst in das Oasengebiet und dann in das Westdelta einbrachen“³⁵. Die im Deltagebiet ansässigen Ägypter konnten nach allem den Eindruck haben, die Philister kämen aus dem westlichen Oasenbereich.

Nach Amos 9,7 Jer 47,4 und vielleicht auch Dtn 2,23 haben die Philister ihren Weg nach Palästina über Kreta (*Kaptor*) genommen, eine Erinnerung, die allem Anschein nach nur scheinbar im Widerspruch zur angehenden Nachricht von der Abkunft der Philister vom Bereich der Oasenbewohner steht. Kreta kann nach wie vor die letzte Station vor dem Eindringen der Philister ins Festlandgebiet gewesen sein. Überdies gilt wohl auch, daß mit den an letzter Stelle der „Söhne Misraims“ genannten Kaforitern nicht zunächst oder nicht ausschließlich die Inselbevölkerung, sondern die Bewohner des nordwestlichen Deltarandes gemeint sind, die in stetem Austausch mit der Insel Kreta gestanden haben werden.

Auch für weitere Namen der „Söhne Misraims“ lassen sich Identifikationsversuche einbringen, die sämtlich bei einer Ortung im Bereich des ägyptischen Territoriums verbleiben. Ohne die neuen Gleichungen an dieser Stelle näher zu begründen³⁶, möchte ich darauf hinweisen, daß ich die Luditer nicht mit den Lydern, sondern mit den Bewohnern des Deltarandes (ägypt. *rwd*) verbinde, die Lehaber nicht als Libyer, sondern als Bevölkerung der Gegend und Umgebung von Elefantine (ägypt. *nj 3bw*) ansehe, schließlich die Anamiter als Bewohner der östlichen Wüste betrachte, die ägypt. *nmjw* genannt werden können. Hier läge der geographische Kontrastname für die westlichen *Kasluhim* vor, insofern der Name aus dem mit *gs/keas* synonymen Nomen *c* „Seite“ und der eben zitierten Bezeichnung *nmjw* bestünde. Aufs Ganze gesehen ist wohl mit einer konzentrischen Komposition der Namenfolge zu rechnen, die die Naftuhiter als Bewohner des Hauptteils Unterägyptens in das Zentrum rückt, Anfang und Ende der Liste mit den Randzonen Ägyptens im Norden (Luditer und Kaforiter) besetzt, dazwischen in einem weiteren inneren Kreis die Lehaber mit den Patrusitern parallelisiert, um schließlich in dem innersten Kreis sowohl die Anamiter der östlichen Wüste wie auch die Kasluhiter der westlichen Wüste zu erfassen. Einer Ausweitung des Blickfeldes auf außerägyptische Regionen bedarf es daher nicht, von der Einbeziehung eines kleinasiatischen Gebietes ganz zu schweigen.

³⁴ Vgl. die jüngste Bearbeitung von E EDEL, Der Seevölkerbericht aus dem 8. Jahre Ramses' III. (MH II, pl. 46, 15-18), Übersetzung und Struktur, Mélanges Gamal Eddin Mokhtar, Bd'E XCVII/1, Le Caire 1985, 223-237.

³⁵ G.A. LEHMANN, Die mykenische-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der „Seevölker“-Invasionen um 1200 v.Chr., Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 276, Opladen 1985, 50. Vgl. auch u.a. K.A. KITCHEN, The Arrival of the Libyans in Late New Kingdom Egypt, in: A. LEAHY (Hg.), Libya and Egypt c. 1300-750 B.C., London 1990, 15-27.

³⁶ Vgl. dazu meine in ÄAT 44 erscheinende Arbeit: „Die 'Söhne Ägyptens' in der sogenannten Völkertafel. Ein weiterer Versuch zur Identität und Komposition der Namensliste Gen 10,13f.“

**Dirk U. Rottzoll, Abraham Ibn Ezras Kommentar zu den Büchern
Qohelet, Ester und Rut** *

Hanna Liss - Heidelberg

Abraham Ibn Ezra (1089-1164) gehört zu den schillerndsten Persönlichkeiten, die das jüdische Mittelalter hervorgebracht hat. Geboren ca. 1089 in Cordoba verließ er Spanien i.J. 1139/40 für immer und verbrachte die nachfolgenden Jahre in steter Wanderschaft, u.a. in Rom, Lucca, Rouen und London. Von seinem Leben in Spanien wissen wir nahezu nichts; auch Schriften aus dieser Zeit sind nicht überliefert. Seine für uns greifbare literarische Schaffensperiode beginnt 1140 in Rom mit einigen grammatischen Schriften wie den Übersetzungen der Schriften von R.Yehuda Ibn Chajjug aus dem Arabischen sowie seiner Grammatik *Sefer Moznayyim*. Daneben entstanden in dieser Zeit auch die ersten exegetischen Kommentare Ibn Ezras: Qohelet- und Iyovkommentar, der Kommentar zum Shir ha-Shirim, der Esterkommentar sowie die Kommentare zu den Büchern Ekha und Daniel. Möglicherweise entstand auch der Kommentar zum Buch Rut noch in Rom. Obwohl die exegetische Rezeption Abraham Ibn Ezras bereits kurz nach seinem Tod begonnen hatte und seine Bibelauslegungen auf die gesamte nachfolgende exegetische Literatur einen großen Einfluss nahmen, existieren bis heute keine wissenschaftlichen Texteditionen und lediglich einige wenige Übersetzungen, zu denen auch das hier vorliegende Werk von Dirk U. Rottzoll gehört, das sich mit den Übersetzungen der Kommentare zu den Büchern Qohelet, Ester und Rut (im folgenden abgekürzt als: KKoh, KEst und KRut) auf ein bis dahin weitgehend unbestelltes Feld gewagt hat.

Das Buch enthält zu Beginn eine (werk-)biographische Einleitung, in der der Autor die einzelnen geographischen Stationen Ibn Ezras vorstellt und zu dessen Werk in Beziehung setzt. Dieses Kapitel bringt eine solide Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse, bietet allerdings auch keine weiterführenden Erkenntnisse¹: Unsicher bleibt nach wie vor die chronologische Anordnung der in Rom verfassten Schriften Ibn Ezras. Zwar gilt weithin als gesichert, dass der Qohelet-Kommentar als erste Schrift Ibn Ezras in Rom verfasst wurde; alle anderen Werke, exegetische wie grammatische Schriften (zu ihnen gehören neben *Sefer Moznayyim* auch *Yesod Diqduq/Sefat Yeter*, *Sefer Zachot* und *Safa Berura*), widersetzen sich jedoch einer eindeutigen absoluten wie relativen chronologischen Zuordnung. Hier ist auch aus den vom Autor erwähnten Manuskripten (Kolophone; Datierungen) kein eindeutiges Bild zu gewinnen. Allerdings hätte man sich gewünscht, dass den handschriftlichen Überlieferungen der Ibn Ezra-Kommentare ausführlicher Rechnung getragen worden wäre, da diese alles andere als ein einheitliches Bild liefern². Zwar zieht der Autor, in sehr eklektischer Auswahl, verschiedene Manuskripte heran (vgl. auch das Vorwort

* De Gruyter, Berlin - New York 1999, 431S.

¹ Hier bläht der Autor die Einführung vor allem in den Fußnoten unnötig auf; bei der Berufung auf andere Autoren genügt die Erwähnung der jeweiligen Ansicht und eine bibliographische Angabe; stattdessen wird in vielen Fällen ein ganzes Zitat geboten (vgl. Annm. 2-4; 7f.; 27-30 u.ö.).

² Derzeit wird an der Bar Ilan-Universität/Israel an einem Projekt zur textlichen Erfassung und textkritischen Auswertung der Ibn Ezra-Manuskripte gearbeitet.

des Buches): wir erfahren indessen nichts über das Alter der jeweiligen Handschrift, ihre Einordnung in ein mögliches Handschriftenstemma und ihre textkritische Zuverlässigkeit, so dass derlei Hinweise auch von nur begrenztem Wert sind³.

Jedem der drei Übersetzungsteile ist eine jeweils analog aufgebaute ausführliche Einleitung vorangestellt, die in den Kommentar Ibn Ezras einführen soll. Entsprechend der allgemeinen Einführung hält sich der Autor in der Frage der Datierung auch hier weitgehend an die Ergebnisse der bisherigen Ibn Ezra-Forschung (Friedländer, Fleischer und Simon⁴). Weiterhin wird in diesen Einleitungen zunächst auf die von Ibn Ezra verwendeten Quellen (anonyme oder namentlich angeführte) verwiesen, die (und dies gilt insbesondere für den Qohelet-Kommentar) neben den rabbinischen Traditionen aus Talmud und Midrash auch judäo-arabische Ausleger bzw. Grammatiker wie Sa'adya bar Yosef Gaon (892-942; Sura), Dunash Ibn Labrat (Mitte 10. Jh.; Nordafrika; Bagdad; Spanien) oder Abu al-Walid Merwan Ibn Ganach (R. Yona bzw. R. Marinus; 11. Jh.; Spanien) einschließen. Die hier gebotene Übersicht mag für denjenigen hilfreich sein, der sich spezifisch mit der Rezeption philosophischer oder grammatischer Auslegungen im Werk Ibn Ezras beschäftigt. Welchen Wert die jeweils unmittelbar nachfolgenden Abschnitte (*lexikalische, grammatische, syntaktische und stilistische Erklärungen*) für den Leser haben sollen, vermag ich nicht zu erkennen. Wenn es in der Einleitung zum Qohelet-Kommentar heisst: „Die Koh 1,2 gebrauchte Constructus-Verbindung הבלים הבלים diene zum Ausdruck des Superlativs und der Kontinuität. יתרון in Koh 1,3 sei ein Nomen von der Wurzel יתר“ usf. (S. 12), so ist dies doch an Ort und Stelle des Kommentars nachzulesen und im dortigen Kontext immer noch besser zu verstehen als in einer eigenen Zusammenstellung, die darüber hinaus keine weiteren Informationen bietet und dem Leser zusätzlich durch ihre durchgehende Verwendung eines Konjunktivs⁵ den Spaß am Lesen nimmt. Für den Nicht-Fachleser sind demgegenüber die sich anschließenden religionsphilosophischen, arithmetischen und astrologischen Erklärungen (ein

³ So wird auf den Seiten XXIV und XXVII auf ein Kolophon im MS Vatican Herb. 488 hingewiesen, das den Klagelieder-Kommentar auf das Jahr 4902 (=1142) datiert. Die Handschrift selbst stammt jedoch aus dem 14. Jh. Im Umgang mit Überschriften und Kolophonen ist aber stets besondere Vorsicht geboten: So hatte bereits Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, Ndr. Jerusalem 1964, 158 darauf hingewiesen, dass das Schlussgedicht für den Pentateuchkommentar, das für diesen Kommentar dasselbe Datum der Fertigstellung wie für den *Sefer Safa Berura* angibt, eher eine Nachschrift des Kopisten als ein Schlusswort des Verfassers darstellt. - Hinsichtlich aller Manuskripte wäre daneben auch ein Hinweis auf die entsprechenden Kataloge hilfreich gewesen und sei daher an dieser Stelle nachgetragen (*H. Zotenberg, Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Nationale Impériale, Paris – Frankfurt/M. 1866* für die Pariser MSS; *S. E. Assemanus, Bibliothecae Aposotolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus, 1756* für das vatikanische MS).

⁴ Vgl. das Literaturverzeichnis S. 423ff.

⁵ Dass an manchen Stellen auch mal ein Irrealis dazwischengeraten ist (vgl. v.a. den Abschnitt über die religionsphilosophischen Erklärungen, S. 15ff.) sei dem Autor verziehen. Eher störend wirkt da schon die Tatsache, dass sich der Autor ein wenig zu oft (nicht) wundert („dies ist äußerst erstaunlich“, S. 8; „dabei ist es wenig verwunderlich“, S. 9.10 u.ö.); hier handelt es sich zwar nur um eine (weitere) stilistische Lapalie, die aber bereits an dieser Stelle zeigt, dass das Buch ein gründliches Lektorat gebraucht hätte.

Verweis auf Ibn Ezras *Sefer ha-Mispar* oder *Sefer Reshit Chokhma* fehlt völlig) zu kurz geraten. Auch die Einleitungen zur Übersetzung des Ester- und des Rut-Kommentares weisen ähnliche Schwächen wie die bereits erwähnten auf. In der Einleitung zum Ester-Kommentar findet sich darüber hinaus ein Exkurs über das Mordechai-Bild Ibn Ezras, das zwar eine ausführliche Zusammenfassung der im Ester-Buch geschilderten Ereignisse bietet, aber leider keine Reflexion darüber, in welcher Weise und aus welchem Grund die Figur des Mordechai im Kommentar in eine bestimmte Richtung stilisiert wurde.

Was die Übersetzung als solche angeht, so muss die Rezensentin gestehen, dass ihr (mit Ausnahme eines früheren Buches desselben Autors) nichts Vergleichbares bislang vorgelegen hat. Man merkt ihr nicht nur Schwächen im Umgang mit dem Hebräischen an, sondern auch und vor allem, dass sich der Autor keine (oder viel zu wenig) Gedanken um das Übersetzen im allgemeinen gemacht hat, um eine Übersetzung dieser sehr spezifischen Quellen wirklich meistern zu können.

Bereits Schleiermacher unterschied in seiner Abhandlung *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, die er i.J. 1813 in der königlichen Akademie der Wissenschaften vorgestellt hat, zwischen dem Übersetzen geschäftlicher Urkunden (er nennt es auch Dolmetschen), zu dem es auch bei „mäßiger Kenntniß beider Sprachen“ reiche, und dem »eigentlichen« Übersetzen künstlerischer und (natur-)wissenschaftlicher Texte⁶. Während er im ersten Fall von einem „mechanischen Geschäft“ spricht, beschreibt er die eigentliche Übersetzungstätigkeit als einen kreativen Formulierungsprozess, bei dem, und dieser Aspekt ist später auch von Franz Rosenzweig aufgenommen worden⁷, die Ursprache erhalten und damit der Leser dem fremdsprachigen Autor entgegenbewegt werden soll. Mit Blick auf die vorliegende Übersetzung hieße das, dass sich die Kompetenz des Übersetzers daran bemisst, wie die Verschmelzung des eigenen Idioms mit dem hebräischen Sprachduktus Ibn Ezras gelungen ist, wie also nicht nur der *Inhalt* der Bibelkommentare Ibn Ezras auf deutsch, sondern der Ibn Ezra-Kommentar in seiner inhaltlichen und formalen (*Sprach*)-*Eigentümlichkeit* einem deutschen, womöglich nicht oder nur begrenzt hebräischkundigen Publikum vorgestellt wird. Dabei sollte man sich auch noch einmal vor Augen halten, dass Ibn Ezra ein Universalgelehrter war, der sich *Zeit* seines Lebens mit der Sprache, ihrem Aufbau, aber auch ihrer Ästhetik beschäftigte. Nicht umsonst trägt sein vermutlich letztes grammatisches Werk den Titel *Safa Berura* »klare Sprache«.

Der Autor ist dieser Aufgabe leider nicht gerecht geworden. Grundsätzlich diskutabel, aber in der jetzigen Form nicht befriedigend, ist zunächst der äußere Aufbau, der den Kommentartext Ibn Ezras stets mit dem hebräischen Lemma beginnen läßt und auch im fortlaufenden Text die Lemma-Referenzen stets hebräisch zitiert⁸. Dabei geht es nicht nur

⁶ Zitiert z.B. in: Störig, H. J. (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*, Stuttgart ²1969, S. 38ff.

⁷ Vgl. dazu zuletzt Askani, H.-Ch., *Das Problem der Übersetzung - dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1997, bes. 113ff.

⁸ Vgl. beispielsweise auch S. 241 Anm. 23: wer mit מוטרט nichts verbindet, versteht die ganze Fußnote nicht. Sätze wie „Ebenso sagt (die Schrift): *Es wimmle das Wasser* וַיִּמְלֵךְ (S. 95) oder „Und er nicht aufstand und nicht vor ihm“ (S. 240; wird sogar wiederholt in KESt 5,11, S. 332 m. Anm. 16!) werden so vollends zu nonsense.

darum, dass diejenigen, die kein Hebräisch beherrschen, von der Benutzung des Kommentares von vornherein ausgeschlossen werden. Vielmehr drückt sich der Autor selbst um eine klare Übersetzung des Lemmas, die jedoch die Voraussetzung für eine verständige Übersetzung des Kommentares darstellt. Zwei Beispiele mögen dies *pars pro toto* verdeutlichen: Koh 12,3 (S. 240) liest im Hebräischen: (...) ובטלו טחנות (...) ביום שיזעו שומרי הבית⁹. Schon der Midrasch legt den gesamten Passus Koh 12,3f. allegorisch aus und versteht den Ausdruck שומרי הבית als Rippen und Lenden und טחנות als (Mahl-)Zähne. Dieses Verständnis übernimmt auch Ibn Ezra in seiner Auslegung. Fände sich als Lemmaübersetzung „Müllerinnen“, würde der Leser über das reine Textverständnis hinaus sofort erkennen können, dass es sich hier um eine allegorische Auslegung handelt.

KEst 2,1 (S. 295) zitiert den Teilvers (...) זכר את ושתי¹⁰. Der biblische Ausdruck wird nicht übersetzt; die Übersetzung fährt fort mit „(Das meint: *Er erwähnte* sie) mit dem Mund“. Die kursive Schreibung läßt diese Fortführung als Übersetzungsvorschlag des Autors für das Bibelzitat erscheinen, obwohl Ibn Ezra hier nicht הזכיר (hi.), sondern זכר* (qal) liest, und obwohl der Autor selbst in einer Fußnote ad loco (S. 295 Anm. 4) mit „er erinnerte sich“ übersetzt. In einer zweiten Fußnote ad loco (S. 295 Anm. 2) wird nun sogar der lange Kommentar Ibn Ezras zu Est 2,1 zitiert, der sich ausführlich mit der Bedeutung von זכר* beschäftigt¹¹. Der Autor übersetzt hier nicht konsistent und verwendet einmal den Ausdruck „erwähnen“, ein anderes Mal „erinnern“. Ibn Ezra diskutiert in diesem langen Kommentar zu Est 2,1 nun aber gerade nicht die Erwähnung einer Person, sondern die verschiedenen Formen des (Sich-)Erinnerns (nämlich still für sich oder öffentlich nach draußen). Wollte man diese Diskussion in die Übersetzung einbringen, böte sich der deutsche Ausdruck »gedenken« an, der beiden Formen des Erinnerns Rechnung trägt.

Kehren wir noch einmal zur Übersetzung von KKoh 12,3 zurück. Hier wie an unzähligen anderen Stellen begegnen wir dem Sachverhalt, dass sich der Autor terminologisch nicht entscheiden kann. Schrägstrich-Übersetzungen sind die Folge, die entweder unnötig¹² oder lächerlich sind¹³, oder, wie leider an sehr vielen Stellen, erkennen lassen, dass der Autor inhaltlich und sprachlich mit dem Text überfordert war: So übersetzt er (S. 241) המצייר¹⁴ mit

⁹ *An dem Tag, da die Hüter des Hauses zittern und (...) die Müllerinnen untätig sind (...).*

¹⁰ *Da gedachte er Waschtis (...).*

¹¹ Dass in diesem Kommentar zu Est 2,1 in den dort aufgezählten biblischen Beispielen eben dieser Vers erwähnt ist, scheint mir zumindest auf eine redaktionelle Bearbeitung des Ibn Ezra-Komentares hinzuweisen und sei hinsichtlich der Diskussion um das Verhältnis beider Kommentare zueinander (S. 259ff.) noch nachgetragen.

¹² „Wunsch/Wille“, S. 167; „Seiten/Rippen“, S. 240; „Beine/Schenkel“, S. 241; „sitze[n]/wohne[n]“, S. 329 u.ö.

¹³ „Ich will/werde dir befehlen (...) will/werde dich warnen“, S. 177; „das Bewahren/Einsperren von Wissen“, S. 254 m. Anmm. 105f.; „es gibt aber (jemanden/welche, der/die) sagt/sagen (...), S. 303. Derartige Beispiele sind leider nicht einfach übersetzerische »Ausrutscher«; sie finden sich durchgehend und prägen damit den »Stil« dieser Übersetzung.

¹⁴ Im Gegensatz zu den vorangehenden Termini ist gerade bei diesem Begriff das hebräische Wort in der Übersetzung nicht angegeben worden. Auch hierin fehlt insgesamt eine redigierende Hand: Mag es an manchen

„Maler/Former“¹⁵. Hier würde man nicht nur gerne die Quelle für Ibn Ezras Auslegung erfahren¹⁶, sondern vor allem, auf welche Lexika sich der Autor gestützt hat¹⁷. Der Terminus *צור* (pi.), zumal in einer Reihe mit הון *die ernährende (Kraft)* und המוליד *die erzeugende (Kraft, nicht: der Gebärer!)*, müsste wohl entsprechend mit »die bildende (Kraft)« übersetzt werden, wenn nicht ohnehin ein spezifischer philosophischer (neuplatonischer) Sprachgebrauch vorliegt, in dem המצייר/כח הצייר mit »Einbildungskraft« wiederzugeben wäre¹⁸. In jedem Fall werden weder die Auslegung selbst noch ihr philosophischer Hintergrund befriedigend verdeutlicht. Dazu passt auch, dass im Kontext von Ibn Ezras Ausführungen über die Seele¹⁹ die von Ibn Ezra (übrigens schon auf der Basis der rabbinischen Schriften) vorgenommene Differenzierung in נפש, נשמה und רוח übersetzerisch erst gar nicht eingeholt wird²⁰ und einfach die hebräischen Ausdrücke belassen werden. Eine solche »Übersetzung« zeigt einmal mehr, dass der Autor diesem zugegebenermaßen schwierigen Stoff nicht gewachsen war. Beispiele wie diese ließen sich leicht vermehren.

Mit diesen übersetzerischen Unsicherheiten korrespondiert nun auch der Stil der Übersetzung insgesamt, bei dem besonders das ängstliche Klammern an jedes einzelne hebräische Wort auffällt. Schon Mendelssohn schrieb in seiner Einleitung zum Pentateuch-Kommentar: „Niemand verdirbt die Bedeutung mehr und stiftet mehr Schaden, als einer, der Wörter bewahrt, der wörtlich Wort für Wort übersetzt“²¹, und auch Rosenzweig kämpfte den Kampf gegen die vielen „übersetzenden Esel und ihre schulmäßige Wörtlichkeit“, aber was hier geboten wird, geht teilweise schon über eine bloße (schlechte) Wörtlichkeit hinaus, und ist teilweise schon eher unter dem Stichwort »Unkenntlichmachung des Hebräischen« zu verbuchen. So etwa, wenn Ex 16,3 (... בשבתנו על סיר הבשר ... *als wir (noch) am Fleischtopf saßen* ...) mit „Bei unserem Sitzen am Topf (סיר) des Fleisches“²² übersetzt wird. Ebenso ist die Übersetzung „Es gibt für ihn aber keinen Genossen in der Schrift“ (KEst 4,11, S. 325²³) zwar wörtlich, macht aber keinen Sinn. Zu übersetzen wäre (auf der Grundlage von Prijs²⁴):

Stellen sinnvoll sein, das hebräische Original noch einmal zu zitieren, so werden die hebräischen Termini in dieser Übersetzung zum größten Teil vollkommen überflüssig angeführt (Belege finden sich vielfach auf jeder Seite). Auch hier drängt sich der Rezensentin der Eindruck auf, der Verfasser habe es auch darauf angelegt, ein möglichst umfangreiches Buch auf den Markt zu bringen.

¹⁵ Hier nun als Nomen übersetzt, wo doch im unmittelbar vorangehenden Kontext die Partizipialkonstruktionen als (jeweils adjektivisch erweiterte) „Kräfte/Instanzen“ übersetzt werden.

¹⁶ Der Autor verweist in einer Fußnote auf Rosin, *Die Ethik des Maimonides*, 1876; dies ist jedoch keine zureichende Referenz.

¹⁷ J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae*, 1928 ist immerhin im Literaturverzeichnis aufgeführt.

¹⁸ Vgl. auch den Abschluss-Satz Ibn Ezras: וענין חיל כח.

¹⁹ KKoh 7,3, S. 142ff.

²⁰ Beispielsweise mit einer Unterscheidung zwischen *Seele, Lebensgeist* und *Geist*.

²¹ In: *Ges. Schriften* 9,1, S. 39.

²² KKoh 7,6 (S. 153); der Autor übersetzt jede Inf.-cs.-Verbindung in dieser Weise (vgl. z.B. KEst 6,13 u.ö.).

²³ Analog übersetzt wird in KKoh 7,28, S. 173 u.ö.

²⁴ Prijs, L., *Die grammatische Terminologie des Abraham Ibn Ezra* Basel 1950, 24. 51f.

»Es gibt aber kein analog gebildetes Wort in der Schrift«. Und so wird an vielen Stellen die Argumentation Ibn Ezras nicht einsichtig, der Übersetzungsstil ist maniriert und holperig. Dass der Ausdruck *אלי הקרוב* im Deutschen hartnäckig mit „das Nahe(liegendste)“²⁵ statt mit »das Nächstliegende« wiedergegeben wird, zeigt, dass auch hinsichtlich des deutschen Ausdrucks nur mangelhaft Korrektur gelesen wurde.

Abschließend noch ein Wort zu dem Fußnotenkommentar der Übersetzung. Auch hier wird in vielen Fällen deutlich, dass der Autor nicht imstande war, den Gedankengang Ibn Ezras, der im Kommentar oftmals nur angedeutet wird, in eigenen Worten zusammenfassend zu kommentieren und in Bezug zu den von Ibn Ezra verwendeten (eigenen oder fremden) Quellen zu setzen. Stattdessen finden sich in der Fußnote überlange Zitate²⁶, entweder aus wiederum übersetzten Primärtexten Ibn Ezras oder aus der Sekundärliteratur. Der Leser mag dann selbst den Zusammenhang herstellen. Auf mögliche Entwicklungen oder auch Widersprüche im philosophischen System Ibn Ezras weist der Kommentar nicht hin.

Fazit: Ibn Ezra hätte wirklich eine bessere Übersetzung seiner Kommentare verdient! Diese Übersetzung ist ein Armutzeugnis nicht nur für den Autor, sondern vor allem für den Verlag, der derlei Halbgeogenes²⁷, das sich allenfalls auf dem Stand einer Arbeitsübersetzung befindet, zur Auflage bringt, in dem sicheren Wissen, dass diese Ibn Ezra-Übersetzung auf Jahre hin die einzige sein und deshalb, mag sie auch noch so schlecht sein, ihre Käufer finden wird. Hinsichtlich der demnächst vom selben Autor erscheinenden Übersetzung des langen Exodus-Kommentares von Ibn Ezra sei dem Autor eine grundlegende Revision seines Übersetzungsstils und dem Verlag ein kritischeres Lektorat ans Herz gelegt.

²⁵ KKoh 12,3 (S. 241); KEst 4,3 (S. 322) u.ö.

²⁶ Vgl. nur KKoh 1,13f., S. 54ff., m. Anmm. 130ff.; KKoh 7,2ff., S. 142ff. m. Anmm. 8ff.; KKoh 10,17, S. 221ff. m. Anmm. 124 u.ö.

²⁷ Der Autor spricht in seinem Vorwort selbst von einem „äußerst kurzfristigen Zeitraum“.

Die Engelwesen in Sach 1,8-15

Holger Delkurt - Bonn

Das Protosacharjabuch (Kap. 1 - 8) steht - aus dem Rückblick betrachtet - am Übergang von der klassischen Schriftprophetie zur Apokalyptik.¹ Verkündigungsinhalte und literarische Formen vorexilischer und exilischer Prophetie werden aufgenommen, doch deuten sich bereits Charakteristika der Apokalyptik an - wie Verschlüsselung der Botschaft und Distanz Jahwes zum Visionär.²

Die Verbindung von Vorgegebenem und Neuem bei Sacharja zeigt sich beispielhaft in den Visionen. Die Gattung der Vision begegnet mehrfach bei Sacharjas Vorgängern³: Der Prophet sieht etwas, das sich ihm entweder selbst erschließt oder von Jahwe gedeutet wird. In allen diesen Visionen hat der Prophet Kontakt mit Jahwe, ohne ihn allerdings näher zu beschreiben. So bleibt die Transzendenz Gottes gewahrt.⁴

Auch Sacharja sieht in seinen Visionen Bilder, die der Entschlüsselung bedürfen. Doch kann er diese Bilder weder selbst erschließen, noch deutet Jahwe persönlich sie aus. Wie später im Danielbuch (vgl. 7,16; 8,15ff) treten bei Sacharja himmlische Gestalten an Jahwes Stelle. Anders als für seine Vorgänger ist für Sacharja die Unmittelbarkeit von Gott und Prophet nicht mehr gegeben. Die Verbindung besteht nur noch vermittelt.

In der ersten Vision ist Sacharja mit zwei Engeln konfrontiert: Zum einen mit dem »Engel, der mit mir redete« (הַמַּלְאָךְ הַדַּבֵּר בִּי) 1,9.13.14; im folgenden wird dieser Engel - üblichem Gebrauch folgend - »Deuteengel« genannt), zum anderen mit dem »Engel Jahwes« (מַלְאָךְ יְהוָה) 1,11.12). Diese beiden Engelwesen begegnen auch in den anderen Nachtgesichten: In sechs der - im jetzigen Zusammenhang von Sach 1 - 6 - insgesamt acht Visionen hat der Prophet es mit dem Deuteengel zu tun (2,1-4.5-9; 4,1-6α.10b-14; 5,1-4.5-11; 6,1-8), während der »Engel Jahwes« nur noch in der - vermutlich sekundären (vgl. Anm. 71) - Vision 3,1-7 auftritt.

Ein weiterer Engel erscheint in der dritten Vision (2,8). Über ihn wird nicht mehr gesagt, als daß

¹ Die drei - wohl vertrauenswürdigen - Zeitangaben in 1,1.7; 7,1 datieren die Wirkungsphase Sacharjas in die Zeit von Oktober/November 520 bis November/Dezember 518.

² Vgl. dazu Chr. Jeremias, Die Nachtgesichte des Sacharja (FRLANT 117), 1977, zusammenfassend bes. 226ff.

³ Am 7,1-8; 8,1f; 9,1-4; Jes 6; Jer 1,11f.13f; 24; Ez 1 - 3; 8 - 11; 37; 40 - 48; Jes 40,1-11; vgl. 1 Kön 22,11ff. Zur Form vgl. F. Horst, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten: EvTh 20 (1960) 193-205; B.O. Long, Reports of Visions among the Prophets: JBL 95 (1976) 353-364; G. Bartzek, Prophetie und Vermittlung, 1980; S. Niditch, The Symbolic Vision in Biblical Tradition, HSM 30, 1980.

⁴ Eine größere Freiheit nimmt sich jedoch Ezechiel in seiner »Thronwagenvision« Kap. 1, wenn er die Umgebung von Gottes Thron beschreibt. Geht Ezechiel mit der abschließenden Feststellung »Das war die Erscheinung der Gestalt der Herrlichkeit Jahwes« (1,28) um einiges weiter als seine Vorgänger, scheint er »aber damit noch die direkte Aussage »Das war die Gestalt Jahwes: meiden zu wollen« (W.H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, 1995⁵, 188; vgl. W. Zimmerli, Ezechiel [BK XIII/1], 1979², 87f).

er einen Befehl des Deuteengels auszuführen hat (genaueres dazu unten). Daneben begegnen andere Wesen in Menschen-, Tier- oder Mischgestalt, die wohl untergeordnete Himmelswesen sind und nicht als »Engel« bezeichnet werden (etwa die vier Schmiede in 2,3f oder die Störche in 5,9).

Sind nun der »Engel, der mit mir redete« und der »Engel Jahwes« zwei unterschiedliche Gestalten, oder wird ein und derselbe Engel verschieden bezeichnet? Die Antwort auf die Frage hängt entscheidend vom Verständnis der 1. Vision ab, insbesondere davon, ob die Gestalt des »Engels Jahwes« in V 11f ursprünglich ist oder erst sekundär in den Text eingetragen wurde.⁵

1.

Die erste Vision (1,8-15)⁶ bereitet den Auslegern einige Probleme, weniger, was die Aussageabsicht des abschließenden Gotteswortes betrifft, als vielmehr hinsichtlich des Bildteils. Undeutlich ist insbesondere, welche Personen auftreten, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen und, damit zusammenhängend, inwieweit der Deuteengel in das Visionsgeschehen einbezogen ist.⁷

Der Text lautet nach MT wie folgt:

⁸Ich sah in dieser Nacht, und siehe, ein Mann saß auf einem roten Pferd. Und er befand sich zwischen den Myrten, die in der Tiefe waren. Und hinter ihm waren rote Pferde, hellrote und weiße.

⁹Und ich sagte: »Wer sind diese, mein Herr?« Da sagte zu mir der Engel, der mit mir sprach: »Ich werde dich sehen lassen, wer diese sind.«

¹⁰Da reagierte der Mann, der zwischen den Myrten stand, und sagte: »Diese sind die, die Jahwe

⁵ Zu den alttestamentlichen Engelvorstellungen vgl. die einschlägigen Lexikonartikel, bes. H. Seebass, Art. »Engel II. Altes Testament«; TRE IX (1982), 583-586 (Lit.); ferner C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, 1957; V. Hirth, Gottes Boten im Alten Testament, 1971; H. Röttger, Mal'ak Jahwe - Bote von Gott (RSTh 13), Frankfurt/M. 1978; D. Dörfel, Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz (ThSt), Aachen 1998.

⁶ Zur Abgrenzung: V 7 ist hier ausgenommen, da die Datierung eine sekundäre Einleitung für den gesamten Visionszyklus ist; vgl. zuletzt H. Graf Reventlow, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2), 1993, 39f. Der abrupte Einsatz in V 8 legt die Vermutung nahe, daß die ursprüngliche Einleitung weggebrochen ist. Denkbar ist, daß nur V 7b zu streichen und V 7a (ohne שרבוט שרבוט) mit V 8 zu verbinden ist; vgl. Chr. Jeremias, Nachtgesichte (s. Anm. 2), 15ff.

Die Verse 16f sind zwei Einzelworte, die eigene Einleitungsformeln besitzen und erst nachträglich durch »darum« bzw. »ferner verkündige« an die Vision angefügt wurden. Verbunden sind Vision und Sprüche durch die Heilsbotschaft für Jerusalem (1,14.16.17). So zuletzt H. Graf Reventlow 43f; anders R. Hanhart, Sacharja (BK XIV/7), 1998, 53ff.

⁷ Zu den bisher vorgetragenen Lösungen vgl. bes. (Th.H. Robinson/) F. Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten (HAT I/14), 1954², 218ff; ferner Chr. Jeremias, Nachtgesichte (s. Anm. 2), 84ff.

ausgesandt hat, umherzuziehen auf der Erde.«

¹¹Da antworteten sie dem Engel Jahwes, der zwischen den Myrten stand, und sie sagten: »Wir sind umhergezogen auf der Erde, und siehe, die ganze Erde liegt ruhig da.«

¹²Da reagierte der Engel Jahwes, und er sagte: »Jahwe Zebaoth, wie lange willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas, denen du siebzig Jahre zürnst?«

¹³Da antwortete Jahwe dem Engel, der mit mir redete, gute Worte, tröstliche Worte.

¹⁴Da sagte zu mir der Engel, der mit mir redete: »Verkündige:

So spricht Jahwe Zebaoth:

»Ich eifere um Jerusalem und um Zion mit großem Eifer.

¹⁵Aber mit großem Zorn zürne ich gegen die sicheren Völker, die, während ich kurz zürnte, zum Bösen halfen.«

Folgt man MT, so ergibt sich folgender Ablauf des Geschehens: In V 8 wird von dem Propheten (»ich sah«) ein מַאֲנִי »Mann« beschrieben, der auf einem roten Pferd sitzt und mit diesem Pferd zwischen Myrten steht. Hinter ihm stehen Pferde dreier Farben; daß sie beritten sind, wird nicht gesagt. Da sie »hinter« dem Mann auf dem Pferd stehen (אַחֲרָיו), bilden sie wohl sein Gefolge.

Der Prophet bittet in V 9 um eine Deutung dieses Bildes. Er richtet seine Frage an eine Person, die er als אֲדֹנָי »mein Herr« bezeichnet (9a). Gilt diese Anrede, da noch keine andere Person aufgetreten ist, dem Reiter?⁸ Antwort erhält Sacharja aber nicht von dem Reiter, sondern von dem - hier erstmals und unvermittelt eingeführten - »Engel, der mit mir redete« (9b). Dieser Engel kündigt an, er wolle »sehen lassen« oder »zeigen«, was es mit »denen« - logischer Bezugspunkt sind die Pferde - auf sich habe.

Doch statt einer Erklärung des Engels folgt eine Erläuterung seitens des »Mannes« (V 10): »Sie« - logischer Bezugspunkt sind wiederum die Pferde - haben einen Befehl Jahwes ausgeführt. In V 11 erstatten »sie« dann Bericht über das Ergebnis ihrer Mission. Adressat der Mitteilung ist der neu und unvermittelt eingeführte מַלְאֲכַי יְהוָה »Engel Jahwes«. Erklärend ist beigefügt, daß er »zwischen den Myrten stand«; damit wird der Engel mit dem »Mann« identifiziert.

Der »Engel Jahwes« erhebt in V 12 eine Klage zu Jahwe. Jahwe antwortet jedoch dem »Engel, der mit mir redete« (V 13). Dieser Deuteengel gibt auch die Rede Jahwes an den Propheten Sacharja weiter mit dem Auftrag, dem Volk die Botschaft zu verkündigen (V 14f).

Der Wortlaut des masoretischen Textes von Sach 1,8-15 enthält, wie die Paraphrase schon erkennen ließ, Spannungen. Die drei wichtigsten seien hier aufgeführt:

- V 8/11: Erst in V 11 wird der »Mann« mit dem »Engel Jahwes« gleichgesetzt, und das nicht ausdrücklich, sondern nur durch die gleichlautende Apposition.
- V 9/10: Der »Engel, der mit mir redete« kündigt die Erklärung des Visionsbildes an, während der »Mann« sie dann erteilt.
- V 12/13: Der »Engel, der mit mir redete« erhält die Antwort auf die Klage, die der »Engel Jahwes« an Jahwe gerichtet hatte.

⁸ So zuletzt H. Graf Reventlow (s. Anm. 6), 41.

Für die Erklärung dieser Spannungen gibt es im wesentlichen fünf verschiedene Möglichkeiten, wobei die Modelle 1 - 4 den masoretischen Text in der Regel nicht oder nur geringfügig verändern:

- 1.) Der »Mann«, der »Engel, der mit mir redete« und der »Engel Jahwes« bezeichnen ein und dieselbe Erscheinung.
- 2.) Der »Mann« und der »Engel Jahwes« sind identisch, der »Engel, der mit mir redete« ist hingegen eine andere Gestalt.
- 3.) Der »Engel, der mit mir redete« und der »Engel Jahwes« sind identisch, der »Mann« ist jedoch von ihnen zu unterscheiden.
- 4.) Der »Mann«, der »Engel, der mit mir redete« und der »Engel Jahwes« sind eigenständige Wesen, die ihre eigene, unverwechselbare Aufgabe in der Vision haben.
- 5.) Die jetzige Textgestalt ist nicht die ursprüngliche. Die Spannungen sind auf redaktionelle Eingriffe in den Text zurückzuführen.

Zu den einzelnen Vorschlägen:

- 1.) Die Mehrzahl der neueren Kommentare⁹ neigt dazu, die drei Personen gleichzusetzen. Die Standortbestimmung von »Mann« (V 8.10) und »Jahweengel« (V 11) »zwischen den Myrten« zeige deren Identität; die Anrede an den »Mann« in V 9a und die Antwort durch den »Deuteengel« V 9b setze diese beiden gleich; die Erhebung der Klage durch den »Jahweengel« (V 12) und die Antwort an den »Deuteengel« (V 13) wiederum bezeuge die Einheit dieser beiden Wesen.¹⁰ »Stilistische Gründe«¹¹ hätten dazu geführt, daß drei unterschiedliche Bezeichnungen für den einen Engel gebraucht werden. Für die verschiedenen Aufgaben innerhalb und außerhalb des Visionsbildes erhalte der Engel verschiedene Namen. Der Titel »Engel Jahwes« diene dazu, dem »high status of the *mal'āk* as a messenger of the deity«¹², seiner Zugehörigkeit zum Himmlischen Rat¹³ Ausdruck zu verleihen. Der Begriff $\Psi\aleph\aleph$ »Mann«, eine übliche Bezeichnung für Engelwesen¹⁴, betone die gleichzeitige Kreatürlichkeit des Reiters, weshalb er nicht gleich als Engel erkannt werde. Die Bezeichnung »Engel, der mit mir redete« schließlich werde nur im Zusammenhang der Deutetätigkeit verwendet. An diesen Lösungsvorschlag erheben sich Anfragen: a) Die Gleichsetzung des »Engels Jahwes« mit dem »Mann« auf dem Pferd¹⁵ liegt zunächst nahe wegen der gemeinsamen

⁹ F. Horst (s. Anm. 7), 219; R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi* (CBC), 1977, 36; A.S.v.d. Woude, *Zacharia (Prediking OT)*, 32ff; D.L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8 (OTL)*, 1984/5, 145; C.L. Meyers/E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8 (AB)*, 1987, 110; R. Hanhart (s. Anm. 6), 76ff; H. Graf Reventlow (s. Anm. 6), 41; vgl. auch M. Bič, *Die Nachtgesichte des Sacharja (BSt 42)*, 1964, 12.

¹⁰ Vgl. zuletzt ausführlich R. Hanhart (s. Anm. 6), 78ff.

¹¹ H. Graf Reventlow (s. Anm. 6), 41.

¹² D.L. Petersen (s. Anm. 9), 145.

¹³ Vgl. R. Mason (s. Anm. 9), 36.

¹⁴ Belege bei N.P. Bratsiotis, *Art. $\Psi\aleph\aleph$: ThWAT I*, 249.

¹⁵ Nach altkirchlicher Tradition ist der Reiter der Erzengel Michael (vgl. W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi [KAT XIII/4]*, 1976, 75 Anm. 9).

Apposition »der zwischen den Myrten stand«. ¹⁶ Bestätigt die Beschreibung ihrer Aufgaben die Identität? Über den »Mann« auf dem Pferd läßt sich nach V 8 folgendes sagen: Er steht an einer exponierten Stelle, worauf die nur bei seiner Beschreibung beigefügte - in ihrer Bedeutung nicht ganz klare - Ortsangabe »zwischen den Myrten« schließen läßt. Die verschiedenfarbigen Pferde stehen *hinter* ihm (und nicht gegenüber), das heißt, er wendet ihnen den Rücken zu. Das erlaubt am ehesten den Schluß: Er ist der Führer einer Pferdetruppe. ¹⁷ Mit seiner Truppe im Rücken ist er angetreten, um Rapport über den ihnen früher erteilten Auftrag (V 10b) abzulegen. ¹⁸

Der »Engel Jahwes« nimmt hingegen nach V 11 den Rapport entgegen. Er ist somit den Pferden zugewandt. Damit scheint eine Identität von »Mann« und »Engel Jahwes« ausgeschlossen zu sein. ¹⁹

b) Gegen eine Gleichsetzung von »Mann« und »Deuteengel« spricht: Es wäre einmalig, daß jemand, der zunächst selbst Teil des Bildes ist und um dessen Deutung der Prophet gebeten hat, nun selbst die Deutung erteilt, sich damit selbst ausdeutete. Daß Sacharja in V 9a nur um die Ausdeutung der Pferde, nicht aber des - sehr viel ausführlicher beschriebenen - Anführers bittet, ist unwahrscheinlich: Beide gehören eng zusammen, wie die Ortsangabe »hinter ihm« deutlich zeigt. Auch sonst verlangt der Prophet die Erklärung des Gesamtbildes und nicht nur eines Teils der im Bild gegebenen Informationen.

c) Ein Vergleich der Aufgaben der beiden Engelgestalten folgt erst nach Prüfung

¹⁶ Vgl. R. Hanhart (s. Anm. 6), 76ff.

¹⁷ Vgl. dazu bereits F. Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten (KeH), 1838, 295f.

¹⁸ Unter anderem, weil sie diese Aufgabe für unvereinbar halten mit der Entgegennahme des Rapports durch den »Mann« = »Engel Jahwes«, streichen manche Exegeten seit H. Ewald (1841) die Näherbestimmung »saß auf einem roten Pferd« (vgl. dazu bes. F. Horst [s. Anm. 7], 219). Doch bleibt auch dann noch offen, warum die Pferde *hinter* dem »Mann« stehen und nicht *ihm gegenüber*. Das sieht auch J. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten 5. Die kleinen Propheten, 1892, 172), wenn er trotz der von ihm unterstützten Konjektur Ewalds bemerkt »Schwierigkeiten verursacht אחריו«. Behält er 1892 dennoch die Übersetzung »hinter ihm« bei (39), ändert er später (Die kleinen Propheten, 1898³, 40) אחריו »hinter ihm« in לפניו »ihm gegenüber« um.

¹⁹ Vgl. auch F. Hitzig (s. Anm. 16), 296, demzufolge der Engel nicht mit dem Reiter identisch sein kann, weil das, was V 11 berichtet wird, »ihm (=dem Reiter, H.D.) wohl bewusst ist und von ihm selber gilt. Er ist selbst mit herumgestreift und hat Kundschaft eingezogen«. Diese Beobachtung spricht dagegen, daß die gleiche Person Führer des Spähtrupps und Empfänger der Botschaft des Spähtrupps ist (S. Amsler, Zacharie, in: Ders./A. Lacocque/R. Vuilleumier, Aggée, Zacharie, Malachie [CAT XIc], 1988², 62f).

L.G. Rignell (Die Nachtgesichte des Sacharja, 1950) zufolge können die Reiter ihrem Anführer, der mit ihnen geritten ist, »über den Ritt Bericht erstatten, da das, was sie äussern, nicht so sehr den Sinn hat, diesem Engel Auskünfte zu geben, als vielmehr, den Propheten, den Visionär, über den Stand der Dinge zu unterrichten« (40f). Diesem Verständnis liegt die Auffassung zugrunde, daß der Prophet nicht Beobachter einer sich unabhängig von ihm abspielenden Himmelszene ist, sondern daß die Szene gleichsam für ihn aufgeführt wird. Dagegen spricht jedoch die Gestaltung der Szene.

weiterer Argumente.

2.) Eine weitere Gruppe von Exegeten²⁰ sieht eine Identität von »Mann« und »Engel Jahwes«, den Deuteengel versteht sie hingegen als ein eigenes Wesen.²¹ Während K. Koch im Deuteengel einen »Bote von Jahwä« sieht, d.h. einen Engel, der dessen Worte weitergibt, versteht er den »Engel Jahwes« als »Engel an Jahwä«. Das sei Ausdruck der »abgestuften Tätigkeitsfelder« in der himmlischen Welt, wobei der »Engel Jahwes« über dem Deuteengel stehe. Diese Abstufung hat zuvor auch Rignell beobachtet: Während der »Engel Jahwes« »der vornehmste unter den Gesandten des Herrn« ist, hat der Deuteengel »keine Funktion in dem Rat«, darf vielmehr »nur dem Propheten Einblicke in die himmlische Welt ... vermitteln«²².

Bezüglich der Gleichsetzung von »Mann« und »Engel Jahwes« gilt die gleiche Anfrage wie oben. Zu Recht betonen die Verfechter dieser Deutung die Andersartigkeit der Aufgaben von Deuteengel und »Engel Jahwes«. Ist jedoch angesichts von 3,6f, wo der »Engel Jahwes« ebenso ein Jahwewort weitergibt wie andernorts der Deuteengel, die Aufteilung Kochs in Engel *von* und *an* Jahwe aufrechtzuerhalten?

3.) Nur wenige Verfechter findet die These, die beiden Engelgestalten seien identisch, während der »Mann« unabhängig von ihnen sei.²³ Eine ausführliche Begründung liefert S. Niditch²⁴. Der »Mann« habe nur die Aufgabe eines Führers einer Reitertruppe. Der Titel »Engel Jahwes« sei so allgemein wie »Engel« und bezeichne kein eigenes Engelenwesen, sondern diene nur zur Variation des langen »Engel, der mit mir redete«. Warum aber variiert Sacharja nur in der ersten Vision, während in den folgenden sechs ursprünglichen Visionen nur vom Deuteengel, in der späteren Vision Kap. 3 nur vom »Engel Jahwes« die Rede ist?

²⁰ So etwa C.v. Orelli, Die zwölf kleinen Propheten (KK), München 1908, 184; L.G. Rignell (s. Anm. 18), 23.34ff; J.G. Baldwin, Haggai, Zechariah and Malachi, Leicester 1972; S. Amsler (o. Anm. 18), 62; K. Koch, Monotheismus und Angelologie, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? (OBO 139), Freiburg (CH) 1994, 567f Anm. 7; D. Dörfel (o. Anm. 5), 90ff.

²¹ Ähnlich auch S. Amsler (s. Anm. 18), 62; A. Deissler, Zwölf Propheten III (NEB 21), 1988, 272. - Anders als Wellhausen, Nowack und Marti, ersetzen Rignell und Koch nicht zur Verstärkung der Identität »Engel Jahwes« durch »Mann«, sondern behalten MT bei. Leider gehen beide nicht der Frage nach, welche Gründe es gäbe, den »Engel Jahwes« zuvor als »Mann« auf einem Pferd zu beschreiben.

²² L.G. Rignell (s. Anm. 18), 44.

²³ Nach J.W. Rothstein (Die Nachtgesichte des Sacharja, 1910, 24) ist »der angelus interpres ... niemand anderes als der »Engel Jahwes«. Doch relativiert er anschließend, der »Engel Jahwes« sei erst sekundär in den Text gekommen.

²⁴ S. Niditch (s. Anm. 3), 130f. - Auch C. Stuhlmüller, Rebuilding with Hope. A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah (ITC), 1988, 63 scheint diese Position zu vertreten, wenn sie neben dem Mann von »an engel« spricht.

4.) Von drei unterschiedlichen Figuren, die nicht durch Eingriffe in den Textbestand zu reduzieren sind, gehen zuletzt W. Rudolph und K. Seybold aus.²⁵ Ihre Begründungen gehen jedoch auseinander. Nach W. Rudolph erklärt sich das scheinbare Chaos des Personenwechsels wie folgt: V 9b lasse keine Fortsetzung erwarten, weil der Deuteengel durch ךָנִרְאָה »ich lasse dich sehen« keine Deutung durch Worte, sondern eine Deutung durch eine Schau ankündigt, die dann folgerichtig ab V 10 erfolge. Im folgenden dürfe man die Visionen nicht nach logischen Kriterien untersuchen, da sie »ihre eigenen Gesetze«²⁶ hätten. Dem liegt zugrunde, daß Rudolph das Visionserlebnis in der Nähe zum Traum sieht: »Plötzlich [steht] eine neue Gestalt auf der Szene - ein Vorgang, der auch uns ja aus dem Traumerleben geläufig ist: Auf einmal ist jemand da, der vorher nicht vorhanden war.«²⁷

K. Seybold²⁸ argumentiert hingegen, daß Sacharja wohl den gleichen Titel benutzt hätte, wären die drei Wesen identisch. Er sieht in der Aufteilung den Niederschlag der Aufgabenverteilung, wie sie am persischen Hof üblich war.

Auch hier ergeben sich einige Anfragen:

a) Zu Recht weist Rudolph auf die Eigenheiten des Visionsempfangs hin. Doch ist davon die Darstellung des Gesehenen zu unterscheiden, die in allen Visionsschilderungen literarisch ausgefeilt ist. Auch ist es wenig ratsam, die Vision in die Nähe des Traums zu rücken, um Brüche damit zu erklären: Der Prophet ist im Gegenteil nach 4,1 hellwach.

b) Unklar bleibt bei dieser Deutung, woher der Engel kommt, der nun auch noch neben dem Reiter steht. Er müßte plötzlich hinzugekommen sein, da er in der präzisen Beschreibung des Szenenbildes V 8 noch nicht erwähnt wurde. Welche Absicht sollte damit verbunden sein, daß er neben dem Reiter zwischen den Myrten steht?

c) Ein Vergleich mit den anderen alttestamentlichen Visionen verweist auf eine Eigenheit, die der Erklärung bedarf: Es wäre einmalig, daß jemand eine Frage an Jahwe richtet (V 12), die Antwort Jahwes aber an einen anderen ergeht (V 13). Rudolph (79) erklärt, die Antwort ergehe deshalb an den Deuteengel, weil die Worte für das Volk bestimmt seien, und das sei Aufgabe des Deuteengels. Aber: Nach 3,6f kann auch der »Engel Jahwes« ein Jahwewort empfangen und weitergeben.

5.) Da die drei zuvor vorgestellten Antwortversuche viele Fragen offengelassen haben, wurde vorgeschlagen, den Text als Produkt einer nachhaltigen Bearbeitung zu verstehen und ihn in seinem ursprünglichen Bestand zu rekonstruieren.²⁹ Allerdings

²⁵ Vgl. aber auch schon F. Hitzig (s. Anm. 17), 295f.

²⁶ W. Rudolph (s. Anm. 15), 79.

²⁷ W. Rudolph (s. Anm. 15), 77.

²⁸ K. Seybold, *Bilder zum Tempelbau* (SBS 70), Stuttgart 1974, 53 Anm. 13.

²⁹ Vgl. bes. K. Marti, 401ff, der über die Änderungsvorschläge Wellhausens noch hinausgeht und beispielsweise in V 8 die Wendung »sitzend auf einem roten Pferd«, V 10 sogar ganz streicht, in V 8 von drei in vier Pferde ändert und den Mann zwischen den Myrten mit Jahwe gleichsetzt. Wird man Marti in dieser Radikalität heute auch nicht mehr folgen können, sind doch seine Beobachtungen von Spannungen weiterhin von Bedeutung. Auch J.W. Rothstein

finden sich kaum alte Textzeugen, die die vorgeschlagenen Änderungen bestätigen. So lehnen manche Exegeten Eingriffe in den Text ohne Beleg durch die Texttradition kategorisch ab.³⁰

Die Vorschläge zur Änderung des Textbestandes lassen sich kaum damit abtun, daß »gründliche Exegeten« das »Kompetenzwirrwarr ... gestört« habe³¹ und sie die Änderungen aus Geschmacksgründen vorgenommen hätten: Offenkundige Spannungen bedürfen einer Erklärung.

Es ist zu erwägen, ob die (nicht notwendig einheitliche) Redaktion, die die Vision Kap. 3 und die Einzelworte (1,16.17; 2,10-17 u.a.) in den Visionszyklus eingearbeitet sowie Ergänzungen in die Visionen gefügt hat (v.a. 4,6aß-10a), nicht auch die erste Vision überarbeitet hat. Da dies in einem sehr frühen Stadium der Überlieferung geschehen wäre, ist es nicht weiter verwunderlich, daß sich kein Anhalt bei Textzeugen findet.³²

So ist der Versuch zu unternehmen, trotz fehlender alter Textzeugen den Text so zu rekonstruieren, daß er in sich schlüssig ist. Um Willkür zu vermeiden und dem Kompositionsprinzip Sacharjas möglichst weitgehend gerecht zu werden, muß die erste Vision im Zusammenhang der folgenden, weit weniger von Spannungen und Widersprüchen belasteten Visionen gesehen werden.

Bei der Lektüre der Visionen II - VII fällt auf, daß diese einem gewissen Schema folgen, ohne aber identisch aufgebaut zu sein. Jede Vision hat in ihrem Ablauf ihre Eigenheit. Ein Vergleich mit den diesbezüglich sehr viel leichter bestimmbareren Visionen kann helfen, die erste Vision besser zu verstehen.³³

(s. Anm. 23) greift stark in den Text ein. In jüngerer Zeit rechnen mit redaktionellen Erweiterungen der Vision v.a. K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II: Die Propheten Nahum-Maleachi* (ATD 25), 1975⁷, 103f.107f (vgl. auch dessen Änderungsvorschläge in BHS); Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* (s. Anm. 2), 84ff; H.-G. Schöttler, *Gott inmitten seines Volkes* (TThSt 43), 1986, 49ff.223ff.

³⁰ Vgl. etwa den Kommentar von R. Hanhart (s. Anm. 6), der einen textlichen Eingriff zur Aufhebung der Identifikation von »Mann« und »Engel Jahwes« mit folgender Begründung ablehnt (58): »Die ... Konjekturen ... hat an der alten Texttradition nicht die geringste Stütze und kann darum höchstens den Anspruch erheben, die Entstehung des überlieferten Textes aufzuhellen, nicht aber den Anspruch, das zu erklären, was er in seiner einhellig überlieferten Gestalt sagen will.«

³¹ So K. Koch, *Monotheismus* (s. Anm. 20), 567 Anm. 7.

³² Verschiedentlich wird erwogen, ob die erste Vision nicht abseits der anderen Visionen entstanden ist (vgl. die vorsichtige Anfrage bei K. Elliger [s. Anm. 29], 103 Anm. 4; Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* [s. Anm. 2], 86; R. Mason [s. Anm. 9], 36). Das erscheint jedoch schon allein deswegen unwahrscheinlich, weil dann die vielfach beobachtete Symmetrie im Aufbau des Visionszyklus aufgebrochen würde. Sie spricht für eine einheitliche, planvolle Gestaltung des gesamten Zyklus (s.u.).

³³ Methodisch genau umgekehrt verfährt R. Hanhart (s. Anm. 6). Er geht von der 1. Vision aus, obwohl sie, wie er zugesteht, manche Eigenheit besitzt (vgl. bes. S. 76), und zieht aus ihr Folgerungen für die folgenden Visionen (ebd.): »Diese formale Grundbestimmung der

Das allen sieben Nachtgesichten zugrundeliegende Schema sieht folgendermaßen aus: Der Prophet erschaut in der Vision ein (stehendes oder bewegtes) Bild (I.). Er fragt den Deuteengel nach der Bedeutung dieses Geschehens (II.) und erhält von ihm daraufhin die Deutung³⁴ (III.).

Dieser Grundform entspricht die zweite Vision (Die vier Hörner und die vier Schmiede, 2,1-4) exakt (I-II-III/I-II-III).³⁵

Die folgenden Visionen zeigen jedoch Varianten. (Übereinstimmungen mit dem Schema sind im folgenden fett, Differenzen kursiv gedruckt.)

Dritte Vision (Das Ausmessen Jerusalems, 2,5-9): Im Anschluß an die Abfolge **Schau-Frage-Deutung** (V 5f) wird das **Bildgeschehen** fortgesetzt (V 7-9). Im Rahmen dieses Bildes ergeht die eigentliche **Deutung** (V 8b.9). Der Deuteengel nimmt von außen Einfluß auf das Visionsgeschehen, wird aber nicht Teil desselben (I-II-III/I-[[III]]).

Vierte Vision (Leuchter und Ölbäume, 4,1-6aa.10b-14³⁶): Hier *fordert der Engel* den Propheten, nachdem er ihn aus dem Schlaf geweckt hat (V 1), *auf zu beschreiben*, was er sieht (V 2a). Die **Schilderung** erfolgt V 3. Der **Frage Sacharjas** nach der Bedeutung des Gesehenen (V 4) folgt zunächst die *Rückfrage des Engels*, ob er es nicht selbst deuten könne (V 5). Erst dann **legt der Engel einen Teil des Bildes aus** (V 10b). Der **Bitte um Erklärung eines anderen Teils** begegnet der Engel in V 13 mit der gleichen *Rückfrage* wie V 5, ehe er auch diese **Deutung** erteilt (x₁-I-II-x₂-III/II-x₂-III).

Fünfte Vision (Die fliegende Schriftrolle, 5,1-4): Der **Beschreibung** des Geschauten durch Sacharja (V 1) folgt die *Aufforderung des Engels, das Gesicht zu schildern* (V 2a). Die erste Beschreibung wird **präzisiert** (V 2b), bevor der Engel - ohne nach der Deutung gefragt worden zu sein - die Vision **ausdeutet** (I-x-Ia-III).

Sechste Vision (Die Frau im Scheffelmaß, 5,5-11): Hier *fordert der Engel zur Schau auf* und **beschreibt selbst den Inhalt** (V 5). Auf **Nachfrage des Propheten deutet der Engel das Bild** (V 6). Die Fortsetzung des **Visionsgeschehens** (V 7) **deutet** er ohne Nachfrage (8). Zum Abschluß der Vision **fragt der Prophet**, wie die Vision weitergeht, und erhält eine **Erklärung des Engels** (x-[I]-II-III/I-III/II-III).

Struktur des Gesichtes, die nicht mit textkritischen Argumenten aufgehoben werden darf ..., muß ... auch für die übrigen Nachtgesichte vorausgesetzt werden« (Hervorhebung H.D.). Ist es nicht methodisch überzeugender, von dem auszugehen, was am ehesten als sicher anerkannt ist, um von dort aus die umstrittenen Fragen zu entscheiden?

³⁴ Die Deutung ist der Zielpunkt der Vision; vgl. W.A.M. Beuken, Haggai - Sacharja 1-8 (SSN 10), 1967, 237ff. - Die Visionen I, III, V und VII enden mit einem Jahnewort. Dieses hat allerdings keine eigenständige Bedeutung, sondern ist Teil der Deutung, bringt Klarheit, wo die bisherige Erklärung noch zu vordergründig geblieben ist.

³⁵ Die Grundform findet sich zweimal durchgeführt (V 1-2 und V 3-4).

³⁶ Zum sekundären Charakter von 6aß-10a vgl. mit der großen Mehrzahl der Ausleger zuletzt H. Graf Reventlow (s. Anm. 6), 56ff; anders W.A.M. Beuken, Haggai (s. Anm. 34), 261ff; R. Hanhart (s. Anm. 6), 271ff.286ff.

Die letzte Vision (Auszug der vier Wagen, 6,1-8) folgt wiederum eng dem zugrundeliegenden Schema: Der Prophet **beschreibt, was er sieht** (V 1-3), **erbittet** vom Engel eine **Deutung** (V 4) und **erhält sie** (V 5-8). Unterbrochen wird die Deutung jedoch dadurch, daß *der Engel in das Visionsgeschehen eingreift und einen Auftrag erteilt, der prompt ausgeführt wird* (V 7b) (I-II-IIIa-x-IIIb).

Graphisch dargestellt:

2:	I	II	III/	I	II	III
3:	I	II	III/	I		[III]
4: x ₁	I	II x ₂	III/		II	x ₂ III
5:	I x Ia		III			
6: x	[I]	II	III/	I		III/ II III
7:	I	II	IIIa x IIIb			

Folgende Abweichungen vom Grundschemata lassen sich feststellen:

- In der 6. Vision fordert der Engel den Propheten ausdrücklich auf zu schauen.³⁷ Damit vergleichbar ist das Wecken des Propheten in der 4. Vision.³⁸
- In der 4. und 5. Vision wird der Prophet ausdrücklich vom Deuteengel gefragt, was er sieht.³⁹
- Zu Beginn der 6. Vision berichtet nicht der Prophet, sondern der Engel den Visionsinhalt.⁴⁰ Erst die Fortsetzung des Geschehens beschreibt der Prophet.
- Die 5. Vision verzichtet auf das Stilelement der Bitte Sacharjas um Ausdeutung des Geschauten.⁴¹
- In der 4. Vision stellt der Prophet zweimal eine retardierende Frage.⁴²

Diese Abweichungen vom Grundschemata sind nicht von der Sache her an eine bestimmte Vision gebunden. Tauschte man sie untereinander aus, würden Bild und Deutung nicht entscheidend verändert. So wird man in den Abweichungen bewußte stilistische Variationen zur kunstvoll komponierten Ausgestaltung des Visionszyklus sehen können.

Über variierende Stilmittel hinaus gehen die Besonderheiten in den Visionen III und VII. Beide Male steht der Deuteengel dem Visionsgeschehen nicht nur als passiver

³⁷ Vgl. Ez 8,5; 40,4; 44,5.

³⁸ Vgl. Ez 1,28b-2,2; 3,22-24.

³⁹ Auch in den Visionen der früheren Propheten kann der Prophet zur Beschreibung des Visionsinhalts aufgefordert werden (Am 7,8; 8,2; Jer 1,11.13; 24,3), muß es aber nicht.

⁴⁰ Vgl. Ez 8,6.12.17, wo Gott den Propheten fragt: »Siehst du?«, dann aber selbst beschreibt, worauf es ihm ankommt.

⁴¹ Die Bitte um Ausdeutung begegnet noch nicht bei Sacharjas Vorgängern.

⁴² Ihr Sinn ist nicht ganz deutlich. Vielleicht handelt es sich um ein Element zur Steigerung der Spannung (so H. Graf Reventlow [s. Anm. 6], 58f) oder um den Hinweis, »daß der Prophet mit eigenem Nachdenken nicht weiterkommt« (W. Rudolph [s. Anm. 15], 106).

Beobachter gegenüber, sondern nimmt Einfluß auf das Geschehen, und zwar jeweils im deutenden Teil zwischen der Erklärung des Bildes und dem abschließenden Gotteswort.

Schwierig ist in der dritten Vision (2,5-9) eine genauere Bestimmung der Beteiligten sowie der Zuordnung der verba dicendi zu den Beteiligten.

Neben dem Propheten und dem Deuteengel treten zwei weitere Figuren auf. Dies ist zunächst ein nicht näher bestimmter »Mann« (שׂא, V. 5), der eine Meßtätigkeit ausführt. Es findet sich keinerlei Hinweis darauf, daß er - entsprechend dem ebenfalls als שׂא bezeichneten Wesen in Ez 40,3 - ein Engelwesen ist.⁴³ Vielmehr ist »das Ausmessen der Stadt ... ein irdisches Tun«⁴⁴, von Jahwe nicht befohlen und sogar im abschließenden Gotteswort ausdrücklich abgelehnt. Auch die Bezeichnung נער (V 8a), hier wohl eher im Sinne von »unüberlegt Handelnder« denn als »junger Mann« zu verstehen, spricht dagegen.⁴⁵

Schließlich tritt ein »anderer Engel« auf. Seine Aufgabe ist es, das Gotteswort, das der Deuteengel empfangen hat, innerhalb des Visionsgeschehens weiterzugeben.⁴⁶ Der Deuteengel bleibt somit außerhalb des Visionsgeschehens und bedient sich eines weitervermittelnden Engels als Boten, da es seinem Rang als Gotteswortverkündiger nicht angemessen ist, »in der Szene umherzulaufen«⁴⁷. Er steht in der Hierarchie über diesem »anderen Engel« und gibt Gottes Befehle an ihn weiter.

Muß die Frage des Propheten in V 6 אנה אתה הלך »wohin gehst du« abgeändert werden in אנה זה/הוא הלך »wohin geht er«?⁴⁸ Dafür spricht, daß der Prophet in allen anderen Visionen den Engel um Deutung der Schau bittet und dann auch von ihm die Deutung erhält. Nach MT kann der Prophet hingegen - hier einzigartig - Einfluß nehmen auf das Visionsgeschehen, eine Figur befragen und von ihr die Antwort erhalten. Aufgabe des Engels wäre im folgenden nur - auch das einzigartig -, ein deutendes Jahwewort weiterzugeben. Warum aber kann der Prophet persönlich mit dem Mann sprechen, während der Deuteengel eines anderen Engels bedarf, um

⁴³ So Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* (s. Anm. 2), 165; W.A.M. Beuken, *Haggai* (s. Anm. 34), 248 u.a.

⁴⁴ R. Hanhart (s. Anm. 6), 139.

⁴⁵ Wohl ist es auch möglich, die Bezeichnung »Mann« = »Jüngling« auf den Propheten zu beziehen (so W.A.M. Beuken, *Haggai* [s. Anm. 34], 248, u.a.). Doch manches spricht dagegen: Das der Anrede folgende Wort ergeht an den, der die Meßtätigkeit ausgeführt hat und diesen von seiner Arbeit abbringen will. Entsprechend richtet sich auch die Anrede an den Messenden. Schließlich würde die Aufforderung »Lauf!« des Deuteengels an den »anderen Engel« (s.u.) wenig Sinn ergeben, da dieser zu dem Propheten und dem Deuteengel gekommen ist und nun neben ihm steht.

⁴⁶ Zeigt sich in dem Gegenüber zweier Menschenwesen und zweier Engel hier wieder das bei Sacharja häufig begegnende Prinzip der Entsprechung? Zu diesem Prinzip vgl. H. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik* (1973), in: ders., *Vom Sinai zum Zion* (BEvTh 64), 1974, 217ff; Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* (s. Anm. 2), 10ff.

⁴⁷ H. Gese (s. Anm. 46) 209 Anm. 36.

⁴⁸ Vgl. BHS; dazu K. Elliger (s. Anm. 29), 105.

seine Botschaft weiterzugeben?⁴⁹ Der Grund für die Änderung war vermutlich folgender: Bis V 6a α ist der Mann mit der Meßschnur die einzige Person, deren Auftritt mitgeteilt wurde; vom Deuteengel ist noch nicht die Rede gewesen. Da scheinbar noch niemand drittes aufgetreten ist, der etwas über den Mann sagen könnte, wurde der Text an die Szenerie angepaßt und אָתָּה durch אַתָּה ersetzt.

Allerdings wird die Anwesenheit des Engels auch an anderer Stelle nicht ausdrücklich erwähnt, sondern vorausgesetzt: So in der fünften Vision (5,1-4), wo jedoch aufgrund des Femininums פָּרָה מְגִלָּה »fliegende Schriftrolle« und ihres unpersönlichen Charakters niemand auf die Idee kam, die nicht eingeführte Person von וַיֵּאמֶר (V 2) auf die Schriftrolle zu beziehen.

Folgt die abschließende Vision VII (6,1-8) zunächst dem Grundschemata, gibt es zwischen der Ausdeutung des Bildes (V 5f) und dem Gotteswort (V 8) eine Besonderheit: Der Deuteengel greift in V 7 in das Bild ein, indem er den Rossen das Kommando zum Aufbruch erteilt. Dieses Kommando ist umso überraschender, als die Vision auch ohne diesen Auftrag vollständig wäre: Die Pferde haben »vor dem Herrn der ganzen Erde« gestanden (V 5) und von ihm ihren Auftrag erhalten. Sie sind, wie ihr Hervorkommen zwischen den Bergen⁵⁰ (V 1) nahelegt, von Jahwe aufgebrochen, um ihren Auftrag auszuführen. Doch anstatt das auf direktem Weg zu tun, kommen sie zu dem Engel und warten darauf, daß er ihnen das Startzeichen zum Aufbruch in die vier Himmelsrichtungen gibt.⁵¹

Auch die beiden am weitesten gehenden Abweichungen vom Grundschemata, in denen der Deuteengel Einfluß auf das Visionsgeschehen nimmt, sind nicht von der Sache her an ihre jetzige Vision gebunden. Etwa der Auftrag zur Ausführung des Gottesauftrags in der letzten Vision läßt sich sachlich auch in den Visionen II, V und VI vorstellen.

Die Schilderung des Visionszyklus ist, wie zu sehen war, planvoll angelegt. Ein Grundschemata wird konsequent durchgeführt und in jeder Vision leicht variiert. Die meisten Varianten sind unabhängig vom Bildgehalt und von der Aussageabsicht der jeweiligen Vision, somit austauschbar. Daß sie nicht zum unverzichtbaren Grundgefüge der Vision gehören, deutet darauf hin, daß sie der literarischen Ausgestaltung dienen.

Für das Verständnis des »Engels, der mit mir sprach« wird folgendes deutlich: Er ist in erster Linie Empfänger und Vermittler des Wortes Gottes. In dieser Tätigkeit deutet er dem Propheten das Bildgeschehen. Er bleibt - wie der Prophet - als Beobachter außerhalb des Visionsgeschehens, hat aber die Möglichkeit, in das Geschehen einzugreifen, sei es mit einem direkten Befehl, sei es mittels eines Boten in Gestalt eines

⁴⁹ Zwar läßt der textkritische Befund Zweifel aufkommen: Keine der Versionen ändert den Text. Doch kann der Text schon in einem frühen Traditionsstadium geändert worden sein.

⁵⁰ Zu dem Motiv vgl. Chr. Jeremias, Nachtgesichte (s. Anm. 2), 110ff.

⁵¹ Darf man den Einbau dieser Zwischenstation dem bei Sacharja häufiger begegnenden Stilmittel der Verzögerung (vgl. u. zu 1,9) zurechnen, oder kommt ihr eine weitergehende Aufgabe zu?

anderen Engels. Dieser Engel steht in der Rangfolge unterhalb des Deuteengels.

3.

Die an der zweiten bis siebten Vision gemachten Beobachtungen können helfen, die Textprobleme der 1. Vision (1,8-15) zu erklären und - ein Stück weit - zu lösen.

V 8 muß nicht geändert werden. Eine Anpassung des Bildes an die letzte Vision im Anschluß an LXX durch Ergänzen einer vierten Pferdefarbe und Ersetzen der »Myrten« durch »Berge« (6,1) ist vom weiteren Verlauf der Vision her nicht nötig. Auch das »Sitzen auf einem Pferd« (רָכַב עַל סוּס) und das »Stehen« (עָמַד) bilden keinen Widerspruch, wenn man עָמַד versteht als »sich in einem unbewegten Zustand befinden«⁵². Der Begriff אֱלֹהִים »Mann« kann auch einen Engel bezeichnen (vgl. etwa Ez 40ff), wie oben bereits erwähnt wurde. Gibt es Hinweise, daß der »Mann« in V 8 den Engeln zuzurechnen ist, d.h. den »Wesen, die zwischen Menschen und höheren Mächten vermitteln« und »den höheren Mächten dienstbar sind«⁵³? Die Informationen aus den wenig umstrittenen V 8.10b.11b können diese Vermutung nicht bestätigen. Danach durchstreift der »Mann« zwar im Auftrag Gottes mit seiner Schar die Erde, übernimmt jedoch keine vermittelnde Aufgabe zwischen Gott und Menschen. Vielmehr ist er als Dienstbote Jahwes auf einer Stufe anzusiedeln mit anderen Wesen und Gegenständen, die im Rahmen der Visionen teils Aufträge Jahwes ausführen - den Pferden hinter ihm (I), den Schmieden (II), der (belebt vorgestellten) fliegenden Schriftrolle (V), den geflügelten Frauen (VI) und den Pferden mit Wagen (VII) -, teils eigenverantwortlich handeln wie der Mann mit der Meßschnur (III). Sie alle stellen das Bildmaterial dar, das die verbalen Deutungen des »Engels, der mit mir redete« vorbereitet.

Den Mann wird man ebenso wie die anderen genannten Beispiele als »mythisches Wesen« bezeichnen dürfen, wenn man mythisch in dem Sinne versteht, daß es in einem Raum angesiedelt ist, »der außerhalb ... erfahrbarer Wirklichkeit liegt, den Menschen - zumindest den Lebenden - eigentlich unzugänglich ist«⁵⁴. Auch Wirken (und zum Teil ebenfalls die Gestalt) dieser Wesen liegen jenseits menschlicher Wirklichkeit.⁵⁵

V. 9: Wer ist Adressat der Frage von V 9a »Was bedeuten die, mein Herr?«: Der »Mann« von V 8 oder der erst in 9b genannte Deuteengel?

Vieles spricht für die zweite Möglichkeit: אֲדֹנָי »mein Herr« wird in den Visionen

⁵² Das Verb עָמַד findet sich auch in militärischem Zusammenhang, und zwar im Sinne von »ruhig hinstellen« (2 Sam 18,30; Hab 2,1), im ersten Fall, um eine Botschaft weiterzugeben.

⁵³ U. Mann, »Engel I. Religionsgeschichtlich«: TRE IX, 1982, 582. Hinsichtlich dieser Stellung und Aufgabe besteht nach Mann »eine gewisse Einhelligkeit«, nicht jedoch hinsichtlich der Essenz.

⁵⁴ W.H. Schmidt, Art. »Mythos III. Altes Testament«: TRE XXIII, 1994, 628.

⁵⁵ Gewiß zählen auch die Engel zu den »mythischen Wesen«. Innerhalb dieser bilden sie jedoch eine eigene, herausgehobene Klasse, da - im Unterschied zu den einfachen mythischen Gestalten - zu ihrem Typus unabdingbar die Vermittlung zwischen Gott und Mensch gehört.

Sacharjas viermal als Anrede an den Engel gebraucht (4,4.5.13; 6,4; auch im Danielbuch dient die Bezeichnung der Anrede des Engels)⁵⁶. Zudem kann, wie oben erwähnt, der Engel angesprochen werden, ohne ausdrücklich eingeführt zu sein. Schließlich wendet sich der Prophet in anderen Visionen nicht an Gestalten innerhalb des Bildes⁵⁷, sondern nur an sein Gegenüber, den Deuteengel.

Gelegentlich wurden Zweifel an der Ursprünglichkeit von V 9b, vor allem an der Aussage des Engels אלה המה ראהך »ich werde dich *sehen* lassen, wer sie sind«, laut. Etwa J.W. Rothstein kritisiert, Sacharja bekomme die Antwort auf seine Frage nicht in der Schau, sondern im abschließenden Gotteswort.⁵⁸ Allerdings bezeichnet ראהך nicht nur eine optische Wahrnehmung, sondern, im übertragenen Sinne, auch geistige Wahrnehmungen wie »erkennen« oder »verstehen«.⁵⁹ Diese Bedeutung ist auch deshalb anzunehmen, weil der Prophet bereits »sieht« und nun verstehen muß, was er sieht. Wäre auch hier ראהך als optischer Vorgang zu verstehen, läge - einmalig im Alten Testament - eine Schau in der Schau vor.

Dem Propheten wird vielmehr vom Deuteengel erklärt, daß er die Antwort auf seine Frage nicht sofort, sondern verzögert und prozeßhaft erfährt.

Auch in den folgenden Visionen erhält der Prophet auf seine Frage nach der Bedeutung des Gesehenen nicht sofort eine alles erklärende, sondern eine mehrschichtige, verzögerte Antwort. V 9b faßt also für alle Visionen vorab zusammen, wie der Prophet an den Inhalt seiner Verkündigung kommt.

In diesem Zusammenhang wird immer wieder die Frage gestellt, welches denn nun die »eigentliche« Antwort auf die Frage V 9a ist.⁶⁰ Nimmt man Sacharjas Frage wörtlich, ist V 10b gewiß eine befriedigende Antwort. Versteht man sie als Frage nach der *Bedeutung* bzw. der Botschaft des Gesehenen, so wird sie sukzessive in V 10b.11b⁶¹ und schließlich in V 14f, dem Zielpunkt der Vision, beantwortet.

V. 10: Nach MT erteilt der אִישׁ »Mann« aus V. 8 die Deutung. Dies ist aus mehreren Gründen überraschend: 1. Der »Mann« ist selbst eine Gestalt aus dem Bild, der der Ausdeutung bedarf. Im vorliegenden Text wird seine Aufgabe jedoch nicht erklärt, muß vielmehr aus den folgenden Gleichsetzungen erschlossen werden. In den anderen Visionen des Sacharjabuches wird die Deutung nicht von einer Gestalt aus der Vision, sondern von dem Deuteengel vorgenommen. 2. Hatte der Engel angekündigt »*Ich* will dich erkennen lassen«, so verwundert es, wenn plötzlich eine andere Person das Wort

⁵⁶ Dan 10,16.17.19; 12,8; vgl. dazu Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* (s. Anm. 2), 101ff. Allein diese Anrede widerspricht schon dem Verständnis des Deuteengels als Stimme *im* Propheten statt als Gegenüber, wie LXX und Vulgata den Deuteengel verstehen.

⁵⁷ Zu der scheinbaren Ausnahme 2,5-9 vgl. die Ausführungen oben.

⁵⁸ J.W. Rothstein, *Nachtgesichte* (s. Anm. 23), 21f; vgl. E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch II. Nahum - Maleachi* (KAT XII/2), 1930^{2.3}, 484.

⁵⁹ Vgl. D. Vetter, Art. ראהך: THAT II, 693f.

⁶⁰ Vgl. zuletzt K. Koch, *Monotheismus* (s. Anm. 20), 567f Anm. 7.

⁶¹ V 11b, der Koch (s. Anm. 60) zufolge die Frage »wirklich beantwortet«, wirft ebenso wie V 10b neue Fragen für den Propheten auf.

ergreift. So ist vermutlich **בין ההדסים** zu streichen.⁶²

Welche Gründe gab es für eine Redaktion, diesen Zusatz einzufügen? Hier ist über Vermutungen nicht hinauszukommen. Ein sprachliches Motiv könnte in dem Neueinsatz durch **ויען** liegen: Möglicherweise meinte der Bearbeiter, hier müsse eine neue Person auftreten. Da er **ענה** wohl als Verbum dicendi im Sinne von »antworten« verstand, kam für ihn nur die Gestalt in Frage, die bereits aufgetreten war, nämlich der Reiter von V 8. Diese Umdeutung wurde dadurch möglich, daß ein Heerführer die Aufgabe hat, über seine Tätigkeit Bericht zu erstatten.

Zudem verstand die Redaktion **ראה** wohl im spezifisch prophetischen Sinne von »eine Schau haben«, so daß sie die Erklärung des Deute Engels zu einem Bild erweiterte.

V. 11 beginnt mit einem Verbum im Plural **ויענו** »da hoben sie an« und fährt auch im Plural fort (**ויאמרו**) »und sagten«. Die dazugehörigen Subjekte sind allerdings nicht näher bezeichnet. Der bislang einzige Plural findet sich in V 8, wo von **סוסים** »Pferden« die Rede ist. Nun wird allgemein gefolgert, daß diese Pferde auch Reiter haben müssen.⁶³ Doch davon ist auffälligerweise nicht die Rede. Das erstaunt umso mehr, als die Pferde in aller Ausführlichkeit dargestellt sind und auch der »Mann« auf dem ersten Pferd ausdrücklich erwähnt wird. Kann das Wort **סוס** »Pferd« den Reiter mitbezeichnen, so daß er nicht eigens erwähnt werden muß?

Untersucht man die (nach Lisowsky) 135 Belege des Wortes, schließt der Begriff an keiner Stelle den Reiter oder Fahrer mit ein.⁶⁴ So verbietet es sich, ohne weiteres die Pferde in der Vision mit einem Reiter zu versehen.

Auffälligerweise ist auch in der letzten Schau (Sach 6,1-8) nicht von Reitern oder Lenkern der Streitwagen die Rede. Darüber hinaus führen in den Visionen Sacharjas auch mischgestaltige Wesen (5,9-11: Frauen mit Storchenflügeln) und ein Gegenstand (Sach 5,1-4: Buchrolle) Handlungen im Auftrag Gottes aus. Für nicht-menschliche Wesen in den Visionen gelten andere Regeln als in der Erfahrung,⁶⁵ so daß man nicht gezwungen ist, die Bilder zu ergänzen oder gar zu korrigieren. Es fällt auf, daß diese Wesen nie sprechen.

⁶² Vgl. auch S. Niditch, *Visions* (s. Anm. 3), 130 und H.-G. Schöttler, *Gott* (s. Anm. 29), 52ff.

⁶³ Vgl. etwa F.J. Stendebach, Art. **סוס**: ThWAT V, 789; ferner fast alle Auslegungen zur Stelle. K. Koch (s. Anm. 20), 567 macht aus den »Spähern« eine eigene, untere Engelkaste; ähnlich auch D. Dörfel (s. Anm. 5), 104ff.

⁶⁴ D.L. Petersen (s. Anm. 9), 144f zitiert aus Herodots Geschichtsschreibung einen Bericht über die Schnelligkeit persischer Pferde (vgl. zu Herodot bereits F. Hitzig [s. Anm. 16], 295; auch H. Gese, *Anfang* [s. Anm. 46], 208 Anm. 31) und folgert daraus: »This Persian pony express was renowned in its ability to cover vast territory in a variety of directions. And if the Herodotus commentary is apt, we learn that all horses had riders, a fact that allows us to make sense of what follows in Zech. 1:11: ›they, the riders, responded to the messenger.« Gibt der von Petersen angeführte Text Herodots diese Folgerung wirklich her? Zudem sind die Verhältnisse Persiens nicht automatisch auf Israel übertragbar.

⁶⁵ Vgl. auch Am 7,1-3.4-6; 9,1-4; Jer 1,13f; Ez 1; 3 u.a.

Ändert man den Plural, wie von BHS vorgeschlagen, in einen Singular um, wäre der »Mann« von V 8 derjenige, der Bericht erstattet. Dies würde auch erklären, warum der »Mann« in V 8 so detailliert vorgestellt wird. Macht es nicht auch die Länge der Meldung wahrscheinlich, daß ein einzelner sie gesprochen hat?

Signifikant anders als sonst in Sach 1-6 ist der Gebrauch von ענה in V 11.

In den 11 Vorkommen von ענה neben 1,11 findet sich 10 mal die Reihenfolge ענה + אמר (1,10.12; 3,4; 4,4.5.6.11.12; 6,4.5). Wenn ein Adressat genannt ist (8 mal), folgt dieser immer auf אמר, angehängt durch אל. Im Anschluß erfolgt eine wörtliche Rede. In diesen 10 Fällen heißt ענה nicht »antworten«, wird nicht als Verbum dicendi gebraucht, sondern ist mit »reagieren« wiederzugeben.⁶⁶

In 1,13 kommt ענה ohne אמר vor. Das erklärt sich daraus, daß keine wörtliche Rede folgt. Sacharja hört nur, daß Jahwe mit dem Engel redet, kann aber den Inhalt nicht verstehen. So bezeichnet ענה hier die Reaktion Gottes.

Anders aber in 1,11: Hier ist der Adressat der folgenden wörtlichen Rede nicht an אמר, sondern bereits zuvor an ענה angeschlossen (nicht mit אל, sondern mit את). Damit kann ענה an dieser Stelle aber nicht mehr »reagieren« heißen, sondern wird im Sinne von »antworten« als Verbum dicendi gebraucht. Bei immerhin 12 Belegen im Protosacharjabuch ist diese Beobachtung bedenkenswert. So ist wohl das dem ויענו folgende יהרהר מלאך redaktionell eingetragen worden. Kann eine Untersuchung der Figur des »Engels Jahwes« und seiner Funktion diese Folgerung bestätigen?

Welche Aufgabe übernimmt nach MT der מלאך יהרהר »Engel Jahwes« in V 11? Er ist derjenige, der die Meldung über das Ergebnis des Auftrags, die Erde zu durchziehen, entgegenzunehmen hat. Nach V 10 hat jedoch Jahwe die Pferde ausgesandt. »Daß Jahwe sie aussendet, ist mit der Gattung Vision selbst gegeben: in einem himmlischen Geschehen liegt immer die Initiative bei Gott.«⁶⁷ So wäre zu erwarten, daß Jahwe die Meldung entgegennimmt. In MT findet sich jedoch »eine Ungereimtheit innerhalb der Szene«⁶⁸: Anstelle Jahwes, der die Aussendung vorgenommen hatte, empfängt der מלאך יהרהר die Mitteilung.

Ist nun der מלאך יהרהר identisch mit dem Deuteengel?⁶⁹ Dagegen spricht ein Vergleich mit den anderen Visionen des Sacharjabuches: In keiner anderen Schau wird der Deuteengel zugleich als »Engel Jahwes« bezeichnet; vielmehr heißt er stereotyp »der Engel, der mit mir redete«. Dieses einmalige Vorkommen der Bezeichnung »Engel Jahwes« in 1,11f ist bemerkenswert.

Schließlich hilft ein Vergleich mit der Vision in 3,1-7⁷⁰ weiter. Diese Vision gehört

⁶⁶ So C. Labuschagne, Art. ענה: THAT II, bes. 337f. Vgl. F.J. Stendebach, Art. ענה: ThWAT VI, 235: »Die Verbindung von 'ānāh mit 'āmar, die als »er reagierte und sprach« (indem er sprach) wiederzugeben ist, weist auf eine geprägte Dialogformel.«

⁶⁷ W.A.M. Beuken, Haggai (s. Anm. 34), 241.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ So zuletzt R. Hanhart (s. Anm. 6), 77.79.

⁷⁰ Die neue Einleitung, Stil und Inhalt sprechen für den gegenüber 3,1-7 sekundären Charakter von V 8-10 (anders zuletzt R. Hanhart [s. Anm. 6], 177ff).

wohl nicht zum ursprünglichen Visionszyklus; dagegen sprechen zu viele formale Argumente.⁷¹ Stammt sie gleichwohl vom Propheten selbst und ist nachträglich in den Visionszyklus eingebaut worden?⁷²

In dieser Vision erscheint nicht der »Engel, der mit mir redete«, sondern allein der »Engel Jahwes«. Dessen Auftreten unterscheidet sich markant von dem des Deuteengels. Folgende Eigenheiten besitzt die Figur des »Engels Jahwes«:

- 1.) Er ist ein Akteur innerhalb der Vision und spielt dort eine entscheidende Rolle.
- 2.) Er hat in einem Prozeß die Funktion eines Anwalts des Angeklagten wie auch des Richters.⁷³ 3.) Ihm kommt die Aufgabe der Entsühnung zu, die an sich die Aufgabe eines Priesters oder gar des Hohepriesters selbst ist. 4.) Er verkündet eine bedingte Heilsverheißung an einen einzelnen.

Im Gegensatz dazu bleibt der Deuteengel außerhalb des Visionsgeschehens. Seine Aufgabe ist in erster Linie die Vermittlung des Kommunikationsgeschehens zwischen Jahwe und dem Propheten⁷⁴. Hinzu kommt zweimal ein Einschalten von außen in das Visionsgeschehen durch Weitergabe von Befehlen Jahwes (2,8f; 6,7), einmal greift er in das Visionsgeschehen ein (5,8). Die Heilsworte, die der Deuteengel verkündet, sind

⁷¹ 1. Die Einleitung der Vision unterscheidet sich von der der anderen. 2. Mit dem Hohepriester Josua wird nur hier eine historische Persönlichkeit in einer Vision namentlich genannt (4,6aß-10a gehören nicht zum ursprünglichen Bestand der 4. Vision). 3. Das Verhältnis von Bild und Deutung ist ein anderes: Hier wird nichts Geheimnisvolles entschlüsselt, so daß die Deutung eher kommentiert als Neues setzt. 4. Das deutende Wort wie das abschließende Gotteswort ergehen nicht an den Propheten, sondern an Josua, der ein Teil des Visionsbildes ist (vgl. R. Hanhart [s. Anm. 6], 211: »Der Hohepriester Josua tritt damit in diesem Gesicht gleichsam an die Stelle des Sehers selbst«). 5. Die Deutung erfolgt nicht auf die Frage Sacharjas, sondern ungefragt. 6. Das Gotteswort ergeht speziell an den Angeredeten, hat seine Bedeutung primär für ihn, nicht für das Volk. 7. Es wird eine *bedingte* Verheißung ausgesprochen. 8. Die Symmetrie des Zyklus würde zerstört. 9. Der Aufbau der Vision ist Ia-IIIa-Ib-IIIb, unterscheidet sich damit charakteristisch von dem der anderen Visionen. (Die meisten dieser Argumente finden sich bereits bei Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* [s. Anm. 2], 201f.)

Nach W.A.M. Beuken, Haggai (s. Anm. 34), 283 liegt in Kap. 3 eine typische Situationsvision vor. »So entspricht dieses Nachtgesicht einem für Sacharja charakteristischen Typus«. Anders als Kap. 3 enthalten die anderen Situationsvisionen Elemente einer Symbolvision (vgl. die Diskussion, ob die Vision III [Meßschnur] eine Symbolvision [so F. Horst, *Visionsschilderungen*, s. Anm. 3, 202] oder eine Situationsvision [so W.A.M. Beuken, Haggai, 244ff] ist), die zu entschlüsseln sind (vgl. K. Seybold, *Bilder* [s. Anm. 28], 50f), während Kap. 3 die einzige »reine« Situationsvision enthält.

⁷² Zu den Gemeinsamkeiten dieser mit den anderen Visionen Sacharjas vgl. R. Hanhart (s. Anm. 6), 209ff.

⁷³ In V 2 ist wohl mit S יהוה ויאמר מלאך יהוה in ויאמר מלאך יהוה abzuändern. Zu den Argumenten vgl. Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* (s. Anm. 2), 204 Anm. 4.

⁷⁴ Die Herstellung des Wahrnehmungsvermögens (Sach 4,1) ist kein eigenständiges Motiv (Chr. Jeremias, *Nachtgesichte* [s. Anm. 2], 83.87; vgl. 104), sondern dient dieser Kommunikation.

jeweils bedingungslos formuliert.

Vergleicht man ihre Aufgabenbestimmungen, so »ergibt sich insgesamt, daß eine Identität dieser beiden Engelwesen ausgeschlossen erscheint«⁷⁵.

R. Hanhart (v.a. 209.213) erkennt die Unterschiede an, lehnt jedoch eine Aufteilung in zwei Engelwesen sowie eine unabhängige Entstehung von Kap. 3 mit dem Argument ab, die Andersartigkeit sei bedingt durch das andere Szenarium und den anderen Inhalt dieser Vision. Diese Andersartigkeit spricht angesichts des ausnahmslos recht ähnlichen Aufbaus der anderen Visionen doch eher für den sekundären Einschub dieser Vision in den Visionszyklus.

Wohl aus Kap. 3 wurde der מלאך יהוה in 1,11 übertragen. Welches sind die Gründe, ihn und nicht den Deuteengel als Empfänger der Meldung des Spähtrupps zu benennen? Vermutlich ist es nur der eine Aspekt, daß der Deuteengel niemals selbst Teil der Vision wird, während der »Engel Jahwes« dort, wo Jahwe selbst in früheren Visionen handelnd auftrat, diesen vertritt. Diese Aufteilung in einen Engel, der außerhalb des Visionsgeschehens bleibt, und einen Engel, der selbst Teil der Vision wird, hat der Bearbeiter aufrechterhalten und darum den »Engel Jahwes« in 1,11 eingefügt.

Warum erschien dem Bearbeiter diese Einfügung überhaupt nötig? Streicht man die Ergänzung, so ergeht die Meldung des Reiters an jemanden, der nicht ausdrücklich genannt ist. Da V 10 jedoch Jahwe als Auftraggeber der Späher benennt, ist eine Empfängerangabe auch überflüssig; denn derjenige, der den Erkundungsbefehl erteilt hat, ist auch derjenige, der das Ergebnis entgegennimmt.

Dies erschien dem Bearbeiter wohl bedenklich; denn wenn die Späherschar vor Jahwe steht und ihm Bericht erstattet, könnte daraus gefolgert werden, daß der Prophet Sacharja in seiner Schau Jahwe sehen kann, ein Gedanke, der wegen des zunehmenden Abstands Jahwes von der Erde anstößig wirkt. Damit setzt sich offenbar die Tendenz des Sacharjabuches fort, daß Zuständigkeiten Jahwes von Engeln übernommen werden: Jahwe darf in der Vision für den Propheten nicht sichtbar sein, so daß ein Beauftragter ihn vertritt.

Es hat sich als wahrscheinlich erwiesen, daß der »Engel Jahwes« aus dem ursprünglichen Text zu streichen ist. Zumeist wird von Exegeten, die diesen Schritt vollziehen, gleichzeitig die Apposition בין ההודסים העמד »der zwischen den Myrten stand« entfernt, da sie nach Streichung des מלאך יהוה ohne Bezugspunkt steht.⁷⁶ Im jetzigen Zusammenhang identifiziert sie den »Engel Jahwes« mit dem »Mann zwischen den Myrten« von V 8 (und 10).

Ein Streichen erweist sich jedoch als unnötig. Da der »Mann« in V 8 wohl Heerführer ist, kommt ihm die Aufgabe zu, Bericht zu erstatten. Demnach ist er als Subjekt von V 12 zu erwarten. Die Apposition liefert noch einen Hinweis auf diesen ursprünglichen Text. Er lautete vermutlich: ... ויען האיש העמד בין ההודסים ויאמר. »da

⁷⁵ Chr. Jeremias, Nachtgesichte (s. Anm. 2), 87.

⁷⁶ Vgl. BHS und E. Sellin (s. Anm. 58), 484; K. Elliger (s. Anm. 29), 104.

reagierte der Mann, der zwischen den Myrten stand, und sagte...⁷⁷

Warum wurde der »Mann« durch »sie«, also die Pferde, ersetzt? Störte den Bearbeiter, daß auf den Singular in V 11a die 1. Person Plural in V 11b folgte: »Wir sind umhergezogen auf der Erde...«? Dann hätte er den ersten Versteil an den zweiten angepaßt.⁷⁸ Die Gleichsetzung von »Mann« und »Engel Jahwes« will die Überraschung über das unvermittelte Auftreten eines weiteren Engels abmildern. Die Identifikation mit dem »Mann« lag deshalb nahe, weil seine detaillierte Vorstellung in V 8 Großes erwarten ließ, aufgrund des Ersetzens durch die Pferde aber nichts Entsprechendes mehr kam. Um diesen Mißstand zu beseitigen, wird er mit dem »Engel Jahwes« identifiziert.⁷⁹

Der »Engel Jahwes« erscheint nochmals in V 12. Er richtet eine mit עַד מַתִּי eingeleitete Klage in Frageform an Jahwe: »Wie lange willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas, denen du siebzig Jahre zürnst?« Die Antwort Jahwes ergeht jedoch nicht an ihn, sondern an den Deuteengel (V 13), der die Botschaft an Sacharja weitergibt (V 14f). Zu erwarten gewesen wäre, daß die Antwort an den Fragenden ergeht.

Eine Klage findet sich im Visionszyklus nur an dieser Stelle, ist damit eine Eigenheit der ersten Vision. Warum trägt nach dem jetzigen Text von V 12 der Jahweengel als Figur des Visionsgeschehens vor? Nach R. Hanhart zeigt sich der Engel betroffen von der Meldung des Reiters. Er wäre dann ein »mitleidendes Wesen«⁸⁰. »Daß er unter dieser Botschaft leidet ..., zeigt, daß er als Geschöpf Jahwes das Leiden Jahwes selbst an seinem Volk und um seinetwillen an seiner Schöpfung mitträgt: Als Verkünder der Klage ist er der Fürbitter vor Jahwe für sein Volk.«⁸¹ Gegen dieses Verständnis der Engel sprechen die übrigen Visionen. Der »Engel Jahwes« wird in Kap. 3 nicht als niedriges Geschöpf, sondern als bevollmächtigter Stellvertreter Gottes dargestellt und damit in dessen Nähe gerückt. Anders als etwa Satan, scheint er unmittelbares Wissen von Gott zu besitzen.

Auch der Deuteengel trägt die Klage wohl kaum aus eigener Betroffenheit vor. Dagegen spricht schon, daß er ausschließlich zur Vermittlung der Kommunikation von Prophet und Gott tätig wird.⁸²

⁷⁷ Mit BHS, die allerdings בין ההדסים als Zusatz streicht. Wird jedoch in V 10 היאיש העמד בין ההדסים, wie von BHS vorgeschlagen, gestrichen, wäre zur Verdeutlichung die Apposition in V 11 zu erwarten, da die erste Nennung des Mannes drei Verse zurückliegt.

⁷⁸ Vgl. S. Niditch, *Visions* (s. Anm. 3), 130.

⁷⁹ Zu Recht fragt K. Seybold, *Bilder* (s. Anm. 28), 53 Anm. 13 an: »Hätte der Prophet nicht in 1,11, wenn er den Meldereiter hätte nennen wollen, ihn auf gleiche Weise bezeichnet wie 1,8.10, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen?«

⁸⁰ R. Hanhart (s. Anm. 6), 79.

⁸¹ R. Hanhart (s. Anm. 6), 80.

⁸² Auch wo er in das Visionsgeschehen eingreift, dient das dem Verstehen des Propheten.

Die Frage עַד-מָתַי »Wie lange« findet sich häufig in Klagen gegen Gott.⁸³ Meist ist die Frage rhetorisch zu verstehen; in ihr kommt ein »unwilliger und ungeduldiger Vorwurf ... zum Ausdruck«⁸⁴, ein Bedrängen Gottes um Wendung der Not. Die Frage setzt »schon eine Dauer der Not voraus; sie klagt nicht über einen eben erlittenen Schlag, sondern über einen andauernden Druck«⁸⁵.

Diese Erwägungen widersprechen der Annahme, die Klage sei Ausdruck der Not eines Engels. Unter der langen Zeit des Exils gelitten hat jedoch der Prophet, der vermutlich selbst zur Gruppe der Exilierten gehörte⁸⁶ und nun die - etwa von Deuterjesaja - verheißene Wende einfordert.⁸⁷ Darum ist es sinnvoll anzunehmen, daß der Prophet die fürbittende Klage äußert, die dann vom Engel an Gott weitergegeben wird.⁸⁸ Da der Engel somit eine vermittelnde Aufgabe innehat, wäre hier nach der üblichen Aufgabenverteilung eher der Deuteengel als der »Engel Jahwes« zuständig.

Ist die Fürbitte als Element der ersten prophetischen Vision und die Tätigkeit des Deuteengels den Lesern so vertraut, daß nicht umständlich erzählt werden muß, wie die Fürbitte von Sacharja an den Engel und vom Engel an Jahwe ergeht, sondern dieser Weg vorausgesetzt werden kann?

Warum nun läßt die Redaktion gerade den »Engel Jahwes« die fürbittende Klage in V 12 vortragen? Da der Rapport der Pferde an den Jahweengel erging, ist es sinnvoll,

⁸³ Sie kommt sowohl in der Klage des einzelnen wie auch in der Klage des Volkes vor; vgl. E. Jenni, Art. כַּמָּתַי: THAT I, 934.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ C. Westermann, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament (1954): Forschung am Alten Testament (TB 24), München 1964, 282.

⁸⁶ Dafür spricht etwa Sacharjas reges Interesse am Ergehen der aus dem Exil Zurückgekehrten, gerade im Vergleich zu dem nur wenig früheren, wohl im Lande verbliebenen Propheten Haggai, der nicht das Exil, statt dessen aber agrarische Fragen thematisiert; dazu H. W. Wolff, Haggai (BK XIV/6), 1986, 3.21. Weitere Argumente für diese Annahme finden sich v. a. bei K. Galling, Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja (1952), in: Ders., Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, 1964, 109-126. Allerdings sind wohl kaum, wie Galling meint, einige der Visionen bereits in die Exilszeit in Babylonien zu datieren.

⁸⁷ Auf die Bedeutung der »siebzig Jahre« kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Vgl. die ausführlichen Erörterungen bei Chr. Jeremias, Nachtgesichte (s. Anm. 2), 138ff, und R. Hanhart (s. Anm. 6), 59ff.

⁸⁸ Chr. Jeremias, Nachtgesichte (s. Anm. 2), 94, weist darüber hinaus auf die Parallelität zu den prophetischen Fürbitten Am 7,2.5; Jes 6,11a; Ez 9,8; 11,13 hin, die mit Sach 1,12 das fürbittende Eintreten aus persönlicher Betroffenheit und die unmittelbare prophetische Reaktion auf Schau und Wort gemeinsam haben.

Auffälligerweise steht die prophetische Fürbitte meist am Anfang der prophetischen Tätigkeit (Amos, Jesaja, Sacharja) oder zumindest in einem frühen Stadium (Ezechiel). Entspricht der frühen Einsicht in die Unabwendbarkeit des Unheils bei Amos, Jesaja und Ezechiel die frühe Einsicht Sacharjas in die Unabwendbarkeit des Heils?

wenn er selbst auf die Meldung reagiert. Ein inhaltliches Argument kommt hinzu: Die Fürbitte ist ein Gebet, das wohl ursprünglich im Bereich des Kultus anzusiedeln ist.⁸⁹ Nun übernimmt der »Engel Jahwes« in Kap. 3 priesterlich-kultische Funktionen, wenn er Josua entsühnt. Hat seine Aufgabe in dieser Vision dazu geführt, daß ihm auch in 1,12 eine ursprünglich im Kult beheimatete Aufgabe zugewiesen werden kann?

Die Verse 13-15 nötigen nicht zu Textänderungen. Der »Engel, der mit mir redete« gibt den Auftrag Jahwes an Sacharja weiter, dem Volk eine Trostbotschaft zu verkündigen.⁹⁰ In Übereinstimmung mit den anderen Visionen hat der Deuteengel hier wieder eine rein vermittelnde Aufgabe.⁹¹

4.

Der ursprüngliche Text der ersten Vision lautete wohl wie folgt:

⁸Ich sah in dieser Nacht, und siehe, ein Mann saß auf einem roten Pferd. Und er befand sich zwischen den Myrten, die in der Tiefe waren. Und hinter ihm waren rote Pferde, hellrote und weiße.

⁹Und ich sagte: »Wer sind diese, mein Herr?« Da sagte zu mir der Engel, der mit mir sprach: »Ich werde dich erkennen lassen, wer sie sind.«

¹⁰Da reagierte < er und sagte: »Diese sind die, die Jahwe ausgesandt hat umherzuziehen auf der Erde.«

¹¹Da <reagierte der Mann>, der zwischen den Myrten stand, und <sagte>: »Wir sind umhergezogen auf der Erde, und siehe, die ganze Erde liegt ruhig da.«

¹²Da reagierte der Engel, <der mit mir redete>, und er sagte: »Jahwe Zebaoth, wie lange willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas, denen du siebenzig Jahre zürnst?«

¹³Da antwortete Jahwe dem Engel, der mit mir redete, gute Worte, tröstliche Worte.

¹⁴Da sagte zu mir der Engel, der mit mir redete: »Verkündige:

So spricht Jahwe Zebaoth:

⁸⁹ Vgl. zum Fürbittgebet R. Albertz, Art. »Gebet II. Altes Testament«: TRE XII (1982) 40.

⁹⁰ Die V 14f erinnern an eine Berufungsvision. Nur hier findet sich die ausdrückliche Aufforderung, das Jahwewort zu verkündigen. In den folgenden Visionen wird dieser Auftrag vorausgesetzt (vgl. dazu W.A.M. Beuken, Haggai [s. Anm. 34], 242).

⁹¹ H.-G. Schöttler, Gott (s. Anm. 29), 49-59, teilt manche der oben festgehaltenen Beobachtungen, zieht aber weitergehendere Folgerungen. Für ihn bilden die V 8 (ohne »in dieser Nacht«). 9ab. 10b. 11b den Grundbestand; eine erste Überarbeitung findet er in V 9b. 10a. 11a. 12. 13, eine zweite in V 14, eine dritte in V 15, jeweils weitere in 16a[α]. 16ab. 17a. 17b. Die von Schöttler ermittelte Grundschrift ergibt für sich kaum Sinn: 1. Warum ist der Mann in V 8 so explizit vorgestellt? 2. V 11b hängt ohne Anbindung in der Luft. 3. Keine andere Vision gibt sich zufrieden mit der Feststellung des gegenwärtigen Zustands, ohne Neues für Israel mitzuteilen. 4. Die Beobachtung einer »Verzögerung« (V 9b; vgl. S. 52) ist kein Argument für einen literarkritischen Eingriff; vielmehr setzt Sacharja Verzögerungen auch sonst als Stilmittel ein. Auch das Fehlen von »in der Tiefe« hinter »zwischen den Myrthen« (vgl. S. 52) läßt sich eher als Stilelement denn als redaktioneller Eingriff erklären.

›Ich eifere um Jerusalem und um Zion mit großem Eifer.

¹⁵ Aber mit großem Zorn zürne ich gegen die sicheren Völker, die, während ich kurz zürnte, zum Bösen halfen.«⁹²

Vor seiner Überarbeitung kannte Sach 1,8-15 nur einen Engel. Dessen Aufgabe war es, die verlorengegangene Unmittelbarkeit von Prophet und Gott zu überbrücken. Der Engel vermittelt Jahwes Ausdeutungen der Vision einschließlich der abschließenden Jahweworte; umgekehrt gibt er die Fürbitte des Propheten an Jahwe weiter. Der Deuteengel bleibt selbst konsequent außerhalb des Visionsgeschehens. Er kann jedoch an anderer Stelle in das Visionsgeschehen eingreifen, indem er dienstbaren mythischen Gestalten Aufträge erteilt.⁹³

Davon unterschiedene Aufgaben übernimmt der »Engel Jahwes« in der andersartigen Vision Kap. 3. Er tritt innerhalb einer Vision auf, entsühnt den Hohenpriester Josua und kündigt seine (bedingte) Aufnahme in den Himmlischen Rat an. Damit zieht er Zuständigkeiten auf sich, die in früheren Visionen (vgl. Jes 6) Jahwe innehatte. Eigenarten dieses Engels werden redaktionell in die erste Vision eingetragen.

Die Engel treten im Sacharjabuch als Stellvertreter und Vermittler Gottes auf, nachdem Gott und Welt soweit auseinandergerückt sind, daß ein Kontakt nicht mehr direkt entstehen kann. Von ihnen zu unterscheiden sind die dienstbaren Wesen, die in früheren Visionen bereits Jahwe selbst zur Hand gingen.

Den Grund dafür, daß Jahwes Zuständigkeiten nicht auf einen, sondern auf zwei, sich in ihren Zuständigkeiten deutlich unterscheidende Engel verteilt werden, darf man wohl in der Ausschließlichkeitsforderung Jahwes sehen: Kein Engel sollte in Konkurrenz zu Jahwe treten und dessen ganze Machtfülle auf sich vereinigen - darum auch das deutliche, begrenzte Profil eines jeden Engel. Trotz ihrer unmittelbaren Nähe zu Gott sind sie weiterhin seine Geschöpfe und nicht mehr als Mittler seines Willens. So bildet auch bei der Entwicklung der Engelvorstellungen Jahwes Ausschließlichkeitsforderung eine Grenze, die sorgsam beachtet wird und polytheistischen Tendenzen des Mythos wehrt; ja, ihm kommt auch hier - wie schon in früheren Zeiten - »mythenkritische Bedeutung« zu.⁹⁴ Daran hält auch die Apokalyptik fest, wenn sie statt der beiden Engel unzählige Engelscharen kennt, denen Erzengel vorstehen.

⁹² Das Schema, mit dem die anderen Visionen erfaßt wurden, führt hier zu folgendem Ertrag: Auf die **Darstellung des Geschauten** (V 8) folgt die **Frage nach der Bedeutung** (V 9a) und eine **zweigeteilte Antwort** (V 9b.10). In V 11 wird das **Bildgeschehen** fortgesetzt, dem sich eine *an Jahwe adressierte Klage* (V12), die *Jahwe beantwortet* (V 13), anschließt. Eine **Deutung** (V 14f), die das Bildgeschehen durch den Wortlaut der Jahweantwort auslegt, damit aber formal noch zur Beschreibung des Visionsgeschehens gehört, bildet den Abschluß der Vision (I-II-IIIa/b-I-x-[III]).

⁹³ Ein solches Wesen kann in 2,7 auch als »Engel« bezeichnet werden.

⁹⁴ W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, 1996⁸, 98ff; vgl. ders./H. Delkurt/A. Graupner, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), 1993, 39-58, bes. 54.

„Der Berg“ in den Evangelien - Zeichen für die Völker

Klaus P. Fischer - Heidelberg

1. Das Problem

In den synoptischen Evangelien steigt Jesus mehrmals auf zu einem unbekanntem Berg: ein Berg ohne Namen. Die Ausleger haben dessen Bedeutung bislang so wenig zu erhellen vermocht, daß sie in bemerkenswerter Übereinkunft übersetzen: "Jesus stieg auf einen (!) Berg", obwohl doch *Mt*, der davon am häufigsten (5x) spricht, konsequent "τὸ ὄρος" - "der Berg" - formuliert.¹

Die genannte Übersetzung ist demnach fehlerhaft, findet sich jedoch in allen gängigen deutschsprachigen Übertragungen (z.B. rev. Luther-, Einheitsübersetzung), aber auch in solchen, die das griechische Original möglichst wortgetreu wiedergeben wollen (z.B. Stier). Mag sein, daß in diese herkömmliche Übersetzung "auf einen Berg" der Vulgatatext hereinspielt: "ascendit in montem" (Mt 4,23) könnte mit "er stieg auf einen Berg" übersetzt werden, obwohl man sich mit Blick auf den griechischen Text erinnern müßte, daß das Lateinische keinen Artikel kennt.

"Der Berg", ohne weitere Kennzeichnung, ist feststehender Ausdruck (Mt 5,1; 8,1; 14,23; 15,29; 28,16). Unbestimmt, ohne Artikel, spricht Mt nur an drei Stellen (4,8;5,14;17,1: *markinische Vorlage* [v 9 steht der Artikel aus grammatikalischen Gründen]); diese Stellen sind nur beiläufig von Interesse. Die Mk-Vorlage aufnehmend (und abwandelnd) braucht Mt zweimal das Demonstrativpronomen τούτος (17,20;21,21); darauf werden wir zurückkommen².

"Der Berg (τὸ ὄρος)" kommt in der Mk-Vorlage nur zweimal vor (3,13; 6,46): Jesus steigt auf zu "dem Berg"³, beruft die Jünger und begibt sich zum Gebet. An der erstgenannten Stelle verändert Mt seine Vorlage, streicht "den Berg" (vgl. Mt 10,1), und läßt die Jüngerberufung am Ufer des Genesaret-Sees stattfinden (ebd., sowie 4,18.21). Beachtenswert aber ist, daß Mt gleich Mk "den Berg" nach *Galiläa* verlegt. An der zweitgenannten Stelle (Mk 6,46) geht Jesus vor seinem Wandel auf dem Wasser zu "dem Berg", um zu beten. Mt verändert seine Vorlage so, daß Jesus auch hier zu "dem Berg aufsteigt".

Die Rede des Mt von "dem Berg" hat etwas Formelhaftes: Jesus "stieg auf zu dem Berg" (5,1;14,23;15,29), gefolgt von "und nahm Sitz" (5,1;15,29) oder "um für sich zu beten"

¹ Griechische NT-Zitate nach *E.Nestle-K.Aland*, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 27/1993), LXX-Zitate nach *A.Rahlf's*, *Septuaginta* (Stuttgart 1979); hebräische Zitate nach *R.Kittel* (*A.Alt-O.Eißfeldt*), *Biblia Hebraica* (Stuttgart 16/1971); lateinische Zitate nach *Nestle-Aland*, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart 22/1969).

² Jene Stellen, die von «Berg» in der Mehrzahl – «die Berge» (18,12;42,16) – handeln, lassen wir hier beiseite; ebenso jene, die im Rahmen der Passionserzählung den Ölberg betreffen (21,1;24,3;26,30).

³ In deutschen Übersetzungen liest man auch hier «zu einem (!) Berg».

(14,23); er "stieg herab von dem Berg" (8,1). Die formelhafte Prägung teilt sich auch noch aus jener abschließenden Stelle mit, die wie eine Zusammenfassung anmutet: "Die elf Jünger machten sich auf den Weg nach Galiläa zu dem Berg, den Jesus ihnen bestimmt hatte" (28,16). Hier fällt noch auf, daß weder "der Engel des Herrn" am Grab (v 7) noch der auferstandene Jesus selbst (v 10) "den Berg" ausdrücklich nennen, sodaß man annehmen muß, er sei im Zielbegriff "Galiläa" inbegriffen. Auffällig ist auch, daß der Mk-Schluß nichts weiß von "dem Berg" in Galiläa und daß der universale Missionsauftrag den Jüngern (stattdessen) *beim Mahl* zuteil wird (15,14f), während Lk Wert darauf legt, daß die Jünger als Zeugen der Auferstehung Jesu *in Jerusalem* bleiben, beziehungsweise dorthin zurückkehren bis zur Geisttaufe (24,33ff.49.52; Apg 1,4).

2. Deutungen

Will man sich Harmonisierungsversuchen historistischer Art versagen, wird man annehmen müssen, daß Mt τὸ ὄρος, "den Berg", als theologische Aussage, mindestens als Anspielung meint.

Diese ist jedoch offenkundig nicht leicht zu greifen, wie die erwähnte Verlegenheit der Übersetzer - "ein Berg", statt "der Berg" - erkennen läßt. Man versuchte sich zu helfen, indem man den "Berg" als "Gebirge" deutete und mit dem Hinweis versah, daß für die von Jesus gesuchte Einsamkeit "das Bergland Galiläas wie Judäas überall Gelegenheit bot" (Foerster); mit der Vermutung, Jesus habe für seine Berg-Predigt die "Bergeshöhe" als eine "natürliche Kanzel" (Sickenberger) gesucht, und zwar weil "im Gebirge die Stimme weit trägt", oder um "die Scharen zu dem Entschluß" zu nötigen, ihm entweder zu folgen oder nicht (Schlatter), oder um "die psychologische Wirkung" zu erzielen, die Menschen "aus der alltäglichen Umgebung" herauszunehmen (Foerster). Andere nehmen an, Jesus habe seine Reden bewußt "auf dem Berg, dem Feld, am Strand" gehalten, "wo jedermann ihn finden" konnte (Schweizer; ähnlich Sand) und erklären, "die Proklamation von der Höhe herab" sei einer "Rede in Vollmacht und mit weitreichender Konsequenz" angemessen (Sand). Außerdem erfahre man "am hochgelegenen Ort, auf dem Berg (..) die Nähe Gottes unmittelbarer" (Trilling). Eine andere Hypothese lautet: "Der Blick der ihm nachfolgenden Scharen veranlaßte Jesus zu dem Entschluß, in das Bergland zu gehen" (Grundmann). Allerdings äußern einige im Blick auf den Berg der Berg-Predigt die Vermutung, es gehe da um einen *theologischen* Berg, um einen Antityp zum Sinai (so Grundmann und, mit Verve, G.Lohfink), was aber andere bezweifeln (z.B. Sand)⁴.

Den genannten Vermutungen über "den Berg" der Evangelien (die Beispiele könnten leicht vermehrt werden) haftet eine historisierende und psychologisierende Neigung an; sie beachten zu wenig die literarische Eigenart des Mt-Evangeliums im besonderen. Insgesamt hinterlassen sie die Vorstellung vom Beter und Lehrer Jesus, der eine Vorliebe für die Bergwelt hatte. An

⁴ Siehe die jeweiligen Kommentare; dazu G.Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Freiburg/Br. 1993 (Neuausg) 31.- Im Biblischen Wörterbuch (Neuausg. Freiburg 1994) erklärt H.Haag im betr. Art., der «Berg» in den Evangelien sei nicht lokalisierbar, sondern „metaphorisch“ gemeint. Das Kleine Stuttgarter Bibellexikon (seit 1969 viele Aufl.) verweist unter dem Stichwort „Berg“ auf den Artikel „Höhen“... In H.Balz-G.Schneider (Hg), Exeget. Wörterb. NT II (Stuttgart u.a. 1981) wird (kürzer als in G.Kittels ThWbNT [Foerster]) unter dem Stichwort τὸ ὄρος (1306ff) Vorkommen und Zuordnung von Berg/Bergen aufgelistet. J.Hainz-A.Sand (Hg), Münchner Theol. Wörterb. NT (Düsseldorf 1997), ignoriert das Stichwort. Die BROCKHAUS-Enzyklopädie behandelt in Bd.3 (Mannheim 1987) unter dem Stichwort „Berg“ auch dessen religiösen Gehalt, während die neue (3.) Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Freiburg u.a. seit 1993) das Stichwort ignoriert.

Menschen mit dieser Vorliebe fehlt es auch heute nicht. Doch ist nicht ersichtlich, warum Evangelisten wie Mk und Mt ein so zufällig-individuelles, inhaltlich nebensächliches Detail der Persönlichkeit Jesu festgehalten, ja (im Falle des Mt) geradezu aufgebauscht hätten - ganz gegen ihre sonstige Gewohnheit.

3. Erste Annäherung: Der Zion als Gottesberg Israels

Eine wesentliche Vorbedingung für ein besseres Verständnis "des Berges" liegt in der Erkenntnis, daß zumal der Mt-Evangelist und die von ihm angesprochene Gemeinde tief und selbstverständlich in der Tradition von Tora und Propheten beheimatet waren. Gerade bei Mt ist diese Beheimatung anhand von Prophetenzitaten und Anspielungen auf Schritt und Tritt zu greifen. Darin liegt ein Schatz für die Auslegung, der auf seine Hebung auch in unserer Frage wartet.

Entgegen alter, fromm-erbaulicher Gepflogenheit ist "der Berg" bei Mt weder zu lokalisieren noch mit dem "Bergland" (etwa Galiläas) gleichzusetzen. Der Schlüssel für ein tieferes Verständnis liegt in der bekannten Tatsache, daß seit David und Salomo der *Zion* für Israel "der Berg", der Welten- und Gottesberg („Nabel der Erde“: Ez 38,12) schlechthin geworden ist, worin sich auch die Sinai-Tradition einfügt (Ps 68). Das bedeutet, daß auch für "den Berg" des Mt zunächst an den Zion zu denken ist. Der Zion aber hat (in heilsgeschichtlich-
endzeitlicher Sicht) überragende Bedeutung: Ist er doch der ewige Wohnsitz Gottes (1Kön 8,12ff) und darum „sein Berg“ und „der heilige Berg“ (Ps 2,6;43,3; Jer 31,23; Joel 2,1; 4,17; Sach 8,3). Er ist es zumal aus endzeitlicher Sicht. Allerdings gibt es auch Gegenstimmen (1Kön 8,27; Jes 66,1), die für das christliche Selbstverständnis wichtig wurden. Der Zion kann in der Tradition mit *Jerusalem* (Jes 52,1.8f;Ps 87;97,8; 147, 12) und mit dem *Gottesvolk*, mit der *Gemeinde* (Ps 74,2; 147,12; Joel 2,15 u.ö.) gleichgesetzt werden. Auf den Zionsberg konzentrieren sich auch die Endzeit- und Heilshoffnungen (Jes 52,1-12; Ez 40,2;43,12), denn er ist der *Ort des Gerichtes* (Ps 110; Am 1,2; Joel 2-4) und *des Heils* für alle Völker der Welt (Jes 2,2ff = Mi 4,1ff; Jes 49,14-23;56,1-8; 60; 62,1f; 64,16-24; Mi 7,12; Sach 8, 20-23;9,9f; Ps 87). Daher empfängt der Zion der Endzeit neue Namen wie „Hier ist der Herr“ (Ez 48,35), Gottes „Wonne“ (Jes 62,4); und die Völker, die der Herr gewonnen hat, die vor ihm hergehen und zu „dem Berg“ aufsteigen, heißen „das heilige Volk“ und „die Erlösten des Herrn“ (ebd). So verwundert es nicht, daß der Zionsberg auch als Bildwort für Gott selber gebraucht (Jer 31,6; Ps 14,7;125,1f) und als „Thron Jahwes“ (Jer 3,14.17) gesehen wird.

Diese Rekapitulation an sich bekannter Aspekte der Zionstheologie⁵ soll verdeutlichen, daß der Zionsberg in der überkommenen Heils- und Glaubenstradition ein unverzichtbares Gewicht hat – für die *frühe Kirche* auch *nach* der Katastrophe des Jahres 70. Er ist ja nicht nur der „heilige Berg“ und „Sitz Gottes“, sondern auch Inbegriff des Gottesvolkes und der Gemeinde, ja eine Art Epitheton Gottes selbst. Zudem gilt er ja als Ort des Gerichtes sowie der Erscheinung des Heils für alle Völker.

⁵ Vgl. G.Fohrer, Art.Σιών, Ἱερουσαλήμ in G.Kittel-G.Friedrich (Hg), ThWbNT VII (Stuttgart 1964) 291-318; F.Stolz, Art. 𐤆𐤌𐤁 in E.Jenni-C.Westermann (Hg), Theol. Handwb.zum AT Bd.II (Gütersloh 1975) 543-551; E.Otto, Art. 𐤆𐤌𐤁 in H.-J.Fabry-H.Ringgren (Hg), Theol. Wörterbuch zum AT VI (Stuttgart-Berlin-Köln 1989) 994-1028.

4. Kritik und missionstheologische Umbildung der traditionellen Ziontheologie bei Mt

Wenn man – wie es die frühe Kirche und eben auch Mt taten – *trotz* der Ablehnung Jesu durch das *offizielle* Israel und *trotz* der politisch-militärischen Katastrophe des 1. Jüdischen Krieges Gottes Heilstat in Jesus als Erfüllung der alten Verheißungen und Hoffnungen begreifen und verkünden wollte, *konnte man auf „den Berg“ mit seiner Fülle an Heilsaspekten nicht verzichten. Freilich mußte man ihn von seiner bisherigen Verortung (Zion-Jerusalem) und vom Tempelkult lösen.* Das war ja insofern nicht beispiellos, als unter dem Schock der Ereignisse früher bereits die exilische Theologie (Ezechiel, Deuteronomistisches Geschichtswerk) und später große Teile der apokalyptischen Deuter (z.B. *äth*Henoch, 4. Buch Esra, Buch der Jubiläen, u.a.) zum *Zion* namentlich und sachlich auf Distanz gingen und Gottes Heilsgegenwart im *Himmel*, beziehungsweise, auf einem *Berg* der *Zukunft* erscheinen sahen.

Mt geht so vor, daß er *zum einen* den Bergnamen Zion gänzlich beiseiteläßt, also nur von „dem Berg“ spricht – mit Ausnahme einer einzigen Stelle (21,5), wo der Name im Propheten-zitat enthalten ist und im Kontext deutlich werden soll, daß mit Jesus der Zionskönig Einzug hält. *Zum anderen* nimmt Jesus die prophetische Kultkritik auf und verstärkt sie (9,13;12,7; 21,12ff), unterbricht symbolisch-demonstrativ vorübergehend den Kultbetrieb (21,12), sagt die Zerstörung des Tempels an (24,1f) und erklärt gar, es gehe bei ihm um Größeres als den Tempel (12,6); schließlich deutet er sein Geheimnis durch eine paradoxe Provokation an: er könne den Tempel abbrechen und in drei Tagen aufbauen (26,61;27,40).⁶

Mt, dessen wichtigster prophetischer Bezugspunkt Jesaja ist, richtet sein besonderes Augenmerk auf לְאִי הַנִּיחַם bzw. $\text{Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν}$ (Jes 8,23): das Wort vom Licht, das die Völker im Dunkel sehen; er setzt es an den Beginn von Jesu Tätigkeit, die in Galiläa anhebt (Mt 4,12-17). Die Adressaten seines Evangeliums sollen auch die Verse (aus Jes 9) mithören, die Mt nicht ausdrücklich nennt, und sie auf Jesus beziehen, den „Fürsten des Friedens“, dessen Königsmacht sich stützt auf Gerechtigkeit und Wahrheit (Jes 9,5f).

Von besonderer Bedeutung wird für Mt auch Jes 2,2-5:

„Geschehn wird's in der Späte der Tage:
festgegründet ist der Berg Seines Hauses
zu Häupten der Berge,
über die Hügel erhaben,
strömen werden zu ihm die Weltstämme alle,
hingehn Völker in Menge,
sie werden sprechen:
'Laßt uns gehen, aufsteigen
zu SEINEM Berg,
zum Haus von Jaakobs Gott,
daß er uns weise in Seinen Wegen,
daß auf seinen Pfaden wir gehen!
Denn Weisung fährt von Zion aus,
von Jerusalem SEINE Rede“ (nach Martin Buber)⁷

⁶ Ergänzend dazu *F. Hahn*, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum – Exeget. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Neukirchen-Vluyn 1996), 151f; *C. Thoma*, Das Messiasprojekt – Theologie jüdisch-christlicher Begegnung (Augsburg 1994), 159f. 330-333.

⁷ Die folgende Auslegung von Jes 2 verdankt Wesentliches der Interpretation von *H. Seifermann* (München), die dieser in einer Reihe von Vorträgen und Tagungen erschlossen hat. Sie ist außerdem in unveröffentlichter Manuskriptform festgehalten. – Für unser Thema kann die Frage, ob die zeitliche Priorität eher Jes 2, 2-5 oder Mi 4, 1-5

Im Sinnbild des Berges schwingt stets die ursprüngliche Bedeutung des Weltenberges mit, des Schöpfungsberges, der sich aus der Chaosflut erhebt, Denkmal zugleich des Sieges des Gottes über die Widermächte Flut, Wüste, Finsternis und Tod. Der „festgegründete Berg“ manifestiert den Sieg Jahwes über die Widermächte; das „Haus Jahwes“, der Tempel, ist Realsymbol dieses Sieges. Israel kennt und erwartet ja seinen Gott als Sieger und Herrn über die feindlichen Mächte (zB Pss 18;29). Aber die Angst, die Gefahr, die bittere Not (in Israel erfahren über so viele Jahrhunderte) klingt noch einmal an in der Erwartung, daß die Stämme heranströmen, die Völker aufsteigen zum Zion wie Fluten, wie „viele Wasser“, sie ihn dennoch nicht überfluten werden, sie sich vielmehr beugen vor Jahwe, sich von Jahwe in Grenzen und Wege weisen lassen, sein Gericht suchen und seinen Ausgleich unter ihnen. Das aber ist neue Schöpfung (symbolisiert im „Berg“), Heil, Friede, Licht-

Die Erfüllung dieser Jesajaverheißung muß als Leitgedanke auch Mt bestimmt haben, sahen doch sowohl Juden wie „Heiden“ in Galiläa, diesem Grenzbezirk zur Völkerwelt, „ein großes Licht“, hatte doch Jesus in der Kraft des „Vaters“ Tod und Todfeinde überwunden, und sind, in den Gemeinden „im Norden“, die Völker gezähmt und steigen auf zum Zion, um Gottes Weisung zu erfahren.

Zum *Zion* ?

Wenn wir einen vergleichenden Blick auf die *griechische* Fassung von Jes 2 (LXX) werfen, erhalten wir weiteren Aufschluß. Dort heißt es (wörtlich übertragen): „Es wird in den letzten Tagen offenbar⁸ sein der Berg des Herrn (τὸ ὄρος κυρίου) und das Haus Gottes“. Es liegt nahe, τὸ ὄρος κυρίου von Jes 2,2 (LXX; vgl. 25,6f) zu τὸ ὄρος von Mt in Beziehung zu setzen. Daß es sich, bei Mt, um „den Berg“ des „Kyrios“ handelt, ist – so gesehen – überaus naheliegend, da die Mt-Gemeinde durch den Mund der *Jünger* Jesus so anredet, d.h. ihn als König und Richter der Endzeit tituliert (Mt 7,22; 8,21f.25; 14,28.30 u.ö.).

Die Gleichsetzung „des Berges“ von Mt mit „dem Berg des Herrn“ von Jes (LXX) ist noch durch weitere Hinweise nahegelegt. Sie kommen, in gedrängter Form, im folgenden Abschnitt zur Sprache.

zukommt, auf sich beruhen. Gründe, die dafür sprechen, die Originalversion im Kontext des Michabuches anzunehmen, legt *F.Sedlmeier* dar, der sich seinerseits auf Vorarbeiten von *L.Schwienhorst-Schönberger* stützt: *F.Sedlmeier*, Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4,1-5, in: *Trierer Theol. Zeitschrift* 107 (1998) 62-81, bes. 63-66.

⁸ Der griechische Wortlaut ist ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου. Statt נָכַן (festgegründet) scheinen die LXX-Übersetzer in ihrer Vorlage נִבְּרָה (gegenüber, offenbar sein) gelesen zu haben. Auch der zweimal wie eine Formel vorkommende Ausdruck τὸ ὄρος κυρίου καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ (Ἰακωβ) entspricht nicht genau dem Masoretentext.

5. Die These als Schlüssel für andere Texte und Bilder

5.1. „Größeres als der Tempel“

In einer Auseinandersetzung mit Pharisäern erklärt Jesus: „Hier ist *Größeres* als der Tempel“ (Mt 12,6). Das läßt an verwandte Aussprüche denken: „Hier ist *mehr* als Jona“ – „hier ist *mehr* als Salomo“ (Mt 12,41f; Lk 11,31f [bei Lk vertauscht]). Die beiden letzten Sprüche stammen aus der Q-Überlieferung und bilden die Steigerung *mehr* = πλείον (> πολύ). Die erste Stelle (Mt 12,6) ist jedoch singular und bildet die Steigerung *größer* = μείζον (> μέγα). Manche Ausleger beziehen diesen v6 auf den folgenden (v7), d.h. auf die Barmherzigkeitsforderung Hoseas. Das ist möglich, weil beide Verse von Mt nacheinander in die Mk-Vorlage eingefügt wurden. Doch kann man v6 auch als bekennenden Zwischenruf – verstärkt durch die präsentische Einleitung λέγω ὑμῖν (Bundessprache) – auffassen; würde er abgelöst, würde v7 dennoch nahtlos an die vorhergehenden Verse anschließen. Abgelöst vom Kontext, ließe sich v6 eindeutiger⁹ christologisch lesen (das christologische Profil ist jedoch auch indirekt, über v7, gegeben). Ausschlaggebend ist diese Frage allerdings nicht. Beachtlicher scheint, daß Mt die Steigerung in 12,6 von μέγα(ς) ausgehen läßt, nicht, wie noch im gleichen Kapitel (v41f), von πολύ(ς). Es geht hier um verschiedene Aspekte, um den vertikalen und den horizontalen Aspekt. Μέγα(ς), als Wiedergabe des hebräischen גִּבּוֹר, ist ein altes Gottes-Prädikat (vgl. 2Sam 7,22.26; Pss 48,2; 95,3; 96,4). Gottes Größe erweist sich durch seine Barmherzigkeit und Treue zu den Armen. Daher kann auch dieses Verhalten Gottes „groß“ heißen (Jes 54,7; Pss 85,13; 99,2ff). Ähnlich kann auch das Licht Jahwes, das die Völker sehen, und kann seine Herrschaft „groß“ genannt werden (Jes 9,1.6). Diese theistische Bedeutung von „groß“ muß auch für Mt 12,6 bedacht werden, auch wegen der Verbindung zu v7 („Barmherzigkeit will ich..!“). Dieser Sinn von „groß“ liegt ja offenkundig auch der matthäischen Gemeindeordnung (18,1-5) zugrunde, wo es um die „Größe“ in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν geht, und macht deren Pointe erst verständlich. Nicht zufällig wird ja – in den Heilsbildern der Propheten und der Psalmen (bes. 48,2f; 125,1f) – auch „der Berg“ zu Gott und zu seiner „großen Huld“ sinnbildlich in Beziehung gesetzt. So dürfte auch der „große und hohe Berg“ (Apk 21,40) auf den Gott des Heils und auf den Zion der Endzeit verweisen.

Das Wort „hier ist Größeres als der Tempel“ muß bei Mt daher auf den Tempelberg bezogen sein und läßt sich als Hinweis auf den *neuen* Berg verstehen, das heißt, sinngemäß, auf *Gottes* Huld, auf Seine Herrschaft, auf die Erkenntnis Gottes (vgl. Hos 6,6).

5.2 Die sogenannte Tempelreinigung

Einen weiteren Hinweis liefert die Erzählung von der ‚Tempelreinigung‘ (Mt 21,12ff Par). Sie erschließt sich als Zeugnis einer prophetischen Demonstration Jesu gegen das vorherrschende Tempelverständnis mit seiner Glaubenssicherheit, als Demonstration zugunsten der Öffnung der Heilzusage Gottes an die Völker der Welt, als Erfüllung des Wortes des (Trito-)Jesaja

⁹ Die Einheitsübersetzung liest hier mit einer Reihe von Handschriften μείζων, deutsch „Größerer“, und folgt auch hier der Vulgata („maior“).

vom Tempel als „Haus des Gebetes ... für alle Völker“ (56,7). Auch die Bemerkung, daß die Blinden und die Lahmen im Tempel Zutritt haben zu Jesus und daß er sie heilt (Mt 21,14), ist wohl (vor dem Hintergrund von 2Sam 5,8) als Hinweis auf die (Wieder-)Öffnung für die Völker zu lesen. Das beigefügte Zitat von der „Räuberhöhle“, zu der „die Händler und Käufer“ (also die Gläubigen) den Tempel gemacht hätten (Jer 7,11), darf von der anhängenden Opferkritik nicht getrennt werden: Brand- und Schlachtopfer sind getreten an die Stelle der Treue zur Bundessatzung (Jer 7,21-28). Auch Jeremias Warnung, dem Tempel könne es ergehen wie dem zerstörten Heiligtum von Schilo (7,12.14), muß die Mt-Gemeinde als Hinweis auf das Schicksal des herodianischen Tempels mitgehört haben.

Aufschlußreich für unser Thema ist auch, daß, unmittelbar *vor* der Jesaja-Sentenz „mein Haus wird zu einem Haus des Gebetes für alle Völker berufen werden“, die Rede davon ist, daß der Herr die Fremdstämmigen, die an seinem Bund festhalten, „zu“ seinem „heiligen Berg“ bringen wird. „Der (heilige) Berg“ also steht hier wiederum synonym für Tempel/Haus Gottes, und umgekehrt. Damit ist der Tempel zugleich und in einem „der Berg“ *des Gebetes* !

5.3 „Der Berg“ als Ort des Lehrens und des Heilens

Die Wendung (Ἰησοῦς) ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι (Mk 6,46; Mt 14,23; Lk 9,28; vgl. 6,12) macht (inclusive der aoristischen Verbalform) den Eindruck eines Topos. Der Topos kehrt, mit aufschlußreicher *Variante*, wieder im Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner im Tempel: ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν(!) προσεύξασθαι (Lk 18, 10; s. Apg 3,1).

Diese Beobachtungen deuten, zusammengenommen, auf die Erkenntnis: „der Berg“, in der Einzahlform, ist in den Evangelien Synonym für den Tempel!

Eine weitere Beobachtung weist in diese Richtung. Die Formel „er stieg auf zu dem Berg“ wird nicht nur mit angeschlossenem Gebet verbunden, sondern auch mit *Lehren* – „Jesus stieg auf zu dem Berg und lehrte“ (Mt 5,1f; 28,16-20) und mit *Heilen* (15,29f). Es steht außer Frage, daß Jesus auch andernorts gelehrt und geheilt hat. Die Frage ist, ob die Rede „er stieg auf zu dem Berg, nahm Sitz und lehrte“ gleichbedeutend ist mit Aussagen wie „Jesus stieg auf zu dem Tempel und lehrte“ (Joh 7,14), „und Sitz nehmend lehrte er sie“ (ebd. 8,2).

Wie diese Frage zu beantworten ist, läßt sich wohl einem Wort entnehmen, das Jesus bei seiner Gefangennahme zu den ὄχλοι spricht: καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ(!) ἐκαθεζόμην διδάσκων (Mt 26,55 Par). Der synoptische Vergleich ergibt, daß in diesem Zusammenhang nur Mt den Ausdruck „Sitz nehmen und lehren“ gebraucht. Sehen wir diese Stelle zusammen mit 5,1f, ergibt sich Identität von *Tempel* hier und *Berg* dort.

5.4 Der Berg der Verklärung

Auf diese Zusammenschau scheint auch die Perikope von der „Verklärung Jesu“ zu deuten, die – zumal in ihrer lukanischen Fassung (9, 28-36 Par) – die Erfahrung seiner „Herrlichkeit“ (δόξα) durch die Jünger enthält. Mehr noch als Mk/Mt 'entlokalisiert' Lk den Berg; und während Mk/Mt von „einem sehr hohen Berg“ reden, spricht Lk von „dem Berg“ (τὸ ὄρος) sowie von Jesu *Gebet* dort, währenddem seine δόξα (v 32) erfahrbar wird. Zudem läßt Lk die Begleitgestalten Mose und Elija über Jesu Ende *in Jerusalem* sprechen.

Die Sache stellt sich bei Lk, im Vergleich mit Mk/Mt, wie folgt dar: während Mk/Mt den Berg der Verklärung irgendwo im Norden zu plazieren *scheinen* (beider letzte Ortsangabe geht auf Caesarea Philippi: Mk 8,27; Mt 16,13), sieht Lk, seiner Konzeption gemäß (24,40.52; Apg 1,4.8.12), den Berg eher in Jerusalem – nämlich als den Tempelberg. Deutlicher als Mk/Mt läßt Lk erkennen, daß ὄφθῆναι und δόξα, von denen die Rede ist, analog zu Lev 9,4f/ Ps 84,8 auf dem Hintergrund des Kultes (des Gebetes) zu verstehen sind.¹⁰

5.5 Der Berg der Berufung und der Jüngerschaft

Nach Mk 3,13-19/Lk 6,12-16 findet die Berufung der Zwölf auf „dem Berg“ statt. Die Berufung einzelner Jünger erfolgt freilich schon früher (Mk 1,16-20; 2,13-17 Par). Mt trägt die Berufung der Zwölf nach (10,1-4), verknüpft sie mit ihrer Aussendung in Israel (5-15). Nur scheinbar löst Mt das Berg-Motiv von der Berufung der Zwölf ab. Ihm liegt offenbar daran, zuvor grundsätzlich darzulegen, was die *Berufung von Jüngern* – von zwölf Jüngern – auf dem Hintergrund Israels *bedeutet*: die Re-form der רִיבֵּן im Sinne der größeren בְּרִית Gottes (Mt 5-7), und die Konsequenzen dieser Re-form, zusammen mit den Bedingungen für Jüngerschaft überhaupt (8f).

In unserem Zusammenhang und nach synoptischem Vergleich darf man annehmen, daß Mt damit, daß er Jesu große διδασχῆ auf „dem Berg“ (5,1f) plaziert, tatsächlich den Zion meint, den Tempel und dessen Bezirk, jenen Ort, wo die Lehrer Israels auf ihren Lehrstühlen sitzen (23,2); „denn von Zion geht Gesetz aus und Wort des Kyrios von Jerusalem“ (Jes 2,3 LXX). Und dort war Jesus ja, nach allen Evangelisten, täglich als Lehrer zu finden (s.o.).

6. Warum liegt „der Berg“ bei Mk und Mt in Galiläa?

Warum aber, wenn der Zionsberg gemeint ist, verlegt Mt „den Berg“ nach *Galiläa* (4,23-5,1; 15,29; 28,16)?

Die Frage muß so gestellt werden, wenn man sich nicht zufriedengeben will mit der Mutmaßung, es handle sich um einen nicht näher auszumachenden lokalen Berg oder um ein lokales Gebirge.

¹⁰ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1 (Zürich-Düsseldorf u. Neukirchen-Vluyn ⁴1997), bezieht den „hohen Berg“ (Mk 9,2/Mt 17,1) der Verklärung auf den gleichsinnig formulierten Berg der Versuchung (Mt 4,8) und sieht – in wechselnder Reihenfolge – das Motiv von Gotteshohnproblematik und Bewährung zweimal aufgenommen (124).- Dieser unbestimmte (ohne Artikel) „(sehr) hohe Berg“ bei Mt (Mk) gehört in diesem Zusammenhang aber wohl zur „mythischen Sprache“ (Luz) und ist ein Sinnbild der Macht und des Sieges.

Den Grund für diese ‚Verlegung‘ gibt Mt im Auftakt zur ‚Bergrede‘ (4,14-17) zu erkennen: seit der Assyrieherrschaft wurde Galiläa zu Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ‚Galiläa der Völker‘ (Jes 8,23), das heißt, es wurde – trotz und wegen der Verachtung, die aus der Sicht Jerusalems auf ihm lastete – zum *Grenzland* und zur *Brücke* zu den Völkern (vgl. Mt 28,16-20)!

Mt zitiert (in Kap.4) auch Jes 9,1: ‚Das Volk, das im Finstern wandert, sieht ein großes Licht; die sitzen in Land und Schatten des Todes, ein Licht wird auf euch strahlen‘ (Übers. nach LXX). Zitierend setzt Mt die finiten Verben in den Aorist und teilt so die Erfüllung der Verheißung mit. Doch zitiert er Jesaja nur an; hinzudenken sollen Hörer und Leser das Wort über den Friedensfürsten: ‚Groß ist seine Herrschaft, und seines Friedens ist keine Grenze auf dem Davidsthron, was sowohl die Aufrechterhaltung seiner Königsherrschaft angeht wie auch ihre Bemeisterung mit Gerechtigkeit und rechtem Urteil von jetzt an bis in immerwährende Zeit‘ (Jes 9,6; Übersetzung nach LXX).

Die Erfüllung *dieser* Prophetie muß im ‚Galiläa der Völker‘, auf das sie bei Jesaja gemünzt ist, statthaben. *Daher* wird der Tempelberg – der *Zion* von Jes 2,2 – *dorthin* entrückt, gleichsam als der *neue Zion*, als ‚der Berg‘ (τὸ ὄρος) ohne Namen. Er wird seines Namens entkleidet und ins Grenzland entrückt, dorthin, wo die Brücke zu den Völkern führt.

Noch einmal sei hier daran erinnert, daß schon exilische Theologen und später apokalyptische Seher-Theologen (vor allem Daniel, äth. Henoch, Sibyllinische Orakel, sog. Himmelfahrt Mosis) sich unter dem Druck der Ereignisse (Zerstörung bzw. Entweiheung des Tempels) genötigt fühlten, den Zion-Namen zu vermeiden und gleichsam anonym von Gottes Heilsgewant und seinem heiligen Berg zu sprechen.¹¹

Auch Mt und seine Gemeinde stehen unter dem Druck der Ereignisse: Der alte Zion – Jerusalem – hatte Jesus nicht bloß abgewiesen, sondern, durch Mitwirkung an dessen Kreuzigung, ihn förmlich ausgestoßen. Zudem hatte Mt, hatte die junge Kirche miterlebt, wie der alte Zionsberg von den Truppen des Titus verwüstet und entweiht worden war (vgl. Mt 22,7; 24,15); in diesem zweiten Schilo (Jer 12,14) hatten sie eine Besiegelung des Endes des alten und den Anbruch des neuen Äon erblickt.

Angesichts der Bedeutung des Zion in Heilsworten der Psalmen und der Propheten kann frühchristliche Theologie, kann Mt (so wenig wie viele Apokalyptiker) auf den ‚heiligen Berg‘ nicht verzichten. Doch weil der historische Zion sozusagen darniederliegt, nachdem er das in Jesus erschienene Heil zurückgewiesen hatte, geht der ‚heilige Berg‘ bei Mt seines Namens verlustig, wird anonymisiert und in die Sichtweite der Völker entrückt. Darin spiegelt sich die Situation der matthäischen Kirche.

Aber deren Kern ist offenbar auch anderswo gegeben. Der hinter dem ‚Hebräerbrief‘ stehende Anonymus spricht doch wohl Christen aus den *Völkern* (vielleicht Italiens) an, wenn er ihnen, den ‚Schwerhörigen‘, die noch und wieder ‚die Anfanselemente des Glaubens‘ brauchen, (mit Nennung des Namens) zuruft, sie seien doch ‚hingelangt zu dem Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes‘ (12, 22), die allerdings eine zukünftige, keine bestehende (!) Stadt ist (13,14). Der Gedanke, die Verehrung ‚des Vaters‘ werde künftig losgelöst von ‚diesem [lokalen] Berg‘ (Zion, Garizim) sein, ist ja offensichtlich der frühen Kirche vertraut (vgl. Joh 4,20f).¹²

¹¹ Zu Einzelheiten vgl. den entsprechenden Artikel von E. Otto (Anm.5), bes. 1019-1026.

¹² Vgl. dazu F. Hahn, «Weder auf diesem Berg noch in Jerusalem» (Joh 4,21) – Zur Unverfügbarkeit Gottes; in ders., Die Verwurzelung ... (Anm.6), 144-159.

7. „Bergeversetzender Glaube“ ?

In dieser Sicht könnte neues Licht auch fallen auf ein anderes Jesuswort, das Mt zweimal zitiert und über das viel gerätselt wird: „Wenn ihr {Jünger} Glauben habt auch nur wie ein Senfkorn, werdet ihr zu diesem Berg sagen: Rück von hier nach dort!, und er wird wegrücken“ (17,20); im zweiten Zitat entfällt der Senfkornvergleich, und die Aufforderung an „diesen Berg“ lautet: „Erheb dich und wirf/stürze dich ins Meer!“ (21,21=Mk 11,23) Scheint das erste Zitat – dem Kontext nach – eher in Galiläa plaziert zu sein, so situiert Mt das zweite Zitat deutlich in *Jerusalem*. Die Anrede der Jünger „...werdet ihr zu diesem Berg sagen“ geschieht im Angesicht des Tempelberges. Die gegenüber der ersten Version zugespitzte Formulierung βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν läßt nach der genauen Übersetzung fragen. Die Verbalform βλήθητι ist aoristischer Imperativ des Passiv. Seit der Vulgata (iacta te in mare!) wird der Vers wie oben übersetzt. Vielleicht ist es dennoch nicht unnützlich, hier daran zu erinnern, daß statt einer reflexiven Wiedergabe auch eine passivische möglich ist: „werde gesetzt/ versetzt!“, und „laß dich setzen/versetzen (ins Meer)!“¹³ Das Passiv würde, wie so oft, verhüllt auf das handelnde Subjekt – Gott – verweisen: Gott vermag solches zu tun – an dem/für den, der den Trauensschritt zu ihm hin wagt! Das entspricht gewiß dem Grundsinn der Perikope. Man darf jedoch fragen, ob Mt an dieser Stelle noch weiterdenkt – in Richtung auf das Schicksal des Zion! Würde das Bildwort „ins Meer“ das Hohe Meer meinen (naheliegender Weise das Mittelmeer), müßte das Wort θάλασσα an sich verdeutlicht werden mit τὸ πέραλος (vgl. Mt 18,6).¹⁴ Das Wort θάλασσα meint bei Mt sonst wohl stets das Galiläische Meer¹⁵ (bei Mk/Lk in der Regel). Daher müßte der Versuch, das „Meer“ auch an dieser Stelle primär auf das „Galiläische Meer“ zu beziehen, hier erste Wahl sein. Dieses „Meer“ an der Grenze, am Tor zu den „Völkern“ würde dann, in enger Verbindung mit „dem Berg“, Sinnbild für die Völkerfluten – so wie das Meer ja nicht selten zum Bild wird für Völker und für (feindliche) Reiche (vgl. etwa Jes 57,20; Pss 46;65). Wenn das Provokationswort Mt 21,21 diesen Sinn konnotiert, bestätigt es unsere These: „Der Berg“ bei (Mk und) Mt ist – trotz, wegen der gewollten Anonymität – der *neue* Zion, der *neue* Tempelberg, von dem (nach Jes 2,2 u.a.) Weisung ausgeht für die Völker der Erde und zu dem sie aufsteigen. Das Provokationswort fügt sich so gut ein in die Krisis-Situation des Kontextes im 21. Kapitel bei Mt. Durchsichtig wird so auch seine Anfügung an die Verfluchung des Feigenbaumes, der ja ein altes Symbol ist für Wohl und Wehe eines Menschen (Ijob 18,16) und eines Volkes (Jes 34,4; Ps 105,33). Es paßt gut zum nachfolgenden Gleichnis vom Weinstock – schon bei Jesaja auf das „Haus Israel“ gemünzt (5,1-7) –, das in die Ansage mündet, das Gottesreich werde einem anderen „Volk“ übergeben werden (v43). Im ganzen 21. und im nachfolgenden Kapitel geht es um die Entscheidung der Botschaft und dem Anspruch Jesu gegenüber (21,23-32). Die damaligen religiösen Führer Israels lehnen Jesu Anspruch und die Messiaserkennntnis aus dem Volk „entrüsten“ (21,15) ab, die Situation spitzt sich zu, und die Beseitigung Jesu und seiner Bewegung zeichnet sich gefährlich ab (21,38.46). Daß Israel in Gestalt des Feigenbaums und des Weinstocks keine Frucht bringt, beziehungsweise sich weigert, Gott den ihm gehörenden Ertrag zu geben (22,21), das Schicksal Jesu also, ist für die kleine Schar der *Jünger* und für die kleine *Gemeinde* eine Situation der Anfechtung, des Zweifels und der Glaubensschwäche. Doch ist die Entscheidung von *Gott* her bereits gefallen. Von ihr wird in dem provozierenden

¹³ βάλλειν heißt nicht nur „werfen“, sondern auch „setzen,legen,stellen“.

¹⁴ Mk und Lk sind freilich an den Parallelstellen nicht so wortgenau.

¹⁵ Bis heute wird der «See Genesareth» von den Einheimischen „Meer“ (ים) genannt: תְּהַלְיָל יָם, nicht anders als zu biblischer Zeit: θάλασσα τῆς Γαλιλαίας (Mt 4,18 = Mk 1,16; Mt 15,29; Mk 7,31; Joh 6,1).

Bildwort verhüllt-gleichnishaft gesprochen: *Gott* hat „den Berg“ der Endzeit von Jerusalem fortgerückt und „ins Meer“, d.h. in das „Galiläa der Völker“ versetzt; und dieses „Galiläa der Völker“ meint den offenen Raum der jungen Kirche.

So verstanden gewinnt das zweimalige Bildwort bei Mt (17,20;21,21) einen guten Sinn und wird nicht mehr benötigt, um bibelferne Sprüche wie „credo quia absurdum“ oder eine geheimnisvolle physische „Wunder-Kraft“ des reinen Glaubens zu illustrieren.

Die vorgetragene Sicht kommt auch mit folgender Tatsache überein: Mt sieht die Bestimmung der Sendung Jesu und der Jünger zwar vorab (vor Kreuz und Auferstehung) bei *Israel* (19,5;15,24), doch läßt er Jesu Wirken im „Galiläa der Völker“ beginnen und enden. Während nun die Zwölf Israels Vorzug vergegenwärtigen, sind doch von Anfang an die ὄχλοι dabei (sogar auf „dem Berg“: 5,1;8,1); sie setzen sich, wie Mt vermerkt, zusammen nicht nur aus Galiläern und Leuten aus ganz Israel, sondern auch aus Menschen des nichtjüdischen Fremdvölkerlandes, aus der Dekapolis, aus Peräa (4,25). Für die ὄχλοι ist Jesus der διδάσκαλος (z.B.8,19), für die Jünger zudem κύριος (8,21) und Messias (Χριστός; Mk 8,29 Par). Dann aber, im Zuge von Jesu Wirken, werden die ὄχλοι von den μαθηταί getrennt (Mt 8,18.23) - eine qualitative und qualifizierende Trennung: letztere bilden den inneren Kreis, vertreten Israel, dessen Ja und Nein, und werden Zeugen von Jesu Todesgeschick und Auferstehung. Die ὄχλοι hingegen befinden sich im „Vorhof“: einerseits sind sie Erkennend-Bekennende (21, 8-11), andererseits sind sie, die er „Tag für Tag im Tempel sitzend gelehrt“ hatte, wankelmütig, wenden sich, nach seiner Diskreditierung durch ihre Führer, gegen ihn (26,55). Daher müssen die ὄχλοι - in Gestalt der ἔθνη - in der Prüfung erst noch „gesammelt“, geprüft und daraufhin unterschieden werden, ob sie „mit Jubel ihre Garben einbringen“ (Ps 126,6), ob sie also wahre Jünger sind oder nicht.

7.1. „Der Berg“ im Norden

Es ist in dieser Sicht konsequent, daß der auferstandene Jesus den Jüngern, bei Mt, an/auf „dem Berg“ in Galiläa erscheint: verständlich, wenn „der Berg“ der neue Zion ist für das All der Völker.

Nicht zufällig auch versetzt Mt „den Berg“ nach Norden, muß doch „der Berg des Hauses Jahwe festgegründet stehen als Haupt der Berge“¹⁶, und zwar (in Verbindung mit Ps 48,3) im „äußersten Norden“, d.h. am mythischen Göttersitz, am Himmel! Wenn bei Mt der Zion anonym nach Norden, an die Nordgrenze Israels entrückt wird, dann wird er, aus Sicht des Mt, von Gott in Wahrheit zu den Völkern versetzt und blickt im Norden auf den syrischen Raum, wo sich die Kirche des Mt befindet.-

7.2. „Der Berg“ der Sendung

Mt sagt nicht *expressis verbis*, daß der auferstandene Jesus und die elf Jünger auf „dem Berg“ in Galiläa sind. Rein grammatikalisch kann εἰς τὸ ὄρος heißen „zu dem Berg“. Andererseits findet sich diese griechische Wendung sonst stets da, wo Jesus (und die Jünger) zu dem Berg aufstiegen (ἀναβαίνειν; ἀνέβησε). Und nirgends ist bei Mt davon die Rede, daß das Gebet, die Lehre, oder die „Metamorphose“ sich nur an oder bei „dem Berg“, an seinem Fuß

¹⁶ Jes 2,2 (Übers. nach *H.Seifermann*). Die Präposition π wird hier essential aufgefaßt. Vgl. dazu *F.Sedlmeier* (Anm.5) 76f

oder bloß in seiner Nähe zugetragen habe. Zudem kann εἰς im Koiné-Griechisch auch für ἐν=„in/auf“ stehen (vgl. Mk 13,3)¹⁷. Gewicht hat für die Mt-Formulierung εἰς τὸ ὄρος (28,16) gewiß auch das mehrfach erwähnte Jesaja-Zitat:

πορεύσονται ἐθνη πολλὰ καὶ ἐροῦσιν· Δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ Ἰακωβ (2,3 LXX).

So gesehen, steht in Mt 28,16 die Erfüllung der Prophetie im Vordergrund; das hindert jedoch nicht, anzunehmen, daß die entscheidende Handlung *auf* „dem Berg“ stattfindet, nachdem man zu ihm *auf*gestiegen ist.

Fassen wir unsere These, für die wir Indizienbeweise` zusammenzutragen versuchten, vorläufig zusammen: „Der Berg“, wie er vor allem bei Mt begegnet, ist kein anderer als der Zion, den Mt, um die in Jesu Geschick konkret werdende Heilstat Gottes und den Anbruch der Heilszeit anschaulich zu machen, ´anonymisiert` und von Jerusalem weg ins galiläische Grenzland versetzt, an die Nordgrenze des offiziellen Israel, in den „Bezirk der Völker“, nämlich als den neuen Zion, den neuen¹⁸ Tempelberg.

8. Der neue Tempel

Da legt sich aber die Frage nahe: Wo ist denn der *Tempel*? Ein Tempelberg ohne Tempel ?? Die Antwort läßt sich jenem Logion entnehmen, das bei Mt ebenfalls zweimal erscheint: „Ich kann den Tempel Gottes zerlegen/zerstören und in drei Tagen aufbauen“. Dieses Wort halten seine Gegner Jesus vor (26,61;27,40). Auch hier ist eine Unklarheit der Übersetzer zu beseitigen. „Wieder aufbauen“ liest man in der Wilckens-Bibel und in der Einheitsübersetzung; „re-bâtir“ heißt es auch in der Bible de Jérusalem. Sie, und andere herkömmliche Übertragungen, folgen auch hier der Vulgata: „reaedificare“. Die Präposition „wieder“ steht jedoch nicht da (man liest in das Bildwort zu schnell die Ankündigung der Auferstehung hinein), sie führt in die Irre. Wäre ein *Wiederaufbau* des Tempels gemeint, müßte, bei regulärer Ausdrucksweise, das Verb οἰκοδομεῖν mit den Vorsilben ἀνά oder μετὰ oder mit Partikeln wie αὐθις, ἐκ καινῆς oder πάλιν verbunden sein. Die (von Mt gestraffte)¹⁹ Mk-Version macht deutlich: es geht um einen *anderen* (ἄλλος), nicht mit (Menschen-)Händen gemachten Tempel (14,58) – vergleichbar etwa mit der Aussage der (den Evangelien zeitgleichen) Baruch-Apokalypse. Sie spricht von der zweimaligen Zerstörung des „Baues von Zion“; danach jedoch müsse dieser „in Herrlichkeit erneuert werden“, und zwar „für alle Zeit“, geht es doch im Ganzen um die Erneuerung der Schöpfung (syrBar 32,2-6). Ähnlich etwa zeitgleich, spricht ein anderer Visionär von der neuen Gottesstadt und dem nicht von Menschenhänden erbauten Zionstempel der Endzeit (4 Esra 10,54;13,36 [Zusatz]).

In Verbindung mit dem 21,42 genannten Psalmwort - der von den Bauleuten verworfene Stein ist zum Eckstein geworden - sieht Mt offenbar in Jesus den „obersten Stein“ des *neuen Tempels*. Ähnlich deutet der 1.Petrusbrief den von Gott in Zion gelegten, erlesenen Eckstein (nach Jes 28,16) auf Jesus (2,4ff). Offenkundig denkt die frühe Kirche, anstelle des alten Tempels, an einen pneumatischen Bau, an einen neuen, nicht von Händen gemachten οἶκος

¹⁷ Mt 24,3 hat allerdings ἐπί.

¹⁸ Die Vokabel „neu“ ist weder hier noch an früheren Stellen polemisch gemeint (siehe auch die *Schlußbemerkung* dieses Beitrags!); zu ihrem angemessenen Verständnis s. etwa N.Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog (Freiburg-Basel-Wien 1989). Dazu auch C.Thoma (Anm.6), 32. 93.

¹⁹ Mt gleicht 26,61 an die Version 27,40=Mk 15,29 an.- Zum Ganzen s. auch C.Thoma (Anm.6), 158ff

πνευματικός, an einen aus den Völkern gebildeten neuen, heiligen ναὸς τοῦ θεοῦ, in dem das Pneuma wohnt (1Kor 3,16; Eph 2,20ff; Apk 3,21). Nach einer bildlichen *Variante* fehlt der gewohnte Tempel dem „oberen“ oder „himmlischen Jerusalem“, der „neuen Stadt“ auf „dem Berge“, „auf einem großen und hohen Berge“ (Apk 21,10): „denn der Herr, der allmächtige Gott, und das Lamm ist ihr Tempel“ (Apk 21,22). Bilder aus der Prophetie, aus der zeitgenössischen Apokalypsik, und christliche Interpretation (der auferstandene „Christós“ Jesus als entscheidende Zäsur der Heilsgeschichte) werden hier vereinigt und akzentuiert.-

9. *Schlußbemerkungen*

Wir brechen die Erörterung hier ab. Ihr Zweck war es, deutlich zu machen, daß die Synoptiker, besonders Mt, „den Berg“ als eine theologische Größe verstehen, die auf den Zion verweist, diesem gegenüber jedoch, im Blick auf das Geschick Jesu als des „Christós“, zugleich kritische Distanz wahren. In den Augen der frühchristlichen Theologen ist die Bedeutung des *historischen* alten Zion zwar gebrochen, seine Rolle, sein Gewicht in den biblischen Heilsverheißungen jedoch nicht ersetzbar. Und hatte Jesus im *letzten Abendmahl* sich nicht auf das endzeitliche Festmahl auf eben diesem Zion bezogen (Mt 26,29 Par ~ Jes 25,6ff) und die (mehrfach entweihte) Stadt durch seinen Kreuzestod vor ihren Mauern nicht neu geheiligt?²⁰ Daher gehen diese Theologen in der Weise einer *gebundenen Freiheit* mit den Elementen der Ziontradition um und fühlen sich dazu durch die Erfahrung von der zentralen Heilsbedeutung des „Christós“ Jesus, die zu neuartigen Perspektiven zwingt, berechtigt und ermutigt. So konnte beispielsweise Paulus sogar einen Prophetenvers (Jes 59,20) leicht dahingehend verändern, daß der Retter „aus [statt: für] Zion“ (Röm 11,26) kommen werde. Damit wollte er deutlich machen, „daß der wahre Zionsberg mit dem wahren Heiligtum ... jetzt da ist, wo an den Christus Jesus geglaubt wird“, daß der Berg, nach ihm widerfahrem Orts- und Seitenwechsel, mithin „jetzt auf der Seite der Kirche, nicht bei den außerhalb des Glaubens an Jesus verbliebenen Juden zu suchen ist“²¹.-

Die für unsere These angeführten Begründungen müssen nicht in jeder Einzelheit gleich überzeugend klingen; manche Leser mag sogar der Eindruck des Gesuchten beschleichen. Das kann daran liegen, daß man einen großen Teil der Texte und Bilder aus langer Gewohnheit anders versteht. *Gegen* die Gewohnheit zu denken wird dann leicht als Zumutung und Gewaltigkeit empfunden. Andere mögen bedauern, daß das ohnehin karge historische Profil Jesu nun noch mehr verwischt worden sei. Die knappen Grunddaten der Geschichte Jesu, wie sie Lk den Petrus zusammenfassen läßt (Apg 10,37-43), waren jedoch für die Evangelisten anscheinend eine ausreichende Grundlage.

Umso entschiedener darf an „den Berg“, an den vor allem im Mt-Evangelium mehrmals vorkommenden, anonymen „Berg“ die Frage gestellt werden, *was er meint*, - nicht, wo er liegt.

²⁰ Vgl. R.Riesner, Art. Jerusalem, in Das Grosse Bibellexikon II (Wuppertal-Gießen 1988), 675f; F.Hahn, Das irdische und das himmlische Jerusalem; in ders. (Anm.6), 135f.-

²¹ N.Lohfink (Anm.18) 93f.

Der Passa-Papyrus (Cowl 21¹) - Mythos oder Realität?

Erasmus Gaß - Würzburg

1. Hinführung

Während einer einführenden sprachwissenschaftlichen Übung zur ägyptisch-aramäischen Sprache der Elephantine-Texte² bereitete die unterschiedliche Textauffüllung der verschiedenen Editionen besondere Probleme³. Auch stellte sich die Frage, ob überhaupt in diesem Textbeispiel das Passafest, das Mazzotfest oder ob andere disziplinarische Maßnahmen thematisiert werden. Eine eingehende Untersuchung liegt leider noch nicht vor; vielmehr wird bis heute an der These festgehalten, daß Cowl 21 ein Passa-Papyrus sei, der die kultische Begehung von Passa- und Mazzotfest beschreibt und der dem jüdischen Bevölkerungselement von Elephantine Regeln für die Orthopraxie dieser Feste vorschreibt. Der Hinweis auf den Großkönig Darius soll demnach diesen religiösen Vorschriften noch zusätzliches Gewicht verleihen. Wieviel dieser kaum hinterfragten Hypothese wirklich zuzutrauen ist⁴, soll durch diesen Artikel aufgehell werden.

¹ Die Abkürzung "Cowl" folgt HOFTIJZER/JONGELING (1995) XXVII. Die Erstveröffentlichung dieses Textes liegt in SACHAU (1911) 36-40 T 6 vor.

² Im Rahmen einer sprachwissenschaftlichen Übung "Briefe aus Elephantine. Lektüre und Diskussion reichsaramäischer Texte", die im WS 1998/99 an der Würzburger Julius-Maximilians-Universität von Prof. Dr. Theodor Seidl angeboten worden ist. Für die Hilfe bei der Transkription der Texte und für Hinweise auf Fehler und Ungenauigkeiten bin ich Herrn Prof. Dr. Theodor Seidl und Herrn Dr. Augustin R. Müller zu besonderem Dank verpflichtet.

³ Wie es zu den Beschädigungen des Papyrus gekommen ist, beschreiben GRELOT (1967a) 114-117; GRELOT (1967c) 481-483; PORTEN (1979) 90-91.

⁴ Man muß zugestehen, daß sowohl Cowley (1967) 60f als auch PORTEN (1979) 92 Zweifel an der Deutung dieses Papyrus im Zusammenhang mit dem Passafest hegen, vgl. PORTEN (1979) 92: „it is striking that the letter makes no explicit reference to the paschal sacrifice in the Temple [...] the major emphasis is on the Feast of Unleavened Bread.“ Vgl. hierzu auch KRAELING (1953) 84, der von einem "Mazzoth Papyrus" spricht. Zur Unsicherheit einer Deutung im Rahmen des Passafestes vgl. schon GRESSMANN (1926) 453 A f: "Namentlich ist fraglich, ob das Passahfest genannt war". Obwohl HAAG (1971) 94 Bedenken gegen eine Deutung als Passa-Papyrus äußert, setzt er in seiner folgenden Auslegung wie selbstverständlich eine Verbindung der beiden Feste Passa und Mazzot voraus. Ähnlich auch SILVERMAN (1981) 289f, der noch dazu Schlußfolgerungen über die Durchsetzung der Pentateuchquelle P in Elephantine zieht. LIPINSKI (1975) 270 hingegen hinterfragt überhaupt nicht die Rekonstruktionsversuche und die Interpretation im Rahmen des Passafestes; ähnlich unkritisch auch TALMON (1958) 71-73.

2. Problemstellung

Der sogenannte Passa-Papyrus bereitet demjenigen Exegeten große Probleme, der versucht, objektive Exegese anstelle von subjektiver Eisegese zu betreiben. Aufgrund größerer Lakunen ist es nämlich äußerst schwierig, den eigentlichen Aussagegehalt des Textes zu begreifen. Hinzu kommt, daß beim Ausleger zumeist ein vorgeprägtes Deutungsschema aufscheint, das diesen veranlaßt, mehr in den Text einzutragen, als dieser de facto hergibt. Methodisch erscheint es deshalb unstatthaft, die Lücken mit subjektiv beliebigen Sätzen aus dem Pentateuch oder den Targumen aufzufüllen.⁵ Da die Literar- und Überlieferungsgeschichte des Pentateuch in den letzten Jahrzehnten zunehmend hinterfragt wird und man deshalb nicht mehr mit Sicherheit die normative Effektivität der betreffenden Textstellen zur Abfassungszeit des Briefes postulieren darf, kann man nicht aus den verschiedenen Büchern des Pentateuch Textstellen herausgreifen und in die Lücken einfüllen. Methodisch ergibt sich deshalb folgendes:

1. Rekonstruktionsversuche sind prinzipiell möglich; allerdings bedarf es einer eingehenden Prüfung, ob die rekonstruierten Lexeme und Wortfügungen auch in anderen ähnlichen Texten, die eine gewisse Verwandtschaft zum Untersuchungstext aufweisen, vorkommen. Im vorliegenden Fall kann man also die Lakunen nach Parallelstellen der ägyptisch-aramäischen Schreiber auffüllen.
2. Allerdings sollte man nicht ganze Sätze willkürlich ergänzen, sondern sich an den Worten und Graphemen orientieren, die noch erhalten sind. Bei der Rekonstruktion könnte man sich zur Not auch noch an Traditionen orientieren, die in Dokumenten aus demselben Umfeld, hier also aus Elephantine, belegt sind.
3. Epigraphisch-paläographische Kriterien lassen erahnen, wieviele Grapheme ausgefallen sind und weshalb. Insofern sollte man nie in überschwenglicher Rekonstruktionsfreude zu viel Text ergänzen.
4. Falls man keine lokal belegten Parallelstellen zur Rekonstruktion findet, bleibt als einzige Möglichkeit, den Text wie er erhalten ist zu lesen und ein textgemäßes Verständnis zu suchen. Eine Auffüllung anhand biblischer Texte, deren Abgeschlossenheit und Verbindlichkeit zur betreffenden Abfassungszeit ja nie gesichert erscheint, sollte man tunlichst unterlassen. Besser ein Text mit vielen Fragezeichen, als ein subjektiv gewonnener Text ohne erkennbaren Rückhalt an der Tradition, die den Text hervorgebracht hat.

⁵ Als Methode gilt nach PORTEN (1979) 90 folgender Grundsatz: „Most scholars have been guided only by internal considerations, namely the use of formulaic expressions“.

3. Transkription⁶, Arbeitsübersetzung und Gliederung

- 1⁷ (1) {*ʔl ʔhay=[y] YʔDNYH wa=knāwāt-i=h* An meine Brüder Jedonjah⁸ und
ḥayl=ā(?)} YHWD-*ʔy=ā(?) ʔhū=kum* seine Kollegen, die jüdische
HNN{Y}H Garnison, euer Bruder Ḥananjah.
- 2⁹ *slām ʔhay=[y] ʔḥay[y]=ā(?) ʔiṣʔalū¹⁰}* Das Wohl meiner Brüder mögen die
 Götter erbitten.
- 3¹¹ (2) *wa=k'=*ʔl*t šnat=ā(?) zā(?) šnat ḥamšā* Und nun, dieses Jahr, das 5. Jahr
DRYWHWŠ *mal=ā(?) min mal=ā(?) šlīḥ* des Königs Darius, wurde vom König
*ʔl RŠʕM ... (3) ...*¹² zu Aršam gesendet
- 4¹³ *k'=*ʔl*t¹⁴ ʔantum kin mn š ʔarb{ʔat ... (4) ...* Nun sollt ihr so zählen: [...]

⁶ Die Regeln zur Transkription orientieren sich an RICHTER (1983) 63-138. Die Sätze werden mit Arabischen Zahlen gekennzeichnet; in () stehen die Zeilenbezeichnungen der Originalhandschrift; in { } stehen rekonstruierte Grapheme oder Lexeme; die hochgestellten kleinen Buchstaben markieren die Lakunen.

⁷ Die Lücken im Präskript lassen sich relativ sicher aus dem erhaltenen fast identischen Postskript mit höchster Plausibilität erschließen. Zur Präposition *ʔl* vgl. Cowl 30¹:38¹.

⁸ Vielleicht ist auch mit GRELOT (1954) 351 „Yadeniah, nom de bonne consonance hébraïque (‘Que Yah juge!’)“ zu vokalisieren. GRELOT (1972) 498 hält Jedonjah schließlich für eine aramaisierte Form für Jezonjah („Que Yah ouïsse“). Ob dieser EN nach SILVERMAN (1969) 697 von dem Verbum *DİN* („richten“) oder nach VINCENT (1937) 402 von der Wurzel *ZN/ʔDN* mit Ausfall des *ʔ* herzuleiten ist, soll hier nicht entschieden werden. Nach KORNFELD (1978) 52 gibt es drei mögliche Namensdeutungen: 1. von *DİN* („Yah richtet“) 2. von *ZN/ʔDN* („Yah hört“) und 3. von akk *danānum* („Yah macht stark“). Nach DAVIES (1991) 363 ist ein *YDNYHW* in zwei hebräischen Inschriften belegt. Zu einer Vokalisation Jedonjah vgl. auch LIPINSKI (1975) 270.

⁹ Die obligatorischen Gruß- und Segenswünsche verwenden gerne das Verbum *šL*, vgl. Cowl 30². Es darf hier also sinngemäß ohne Probleme ergänzt werden; vgl. auch FALES (1987) 457f.

¹⁰ Nach GRELOT (1967a) 117 ist hier *kul[l]=ā(?) yišʔalū šig[ʔ]yā(?) bi=kul[l] ʔd[d]an*: „die Gesamtheit mögen sie erbitten viel zu jeder Zeit“. Vgl. PORTEN (1979) 91, der nur *yišʔalū bi=kul[l] ʔd[d]an* ergänzt, während COWLEY (1967) 62 nur das Verbum *yišʔalū* einfügt. So auch PORTEN (1968) 311, mit Verweis auf 159f.

¹¹ Der für die Datierung des Briefes überaus wichtige Satz 3 enthält leider nicht die Angabe der eigentlichen Instruktion. Lediglich die Bekräftigung des Briefanliegens durch den persischen Großkönig kann mit Sicherheit festgehalten werden. Welches Anliegen der Großkönig mit diesem Brief verfolgt, bleibt im Unklaren und kann nicht entschieden werden. Ob es religiöser oder disziplinärer Natur ist, kann nicht gesagt werden.

¹² Es ist unmöglich, die Lücke, die den großköniglichen Befehl beschreibt, sinnvoll aufzufüllen, vgl. PORTEN (1979) 91: „Unfortunately, the most significant line in the letter, Darius' message to Arsames, cannot confidently be restored because of its *ad hoc* nonformulaic nature.“

¹³ Bei *ʔrb...* wird es sich wohl um eine Zahl handeln, die die Zahl 4 enthält, also entweder 4, 14, 40 oder was auch immer. Die Deutung auf den 14. Tag des Monats Nisan stützt sich zum einen auf die Hypothese, daß mittels dieses Papyrus zur Feier des Passa eingeladen wird, und zum anderen auf Satz 11, der ziemlich untrüglich auf den Monat Nisan verweist. Wenn man also demnach ein religiöses Fest im Nisan sucht, so findet man entweder das Passafest oder das Mazzotfest. Da das Passafest traditionell mit dem 14. Tag des Monats Nisan in Verbindung gebracht wird, haben alle Ausleger das Zahlwort mit 14 übersetzt und in die Lakune die Feier des Passafestes ergänzt. Das ist zwar möglich, aber nicht zwingend. Sieht man nämlich von einer religiösen Deutung ab, so könnte sich hinter der Aufforderung des *ʔD* auch ein weltlicher Sinn verbergen, vielleicht die Verehrung des Großkönigs, zumal das ergänzte Verbum *ʔD* die Verehrung von Gott oder König ausdrücken kann. Nach PORTEN (1996) 126 A 17 kann dieses Verbum „the technical meaning of ‘offering up the paschal lamb’ (cf. Num. 9:1-14) or ‘celebrating the festival’ (cf. Ex. 31:16, 34:22; Deut. 16:13; Ez. 6:22; 2 Chron. 30:21, 35:17)“ haben; eine profane Deutung zieht er nicht in Erwägung. Da im vorausgegangen Satz auf den Großkönig referiert wird, liegt eine weltliche Deutung gar nicht so fern. Außerdem könnte man hinter den zwei noch erhaltenen Konsonanten *DW* alle möglichen Verben oder Worte vermuten, so daß die Auffüllung der Lücke mit dem Verbum *ʔD* noch unsicherer erscheint. Die Aufforderung zu zählen begegnet im religiösen Sinn nur in Texten, die das Wochenfest thematisieren, vgl. Lev 23, 15-16 und Dtn 16, 9. Insofern erscheint die Deutung der Lücke auf das Passafest äußerst fragwürdig.

- ḅu/dā¹⁴*
- 5 *wa=ḡmin yawm ḡamšā wa=ʿsrā ʿad yawm* und vom 15. Tag bis zum 21. Tag
ḡad wa=ʿsrīn li={... (5) ...¹⁵} bezüglich [...]
- 6 *dakīn ḡwō* Seid rein
- 7 *wa=ʿzdhirā¹⁵* und gebt acht!
- 8¹⁶ *ḅīdā ʿāḡl ti ḡdū ... (6) ...¹⁶}* Arbeit sollt ihr nicht [verrichten! ...]
- 9 *ʿal tišū* [...] sollt ihr nicht trinken.
- 10P¹⁷ *wa=kul[l] mandʿam* Und alles,
- 10PR *zī ḡmīr¹⁸* was auch immer gesäuert ist,
- 10 *ʿāḡl ti ḡklū (7) ...¹⁸}* sollt ihr nicht [essen ...].
- 11¹⁹ *{min} maʿrab šamš=ā(?) ʿad yawm ḡad* Vom Sonnenuntergang bis zum 21.
wa=ʿsrīn li=NYS{N ... (8) ...¹⁹} Tag bezüglich Nisan [...].
- 12 *{than}ʿalū bi=taw[w]ānāy=kum* [...] sollt ihr bringen in eure
Gemächer.
- 13 *wa=ḡtumū bayn yawmay[y]=ā(?) {ʿlā ... (9)* Und verschließt in diesen Tagen [...].
... (10) ...²⁰}
- 14²⁰ *(11) {ʿl} ḡay=y YDNYH wa=kn.āw.āḡ-i=h* An meine Brüder Jedonjah und seine
ḡayl=ā(?) YHWD-ʿy=ā(?) ḡū=kum HNNYH Kollegen, die jüdische Garnison, euer
ba{r...} Bruder ḡananjah Sohn des [...].

¹⁴ Bei *k' = ʿt/t* handelt es sich nach ALEXANDER (1978) 164 um einen "transition marker", der den Übergang zum "body" des Briefformulars markiert.

¹⁵ Es handelt sich bei dieser Verbalform um einen Imp mp 'Itpa'al der Wurzel *ZHR* („achtgeben“), bei der durch Metathesis die beiden Konsonanten *t* und *z* vertauscht wurden und der stimmlose Konsonant *t* zum stimmhaften *d* verändert wurde. Der Appell zur Achtsamkeit bezieht sich darauf, nicht unrein zu werden, vgl. PORTEN (1996) 126 A 20. GRELOT (1954) 360 findet in dieser Ausdrucksweise deutliche Hinweise auf den Redestil der Prophetenberufung. Diese Redeweise habe sich vielleicht in der Spiritualität des nachexilischen Priestertums niedergeschlagen.

¹⁶ Dieser Satz bereitet insofern keine Schwierigkeiten, da er sich in eine Reihe von Verboten einreihet. Mit großer Wahrscheinlichkeit kann man deshalb den Konsonanten *ʿ* zur Negationspartikel *ʿal* erweitern und ein Verbum suchen, das die nominale Ausdrucksweise verbal ausdrückt. Was sonst noch in der Lakune stehen könnte, bleibt reine Spekulation.

¹⁷ Hier wird wahrscheinlich gemäß dem Wortpaar „trinken-essen“ das Verbum *KL* zu ergänzen sein. Die Negationspartikel *ʿal* wird hier ebenfalls wie in 8 als kontextuell getilgt angesehen und eingefügt.

¹⁸ Bei diesem Wort wird es sich wohl um ein Ptz pass ms der Wurzel *HMR* handeln, zur Vokalisation vgl. Rosenthal (1983) 61; HUG (1993) 62. Nach HOFTIJZER/JONGELING (1995) 382 ist *ḡmr₂* („leavened“) nur hier und im Edomitischen in TeAv XII 97^b belegt, wobei der zweite Beleg unsicher ist. Eine Ableitung von einer anderen Wurzel erscheint aber ähnlich schwierig: *ḡmr₄* („Esel“) und *ḡmr₆* („Maßeinheit“) scheiden kontextuell aus. Nur *ḡmr₃* („Zorn“) und *ḡmr₅* („Wein“) sind kontextuell möglich. Nach DALMAN (1938) ist im späten Aramäisch das Wort *ḡmīr=ā(?)* („Sauerteig, Gesäuertes“) belegt, das in der vorliegenden Stelle am sinnvollsten ist. Man kann sich allerdings für eine andere Lösung entscheiden, könnte man auch daran denken, daß dieser Papyrus jenseits religiöser Vorschriften zur gesellschaftlichen Disziplin aufrufen will: „Bier sollt ihr nicht trinken und alles, was auch immer zu Wutausbrüchen reizt, sollt ihr nicht unternehmen“. Dann entbehrt natürlich auch die Deutung auf das Mazzotfest jeglicher textueller Grundlage. Ein weiteres sachliches Problem drängt sich auf; denn nach heutiger jüdischer Praxis ist der Genuß von Wein an Passa und Mazzot nicht verboten.

¹⁹ Die Datumsangabe in Satz 11 legt es nahe, daß es sich bei *NYS...* um den Monatsnamen Nisan handelt.

²⁰ Das Postskript ist relativ gut erhalten und braucht kaum ergänzt zu werden. Leider fehlt beim Adressanten das Patronym. Deshalb ist eine sichere Identifikation des ḡananjah mit ḡanani, dem Bruder des Nehemia (vgl. Neh 1,1; 7,2), oder mit ḡananjah, dem Kommandanten der Jerusalemer Zitadelle (vgl. Neh 7,2), nicht möglich; siehe hierzu auch GRELOT (1972) 380. Obwohl es in Elephantine mehrere Personen mit Namen ḡanan gab, ist dort der EN ḡananjah nirgendwo belegt. Wahrscheinlich handelt es sich bei ḡananjah um einen Abgesandten der Jerusalemer Autoritäten, der alsbald aufgrund seiner religiösen Aktivitäten in Streit mit den örtlichen ḡnum-Priestern geriet, vgl. PORTEN (1996) 125.

Gliederung des Papyrus nach Sätzen:

- 1) Präskript mit Angabe der Adressaten und des Adressanten ²¹
- 2) Segenswunsch ²²
- 3) Der Befehl des Großkönigs Darius II., der nicht näher bestimmbar ist
- 4) Die Aufforderung zu zählen
- 5) Die genaue Datumsangabe vom 15. bis zum 21. eines bestimmten Monats, wahrscheinlich des Nisan
- 6) Aufforderung zur Reinheit²³
- 7) Aufforderung zur Achtsamkeit
- 8) Verbot der Arbeit
- 9) Verbot des Alkoholgenusses
- 10) Verbot des Gesäuerten
- 11) Eine Datumsangabe zur Beschreibung einer Zeitspanne vom 15. bis zum 21. Tag eines bestimmten Monats, wahrscheinlich des Nisan
- 12) Bringen oder Nicht-Bringen einer ungenannten Sache in die Gemächer
- 13) Verschließen einer ungenannten Sache während der angesprochenen Zeitspanne
- 14) Postskript mit Angabe der Adressaten und des Adressanten

Der schlecht erhaltene Papyrus stellt den Ausleger vor große Probleme; viele Angaben sind in sich unverständlich und fordern eine Ergänzung. Jede Ergänzung hat aber den Nachteil, daß sie subjektiv und damit nicht überprüfbar ist.

Der erste Teil (4.6.7) besteht aus einer Reihe von Aufforderungen, die an die Adressaten gerichtet sind (Zählen, Reinheit, Achtsamkeit); der zweite Teil (8.9.10) hat Verbote zum Inhalt (Arbeit, Alkohol, Gesäuertes); der letzte Teil (12.13) behandelt Themen, die wahrscheinlich mit den Häusern der Adressaten zu tun haben. Genaues ist hier aber nicht auszumachen. Genauso schwierig ist es, die eingeschobenen Datumsangaben (5.11) zu deuten und Anforderungen und Verbote in ein zeitliches Koordinatensystem einzubinden.

Aufgrund dieser Unbestimmtheit des Textes haben die meisten Ausleger versucht, die Lakunen durch Zitate aus der Hebräischen Bibel aufzufüllen.

²¹ In der Briefliteratur gibt es nach FITZMYER (1982) 31 fünf unterschiedliche Formen des Präskripts. Hier folgt das Briefformular dem ersten Typ: „To X, your servant/brother/son, Y, (greeting)“. An Untersuchungen zum Briefformular mangelt es nicht, vgl. ALEXANDER (1978) 161-167, der nur drei Formen des Präskripts kennt, die aber in erweiterter Form auftreten können; DION (1982) 529-533.

²² Vgl. zum Segensformular *šm šl* auch im Vergleich zu den akkadischen Parallelen des *šilmu ša'alu* FALES (1987) 457f, der eine Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Segensspender zieht. Im ersten Fall sind die Belege mit „sphere of divine benevolence/favor bestowed upon royal addressee“ bzw. „look after (object)“ zu übersetzen.

²³ Neben „kultisch rein“ kann mit *dky* auch „profan rein“, „unschuldig“ oder „siegreich“ gemeint sein, vgl. HOFTIJZER/JONGELING (1995) 321.

4. Vorstellung und kritische Beurteilung der Ergänzungen

Im folgenden sollen die Stellen vorgestellt werden, an denen die einzelnen Ausleger die Textlücken ergänzt haben²⁴. Im Grunde sind alle Ergänzungsvorschläge inhaltlich identisch, auch wenn die Wortwahl leicht differiert. Natürlich hängen die Auffüllungen an der Grundüberzeugung, daß es bei Cowl 21 um einen Passa-Papyrus handelt, in dem die Verbindung von Passa und Mazzot thematisiert wird. Ob der Text, so wie er überliefert ist, diese Deutung hergibt, wird anschließend zu erörtern sein.

a) COWLEY (1967): *ʿal ʾRšʾM li=ʾmur bi=yrah TʾWBY yihwē psah li=ḥayl=ā(?) YHWD}i-y=ā(?)*: "zu Aršam folgendermaßen: im Monat Tybi möge geschehen ein Passa für die jüdische Garnison".

GRELOT (1967b); PORTEN (1979); PORTEN/YARDENI (1986): *ʿal ʾRšʾM}*: "zu Aršam..."

PORTEN (1968): *ʿal ʾRšʾM bar bayt=ā(?) li=ʾmur rhīqīn hwō min ḥayl=ā(?) YHWD}i-y=ā(?)*: "zu Aršam, den Sohn des Hauses folgendermaßen: haltet euch fern von der jüdischen Garnison".

PORTEN/GREENFIELD (1974): *ʿal ʾRšʾM bar bayt=ā(?) li=ʾmur rhīqī*ⁿ hwō min ḥayl=ā(?) YHWD}i-y=ā(?)*: "zu Aršam, den Sohn des Hauses folgendermaßen: haltet euch fern von der jüdischen Garnison".

b) COWLEY (1967): *ʾarbʿat ʿsar yawmi*ⁿ li=yrah NYSN wa=psah=ā(?) ʿbu}dū*, „14 Tage bezüglich des Monats Nisan und das Passa feiert“.

GRELOT (1967b): *ʾarbʿat ʿsar yawmi*ⁿ min yawm ḥad li=NYSN ... wa=psah=ā(?) ʿbu}dū*, „14 Tage vom ersten Tag bezüglich des Nisan ... und das Passa feiert“.

PORTEN (1968); PORTEN/GREENFIELD (1974): *ʾarbʿat ʿsar yawmi*ⁿ min yawm ḥad li=NYSN wa=psah=ā(?) ʿbu}dū*, „14 Tage vom ersten Tag bezüglich des Nisan und das Passa feiert“.

PORTEN (1979); PORTEN/YARDENI (1986): *ʾarbʿat ʿsar yawmi*ⁿ li=NYSN wa=bi=ʾarbʿat ʿsar bayn šamsay[y]=ā(?)²⁵ psah=ā(?) ʿbu}dū*, „14 Tage bezüglich des Nisan und am 14. zwischen den Sonnen das Passa feiert“.

c) COWLEY (1967): *li={NYSN šibʿat yawmi*ⁿ zī pūrī*ⁿ ʾantum} dakīn hwō*. „bezüglich Nisan 7 Tage der ungesäuerten Brote. Ihr, seid rein“.

GRELOT (1967b): *li={NYSN yihwē(h) li=kum ḥag pūrī*ⁿ šibʿat yawmi*ⁿ pūrī*ⁿ ʾkulū k ʿ=ʿi|t} ʾantum} dakīn hwō*. „bezüglich Nisan sei euch das Fest der ungesäuerten Brote. Sieben Tage lang eßt ungesäuerte Brote. Nun ihr, seid rein“.

PORTEN (1968): *li={NYSN ḥag=ā(?) zī pūrīay[y]=ā(?) ʿbudū ... ʾantum} dakīn hwō*. „bezüglich Nisan das Fest der ungesäuerten Brote feiert. Nun ihr, seid rein“.

PORTEN/GREENFIELD (1974): *li={NYSN ḥag=ā(?) zī pūrīay[y]=ā(?) ʿbudū k ʿ=ʿi|t} ʾantum} dakīn hwō*. „bezüglich Nisan das Fest der ungesäuerten Brote feiert. Nun ihr, seid rein“.

²⁴ Vgl. COWLEY (1967) 62f = SEGERT (1986) 502; GRELOT (1967b) 206f; PORTEN (1968) 311-314; PORTEN/GREENFIELD (1974) 78; PORTEN (1979) 91 = DELSMAN (1983) 253; PORTEN/YARDENI (1986) 54; die deutsche Übersetzung stammt vom Verfasser selbst, richtet sich aber streng nach der fremdsprachigen Übersetzung der Ausleger.

²⁵ Vgl. zu dieser Ausdrucksweise den Targum Onkelos zu Ex 12,6 bei DRAZIN (1990) 121.

PORTEN (1979); PORTEN/YARDENI (1986): *li=NYSN haq=ā(?)²⁶ zī pūrāy[y]=ā(?) budū šib'at yawmī^{*n} pūrī^{*n} kulū²⁷ k =ī[t]t} dakīn hwō*, „bezüglich Nisan das Fest der ungesäuerten Brote feiert. Sieben Tage lang eßt ungesäuerte Brote. Nun seid rein“.

d) COWLEY (1967); PORTEN/GREENFIELD (1974): *ʔal tiʔbudū bi=yawm haṁšā wa=ʔsrā wa=bi=yawm haḍ wa=ʔsrīn ʔp sīkr ʔal tišū*, „nicht sollt ihr verrichten am 15.Tag und am 21.Tag. Auch Gegärtes sollt ihr nicht trinken“.

GRELOT (1967b): *ʔal tiʔbudū bi=yawm haṁšā wa=ʔsrā wa=bi=yawm haḍ wa=ʔsrīn ʔp sīkr} ʔal tišū*, „nicht sollt ihr verrichten am 15.Tag und am 21.Tag. Auch Gegärtes sollt ihr nicht trinken“.

PORTEN (1968): *ʔal tiʔbudū bi=yawm haṁšā wa=ʔsrā wa=bi=yawm haḍ wa=ʔsrīn wa=ʔp sīkr ʔal tišū*, „nicht sollt ihr verrichten am 15.Tag und am 21.Tag. Auch Gegärtes sollt ihr nicht trinken“.

PORTEN (1979): *ʔal tiʔbudū bi=yawm haṁšā wa=ʔsrā wa=bi=yawm haḍ wa=ʔsrīn wa=kul[l] mand'am zī sīkr ʔal tišū*, „nicht sollt ihr verrichten am 15.Tag und am 21.Tag. Und alles, was auch immer gegärt ist, sollt ihr nicht trinken“.

PORTEN/YARDENI (1986): *ʔal tiʔbudū bi=yawm haṁšā wa=ʔsrā wa=bi=yawm haḍ wa=ʔsrīn li=NYSN kul[l] sīkr} ʔal tišū*, „nicht sollt ihr verrichten am 15.Tag und am 21.Tag bezüglich Nisan. Alles Gegärte sollt ihr nicht trinken“.

e) COWLEY (1967): *wa=kul[l] mand'am zī ḥmīr ʔīṭay bi=h ʔal tiʔklū min yawm haṁšā wa=ʔsrā min} maʔrab*: „und alles, was auch immer Gesäuertes in sich enthält, sollt ihr nicht essen vom 15.Tag von Sonnenuntergang an“.

GRELOT (1967b): *wa=kul[l] mand'am zī ḥmīr ʔīṭay bi=h ʔal tiʔklū ... pūrī^{*n} kulū min yawm ʔrb ʔatā wa=ʔsrā li=NYSN bi=}maʔrab*: „und alles, was auch immer Gesäuertes in sich enthält, sollt ihr nicht essen... Ungesäuerte Brote eßt vom 14.Tag bezüglich des Nisan von Sonnenuntergang an“.

PORTEN (1968); PORTEN/GREENFIELD (1974): *wa=kul[l] mand'am zī ḥmīr ʔal tiʔklū pūrī^{*n} kulū min yawm ʔrb ʔatā wa=ʔsrā li=NYSN bi=}maʔrab*: „und alles, was auch immer Gesäuertes in sich enthält, sollt ihr nicht essen. Ungesäuerte Brote eßt vom 14.Tag bezüglich des Nisan von Sonnenuntergang an“.

PORTEN (1979): *wa=kul[l] mand'am zī ḥmīr ʔal tiʔklū wa=ʔal yiḥazē bi=ba[y]ṭay=kum min yawm ʔrb ʔatā wa=ʔsrā li=NYSN bi=}maʔrab*: „und alles, was auch immer Gesäuertes ist, sollt ihr nicht essen. Und nicht soll (es) gesehen werden in euren Häusern vom 14.Tag bezüglich des Nisan von Sonnenuntergang an“.

PORTEN/YARDENI (1986): *wa=kul[l] mand'am zī ḥmīr ʔal tiʔklū wa=ʔal yiḥazē bi=ba[y]ṭay=kum min yawm ʔrb ʔatā wa=ʔsrā li=NYSN bi=}maʔrab*: „und alles, was auch immer Gesäuertes ist, sollt ihr nicht essen. Und nicht soll (es) gesehen werden in euren Häusern vom 14.Tag bezüglich des Nisan von Sonnenuntergang an“.

f) COWLEY (1967): *li=NYSN šib'at yawmī^{*n} ʔal yiḥazē bi=kum ʔal than}al[l]ū bi=tawānay=kum*: „bezüglich des Nisan. 7 Tage lang soll (es) nicht gesehen werden bei euch. Nicht sollt ihr (es) bringen in eure Gemächer“.

GRELOT (1967b): *li=NYSN bi=maʔrab šamš=ā(?) šib'at yawmī^{*n} ḥmīr ʔal yiškiḥ ʔalay=kum wa=ʔal than}al[l]ū bi=tawānay=kum*: bezüglich des Nisan bei

²⁶ Vgl. auch den Ausdruck *haq=ā(?)* in Targum Onkelos zu Ex 12,14 bei DRAZIN (1990) 123.

²⁷ Vgl. zu dieser Ausdrucksweise den Targum Onkelos zu Ex 12,15 bei DRAZIN (1990) 123.

Sonnenuntergang. 7 Tage lang soll Gesäuertes nicht gefunden werden bei euch und nicht sollt ihr (es) bringen in eure Gemächer“.

PORTEN (1968); PORTEN/GREENFIELD (1974): *li=NYS{N bi=maʿrab šamš=ā(?) wa=kul[l] ḥmūr zī ʿīay li=kum haʿnʿal[l]ū bi=tawānay=kum*: „bezüglich des Nisan bei Sonnenuntergang. Und alles Gesäuerte, das euch gehört, bringt in eure Gemächer“.

PORTEN (1979); PORTEN/YARDENI (1986): *li=NYS{N bi=maʿrab šamš=ā(?) wa=kul[l] ḥmūr zī ʿīay li=kum bi=baʿlytay=kum haʿnʿal[l]ū bi=tawānay=kum*: „bezüglich des Nisan bei Sonnenuntergang. Und alles Gesäuerte, das es gibt in Bezug auf euch in euren Häusern, bringt in eure Gemächer“.

g) COWLEY (1967): *bayn yawmay[y]={ā(?) ʿilā kin yitʿbid k ʿ=zi ʿmar DRYWHWS mal}k=ā(?)*: „zwischen diesen Tagen. So soll getan werden, wie gesagt hat der König Darius“.

GRELOT (1967b); PORTEN (1979): *bayn yawmay[y]={ā(?) ʿilā ...}ā(?)*: „zwischen diesen Tagen ...“.

PORTEN (1968); PORTEN/GREENFIELD (1974): *bayn yawmay[y]={ā(?) ʿilā min ʿfām ʿlā šmay[y]=ā(?) wa=min ʿfām DRYWHWS mal}k=ā(?)*: „zwischen diesen Tagen. Auf Befehl des Gottes der Himmel und auf Befehl des Königs Darius“.

PORTEN/YARDENI (1986): *bayn yawmay[y]=ā(?) {ʿilā ...}ā(?)*: „zwischen diesen Tagen ...“.

Anmerkungen:

Zu a) Der eigentliche Wortlaut des großköniglichen Befehls ist kaum rekonstruierbar. Während der Eigenname Aršam noch plausibel erscheint, sind alle weiteren Ergänzungen, die COWLEY und PORTEN bzw. PORTEN/GREENFIELD vornehmen, reine Spekulation und nur durch ein vorgeprägtes Inhaltswissen zu rechtfertigen.

Zu b) Hier ergänzen alle Ausleger eine vor allem an Ex 12,6 erinnernde Wendung.²⁸ Das ist nur dann gerechtfertigt, wenn man die Konsonantenfolge *ʿrb* zur Kardinalzahl 14 ergänzt und den weiter unten stehenden, fast vollständig erhaltenen Monatsnamen Nisan hier einsetzt. Es kann sich zwar um eine Anweisung zur korrekten Feier des Passafestes handeln, doch ist dies nicht zwingend.

Zu c) Inspiriert durch die Zeitangabe vom 15. bis zum 21. Tag des Monats Nisan, der wiederum von unten eingetragen wird, ergänzen alle Ausleger mit unterschiedlichem Wortlaut - je nachdem, wieviel Text sie der Lakune zumuten können - eine Anweisung, das Mazzotfest in besagtem Zeitraum zu feiern.²⁹ Diese Deutung erscheint nicht unwahrscheinlich, muß sich aber noch an den Textdaten erweisen.

Zu d) Die hier angegebene Zeitangabe für das Arbeitsverbot orientiert sich im wesentlichen an Ex 12,16³⁰. Nun ist aufgrund des sekundären Charakters dieser Textstelle durchaus nicht gesagt, daß dieses Arbeitsverbot sich zur damaligen Zeit wirklich nur auf den ersten und den letzten Tag des Mazzotfestes bezogen hat; es können auch noch mehr Tage von diesem Verbot betroffen gewesen sein. Insofern ist diese Ergänzung plausibel, aber nicht zwingend notwendig. Das Verbot des Alkoholgenusses ist hingegen wahrscheinlicher. Dieses Verbot hat aber keine innerbiblische Parallele.³¹ Dies belegt eindeutig, daß die Ergänzung mit biblischen

²⁸ Vgl. hierzu auch Lev 23,5; Num 9,2-5; 28,16; 2 Chr 35,1.17.

²⁹ Als dafür in Frage kommende Bibelstellen verweist PORTEN (1996) auf Ex 12,15.18; Lev 23,6; Num 28,17. Auch 2 Chr 30,21; 35, 17 können hier in Betracht gezogen werden.

³⁰ Vgl. auch Lev 23,7-8 und Num 18,18.25.

³¹ Ob dieses Verbot eine nachbiblische Vorstellung umschreibt, ist angesichts der Tatsache, daß die Endredaktion des Pentateuch zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Briefes nach heutiger Chronologie noch

Zitaten methodisch fragwürdig ist, da auch die Einhaltung von nichtbiblischen Traditionen gefordert wird.

Zu e) Hier gibt es einige Auslegungsvarianten. Nach COWLEY soll Gesäuertes erst ab dem 15. Tag nicht gegessen werden. GRELOT hingegen verlegt dieses Speiseverbot auf einen Tag früher: Bereits ab dem 14. Nisan darf Gesäuertes nicht gegessen werden.³² PORTEN (1979.1986) hingegen gibt keine Zeitangabe für das Speiseverbot, sondern ergänzt eine an Ex 12,19; 13, 7 erinnernde Vorschrift, daß Gesäuertes nicht gesehen werden darf. Die Zeitangabe des 14. Nisan ist biblisch nicht verifizierbar. Auch wenn in der Lücke dieser Zeile reichlich Platz ist, gehen solche exakten Bestimmungen über die für eine Rekonstruktion mögliche Wahrscheinlichkeit weit hinaus.

Zu f) Hier gibt es wieder unterschiedliche Ergänzungsmöglichkeiten. Nach COWLEY und GRELOT wird in dieser Lakune ein Verbot für Gesäuertes in den Wohnungen und Gemächern ausgedrückt, während PORTEN darauf Wert legt, daß das Gesäuerte im Wohnraum unter Verschuß gehalten wird. So löse sich nämlich auch die Spannung zwischen dem Sehen und dem Finden des Gesäuerten in Ex 13, 7 und Ex 12, 19³³. Da diese Vorschrift weder biblisch noch außerbiblisch begegnet, wird man die an der Bibel orientierten Ergänzungen nicht für allzu glaubwürdig einstufen dürfen. In diesem Papyrus werden vielmehr verschiedene Vorschriften geschildert, die sich ausschließlich hier finden und vielleicht nur für Elephantine gelten. Von einer normativen Kraft dieser Bestimmungen für das gesamte nachexilische Judentum kann also beim besten Willen keine Rede sein.

Zu g) Die letzte Ergänzung nehmen nur COWLEY, der die Autorität des Großkönigs Darius zur Legitimation und Effektivität der geäußerten Bestimmungen bemüht, und PORTEN bzw. PORTEN/GREENFIELD³⁴ vor, die die Anweisungen als Befehl Gottes und des Königs klassifizieren. Vermutlich stand zwar am Schluß des Papyrus noch eine legitimierende Formel, doch die gemachten Auffüllungen sind reine Spekulation und durch nichts zu begründen.

5. Abfassungszeit, Adressant, Ziel und Adressaten

Dieser Papyrus wurde laut Satz 3 im 5. Regierungsjahr des persischen Großkönigs Darius II. verfaßt³⁵. Damit erhält man den Zeitraum vom Frühjahr 419 bis Frühjahr 418 v. Chr. Die wahrscheinlichste Zeitspanne für die Abfassung wird wohl am Ende des Jahres 419 bzw. in den ersten Monate des Jahres 418 liegen.³⁶ Der Adressant ist

im vollen Gange war, eher unwahrscheinlich. Vielmehr wird man bereits vor Abschluß der Redaktion des Pentateuch verschiedene Traditionen anzusetzen haben, die sich erst in nachbiblischer Zeit durchsetzten, vgl. hierzu PORTEN (1996) 126 A 22: „A postbiblical injunction (cf. Pesah. 3:1 with its inclusion of Egyptian *zythos* among the list of prohibited fermented drinks)“.

³² Es überrascht, mit welcher Sicherheit er in b) das Passafest einträgt, dessen Ergänzung ja vornehmlich an der rekonstruierten Zeitangabe des 14. Nisan hängt. Denn hier bringt er den 14. Nisan mit dem Mazotfest in Verbindung.

³³ Vgl. PORTEN (1996) 126 A 24: „On the basis of Ex 13:7 (‘no leaven shall be seen’) which may logically conflict with Ex. 12:19 (‘no leaven shall be found’). The contradiction was resolved by putting it out of sight under seal“. Diese Möglichkeit der Aufbewahrung des Gesäuerten außerhalb der Blickweite wird aber weder von Tora noch Halacha gedeckt, vgl. PORTEN (1996) 126 A 26: „This permission to store leaven out of sight was disallowed by normative Jewish law (cf. Pesah. 5b,28b)“.

³⁴ Auch der Hinweis von PORTEN (1968) 314 auf Esr 6,14 vermag nicht zu überzeugen.

³⁵ Vgl. COWLEY (1967) 60.

³⁶ Vgl. GRELOT (1972) 381. Vgl. auch PORTEN (1996) 126 A 9: „Since the New Year began in Nisan, we may imagine that the rescript was issued at the end of year 5 (before April 15, 418 BCE), with an eye to the Passover of year 6.“

Hananjah³⁷, dessen Herkunft, Zugehörigkeit und Position nicht geklärt ist. Es könnte sich bei Hananjah um den Bruder Nehemias³⁸ oder um den Befehlshaber der Zitadelle von Jerusalem³⁹ handeln. Wahrscheinlich kam Hananjah von außerhalb nach Ägypten; denn seine Ankunft in Ägypten hat zu Schwierigkeiten mit der Hnum-Priesterschaft geführt⁴⁰. Vielleicht war Hananjah für den ägyptischen Satrapen Aršam der Beauftragte für Jüdische Angelegenheiten.⁴¹ Ob Hananjah auf Geheiß der Jerusalemer Autoritäten oder auf Geheiß des persischen Großkönigs nach Ägypten gekommen ist, bleibt ungewiß. Das Ziel des Briefes kann unterschiedlich gedeutet werden:

a) Vielleicht ging diesem Brief eine Anfrage der Juden von Elephantine an die obersten Stellen voraus, wie sie bestimmte Feste feiern sollen. Möglich wäre allerdings auch ein zentralistisches Bestreben der Jerusalemer Gemeinde, das die Unterschiedlichkeit der Diasporagemeinden uniformistisch eibebnen will.

b) Vielleicht sollte dieser großkönigliche Erlaß der jüdischen Bevölkerungsgruppe eine relative religiöse Eigenständigkeit gegenüber dem ägyptischen Kult garantieren. Allerdings wird er wohl zur Zurückhaltung in der Religionsausübung mahnen. Trotzdem kommt es bald zu Streitigkeiten zwischen den Juden und den Ägyptern mit der Folge, daß der Jüdische Tempel zerstört wird.⁴² Der Verweis auf die großkönigliche Autorität könnte nahelegen, daß mit diesem Papyrus nicht nur auf die unterschiedlichen Jerusalemer Vorstellungen über Reinheit, Biergenuß und die Aufbewahrung von Ungesäuertem hingewiesen werden soll, sondern auch die jüdische Religionsausübung bei aller Zurückhaltung legitimiert werden soll.⁴³

Dieser Papyrus richtet sich an den Priester Jedonjah⁴⁴, den Sohn von Gemarjah, der wohl der religiöse Führer der Diasporagemeinde gewesen ist⁴⁵. Als weitere Adressaten nennt der Papyrus noch die Kollegen Jedonjahs, d. i. die jüdische Gemeinde⁴⁶, und die jüdische Garnison.⁴⁷

6. Passafest und Mazzotfest

Das Passafest und das Mazzotfest waren ursprünglich verschiedene Feste, die auf unterschiedliche Gesellschaftsgruppen verweisen. Während das Passa wahrscheinlich von der Bevölkerungsgruppe der Hirten als Familienfest⁴⁸ gefeiert worden ist, wird das Mazzotfest wohl ein Erntefest⁴⁹ gewesen sein, das ein Ackerbau betreibendes

³⁷ Zum Namen Hananjah gibt es die hypokoristischen EN Hanan in Cowl 23,7; 28,16 und Hanani in Cowl 2,3,22.

³⁸ Vgl. Neh 1,1; 7,2.

³⁹ Vgl. Neh 7,2.

⁴⁰ Vgl. Cowl 38,7; siehe auch PORTEN (1979) 92; PORTEN (1996) 126.

⁴¹ Vgl. GINSBERG (1969) 491 A 2.4.

⁴² Vgl. Cowl 30.

⁴³ Gegen SAFRAI, zitiert von PORTEN (1979) 92.

⁴⁴ Vgl. GINSBERG (1969) 491 A 1.

⁴⁵ Vgl. PORTEN (1996) 125.

⁴⁶ In Cowl 30,1 sind die *knawal-i-h* noch näher durch *kahinay[ʃ]=a(?)* charakterisiert. Deshalb wird es sich bei den „Kollegen“ hier nicht um die Priesterschaft, sondern um die ganze jüdische Exilsgemeinde handeln.

⁴⁷ Der Verweis auf die jüdische Garnison neben der Kollegenschaft des Jedonjah bedeutet, daß alle Juden in Elephantine von diesem Papyrus angesprochen werden sollen. Einer Verkürzung bloß auf die Priesterschaft oder die jüdischen Zivilisten soll entgegengewirkt werden.

⁴⁸ Vgl. OTTO (1997) 77.

⁴⁹ Vgl. WILLI (1995) 746f, nach dem das Mazzotfest als erstes der drei Wallfahrtsfeste in Verbindung mit der ersten Ernte gefeiert wurde, bei dem der alte Sauerteig zugunsten der neuen Ernte verschwinden mußte.

Bevölkerungselement voraussetzt.⁵⁰ Erst sekundär haben sich beide Feste verbunden.⁵¹ In manchen Texten⁵² findet sich das Mazzotfest ohne Hinweis auf das Passafest; auch das umgekehrte Phänomen findet sich, daß das Passafest ohne Hinweis auf das Mazzotfest gefeiert wird;⁵³ demgemäß hatte das Mazzotfest wohl ursprünglich nichts mit dem Passafest gemein. Natürlich ist im AT aber auch eine Verbindung der beiden Feste in Ex 12, Lev 23 und Dtn 16 bezeugt; allerdings läßt sich kaum ein Hinweis finden, ab wann eine Verbindung der beiden Feste stattgefunden hat; insofern kann man nicht ohne weiteres im sogenannten Passa-Papyrus eine Instruktion zur Feier der beiden Feste ansetzen. Außerdem ist die Literaturgeschichte des wichtigsten Bezugstextes Ex 12, 1-28, der beide Traditionen des Passa und des Mazzot verbindet, äußerst umstritten⁵⁴, so daß man nicht allzu schnell von diesem Textkorpus Einträge in die Lakunen des Papyrus vollziehen sollte. Methodisch bedenklich wird es dann⁵⁵, wenn man zuerst in diesem Papyrus eine Verbindung von Passa und Mazzot nach dem alttestamentlichen Modell von Ex 12 postuliert und die unterschiedlichen Bestimmungen gegenüber den alttestamentlichen Texten so zu lösen versucht, daß die Endredaktion des Pentateuch erst nach 419 v.Chr. stattgefunden habe.⁵⁶ Da man also noch nicht weiß, wie beide Feste zur Abfassungszeit zueinander standen, sollte man vorerst die Lücken bewußt offenlassen und nur das Lesbare auswerten. Die Lakunen vorschnell auszufüllen, erscheint weder methodisch sinnvoll noch inhaltlich zweckmäßig.

7. Verschiedene Interpretationsmöglichkeiten

Die Deutung, daß in Cowl 21 das Passa- und das Mazzotfest thematisiert wird, kann sich auf folgende Argumente berufen:

- 1) Die Verwendung des Zahlworts *ḏb*, das leicht zu 14 ergänzt werden kann. Das Passafest wird traditionell am Abend des 14. Nisan gefeiert.
- 2) Der Verweis auf den Monat Nisan. Diese Zeitangabe paßt sowohl zur Feier des Passa wie des Mazzotfestes.
- 3) Die Aufforderung zur Reinheit. Dies entspricht der biblischen Vorschrift, sich für das Darbringen des Passaopfers kultisch rein zu halten.⁵⁷
- 4) Die durch Ergänzung gewonnene *aba'b'* Ordnung des Briefes. Der Brief gliedert sich demnach in zwei Teile: in die Festbeschreibung (ab) und in die Vorschriften (a'b'), wobei beide Teile noch jeweils in Passa (a,a') und Mazzot (b,b') unterteilt sind.⁵⁸

⁵⁰ Vgl. BOKSER (1992) 755f; vgl. hierzu auch HAAG (1971) 65. Dagegen argumentieren HALBE (1975) 344 und WAMBAQ (1980) 31-54, daß nämlich das Mazzotfest kein bäuerliches Fest war, sondern ein Fest, das zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert wurde.

⁵¹ Vgl. OTTO (1997) 78.

⁵² So Ex 23,10-19; 34, 18-26.

⁵³ Vgl. Num 9,1-14; 2 Chr 30,1-27; 35,1-19.

⁵⁴ Vgl. nur WEIMAR (1995) 1-17; BAR-ON (1995) 18-30. Den sekundären Charakter des Mazzotfestes in Ex 12, 15-20 betonen KOHATA (1986) 266 A 29 und KÖCKERT (1989) 50.

⁵⁵ Vgl. GRELOT (1955) 250-265; GRELOT (1956) 174-189; GRELOT (1967b) 201-207, der diesen Papyrus als den ersten Targum zum Pentateuch bezeichnet: „On pourrait soutenir sans paradoxe que c'est la première trace écrite d'un Targoum du Pentateuque“.

⁵⁶ Es sei ausdrücklich betont, daß die Endredaktion des Pentateuch in die Perserzeit heute um das Jahr 400 v.Chr. angenommen wird, vgl. ZENGER (1995) 74. Ob also schon vor der Endredaktion beide Feste verbunden waren, läßt sich wohl nicht feststellen, es sei denn man bemüht wiederum den Passa-Papyrus.

⁵⁷ Vgl. Num 9,1-14; 2 Chr 30,17.

⁵⁸ Vgl. PORTEN (1979) 92.

- 5) Nach der Endredaktion des Pentateuch wird gemäß Ex 12,1-28 das Passafest zusammen mit dem Mazzotfest gefeiert. Insofern könnte auch in diesem Papyrus auf beide Feste hingewiesen werden.

Dagegen sprechen aber viele Gründe:

- 1) Das Wort *psah* findet sich nur in den Ergänzungen der Ausleger. Nirgendwo im erhaltenen Text wird der Eindruck erweckt, daß es wirklich um das Passafest geht.
- 2) Das Zahlwort *ṛb* läßt sich zu vielen verschiedenen Zahlen ergänzen, so daß nicht zwingend auf den 14. des betreffenden Monats geschlossen werden muß. Außerdem kann sich die Zahl 14 auch auf das Mazzotfest beziehen, wie die Ergänzungen von GRELOT und PORTEN zeigen.
- 3) Die Aufforderung zur Reinheit kann auch eine Vorschrift sein, die sich nicht nur ausschließlich auf das Passafest bezieht, sondern auch für alle anderen Feste.⁵⁹ Außerdem gibt der Papyrus ja mehrere Hinweise auf Praktiken, die weder biblisch noch außerbiblisch für Passa bzw. Mazzot belegt sind.⁶⁰
- 4) Die *aba'b'* Struktur konnte nur dadurch gewonnen werden, daß geeignete Bibelverse in die Lakunen eingefügt worden sind. Eine ähnliche Struktur kann man sicherlich aber auch dann gewinnen, wenn man anders ergänzt.
- 5) Der Text Ex 12, 1-28 hat eine komplizierte und schwierige Entstehungsgeschichte und kann für eine Verbindung des Passa- mit dem Mazzotfest zur Abfassungszeit des Briefes wohl kaum dienen.

Möglicherweise will der vorliegende Papyrus aber auch nur Vorschriften zur rechten Feier des Mazzotfestes einfordern. Für ein Mazzotfest sprechen mehrere Gründe:

- 1) Die gut erhaltenen Zeitangaben des 15. und 21. des betreffenden Monats sprechen für das Mazzot, das immer zwischen diesen Tagen im Monat Nisan gefeiert wird.
- 2) Wenn man Cowl 21 religiös deutet, kann sich die Monatsangabe Nisan entweder auf Passa oder auf Mazzot beziehen.
- 3) Die abweichenden Vorschriften lassen sich dadurch erklären, daß die Regelungen bezüglich des Mazzotfestes zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Papyrus noch nicht exakt festgelegt waren.
- 4) Das Zahlwort *ṛb* kann sich auch auf den Vorabend des Mazzotfestes beziehen, an dem vielleicht gewisse Vorbereitungen zu treffen sind.⁶¹
- 5) Das Verbum *BD* könnte auch nur „ein Fest feiern“ bedeuten⁶² und muß sich nicht zwangsläufig auf das Passafest beziehen. Mit diesem Fest kann auch Mazzot gemeint sein.
- 6) Die Vorschriften zum Arbeitsverbot und zum Verzicht auf Ungesäuertes sind biblisch belegt und verweisen auf das Mazzotfest.

Gegen die Deutung des Mazzotfest sprechen nur wenig Gründe:

- 1) Die Aufforderung zum Zählen ist biblisch nur im Rahmen des Wochenfestes überliefert⁶³.
- 2) Die verschiedenen, biblisch und außerbiblisch nicht bezeugten Vorschriften lassen Zweifel aufkommen, ob es in diesem Text wirklich um das Mazzotfest geht.

⁵⁹ Vgl. ebd. 92, der folgende Möglichkeit nicht ausschließt: „the purity injunction must refer to Unleavened Bread reflect postbiblical practices of purity on the Sabbath (2 Macc 12:38) and festivals (*Roš Haš. 16b*)“.

⁶⁰ Vgl. ebd. 92.

⁶¹ Vgl. die Ergänzungen, die GRELOT und PORTEN einfügen.

⁶² Vgl. PORTEN (1996) 126 A 17.

⁶³ Vgl. Lev 23,15-16 und Dtn 16,9.

- 3) Die Übersetzung von *hm̄r* mit „Gesäuertem“ ist nur hier belegt. Andere Übersetzungsmöglichkeiten wie „Wein“ oder „Zorn“ geben im Textzusammenhang ebenfalls Sinn.
- 4) Eine offene Frage bleibt bei dieser Deutung, weshalb sich der Großkönig Darius in die religiösen Belange der jüdischen Gemeinde hätte einmischen sollen. Sicherlich haben sich die persischen Großkönige in die Religionspolitik eingeschaltet⁶⁴; aber sie taten dies in der Regel nur zur Legitimation der bestehenden Kulte. Innerreligiöse Angelegenheiten sind indes nicht von weltpolitischer Bedeutung.

Wenn man die religiöse Deutung des Papyrus völlig negiert, könnte man auch zu dem Schluß kommen, daß in diesem Text der Autor mit großköniglicher Autorität versucht, den Juden von Elephantine disziplinäre Maßregelungen bei einem jüdischen Fest vorzuschreiben. Demnach sollen die Juden ihrer heidnischen Umwelt keinen Grund zur Klage geben. Dafür sprechen folgende Gründe:

- 1) Die Datumsangaben und die Aufforderung zu zählen könnten sich auf ein religiöses oder politisches Fest beziehen, an dem die Juden aufgefordert werden, sich dem Feste entsprechend zu verhalten.
- 2) Die Aufforderung zu Reinheit und Achtsamkeit könnten den Adressaten zu dem Fest entsprechendem, geziemendem Verhalten ermuntern.
- 3) Das Verbot der Arbeit könnte Außerordentlichkeit und Besonderheit des Festes unterstreichen.
- 4) Das Verbot von Alkohol und Gesäuertem könnte darauf verweisen, daß es sich nicht ziemt, am Fest sich über Gebühr zu betrinken.
- 5) Das Verschließen wahrscheinlich der Häuser könnte darauf anspielen, daß die Juden von Elephantine ihr Fest nicht allzu öffentlich begehen sollen, um ihrer ägyptischen Umwelt nicht Anstoss geben.

8. Zusammenfassung

Die bisherigen Interpretationsmodelle des sogenannten Passa-Papyrus scheitern alle an der Tatsache, daß zu viel in den Text eingetragen wird. Angesichts der Tatsache, daß sich im Text selber Anweisungen finden, die weder biblisch noch außerbiblisch im Hinblick auf das Passa- oder Mazzotfest verifizierbar sind, sollte man mit allzu schnellen Einträgen in den Papyrus vorsichtiger sein. Die vorliegende Untersuchung hat demgegenüber versucht, die Lakunen bewußt offenzulassen und nur die gesicherten Textaussagen auszuwerten. Das führte zu dem Ergebnis, daß es in Cowl 21 mit ziemlicher Sicherheit nicht um das Passafest geht. Vielmehr könnte dieser Text auf das Mazzotfest verweisen, dessen Feier der heidnischen Umwelt keinen Grund zur Klage gegeben haben dürfte. Insofern wird diesem Brief auch die höchste großkönigliche Autorität beigemessen. Demnach will der Großkönig Darius II. sich nicht in die innerreligiösen Belange der Juden von Elephantine einmischen, sondern sie vielmehr zur Vorsicht mahnen, damit die bisherige Koexistenz von Juden und Ägyptern nicht allzu leichtsinnig aufs Spiel gesetzt wird. Daß dieses Vorhaben des Großkönigs keinen Erfolg hatte, läßt sich an der Zerstörung des jüdischen Tempels im Jahre 408 v.Chr. ablesen.⁶⁵ Daß dieser Papyrusfund als Passa-Papyrus bezeichnet wird, ist also ein "Mythos", der von der Realität nur schwer gedeckt werden kann.

⁶⁴ Vgl. HAAG (1971) 97.

⁶⁵ Vgl. Cowl 30, die Petition, in der die Juden um den Wiederaufbau des zerstörten Tempels bitten.

Literaturverzeichnis:

- Alexander, P. S., Remarks on Aramaic Epistolography in the Persian Period: JSS 23 (1978) 155-170.
- Bar-On, S., Zur literarkritischen Analyse von Ex 12,21-27: ZAW 107 (1995) 18-30.
- Bokser, B. M., Unleavened Bread and Passover, Feasts of: ABD 6 (1992) 755-765
- Cowley, A., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. (Repr. Osnabrück 1967).
- Dalman, G. H., Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch (Göttingen ³1938).
- Davies, G. I., Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance (Cambridge 1991).
- Delsman, W. C., Aramäische Dokumente: Kaiser, O. (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I/3 (Gütersloh 1983) 253-263.
- Dion, P.-E., La Lettre Araméenne Passe-Partout et ses Sous-Espèces: RB 89 (1982) 528-575.
- Drazin, I., Targum Onkelos to Exodus. An English Translation of the Text with Analysis and commentary (Denver 1990).
- Fales, F. M., Aramaic Letters and Neo-Assyrian Letters. Philological and Methodological Notes: JAOS 107 (1987) 451-469.
- Fitzmyer, J. A., Aramaic Epistolography. White, J. L. (Hrsg.), Studies in Ancient Letter Writing (Semeia 22; Chico CA 1982) 25-56.
- Ginsberg, H. L., Aramaic Letters: Pritchard, J. B. (Hrsg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton ³1969) 491-492.
- Grelot, P., Etudes sur le „Papyrus Pascal“ d'Éléphantine: VT 4(1954) 349-384.
- Le Papyrus Pascal D'Éléphantine et le problème du Pentateuque: VT 5 (1955) 250-265.
- La dernière étape de la rédaction sacerdotale: VT 6 (1956) 174-189.
- Le papyrus pascal d'Éléphantine: nouvel examen: VT 17 (1967a) 114-117.
- Le papyrus pascal d'Éléphantine: VT 17 (1967b) 201-207.
- Le papyrus pascal d'Éléphantine et les lettres d'Hermopolis: VT 17 (1967c) 481-483.
- Documents araméens d'Égypte (Littératures anciennes du Proche-Orient 5; Paris 1972).
- Gressmann, H., Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlin ²1926).
- Haag, H., Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes (SBS 49; Stuttgart 1971).
- Halbe, J., Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes: ZAW 87 (1975) 324-346.
- Hoftijzer, J./Jongeling, K., Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Part I and II (Leiden 1995).
- Hug, V., Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh.s v. Chr. (Heidelberger Studien zum Alten Orient Band 4; Heidelberg 1993).
- Köckert, M., Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur: Hofius, O./Stuhlmacher, P. (Hrsg.), „Gesetz“ als Thema Biblischer Theologie (JBTh 4; Neukirchen-Vluyn 1989) 29-61.
- Kohata, F., Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14 (BZAW 166; Berlin 1986).
- Kornfeld W., Onomastica Aramaica aus Ägypten (Wien 1978).
- Kraeling, E. G., The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine (New Haven 1953).
- Lipiński, E., Nordsemitische Texte: Beyerlin, W. (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (GAT 1; Göttingen 1975) 245-284.
- Otto, E., Pascha: NBL III/11 (1997) 77-80.
- Porten, B./Greenfield, J. C., Jews of Elephantine and Arameans of Syene. Aramaic Texts with Translation (Jerusalem 1974).
- Porten, B., Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony (Berkeley 1968).
- Aramaic Papyri and Parchments: A New Look. A careful examination of the Aramaic documents from Egypt in the Persian period in light of the procedures used in preparing the respective documents: BA 42 (1979) 74-104
- /Yardeni, A., Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. 1. Letters. Appendix: Aramaic Letters from the Bible (Winona Lake 1986).
- The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change (DMOA 22; Leiden 1996).
- Richter, W., Transliteration und Transkription. Objekt- und Metazeichensysteme zur Wiedergabe hebräischer Texte (ATS 19; St. Ottilien 1983).
- Rosenthal, F., A Grammar of Biblical Aramaic (Porta Linguarum Orientalium N.S. V; Wiesbaden ²1983).
- Sachau, E., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine (Leipzig 1911).
- Segert, S., Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar (Leipzig ³1986).
- Silverman, M. H., Aramean Name-Types in the Elephantine Documents: JAOS 89 (1969) 691-709
- Biblical Name-Lists and the Elephantine Onomasticon. A Comparison: Or 50 (1981) 265-331.
- Talmon, S., Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah: VT 8 (1958) 48-74.
- Vincent, A., La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine (Paris 1937).
- Wambaq, B. N., Les *Massôr*: Bib 61 (1980) 31-54.
- Weimar, P., Zum Problem der Entstehungsgeschichte von Ex 12,1-14: ZAW 107 (1995) 1-17.
- Willi, T., Mazzot: NBL II/10 (1995) 746-747.
- Zenger, E., Die Entstehung des Pentateuch: Zenger, E. (Hrsg. u.a.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart 1995) 46-75.

DAS NACHEXILISCHE AMOSBUCH:
ERWÄGUNGEN ZU SEINER KOMPOSITIONSGESCHICHTE

Theodor Lescow – Malente

0 Orientierung

1 Die vorexilischen Kompositionsstufen

Die vorliegende Studie knüpft an meine Erwägungen zur Kompositionsgeschichte des vorexilischen Amosbuches an¹ und setzt deren Ergebnisse voraus:

1.1 Amos ist ein Jerusalemer Kultprophet gewesen, der »die Fundamente wackeln sah«, weil der קָדָשׁ bei der königlichen Torgerichtsbarkeit vor Ort sein Recht nicht bekam. Die Überlieferung der authentischen Amosworte enthielt vermutlich:

- die fünf Visionen, die letzte in der Fassung 9,1aα »» 2,6aβ.γ.b »» 2,13.14aα.β.15aα.b;
- die drei Logien 5,7a.b; 5,12bα.β, 5,15aα.β;
- die Weherufe über den TAG JHWHs 5,18a.b2; 6,1aα.3a.

1.2 Vermutlich um 680 entstand die Komposition K1, die rückblickend die militärische Katastrophe von 722 als das von Amos erschaute Erdbeben interpretierte. Die Teile B und C der fünften Vision wurden zum fünften Völkerspruch, auf den hin die anderen vier Völkersprüche formuliert wurden. Die Lücke hinter 9,1aα wurde durch einen Text gefüllt, der ausschließlich das Fluchtmotiv thematisierte. Völkersprüche und Visionen bildeten jetzt einen Rahmen um die Amosworte, die mit Untergangsprophetie aus der Zeit um 722 angereichert wurden².

1.3 Um 600 entstand die Komposition K2 als subversiv gegen Jojakim gerichtete Untergangsprophetie. K1 wurde als das überlieferte Wort JHWHs, mit situationsbezogenen Zusätzen versehen, neu aufgelegt. Hierzu gehörte die zwischen dritter und vierter Vision eingeschobene Prophetenlegende 7,10–17. Der Hauptteil B Kap. 3–6 erhielt seine mehrfach um 5,7.10.12 = BBB herumkomponierte »Idealgestalt«³.

2 Die nachexilischen Kompositionsstufen

Ich fasse hier die Ergebnisse meiner Studie zusammen:

2.1 Die erste nachexilische Neuauflage des Amosbuches, K3, erfolgte erst Mitte des 5.Jh. Sie ist, wie aus vielen Indizien erkennbar, am Tempelgottesdienst orientiert⁴.

1 Vgl. Vf., Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte, BN 93, 1998, 23–55, im Folgenden zitiert als »Vf., Amos I«.

2 Vgl. Vf., a.a.O., 54–55 (Tafel 3).

3 Vgl. Vf., a.a.O., 53 (Tafel 1). Zu korrigieren ist, daß 3,1–8 noch nicht zu K2 gehört.

4 Diese Ansetzung entspricht dem auch anderweitig beobachteten Rhythmus von ca. 70 Jahren (585 »» 515 »» 445). Vgl. Vf., Micha, 188–190.

Der Mittelteil B wird neu geordnet: an die Stelle der mehrfachen Ringkomposition tritt, der liturgischen Grundstruktur Wort/Antwort entsprechend, die Aufteilung in das Wort JHWHs und die Klage des Propheten. Der von J.Jeremias und neuerdings von D.U.Rottzoll unternommene Versuch, beide Kompositionsstrukturen miteinander zu harmonisieren⁵ und die Hymnusstrophe 5,8 als neue Mitte der Gesamtkomposition zu bestimmen, überzeugt nicht. Natürlich bleibt die gewachsene Kompositionsstruktur sichtbar. Aber der Kompositionsabsicht von K3 entspricht sie nicht mehr, vgl. Kap. 2 dieser Studie.

2.2 Bei den Zusätzen zum Text ist zu unterscheiden zwischen ad hoc eingebrachten *Glossierungen* und einer methodisch durchlaufenden, in Prosa abgefaßten *Kommentierung*, die auffällig an dem Thema »Heraufführung aus Ägypten« orientiert ist. Sie stammt m.E. von einem Kompositor K4, der eine relecture des Amosbuches unter dem Gesichtspunkt des antisamaritanischen Affekts inauguriert.

Unter Verwendung anderer kompositorischer Mittel erfolgt eine solche relecture im Michabuch: Durch die Einfügung der vv.5b-7 wird die gegen Jerusalem gerichtete Eingangstheophanie Mi 1,2-16 in eine solche gegen Samaria umfunktionierte⁶. Der Anlaß war vermutlich die Umwandlung des Jerusalemer Tempels aus einem Wallfahrtsheiligtum in ein kultisches Zentrum durch Nehemia, wodurch der sich schon längere Zeit abzeichnende Bruch zwischen Samaria und Jerusalem endgültig wurde. Da das Amosbuch um diese Zeit erst durch K3 neu konzipiert wurde, ist K4 um einiges später anzusetzen.

Für den Kompositor wiederholt die Sezession Samarias die einstige Sezession Jerobeams I. Ihr gegenüber insistiert er darauf, daß »dein Gott, Israel, der dich heraufgeführt hat aus dem Lande Ägypten« (vgl. 1Kön 12,28) der Gott ist, der vom Zion aus seine Stimme erhebt (vgl. Am 1,2).

Das Auszugsthema bestimmt auch den Ende des 5.Jh. hinzugekommenen dritten Teil des Michabuches: *Jerusalem* ist die *Stadt*, in der das *Volk* wohnt, das JHWH aus Ägypten heraufgeführt hat (6,1-8), die sich nach den Wundern vergangener Tage sehnt, und die über ihre Feindin noch triumphieren wird (7,7-20).

Ein zweites Thema ist die Kritik an der Überfremdung mit altorientalischen Kulturen, die nach 722 in Samaria eingesetzt hatte (vgl. 2Kön 17,24-41).

3 Zur Textdarstellung

Die Textdarstellung in Kap. 5-8 dieser Studie differenziert zwischen Textvorlage K2 (Fettdruck), Fortschreibung durch K3 (Normaldruck), Kommentierung durch K4 (Kursivdruck) und Glossen (Kleindruck). In den exkursartigen Kap. 1-4 erscheint der Grundtext im Normaldruck, Ergänzungen im Kleindruck.

1 Gottesepitheta

1 Der JHWH-Name kommt in der Form אֱלֹהֵי יְהוָה u.a. gehäuft im Ezechielbuch vor – vor allem in der Legitimationsformel כֹּה אָמַר יְהוָה und der Schlußformel יְהוָה אֱלֹהֵינוּ –, im Dodekapropheton mit Ausnahme des Amosbuches (ca. 20 mal) nur dreimal (Ob 1; Mi 1,2; Zeph 1,7). Auszugehen ist bei der Aufarbeitung vom Visionszyklus: Während JHWH den Propheten schauen läßt (הִרְאֵנִי יְהוָה), sieht

5 Vgl. J.Jeremias, Am, XX; HA 198-213.214-230 u.ö.; D.U.Rottzoll, Redaktion und Komposition, 1-7.

6 Vgl. Vf., Micha, 23-32.178-182.

dieser zu Beginn der fünften Vision *den Herrn* (הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ)⁷. Im Dialog der beiden ersten Visionen redet Amos JHWH mit אֱלֹהֵינוּ יְהוָה an. Dies sind die m.E. eindeutig zu erkennenden Konturen des Grundtextes. Diese Konturen wurden bei der redaktionellen Überarbeitung dadurch eingeebnet, daß an fast allen Stellen, an denen יהוה stand, אֱלֹהֵינוּ hinzugefügt wurde. So steht jetzt אֱלֹהֵינוּ neben zweimaliger originärer Zusammenstellung 6mal in redaktioneller Kombination, hinzu kommt noch zweimal sekundäre Einfügung von אֱלֹהֵינוּ in der dritten Vision. Diese Prägung der *Tempelvisionen* durch אֱלֹהֵינוּ יְהוָה / אֱלֹהֵינוּ ist signifikant. Es darf daraus geschlossen werden, daß an *allen* übrigen Stellen des Amosbuches, an denen אֱלֹהֵינוּ zusätzlich zu יהוה erscheint, dieser Zusatz sekundär ist.

2 In Am 5,16 wird die Legitimationsformel zur Eröffnung der Totenklage ergänzt durch אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת אֱלֹהֵינוּ, vgl. 3,13; 6,8; 9,5. Der אֱלֹהֵינוּ יְהוָה ist also dezidiert der אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת, vgl. 5,14.15; 4,13; 5,27. Das gehäufte Vorkommen des Epitheton אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת prägt u.a. die Bücher Jes und Jer. Im Dodekapropheten ist das Vorkommen bis auf wenige Ausnahmen konzentriert auf die *Tempelvisionen* Sach 1-8⁸ sowie die Legitimationsformel in den Maleachi-Torot mit ihrer Orientierung an Tempelthemen⁹.

In Am 4,13; 5,27 wird festgestellt, daß אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת JHWHs Name sei. Das ist eine aktuelle Erweiterung der Prädikation יהוה שְׁמוֹ, vgl. das nicht erweiterte יהוה שְׁמוֹ in 5,8; 9,6. In Am 2,7bβ ist von der Entweihung des *heiligen* Namens JHWHs die Rede. Angesichts der Leichenberge soll nach Am 6,10 der Name JHWHs nicht in den Mund genommen werden. In Am 9,12 wird von der Inbesitznahme des Restes Edoms und aller Völker, »über denen mein Name genannt ist«, gesprochen: dieser spezielle, mit dem Namen JHWHs verbundene *Besitzanspruch* ist bei allen übrigen Vorkommen mitzuhören.

2 Die Hymnusstrophen Amos 4,13; 5,8; 9,5-6; (8,8); 1,2

A			
A	Der bildet Berge und schafft Leben ¹⁰ ,	יֹצֵר הָרִים בָּרָא חַיִּים	4,13 α 1
B	der verkündet dem Menschen, was sein Plan ist,	מְגִיד	2
C	der macht Morgenröte zu Dunkelheit, und der tritt auf die Höhen der Erde:	עֹשֶׂה רֹמֵם עַל-קִמְחֵי אָרֶץ	β γ
D	JHWH Gott der Heerscharen sein Name!		b
B			
A	Der macht Plejaden und Orion, und der wandelt in Morgenhelle Finsternis,	עֹשֶׂה הַפֶּהַל	5,8 α 1
B	und den Tag: in Nacht verfinstert er ihn,	הַחֹשֶׁךְ	β
C	der ruft den Wassern des Meeres zu und sie ausschüttete auf das Antlitz der Erde:	הַקִּוְיָא נִישְׁפְּכֵם	b α 1 2
D	JHWH sein Name!		

7 Vgl. Vf., Amos I, 47.

8 Vgl. Vf., Sacharja.

9 Vgl. Vf., Maleachi.

10 חַיִּים kann im Rahmen der biblischen Schöpfungstheologie auch »Leben« bedeuten. In Verbindung mit בָּרָא wird dieser Sinn auch hier anzunehmen sein.

C

A	Der anrührt die Erde, daß sie wankt: da trauern alle Bewohner auf ihr,	הַנּוֹעַ מוֹר	9,5 a α 2
		אָבֵל	β
B	da hebt sie sich wie der Nil ganz und gar, da sinkt sie wie der Nil Ägyptens!	כָּלָה	b α
			β
C	Der baut im Himmel sein Obergeschoß, und der sein Gewölbe über der Erde gegründet hat, der ruft den Wassern des Meeres zu und sie ausschüttete auf das Antlitz der Erde:	הַבּוֹנֵה יְסֻדָּהּ	6 a α β
D	JHWH sein Name!		b α 1 2

JHWH: Vom Zion her brüllt er, und von Jerusalem aus erhebt er seine Stimme.		1,2 a α
Da trauern (= verdorren) die Auen der Hirten, und es vertrocknet der Gipfel des Karmel.	אָבֵל רֵאשׁ	β b α β

1 Am 4,13; 5,8; 9,5-6; (8,8)

Es handelt sich bei Am 4,13; 5,8¹¹; 9,5-6 nicht um Fragmente. Vielmehr haben wir einen nach dem StS dreiteilig aufgebauten Hymnus vor uns, dessen drei Strophen in der jetzt vorliegenden Form ebenfalls eine StS-Struktur aufweisen, jeweils abschließend mit der Doxologie (D) »JHWH sein Name«.

1.1 *Strophe A*: Die fünfzeilige Strophe war ursprünglich ein Vierzeiler, der Schöpfung (A) und Gerichtstheophanie (C) in chiasmatischem Aufbau gegeneinanderstellt: יצַר »» בְּרָא »» «» עֲשָׂה «» דָּרַךְ. Im Kompositionszusammenhang des Amosbuches bildet die Strophe die abschließende Doxologie zu der fünfgliedrigen Homilie vv.6-11, die ihren eigenen prophetischen Abschluß in v.12 findet. Der Einschub weist auf 3,1-8 zurück: JHWH handelt in Schöpfung und Gericht nicht schicksalhaft am Menschen, sondern verkündigt ihm (t. נָגַד hi) seine Vorhaben¹².

1.2 *Strophe B*: Auch diese Strophe war ein Vierzeiler, der Schöpfung und Gerichtstheophanie in chiasmatischem Aufbau gegeneinanderstellt: עֲשָׂה »» הַפַּח לְ »» «» קִרְא לְ »» שִׁפָּה «» קִרְא לְ. Allerdings wird anders als in Strophe A der hymnische Partizipialstil nicht durchgehalten: die Strophe endet mit einem verbum finitum. Einige Exegeten vermuten wohl zu Recht, daß mit der Gerichtstheophanie die Sintflut gemeint ist. Auch der Einschub B weist ein verbum finitum auf (wie die unmittelbar benachbarten Rahmenaussagen mit לְ konstruiert): auf gleicher Ebene mit der chiasmatischen Zuordnung הַפַּח לְ »» הַקִּירָא «» wird das perf. performativ zu lesen sein. Der Einschub weist auf den »Tag JHWHs« Am 5,18-20 voraus.

1.3 *Strophe C*: In chiasmatischer Anknüpfung an Strophe B beginnt die Strophe in A mit der Gerichtstheophanie und geht in C konträr chiasmatisch in den Schöpfungsteil über, der sich speziell auf JHWHs eigene Wohnung, seinen Tempel im Himmel bezieht¹³, der auch dann fest gegründet bleibt, wenn JHWH die Erde anrührt, so daß sie wankt. Der Einschub B v.5b ist diesmal emphatisch zweizeilig ausgebaut unter Wiederaufnahme des Narrativs v.5aß durch zwei weitere: das Wanken

11 V.9 ist als spätere Fortschreibung allgemein anerkannt.

12 Vgl. auch den Nachtrag Am 3,7. Dort ist von JHWHs סֹדֶר die Rede. In diesem Sinne wird das hap.leg. פֶּשֶׁן hier zu interpretieren sein.

13 Vgl. 2Sam 22,8; Ps 104,2b.3aα. Vgl. dazu J.Jeremias, Am, 127; HA, 194-195. Nach Th.Krüger, »Kosmo-theologie«, 52-53 wird in Ps 104,1b-4 in vier Bildern beschrieben, wie JHWH seine Herrschaft als König im Himmel antritt.

der Erde unter dem in 9,1aα beschriebenen Schlag JHWHs (vgl. die sicher nicht zufällige Assoziation $\text{בְּקֶלֶח} \text{ v.1} / \text{בְּקֶלֶח} \text{ v.5}$). In der Reihe der Aussagen AA »» BA »» CC ist eine Steigerung erkennbar, ebenso gegenläufig AB »» BB »» CB. Daraus ist zu schließen, daß der Kompositor eine Lektüre der drei Strophen, die er auf drei verschiedene Stellen verteilte, dennoch *im Zusammenhang* intendierte (s. dazu Abschnitt 3). Unter Wiederaufnahme von BC hat er CC um ein Bikolon erweitert, so daß יְרֵאָה jetzt als Schlußwort aller drei Strophen erscheint.

1.4 Am 8,8: Schon die Formulierung als Frage erweist den Text (hier ohne Textdarstellung) als sekundär literarisch gegenüber 9,5.

2 Am 1,2

Unbestreitbar ist der kompositorische Aufgesang des Amosbuches als Theophaniehymnus formuliert (strenger Aufbau durch die beiden par.membr. Zion/Jerusalem und Auen/Gipfel des Karmel und übergreifender Chiasmus Zion/Gipfel des Karmel). Aber K.Kochs von mehreren Exegeten übernommener Erwägung, 1,2 könne überlieferungsgeschichtlich mit 4,13 zusammenhängen¹⁴, kann ich nicht folgen. Hier sind andere Zusammenhänge erkennbar, vgl. z.B. Jer 25,30 und vor allem Nah 1,2-6, ein Psalm(-fragment?), der in der zweiten, spätnachexilischen Fortschreibungsphase dem Buch als Introitus vorangestellt wurde¹⁵. Allerdings möchte ich noch einen Schritt weitergehen und vermuten, daß es sich um einen rein *literarischen* Text handelt, der unter Wiederaufnahme des Lexems אָבַל aus 9,5 (im Amosbuch kommt es nur an diesen beiden Stellen vor) mit 9,5-6 zusammen die Komposition des Amosbuches abschließend rahmt. Für den literarischen Charakter von Am 1,2 spricht ferner die Wendung רֵאשׁ הַכְרֵמֹת (im Unterschied zu כְּרֵמֹת Nah 1,4b), die rahmend auf רֵאשׁ הַכְרֵמֹת Am 9,3 zu beziehen sein dürfte. Evtl. wäre auch noch ein Bezug zu Am 3,8 (אָגַל) zu notieren.

3 Die Hymnusstrophen 4,13; 5,8; 9,5-6 im Rahmen der Komposition K3

3.1 K3 hat die drei Strophen, bei denen es sich um einen Hymnus aus der Liturgie des Tempelgottesdienstes handeln dürfte, mit kompositionsrelevanten Einschüben versehen und aufgeteilt. Die kompositorische Funktion der Strophen A und C ist leicht zu bestimmen: Strophe A ist eine Am 4,6-11.12 abschließende Gerichtsdoxologie, Strophe C schließt die Komposition K3 insgesamt ab. Schwierigkeiten bereitet Strophe B: sie reißt vv.7.10 auseinander (vgl. hier und zum Folgenden die entspr. Textdarstellungen) und folgt Strophe A mit nur wenigen vv. Abstand.

3.2 An Vorarbeiten anderer Exegeten anknüpfend bestimmen J.Jeremias und ihm folgend D.U.Rottzoll Am 5,8 als kompositorische Mitte des Amosbuches¹⁶. Wie problematisch dies ist, zeigt anschaulich die Übersicht, die D.U.Rottzoll am Anfang seiner Studien darbietet¹⁷: in die Mitte des von 1,2 und 9,5-6 gebildeten Rahmens (daß 1,2 nicht auf eine Stufe mit den hier zur Debatte stehenden Hymnusstrophen gestellt werden darf, wurde in 2 gezeigt) stellt er 5,8, während 4,13 »unterschlagen« wird. Wenn aber 5,8 bei einer an 4,13 und 9,5-6 orientierten linearen Lesung »stört« und 4,13 bei einer konzentrischen, dann wird deutlich, daß hier harmonisiert werden soll, was sich nicht harmonisieren läßt.

14 Vgl. K.Koch, *Komposition*, 531.

15 Vgl. Vf., *Nahum-Habakuk*, 67-70.

16 Vgl. J.Jeremias, *HA*, 198-213.214-230; D.U.Rottzoll, *Redaktion u. Komposition*, 1-7.

17 Vgl. a.a.O., 3.

3.3 Zunächst wird auf die kontextuelle Einbindung der drei Strophen durch Stichwortanschluß zu achten sein: עָשָׂה 4,12aβ.ba/v.13aβ; הַפִּדֶה 5,7a/v.8aα2; נָכַח » רָעַשׁ 9,1aα/v.גלע » מָרַג v.5aα2. Für 5,8 bedeutet dies: K3 liest 5,2-3.4-5.7 als *einen* – 4,6-11.12 entsprechenden – Gedankengang, der gerichtsdoxologisch mit v.8 abgeschlossen wird. Das Auseinanderreißen der vv.7.10 wird dadurch kompensiert, daß K3 v.10 durch v.11 situationsbezogen fortschreibt: ein Nichtigkeitsfluch (vgl. 4,6-11!), der inhaltlich 8,5-6a nahesteht. 5,11 wird durch 5,8 präludiert, während umgekehrt 8,4-7 doxologisch durch Vorwegnahme von 9,5 in Frageform mit 8,8 abgeschlossen wird (auch hier Stichwortanschluß: תָּאֵל v.4a/v.8a).

3.4 Die Lesung der drei in die Hymnusstrophen eingeschobenen Mittelzeilen im kompositionellen Zusammenhang AB » BB » CB (vgl. 1.3) läßt die Neuordnung der Kompositionsstruktur des Amosbuches insgesamt durch K3 erkennen:

- Aufgang: Völkersprüche 1-2, eingeleitet durch den Theophaniehymnus 1,2;
 A: Das Wort JHWHs 3-4, Rückbezug von AB auf 3,1-8;
 B: Die Klage des Propheten 5-6, Vorausbezug von BB auf 5,18-20;
 C: Die Visionen 7-9, Rückbezug von CB auf die fünfte Vision.

Eine konzentrische Lesung der Komposition ABC fixiert die Diskussion über den TAG JHWHs 5,18-20 als kompositionelle und theologische Mitte des Ganzen. Ausgehend von der Zäsur zwischen 3-4 und 5-6 läßt sich auch folgende Gesamtstruktur ermitteln: während 4,13 unter Einbeziehung der Völkersprüche den ersten, im engeren Sinn prophetisch ausgerichteten Teil *abschließt*, *rahmen* 5,8 und 9,5-6 den zweiten, Klage und Visionen umfassenden, im engeren Sinn liturgischen Teil. Insoweit reicht die kompositionelle Zäsur über 3-4/5-6 hinaus¹⁸.

3 Der Nichtigkeitsfluch Amos 4,6-11.12

1	Gegeben habe ich euch Reinheit der Zähne in allen euren Städten und Mangel an Brot in allen euren Ortschaften. Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.	נָתַתִּי לָכֶם	6 a α β b
2	Verweigert habe ich euch den Regen, als es noch drei Monate waren bis zur Ernte. Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.	מְנַעַתִּי מִן־הַמָּטָר	7 a α 1 2 8 b
3	Geschlagen habe ich euch mit Kornbrand und Mehltau, und eure Feigenbäume und eure Ölbäume fraß die Heuschrecke. Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.	הִכִּיתִי אֶתְכֶם	9 a b
4	Ich habe gesandt unter euch Pest nach der Weise Ägyptens, ich habe getötet durch das Schwert eure Jugend. Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.	שְׁלַחְתִּי כָכָם	10 a α β ββ
5	Ich habe umgestürzt unter euch, wie umstürzte Gott Sodom und Gomorrha, so daß ihr wurdet wie ein Holzscheit, entrissen dem Brand. Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.	הִפַּכְתִּי כָכָם	11 a α 1 2 β γ b
	Darum:	לָכֵן	12 a α

18 In 8,10aα2 erscheint noch einmal das Stichwort קִיְנָה aus 5,1.

A	So werde ich dir tun, <u>Israel!</u>	כֹּה אַעֲשֶׂה-לְךָ	12a β
B	Eben weil ich dir solches tun will:	וְזֹאת אַעֲשֶׂה-לְךָ	b α
C	mache dich bereit, zu begegnen deinem Gott, <u>Israel!</u>		β

Es liegt ein fünfgliedriger Nichtigkeitsfluch in Form einer prophetischen, in Kunstprosa verfaßten Homilie vor. Materialiter sind vor allem Lev 26, Dtn 28 und 1Kön 8 zu vergleichen¹⁹. Überschuß ist der fünfte Fluch »Sodom und Gomorrha«.

1.1 Die Fünfgliedrigkeit dürfte u.a. signifikant für Nichtigkeitsflüche gewesen sein:

- *Lev 26,16-33*: Einleitung לְכֹחַ אֲנִי אַעֲשֶׂה-זֹאת v.16α1 (vgl. Am 4,6 אֲנִי לְגַם ... v.12 אֲעֲשֶׂה-קָךְ) » Feindesnot vv.16b-17 » Mühe und Arbeit umsonst vv.18-20 » wilde Tiere vv.21-22 » Pest, Feindesnot, Hungersnot vv.23-26 » Kannibalismus, Zerstörung der Heiligtümer und Städte vv.27-33.
- *Dtn 28,15.16-19.20*: A Einleitung v.15 » B fünffaches אָרַרְךָ vv.16-19 » C zusammenfassender Schluß v.20 (im jetzigen Kompositionszusammenhang zugleich Einleitung zu vv.21ff.).
- *1Kön 8,35-40*: Trockenheit » Hungersnot/Pest » Dürre/Getreidebrand » Heuschrecken/Raupen » Feindesnot/irgendeine Krankheit oder Plage.
- *Hag 1,6*: A (perf.) viel säen/wenig ernten » B (3 inf.abs. + יָאָרֶךְ) essen/nicht satt werden » trinken/Durst nicht löschen » sich kleiden/nicht warm werden » C (part.) für Lohn arbeiten/einen löchrigen Beutel behalten (= viel säen/wenig ernten s. A).
- *Mi 6,14-15*: A essen/nicht satt werden » fortschaffen/nicht retten » B säen/nicht ernten (das ist hier der Kernsatz²⁰) » C Öl keltern/sich nicht salben » Most keltern/ keinen Wein trinken.

Drei der fünf Beispiele lassen eine klare Binnenstruktur nach dem StS erkennen. Vermutlich entspricht dies dem ursprünglichen pattern der Nichtigkeitsflüche.

1.2 Außer diesen fünfgliedrigen Nichtigkeitsflüchen gibt es einige zweigliedrige:

- *Am 5,11*: Häuser bauen/nicht darin wohnen » Weingärten pflanzen/den Wein nicht genießen.
- *Hos 4,10*: essen/nicht satt werden » Unzucht treiben/sich nicht vermehren.
- *Jes 9,19a*: zur Rechten abschneiden/hungrig bleiben » zur Linken fressen/nicht satt werden.
- *Jer 15,3*: mit dem Schwert getötet werden/von Hunden fortgeschleift werden » von den Vögeln gefressen/von den Tieren vertilgt werden (im Vorspruch werden die Vorkommnisse als vier Plagen gezählt).

Im Unterschied zu den fünfgliedrigen Flüchen, die weitgehend einer traditionellen Thematik folgen, wird hier eher ad hoc gebildete Alltagsweisheit vorliegen.

2 Die fünf Flucheinheiten sind jeweils voneinander getrennt durch den gleichlautenden Refrain »aber nicht seid ihr umgekehrt zu mir«. Die Flüche selbst sind zweigliedrig²¹. Mit einer gewissen Emphase beginnen der erste und der letzte Fluch: לְכֹחַ bzw. הִתְפַּתִּי בְכֶם. Im letzteren Fall wiederholt sich die Emphase in der Einleitung der zweiten Zeile: הִתְפַּתִּי. Die Fluchreihe steigert sich vom ersten bis zum letzten Fluch. Die Adressierung wird in der Abfolge לְכֹחַ » מְכֹחַ » אֲתֹכֶם » בְּכֶם » בְּכֶם vorgenommen.

3 V.12 zieht, mit לְכֹחַ eingeleitet, das Fazit: gerahmt durch die doppelte Ansprache »Israel« in A und C, enthält B das besonders bedrohliche וְזֹאת in konzentrischer Lesung. Linear führt der Weg zu der Aufforderung an Israel, seinem Gott

¹⁹ H.W.Wolff hat das übersichtlich zusammengestellt, vgl. BK XIV/2, 252.

²⁰ Vgl. Vf., Micha, 232.

²¹ Der Versuch von D.U.Rottzoll, a.a.O., 199-205, unter Einbeziehung des Refrains einen poetisch aufgebauten Grundbestand für die ersten vier Sprüche zu eruieren, überzeugt nicht.

zu begegnen. Die doppelte Adressierung יְהוָה/יְהוָה in A/B nimmt die Adressierung des ersten Fluches mit יְהוָה rahmend auf.

4 Die Fluchreihe endet – ohne Analogie in Lev 26, Dtn 28 und 1Kön 8 – unter der Chiffre »Sodom und Gomorrha« mit der Zerstörung Jerusalems. Zu fragen ist, ob dieses Ereignis als kurze Zeit zurückliegend angenommen werden *muß*, oder auch als lange Zeit zurückliegend angenommen werden *kann*²². Zudem hat J. Jeremias' Annahme, ein Prediger habe bereits während des Exils konstatiert, selbst nach der Zerstörung Jerusalems sei Israel nicht umgekehrt, ihre Schwierigkeiten²³. Die Vermutung einer nachexilischen Abfassung der Fluchreihe gewinnt zudem an Gewicht, wenn wir die Bezeichnung als »Holzscheit, gerettet aus dem Brand« v.11ay in der Szene von der Investitur Josuas Sach 3,2b²⁴ als *ersten* Beleg einer Eigendefinition der nachexilischen Gemeinde notieren – und zwar als *Tempel-Gemeinde* im Unterschied zu der stärker mit politischen Konnotationen angereicherten »Rest«-Vorstellung.

5 Der Vorspann zum Buch Sacharja, 1,2-6, ist ein Statement über den Aufruf

Kehrt um zu mir,
spricht (יְהוָה) JHWH Zebaot,
und ich will umkehren zu euch,
spricht (יְהוָה) JHWH Zebaot.

Ausgeführt wird, daß die *Väter* diesem Ruf nicht gefolgt sind, und daß deshalb JHWH beschlossen habe, ihnen zu tun nach ihren Wegen und Taten²⁵. 100 Jahre später konstatiert der Prediger, der die Torot der Grundschrift des Buches Maleachi zu Torapredigten erweitert: »Seit den Tagen eurer Väter seid ihr abgewichen von meinen Satzungen, habt sie nicht eingehalten« (Mal 3,7a). Und er erneuert unter wörtlicher Wiederholung von Sach 1,3 die Umkehrforderung. *Der mit der Neugründung des Tempels erhoffte Aufbruch hat also nicht stattgefunden*. In diesen von Sach 1,3 und Mal 3,7a gebildeten zeitlichen Rahmen wird Am 4,6-11.12 einzufügen sein.

6 K3 hat – dies ist meine These – eine levitische Gerichtsrede aus der Liturgie des nachexilischen Laubhüttenfestes in seine Komposition übernommen. Zu vv.6-11 vgl. Ps 50,7-20; zu der mit v.12 inaugurierten Gottesbegegnung vgl. Ps 50,1-6.21; ferner Dtn 31,9-13; Neh 8,8.18²⁶. Diese Auslegung entspricht m.E. J. Jeremias' Annahme, daß in v.12 von einer kultischen Begegnung mit JHWH nach Analogie von Ex 19,11.15.17; 34,2 die Rede sei²⁷. Freilich wäre wohl hinzuzufügen, daß zumindest im Sinne von K3 auch eine der Zerstörung Jerusalems vor 140 Jahren entsprechende *reale* Theophanie JHWHs nicht auszuschließen wäre.

22 Die Abfassung der Maleachi-Grundschrift vermutlich um 480, d.i. 70 Jahre nach der Zerstörung Edoms, zeigt, daß die Langzeitwirkung eines solchen für die Nachwelt elementaren Ereignisses bis zum literarischen Niederschlag möglich war. Vgl. Vf., Maleachi, 156-157.

23 Vgl. J. Jeremias, Am, 49-56; HA, 198-206.

24 Vgl. Vf., Sacharja, 80-83.

25 Vgl. Vf., Sacharja, 95-98.

26 Zu Ps 50 vgl. Vf., Stufenschema, 102-110; H-J. Kraus, BK XV/1, 524-538; F.-L. Hossfeld, NEB, Psalmen I, 308-316. Vgl. auch Ps 81, dazu H.-J. Kraus, BK XV/2, 725-733. Zu Neh 7,72b-8,18 vgl. A.H.J. Gunneweg, Nehemia, 108-117. Bemerkenswert ist, daß im nachfolgenden Großen Bußgebet 9,6-37, »sonst ein fast lückenloser Geschichtsspsalm«, ein Hinweis auf »die Heimkehr aus Babel und den Neuanfang« fehlt, vgl. A.H.J. Gunneweg, a.a.O., 124-129. Zur Bedeutung der nachexilischen »Tempelsängerkreise« vgl. auch O.H. Steck, Prophetenbücher, 168-169.

27 Vgl. J. Jeremias, Am, 55; HA, 206.

4 Die sekundären Völkersprüche

So hat JHWH gesprochen:	1,9 aα
Wegen der drei Verbrechen von Tyrus	β
und wegen der vier kann ich es <u>nicht</u> zurücknehmen:	γ
weil sie Bevölkerungen geschlossen auslieferten an Edom,	bα
und sie gedachten <u>nicht</u> des Bundes der Brüder.	β
So sende ich Feuer an die Mauern von Tyrus,	10 a
daß es frißt seine Paläste.	b
So hat JHWH gesprochen:	1,11 aα
Wegen der drei Verbrechen von Edom	β
und wegen der vier kann ich es <u>nicht</u> zurücknehmen:	γ
weil er verfolgte mit dem Schwert seinen Bruder,	bα
und er erstickte sein Mitgefühl.	β
Und es zerfleischte immerfort sein Zorn,	β
und seine Wut blieb wach fortwährend.	γ
So sende ich Feuer nach Teman,	12 a
daß es frißt die Paläste von Bosra.	b
So hat JHWH gesprochen:	2,4 aα
Wegen der drei Verbrechen von Juda	β
und wegen der vier kann ich es <u>nicht</u> zurücknehmen:	γ
weil sie verwarfen die Weisung JHWHs,	bα
und seine Satzungen beachteten sie <u>nicht</u> .	β
Und es verführten sie ihre Lügen(götter),	β
denen schon nachgefolgt waren ihre Väter.	γ
So sende ich Feuer nach Juda,	5 a
daß es frißt die Paläste von Jerusalem.	b

1 W.H.Schmidts These von einer deuteronomistischen Redaktion des Amosbuches²⁸ hat N.Lohfink revidiert. Er hat darüber hinaus in Zweifel gezogen, daß es überhaupt so etwas wie eine Jahrhunderte überdauernde »dtr Bewegung« gegeben hat.

Vgl. N.Lohfink, Deuteronomistische Bewegung. Zustimmend R.Albertz, EvTh 57, 1997, 323-325 (vgl. Lit.-Verz.). Durch N.Lohfinks Arbeit sehe ich bestätigt, was ich bereits in ZAW 84, 1972, 210-211 Anm. 151 in einer Auseinandersetzung mit J.Jeremias (ZAW 83, 1971, 330-354) so formuliert habe: »Was gibt uns das Recht, aus Spuren der Bearbeitung sogleich auf »frühexilische Prophetenschülerkreise in Jerusalem« (a.a.O. 351) zu schließen? Hinter der Chiffre »dtn« dürfte sich doch in erster Linie eine geistige Landschaft verbergen, durch die – mehr oder weniger stark von ihr geprägt – alle vorexilischen Überlieferungen gewandert sind«.

Unabhängig von N.Lohfink hat D.U.Rottzoll jetzt nachgewiesen, daß die sekundären Völkersprüche sehr späte, nicht-dtr Ergänzungen sind²⁹. Angesichts des nahezu gleichen Aufbaus der drei Strophen darf davon ausgegangen werden, daß sie in *einem* Zuge in die Völkerspruchsammlung eingefügt wurden.

²⁸ Vgl. W.H.Schmidt, Deuteronomistische Redaktion.

²⁹ Vgl. D.U.Rottzoll, Redaktion und Komposition, 22-35. Für den Tyrus- und Edomspruch nimmt er die erste Hälfte des 4.Jh. an (a.a.O., 31.35), für den Judaspruch »post-dtr bzw. (proto)chr.« Entstehung (a.a.O., 25).

2 Mit dem Tyrus- und Edomspruch wird die bereits aus K1 übernommene Liste der traditionellen Gegner Juda/Jeruselems um die in den nachexilischen Völkersprüchen hinzugekommenen Gegner Tyrus und Edom ergänzt. Das einleitende Theophanie-Motto 1,2, das in v.2b die selbst sprichwörtlich fruchtbare Gebiete (Karmel) ausdörende Wirkung des Brüllens JHWHs beschreiben wollte, bekommt jetzt einen geographischen Aspekt: die bis zum Karmel reichende Wirkung unterstellt alle Völker der Theophanie JHWHs.

3 Die Suche nach den in 1,9b beschriebenen Vorgängen sollte man aufgeben. Es handelt sich um ein rein literarisches Konstrukt, für das der Vf. zunächst den entsprechenden Passus aus dem Gaza-Spruch, auf ein Kolon reduziert, abschrieb. Er hatte sich damit auseinandersetzen, daß sowohl im Gaza-Spruch als auch im Moab-Spruch Edom aus jüdischer Sicht *positiv* erwähnt wurde, durchaus im Sinne einer *בְּרִית אֱחָיִם*³⁰. Das griff der Vf. auf, um das an Edom verübte Verbrechen als ein damit auch an Juda verübtes darzustellen. Damit fand er zugleich den Übergang zum Edomspruch: eben an diese *בְּרִית אֱחָיִם* hielt Edom sich nicht, als er seinen Bruder Juda mit dem Schwert verfolgte und sein Mitgefühl erstickte³¹. V.11b β . γ halte ich für eine nachträgliche Ergänzung. Bereits der syntaktische Bruch im Übergang zum impf.cons.³² legt das nahe. Mit der Ergänzung zieht der Glossator die Linie von der Vergangenheit zur Gegenwart aus.

4 Der Juda-Spruch ist dem Edom-Spruch nachgestaltet: die Begründung erfolgt im par.membr., die Gerichtsdrohung gegen Juda/Jerusalem entspricht der gegen Teman/Bosra, und auch hier gibt es eine Nachinterpretation, die mit impf.cons. anschließt und die sehr pauschale Begründung zu vertiefen sucht³³.

5 Es stellt sich die Frage: *Wenn das in den Kompositionen K2 und K3 angesprochene »Israel« Juda/Jerusalem ist, was soll dann der inhaltlich ohnehin sehr blasse Juda-Spruch?* Die formale Antwort, daß auf diese Weise eine Komposition aus vier Doppelsprüchen hergestellt wurde, reicht nicht aus. M.E. muß die Antwort lauten: *Durch ihn wird eine relecture des Amosbuches mit antisamaritanischer Zielsetzung eingeleitet*, die mit dem bereits in der Vorlage zur Predigtkomposition angewachsenen Israel-Spruch einsetzt³⁴. Als Verfasser der sekundären Völkersprüche ist demnach K4 anzusehen.

Die Abfolge der drei Völkersprüche läßt sich nach dem StS konzentrisch lesen: Tyrus- und Judaspruch *rahmen*, mit negativer und unkonkreter Begründung versehen, den Edomspruch, der positiv und konkret die Verbrechen nennt, mit denen er begründet wird. Auf ihm liegt damit ein besonderes Gewicht.

30 Man sollte für diesen Ausdruck nicht nach theologischen Konnotationen suchen, vgl. z.B. *אֲנָשֵׁי בְרִיתֶךָ / אֲנָשֵׁי שְׁלֹמֶךָ* Ob 7a.

31 Die in der Spätphase der Entwicklung des Edom-Hasses (vgl. dazu Vf., Maleachi, 43-55; Obadja) behauptete *aktive* Beteiligung Edoms an der Eroberung Jeruselems rechtfertigt es nicht, Ob 8-14.15b (nicht pauschal 1-14.15b!) als unmittelbaren Reflex der Ereignisse nicht anzuerkennen und statt dessen von einem »schwer greifbaren Traditionsbildungsprozeß« in nachexilischer Zeit zu reden: mit Nachdruck gegen D.U.Rottzoll, a.a.O., 32-34.

32 Vgl. H.W.Wolff, Amos, 162.

33 Der Vf. könnte an Jos 24,2 gedacht haben, um zu konstatieren: der damals mit JHWH geschlossene Bund hat nie funktioniert!

34 In kompositorisch annähernd vergleichbarer Weise entspricht die Einfügung der Juda-Strophe in Verbindung mit der Kommentierung der nachfolgenden Israel-Predigt 2,6-16 der Einfügung des Spruches gegen Samaria Mi 1,5b-7 in die Eingangstheophanie Mi 1,2-16, vgl. 0.2.2.

A	So hat JHWH gesprochen:		6aα
	Wegen der drei Verbrechen Israels		β
	und wegen der vier kann ich es nicht zurücknehmen:		γ
	weil sie verkaufen um Geld den, der im RECHT ist,	צדִיק	bα
	und den ARMEN wegen eines Paares Sandalen,	אֲבוֹנִים	β
	die die SCHWACHEN noch im Staub der Erde auf den Kopf treten,	הַלְלוּם	7aα
	und den Weg der GEBEUGTEN krümmen sie.	עָוִים	β
B1	Ein Mann und sein Vater gehen zum Mädchen,		bα
	um zu entehren meinen heiligen Namen ³⁵ ,		β
	auf gepfändeten Kleidern strecken sie sich aus,		8aα
	neben jedem Altar,		β
	und Wein von Bußgeldern trinken sie		bα
	im Haus ihres Gottes.		β
B2	Dabei hatte ich doch vor ihnen her den Amoriter ausgerottet,	וְאֹנְכִי	9aα
	der groß war wie Zedern		β
	und stark wie Eichen.		γ
	Ich aber vernichtete seine Frucht von oben aus		bα
	und seine Wurzeln von unten.		β
	Ich war es auch, der euch heraufführte aus dem Land Ägypten	וְאֹנְכִי	10a
	und euch leitete in der Wüste vierzig Jahre lang,		bα
	um in Besitz zu nehmen das Land des Amoriters.		β
(A)	Und ich ließ erstehen aus euren Söhnen Propheten		11aα
	und aus euren jungen Männern Nasiräer.		β
(B)	Ist es nicht so, ihr Söhne Israel? Spruch JHWHs.	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	b
(C)	Aber ihr gabt zu trinken den Nasiräern Wein,		12a
	und den Propheten befahl ihr:		bα
	»Nicht dürft ihr prophezeien!«		β
C	Siehe, jetzt bin ich es, der aufspaltet unter euch,	הִנֵּה אֲנֹכִי	13a
	wie aufspaltet der Erntewagen,		bα
	der übertollt ist mit Getreide.		β
1	Da entschwindet die Zuflucht dem Schnellen,		14aα
2	den Starken unterstützt nicht seine Kraft,		β
	der Held rettet nicht sein Leben.		b
3	Der Bogenschütze hält nicht stand,		15aα
	der Schnelle rettet sich nicht mit seinen Füßen,		β
4	der Pferdelenker rettet nicht sein Leben.		b
5	Selbst der Kühnste unter den Helden:		16a
	nackt flieht er an jenem Tage, Spruch JHWHs.		b

1 Die z.Zt. üblichen Versuche, aus den vv.6b-8 eine konkretisierende Aufzählung im Anschluß an das Zahlenspiel v.6a herauszulesen³⁶, sind aufzugeben. Die vv.6aβ. γ.b.13-14aβ.15aα.b sind die Teile B und C der fünften Vision gewesen, die K1 zum Ausgangstext für die Völkersprüche machte. K2 ergänzte v.6b um den pauschalierenden Kommentar v.7a zu einer umfassenden Beschreibung der personae miserae-

35 Dies ist für K4 der Name אֱלֹהֵי-צְבָאוֹת, vgl. 4,13; 5,27.

36 Vgl. zuletzt D.U.Rottzoll, Redaktion und Komposition, 51-71.

biles. Außerdem baute K2 vv.14-15* durch v.16 zu einer Fünferreihe mit solennem Abschluß aus³⁷. Da der fünfte Völkerspruch in der Version K1 im Unterschied zu den vorangehenden Völkersprüchen kein abschließendes יהוה אָמַר aufwies³⁸, konnte K2 mit abschließendem יהוה אָמַר, rahmend bezogen auf יהוה אָמַר יהוה כֹּה v.6aα, eine *Predigtkomposition* schaffen.

2 Der Übergang v.7aβ » v.7bα markiert eine Zäsur. Die vv.7b.8/9 bilden eine im Kontrast aufeinander zu beziehende Einheit, die von v.9 her auszulegen ist. Nach 2Kön 21,11 verübte Manasse schlimmere Gruel als die Amoriter vor ihm. Demnach geht es in vv.7b.8 um kultische Verfehlungen. Der spätere Kommentator der vv.7b.8, K4, streicht das kräftig heraus. In diesem Zusammenhang ist zu konstatieren: im Text steht nicht, daß Sohn und Vater zu *derselben* Frau gehen³⁹. Sie gehen לְאֵלֵי הַנְּעִמְרָה, d.h. zur Kultdirne⁴⁰. Mit ihr liegen sie auf gepfändeten Kleidern und trinken Wein von Bußgeldern.

3 Durch die Einfügung der vv.7b.8.9 schafft K3 eine *dreiteilige* Predigtkomposition mit Zäsur im Mittelteil B, die als A + B1 » « B2 + C zu lesen ist. Die vv.7b.8 schreiben dabei die soziale Komponente der vv.6b.7a fort, während v.9 die vv.13-16 kontrastierend präliediert: JHWH hatte s.Zt. die Amoriter ausgerottet, jetzt aber wendet er sich gegen sein eigenes Volk. Kompositorisch weist das וְאֲנֹכִי v.10a auf das bereits vorgegebene הִנְי אֲנֹכִי v.13a voraus.

4 Der antisamaritanische Einschub K4 besteht aus zwei Teilen. V.10 präzisiert unter Wiederaufnahme des Stichwortes »Amoriter« den v.9 durch Nachtrag der Auszugtradition in extenso, mit וְאֲנֹכִי redaktionell an v.9aα anknüpfend. Die vv.11a.12 sind vermutlich Zitat. Sie sind chiasmisch aufgebaut: Propheten » « Nasiräer » « « Nasiräer « « Propheten. In diesen Zusammenhang hat der Kommentator die rhetorische Frage v.11b als Kernstück eingefügt. Mit dem Stichwort »Wein« konnte er seinen Einschub kontextuell mit v.8b in Zusammenhang bringen, während v.12b kompositionell auf 7,10-17 hinweist. Der Einschub ist mit Bedacht als Fortsetzung von B2 placiert. Er verstärkt die präliedierende Tendenz des v.9 durch die direkte Anrede ab v.10a, die bisher erst in v.13a auftauchte.

6.1 Amos 3-4

Hört dieses Wort,		3,1 a
das JHWH geredet hat gegen euch, <u>Söhne Israels</u> ,	דָּבַר	
<i>gegen die gesamte Sippe, die ich heraufgeführt habe aus Ägyptenland:</i>		b

A

A	Allein euch habe ich erkannt aus allen Sippen der Erde, darum ahnde ich an euch alle eure Verschuldungen.	Redeeröffnung	יָדַע	2aα
				β
			פָּקַד	bα
			עוֹן	β

37 Vgl. Vf., Amos I, 26-29.

38 Vgl. Vf., a.a.O., 54-55 (Tafel 3).

39 So zuletzt mit Nachdruck D.U.Rottzoll, a.a.O., 51-71.

40 So richtig bereits M.Luther 1545: »Es schlefft Son vnd Vater bey einer Dirnen«, vgl. Die gantze Heilige Schrifft, Bd.2, 1599. Vgl. auch M.Buber z.St.: »Der Mann und sein Vater gehn zu der Dirne«.

B0	Gehen zwei miteinander, ohne sich getroffen zu haben?	Infragestellung des Gegners		3a b
1	Brüllt ein Löwe im Wald, aber Beute hat er nicht?	und Beweisführung	שאג	4aα β
	Gibt ein Junglöwe Laut aus seinem Versteck, ohne etwas gefangen zu haben?	für die These v.8b		bα β
2	Fällt ein Vogel auf die Erde, aber ein Wurfholz war nicht für ihn bestimmt?			5aα β
	Springt ein Klappnetz auf von der Erde, aber es fängt überhaupt nichts?			bα β
3	Oder stößt man ins Horn in der Stadt, ohne daß die Leute erschrecken?			6aα β
	Oder ereignet sich ein Unglück in der Stadt, ohne daß JHWH gewirkt hat?			bα β
	<i>Denn nicht wirkt der Herr JHWH irgendetwas, ohne enthüllt zu haben seinen Ratschluß seinen Knechten, den Propheten.</i>		לא עשה לא יעשה סוד	7a bα β
C1	Der Löwe hat gebrüllt: wer fürchtet sich nicht?	Feststellung des Ergebnisses (1)	שאג	8a
2	Der Herr JHWH hat geredet: wer muß nicht Prophet sein?	und These in Frageform (2)	דבר נבא	bα β

B

A

A	Laßt es hören über den Palästen in Asdod, und über den Palästen im Lande Ägypten, Sprecht: »Sammelt euch auf den Bergen Samarias«!		השמיעו	9aα β bα
B	Seht euch an die zahlreichen Wirren in ihrer Mitte, und die Unterdrückten mitten drin! Nicht wissen (ידע) sie zu tun Redliches, Spruch JHWHs, die anhäufen Gewalttat und Bedrückung in ihren Palästen.		בְּתוֹכָהּ בְּקִרְבָּהּ נִכְבְּהָ חֶמְסָם וְשֹׂד	β γ 10 a b
C	Darum, so hat der Herr JHWH gesprochen: Ein Feind wird das Land rundherum besetzen, der wird wegreißen vor dir (fem.) deine Macht, daß geplündert werden deine Paläste.			11 aα β bα β

B

	So hat JHWH gesprochen:			12 a
A	Wie rettet der Hirt aus dem Maul des Löwen zwei Wadenbeine oder ein Ohrläppchen, so werden gerettet werden die Söhne Israel,			bα1
B	die sitzen in Samaria an der Lehne des Diwans und an der Kopfstütze des Bettes.			2 β
B	Hört und warnt das Haus Jakob, Spruch des Herrn JHWH, des Gottes der Heerscharen,			13 a b

	daß am TAG, da ich ahnden werde		14 a
	die Verbrechen Israels an ihm,	פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל	bα
	ich sie ahnden werde an den Altären Bet-Els,		β
	so daß abgeschlagen werden die Hörner des Altars		γ
	und zu Boden fallen.		
C	Ich zerschlage Winterhaus		15 a
	samt Sommerhaus,		
	daß verschwinden die Elfenbeinhäuser		b
	und ein Ende nimmt die Menge der Häuser. Spruch JHWHs.		
	C		
A1	Hört dies Wort,		4,1 aα
	Baschanskühe auf dem Berg Samarias,		
2	die unterdrücken (fem.) die SCHWACHEN,	דְּלִים	β
	schinden (fem.) die ARMEN,	אֲבִיּוֹנִים	γ
3	die sagen (fem.) zu ihren Herren:		b
	»Schaff her, daß wir trinken«:		
B1	Geschworen hat der Herr JHWH bei seiner Heiligkeit:		2 aα
	Ja, siehe: Tage sind im Kommen über euch (mask.),		β
2	da treibt man euch (mask.) fort mit Stacheln,		bα
	und die letzten von euch (fem.) mit Harpunen.		β
3	Dann müßt ihr (fem.) durch Breschen hinaus, eine jede vor sich hin,		3 a
	geworfen werdet ihr (fem.) zum Hermon hin. Spruch JHWHs.		b
C1	Geht nach Bet-El – um Verbrechen zu begehen,		4 aα
	nach Gilgal – um noch mehr zu verbrechen!		β
2	Bringt am Morgen eure Schlachtopfer dar,		bα
	am dritten Tag eure Zehnten!		β
3	Laßt aufrauchen vom Sauerteig ein Dankopfer,		5 aα
	Ruft freiwillige Opfer aus, möglichst laut!		β
o	Denn so liebt ihr es doch, Söhne Israels!		bα
	Spruch des Herrn JHWH.		β
	C		
A1	So denn auch ich:	וְגַם אֲנִי	6 aα
	Gegeben habe ich euch	נָתַתִּי לָכֶם	
	Reinheit der Zähne in allen euren Städten		β
	und Mangel an Brot in allen euren Ortschaften.		b
	Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.		
	Spruch JHWHs.		
2	So denn auch ich:	וְגַם אֲנֹכִי	7 aα1
	Verweigert habe ich euch den Regen,	מְנַעַתִּי מִכֶּם	
	als es noch drei Monate waren bis zur Ernte.		2
	Und ich ließ regnen auf eine Stadt,		β
	und auf eine andere ließ ich <u>nicht</u> regnen.		γ
	Ein Feldstück wurde beregnet,		bα
	und ein Feldstück, auf das es <u>nicht</u> regnete, verdorrte.		β
	Und es wankten zwei, drei Städte zu einer Stadt,		8 a
	um Wasser zu trinken, aber <u>nicht</u> wurden sie satt.		
	Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir.		b
	Spruch JHWHs.		

3	Geschlagen habe ich euch mit Kornbrand und Mehltau, הַכִּיִּיתִי אֶתְכֶם 9 a vielfach eure Gärten und Weinberge ⁴¹ , und eure Feigenbäume und eure Ölbäume fraß die Heuschrecke. Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir. b Spruch JHWHs.
4	Ich habe gesandt unter euch Pest nach der Weise Ägyptens, שְׁלַחְתִּי כָכֶם 10 aα ich habe getötet durch das Schwert eure Jugend. β <i>Mitsamt der Beute eurer Rosse.</i> γ <i>Und ich ließ aufsteigen den Gestank eures Heerlagers,</i> bα <i>und zwar in eure eigenen Nasen.</i> Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir. β Spruch JHWHs.
5	Ich habe umgestürzt unter euch, הִפַּכְתִּי כָכֶם 11aα1 wie umstürzte Gott Sodom und Gomorrha, 2 so daß ihr wurdet β wie ein Holzsplitter, entrissen dem Brand. γ Aber <u>nicht</u> seid ihr umgekehrt zu mir. b Spruch JHWHs.
BA	Darum: לְכוּ 12 aα So werde ich dir tun, <u>Israel!</u> β B Eben weil ich dir solches tun will: כֹּה אֲעֲשֶׂה-לָךְ bα C mache dich bereit, zu begegnen deinem Gott, <u>Israel!</u> β
CA	Der bildet Berge יוֹצֵר הָרִים 13 aα1 und schafft Leben, בְּרָא רוּחַ 2 B der verkündet dem Menschen, was sein Plan ist, מְגִיד שֵׁחַ β C der macht Morgenröte zu Dunkelheit, עֲשָׂה γ und der tritt auf die Höhen der Erde: דִּרְגָה עַל-קַמְתֵי אֲרָץ b D JHWH <i>Gott der Heerscharen</i> sein Name!

0 Orientierung

0.1 Der Kompositor K3 ordnet den Hauptteil B der Komposition K2⁴² neu. Durch die redaktionellen Überschriften 3,1a und 5,1 wird die Komposition zweigeteilt in ein Wort JHWHs gegen die Söhne Israels und eine Totenklage (קִינָה) des Propheten gegen das Haus Israel. Streng genommen bezieht sich 3,1a nur auf das Kerygma v.2 und 5,1 auf die Totenklage vv.2-3. Aber in beiden Fällen wird damit das Thema angegeben, unter dem die Teilkompositionen zu lesen sind.

0.2 Der erste Teil, Am 3-4, ist gegliedert in die Hauptabschnitte **A** 3,(1).2-8, **B** 3,9-4,5 und **C** 4,6-13.

1 Hauptabschnitt A

1.1 Wir haben einen ad hoc für die Komposition entwickelten, nach dem StS dreiteilig aufgebauten *literarischen* Text vor uns, mit dem die Vollmacht des Propheten begründet werden soll. Die als Fragen formulierten Konkretionen B werden im Anschluß an den Neugier weckenden v.3 in drei sich steigernden Argumentati-

41 Ist der Passus als steigernde Glosse erkannt, ist das schwierige הַרְבִּיּוֹת weniger anstößig: der Glossator kümmerte sich nicht um die Logik, daß Gärten und Weinberge nicht durch Kornbrand geschädigt werden können.

42 Vgl. Vf., Amos I, 53 (Tafel 1).

onsgängen entfaltet, an deren Ende gesagt wird, worauf der Verfasser hinaus will. Teil C zieht das Fazit unter spezieller Bezugnahme auf B1 und B3. Die Formulierung des Themas in A bringt das theologische Anliegen des Verfassers mit knapper Präzision auf den Punkt: weil JHWH die Söhne Israels erwählt hat (יָרַע), deshalb ahndet (פָּקַד) er alle ihre Verschuldungen. Mit כָּבַד v.8b und v.1a wird um das Ganze ein Gesamtrahmen gezogen.

1.2 Der Text ist ein kommunikatives Handlungsspiel (KHS) in einer gegenüber 5,18-20 (s. dort) etwas abgewandelten Form: die Beweisführung B in Frageform, die die Infragestellung des Gegners einschließt, führt zu der vorausgesetzten These v.8b, die zusammen mit v.8a als Ergebnis in Frageform festgestellt wird.

1.3 Der Text wurde an zwei Stellen von K4 kommentiert: unter Aufgreifen des Stichwortes מִשְׁפָּחוֹת v.2aβ erklärt v.1b das יָרַע aus v.2aα mit dem Hinweis auf die Heraufführung aus Ägypten (vgl. 2,10); unter Wiederaufnahme von לֹא עָשָׂה v.6bβ als לֹא יַעֲשֶׂה erläutert v.7 die These v.8b vorab und nimmt mit סוֹר kompositionell Bezug auf שָׁח 4,13aα2.

2 Hauptabschnitt B

2.1 Der Text bleibt im Teil A unverändert⁴³. Für das einleitende, bereits aus K1 stammende הַשְּׂמִיעוּ 3,9aα⁴⁴ gibt es jetzt einen kompositionellen Bezug zu 3,1a.

2.2 Auch Teil B bleibt unverändert. Kompositorisch knüpft das überkommene einleitende הַיְהוָה אֱמַר jetzt an 3,1a an. Eine ausführliche, antisamaritanisch ausgerichtete Kommentierung hat K4 in vv.13-14 eingefügt. V.13 kopiert 3,1a, הַשְּׂמִיעוּ durch הַיְהוָה verstärkt und mit »Haus Jakob« an die Stichwörter »Söhne Israels« v.1a und »Samaria« vv.9b,12b anknüpfend. Das פָּקַד aus 3,2b wird konkretisiert als Zerstörung der Altäre Bet-Els – vermutlich unter Bezugnahme auf die Strafaktion Josias gegen das frühere Nordreich – und enthält zugleich kompositorisch mit dem Stichwort TAG einen Hinweis auf 5,18-20. Mit dem singular im Amosbuch belegten Ausdruck פְּשַׁעֵי־יִשְׂרָאֵל (vgl. 4,4a) kann m.E. nur die Abspaltung Samarias gemeint sein. Die Einfügung der Kommentierung an dieser Stelle hat über die genannten Anknüpfungspunkte hinaus programmatische Bedeutung: v.12bβ ist kompositorisch jetzt zu A zu ziehen, und die so entstandene kompositorische Lücke füllen jetzt die vv.13-14 als neuer Kerntext BB aus.

2.3 4,1-3 und 4,4-5 werden zu Teil C als ein, nach dem StS dreiteilig durchkomponierter Text zusammengefaßt. In K2 waren sie aufgeteilt auf A1C und A2⁴⁵. Daß 4,4-5 s.Zt. ohne einleitende Formel in die Überlieferung eingefügt wurde, begünstigte diese Entscheidung. Mit dem überlieferten הַיְהוָה הוֹדִיבָר הַיְהוָה knüpft 4,1aα jetzt kompositionell an 3,1a an. Der Text ist primär konzentrisch zu lesen: Unterdrückung der Schwachen und kultische Verbrechen als Rahmung AC für die Androhung B der Exilierung, eingeleitet durch verstärkte Schwurformel. Die drei Textkomponenten sind auch textintern dreiphasig zu lesen. Dazu wird v.2 durch v.3 ergänzt, und den drei fem. in A entsprechen jetzt drei fem. in B. Der über diese Dreischritt-Komposition in linearer Lesung überschießende v.5b bildet den solennen Abschluß des Ganzen, der kompositorisch zugleich zum Ausgangspunkt des mit גַּם אֲנִי eingeleiteten Nichtigkeitsfluchs C wird. Das überlieferte »Söhne

43 Das in v.11aα eingefügte יִשְׂרָאֵל wird hier und in den folgenden Vorkommen bei der Textauswertung nicht ausdrücklich erwähnt.

44 Vgl. Vf., Amos I, 32.37.

45 Vgl. Vf., Amos I, 53 (Tafel I).

Israels« v.5b⁴⁶ weist jetzt kompositionell auf 3,1a zurück. Die Gesamtkomposition **B** ist sowohl in linearer wie in konzentrischer Lesung eindrucksvoll. K4 verstärkt diesen Eindruck vor allem für die konzentrische Lesung durch die Einfügung der vv.13-14.

2.4 In v.13b begegnet zum ersten Mal die Gottesprädikation צְבָאוֹת (אֱלֹהֵי) יְהוָה in ihrer ausführlichsten, solennen Variante. Das läßt die Vermutung zu, daß insgesamt diese Gottesprädikation der antisamaritanischen Kommentierung K4 zuzurechnen ist, mit der nachdrücklich der Anspruch des auf dem Zion residierenden JHWH auf Samaria erhoben wird.

3 Hauptabschnitt C

3.1 Der Nichtigkeitsfluch 4,6-11.12 mit abschließender Doxologie v.13 wird neu in die überlieferte Komposition eingefügt. Er wird mit וְגַם אֲנִי unmittelbar an **BC** angeschlossen. Das **BC** solenn abschließende וְגַם אֲנִי יְהוָה wird in der Form וְגַם יְהוָה als ein den Refrain ergänzendes Gliederungssignal bis v.11b weitergeführt. Daß wir eine sich steigernde Reihe von Flüchen vor uns haben, wird einleitend dadurch unterstrichen, daß וְגַם אֲנִי v.6a ein bekräftigendes וְגַם אֲנִי v.7a folgt. Das sich steigernde אֲנִי אֲנִי אֲנִי »» v.12aβ.bα erinnert kompositorisch an 3,6b. Die Rahmenzeilen AC des v.12, der ursprünglich die Fluchreihe auf die Theophanie einstimmen sollte, enthalten jetzt einen kompositorischen Rückbezug auf 4,5b.

3.2 Die Fluchreihe wird abgeschlossen mit der ersten Strophe des in Kap. 2 dieser Studie dargestellten dreistrophigen Hymnus als eine die Komposition rundende und zugleich die Drohung B v.12 bekräftigende Gerichtsdoxologie C. Die in den Hymnus eingefügte Mittelzeile B nimmt Bezug auf 3,8b; auf das hap.leg. וְחָשַׁב rekurriert umgekehrt סִדָּר im Kommentar 3,7b. Die Doppelzeile C des Hymnus weist kompositorisch vorweg auf 5,18-20 hin.

3.3 Das einleitende doxologische part. in v.13 bezieht sich nicht nur auf v.12bβ, sondern auch auf den mit וְגַם יְהוָה אנereicherten Refrain der vv.6-11. Damit erweist sich v.12 bei konzentrischer Lesung des StS als Kerntext der Komposition. V.13 ist also nicht an die vv.6-11.12 angehängt, sondern in die Abfolge integriert.

3.4 K4 hat den Text an drei Stellen kommentiert:

- Die Namensprädikation des Hymnus wird erweitert um אֱלֹהֵי צְבָאוֹת.
- Die Kommentierung vv.7aβ-8a erinnert an die nach 1Kön 17,1-18,2 von Elia ausgelöste dreijährige Dürre, die dem Gottesurteil auf dem Karmel und dem Ende der Dürre nach 1Kön 18,3-20.21-46 vorausgeht (in 18,15 begegnet die Gottesprädikation צְבָאוֹת יְהוָה⁴⁷). Vgl. hierzu auch, daß nach Am 1,2 unter der Wirkung von JHWHs Brüllen der Gipfel des Karmel verdorrt.
- Das Stichwort »nach der Weise Ägyptens« v.10aα versieht K4 mit dem Kommentar vv.10aγ.bα, bezieht dies aber auf v.10aβ und deutet damit auf den Untergang Samarias 722 hin. Er stellt damit zwischen diesem Ereignis und dem Gottesurteil auf dem Karmel einen Assoziationszusammenhang her.

Dieser emphatische Abschluß von Am 3-4 aus der Sicht von K4 zeigt, daß 3,13-14 = **BBB** als Kerntext in konzentrischer Gesamtlesung der Komposition verstanden werden sollen.

46 Vgl. Vf., Amos I, 39-40 mit Anm. 41.

47 Vgl. dazu F.Crüseemann, Elia, 28-51.

Hört dieses Wort, das ich erhebe gegen euch als Totenklage, <u>Haus Israel</u> :	אָנְכִי	5,1
A		
A Gefallen ist, steht nicht mehr auf, die Jungfrau Israel, liegt hingestreckt auf ihrem Boden, da ist keiner, der ihr aufhilft.		2 αα β b
Denn so hat der Herr JHWH gesprochen: Die Stadt, die mit Tausend ins Feld zieht, behält Hundert übrig, und die mit Hundert ins Feld zieht, behält noch Zehn.		3 αα β b
Betrifft das <u>Haus Israel</u> .		
B		
A Denn so hat JHWH gesprochen zum <u>Haus Israel</u> : Sucht mich, so werdet ihr leben!		4 a b
B Aber sucht <u>nicht</u> Bet-El, und nach Gilgal geht <u>nicht</u> , und nach Beerscheba geht <u>nicht</u> hinüber! denn Gilgal endet zwingend im Exil, und Bet-El wird zur Unheilsstätte.	ררש כוא הגלגל גלה יגלה אנר	5αα β γ bα β
B Sucht JHWH, so werdet ihr leben! Sonst durchdringt er wie Feuer das <u>Haus Joseph</u> , und keiner ist da, der löscht!		6 a bα β
Betrifft <u>Bet-El</u> .		
C Die umstürzen (part.) zu Wermut das RECHT, und die GERECHTIGKEIT stoßen sie (vb.fin.) zu Boden!	ל הפך	7 a b
D A Der macht Plejaden und Orion, und der wandelt in Morgenhelle Finsternis, B und den Tag: in Nacht verfinstert er ihn, C der ruft den Wassern des Meeres zu und sie ausschüttete auf das Antlitz der Erde: D JHWH sein Name! Der Zusammenbruch über Starke bringt und Verheerung über Festungen kommen läßt.	עשה ל הפך ל החשיך ל מקורא נישפכם	8 αα1 2 β bα1 2 9 a b
C		
A Sie hassen den, der im Tor recht entscheidet, und den, der lauter redet, verabscheuen sie.	מוכיה דבר תמים	10 a b
B1 Darum, weil ihr Pachtzins erpreßt vom SCHWACHEN und Kornsteuer nehmt von ihm: Quadersteinhäuser habt ihr gebaut, aber <u>nicht</u> werdet ihr wohnen in ihnen, prächtige Weingärten habt ihr gepflanzt, aber <u>nicht</u> werdet ihr trinken ihren Wein.	כל	11 αα1 2 β bα β

2	Fürwahr, ich kenne (רָעוּתִי) eure vielfältigen Verbrechen und eure zahlreichen Verfehlungen, die anfeinden (part.) den, der im RECHT ist, nehmen Bestechungsgelder, und die ARMEN im Tor weisen sie ab (vb.fin.).	פְּשָׁעֵיכֶם חַטֹּאתֵיכֶם	12 a α β
	Darum schweigt der Kluge in jener Zeit, denn es ist böse Zeit.	אֲבִיוֹנִים	13 a b
C	Sucht das GUTE und <u>nicht</u> das BÖSE, damit ihr am Leben bleibt.		14 a
	Auf daß es so sei: »JHWH der Gott der Heerscharen mit euch«, wie ihr meint.		b
	Haßt das BÖSE und liebt das GUTE, und richtet auf im Tor das RECHT!	טוֹב, רָע מִשְׁפָּט	15 a α β
	Vielleicht wird JHWH der Gott der Heerscharen gnädig sein dem <u>Rest Josephs</u> .		b

B

A			
A	Darum, so hat JHWH gesprochen, der Gott der Heerscharen, der Herr: Auf allen Plätzen Totenklage, auf allen Straßen schreien sie »Weh! Weh!«		16 a α β γ
B	Man ruft den Bauern zur Trauer, zur Totenklage die Klagekundigen.		b α β
C	In allen Weinbergen Totenklage, denn ich schreite durch deine Mitte hindurch. אָמַר יְהוָה.		17 a b
B			
A	Wehe! Die herbeisehnen den TAG JHWHs! Redeeröffnung Was soll euch denn der Tag JHWHs? 1) Infragestellung des Gegners		18 a b1
	Er ist Finsternis, nicht Licht! 2) These		2
B	So, wie wenn jemand flieht vor dem Löwen, und da tritt ihm der Bär in den Weg, und er kommt ins Haus und stützt die Hand gegen die Wand, und es beißt ihn die Schlange!	Beweisführung für die These	19 a α β b α β γ
C	Ist nicht Finsternis der TAG JHWHs und nicht Licht? Ja, düster ist er, und kein Strahl erhellt ihn!	1) Wiederholung der These als Frage 2) Feststellung des Ergebnisses	20 a b
C			
A	Ich hasse, verwerfe eure Feste, <u>nicht</u> mag ich riechen eure Festversammlungen. Es sei denn, ihr brächtet mir Brandopfer dar.	שְׂגֵאתֵי מִאֲסוֹתַי	21 a b 22 a
B1	Eure Speisopfer will ich <u>nicht</u> annehmen, auf das Mahlopfereures Mastviehs will ich <u>nicht</u> schauen.		b
	2 Weg von mir mit dem Geplärr deiner Lieder! Dein Lautenspiel will ich <u>nicht</u> hören!		23 a b
3	Es wälze sich aber wie Wasser das RECHT, und die GERECHTIGKEIT wie ein nie versiegender Bach!	מִשְׁפָּט גֹלֵל צָדִיקָה	24 a b

	<i>Habt ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht</i>	25
	<i>in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel?</i>	
	<i>Und habt ihr getragen Sakkut, euren König, und Kajwan, eure Bilder,</i>	26 a
	<i>eure Sterngötter, die ihr euch gemacht habt?</i>	b
C	So werde ich euch exilieren	גלה 27 a
	über Damaskus hinaus!	
	יְהוָה אֱמַר יְהוָה. Gott der Heerscharen sein Name!	b
C		
A		
A	WEHE! Die Sorglosen auf Zion,	6,1 a α
	die Vertrauensseligen auf dem Berg Samarias,	β
	die Vornehmen des Erstlings der Völker,	רֵאשִׁית b α
	an die sich das Haus Israel hält.	β
	<i>Zieht hinüber nach Kalne und schaut, geht von dort nach Groß-Hamat,</i>	2 a
	<i>steigt hinab nach Gat der Philister: seid ihr besser als jene Königreiche,</i>	b α
	<i>oder ist ihr Gebiet größer als euer Gebiet?</i>	β
B1	Die verdrängen (part.) den UNHEILSTAG,	3 a
	aber die Herrschaft der Gewalt führt ihr herbei (vb.fin.)! שְׁבַת הַקָּמֹס	b
2	Die liegen (part.) auf Elfenbeinbetten,	4 a α
	hingeräkelt (part.) auf ihren Lagern,	β
3	die verspeisen (part.) Lämmer aus der Herde,	b α
	und Kälber aus dem Maststall,	β
4	die grölen (part.) zum Klang der Laute,	5 a
	wie David denken sie sich aus (vb.fin.) Instrumente!	b
5	Die trinken (part.) aus Schalen Wein,	6 a α
	erstklassiges Öl versalben sie (vb.fin.)! רֵאשִׁית	β
	<i>Aber nicht kümmern sie sich um den Zusammenbruch Josephs!</i>	b
C	Darum: Sie müssen nun als erste ins Exil,	בְּרֵאשִׁית גְּלוּ 7 a
	aus ist es mit dem Gelage der Hingeräkeltten! סָר סְרוּחִים	b
B		
	Geschworen hat der Herr JHWH bei seinem Leben,	8 a α 1
	Spruch JHWHs, des Gottes der Heerscharen:	2
	Ein Abscheu ist mir der Hochmut Jakobs,	β
	und seine Paläste hasse ich,	γ
	so liefere ich aus die Stadt mit allem, was darin ist.	b
	<i>Und es wird geschehen: selbst wenn zehn Männer übrig bleiben</i>	9
	<i>in einem Haus: sie werden dennoch sterben.</i>	
	<i>Hebt einen sein Onkel oder ein anderer Verwandter auf, um die Leichen</i>	10 a
	<i>aus dem Haus zu schaffen, und er fragt einen im hintersten Winkel des</i>	
	<i>Hauses: »Noch einer bei dir?« und der antwortet: »Keiner«,</i>	
	<i>dann wird er sagen: »Still! Nur nicht den Namen JHWHs nennen!«</i>	b
C		
A	Ja siehe, JHWH befiehlt:	11 a α
	Da schlägt man das große Haus in Trümmer	β
	und das kleine Haus in Stücke.	b
B	Laufen über Felsen Pferde,	12 a α
	oder pflügt man mit Rindern das Meer?	β

	Fürwahr, ihr habt umgestürzt zu Gift das RECHT, und die Frucht der GERECHTIGKEIT zu Wermut.	מִשְׁפָּט צָרָקָה	bα β
C	Die sich freuen über Lodebar, die sagen: »Haben wir nicht mit eigener Kraft uns genommen Karnajim?«:		13 a bα β
	Siehe, ich lasse aufstehen ein Volk gegen euch, <u>Haus Israel</u> , Spruch JHWHs, des Gottes der Heerscharen, die werden euch bedrängen von Lebo-Hamat bis zum Bach der Araba.		14 a 1 2 b

1 Hauptabschnitt A

1.1 Der zweite Teil der Komposition Am 3-6 ist, wie der erste Teil, in drei Hauptabschnitte gegliedert: **A** 5,1-15, **B** 5,16-27 und **C** 6,1-14. Die Totenklage BA aus K2, jetzt Teil A des Hauptabschnitts **A**, bleibt textlich unverändert als Thema des zweiten Teils.

1.2 Das **AB** einleitende **וְהָיָה כִּי כֹה אָמַר יְהוָה** wird ergänzt durch **לְבֵית יִשְׂרָאֵל**, mit deutlicher Bezugnahme auf 5,1. Der Kerntext BBB aus K2, die vv.7.10.12 – dort zusammengesetzt aus den Amosworten vv.7 und 12α.β sowie den Fortschreibungen vv.10 und 12bα.β⁴⁸ – wird jetzt auseinandergenommen: vv.4 und 7 bilden den Rahmen AC (dies ist der im Zusammenhang zu lesende Gedankengang) um die Warnung B v.5 (die vv.10 und 12 werden auf Teil C verteilt, s.u.). An diese Komposition wird als Gerichtsdoxologie D v.8 angefügt, die zweite Strophe des in Kap. 2 dieser Studie dargestellten Hymnus. Die eingefügte Mittelzeile B zielt auf 5,18-20. Äußerer Anknüpfungspunkt für die Anfügung der Doxologie ist **וְהָיָה לְךָ** v.7a, vgl. v.8α.2. Sie verleiht der Warnung B besonderes Gewicht, wie die Anfügung der ersten Strophe des Hymnus dem Nichtigkeitsfluch 4,6-11.12.

1.3 **AC** wird jetzt durch v.10 als dessen Teil A eingeleitet. V.12 wird ergänzt durch den vorgeschalteten, konkretisierenden v.11, zu dem inhaltlich 8,5-6 zu vergleichen ist. Dadurch entsteht eine Zweiteilung von CB in CB1 und CB2. Kompositorisch bemerkenswert ist, daß B2, jetzt als Kommentar zu B1 zu lesen, die beiden Stichwörter **יָדַע** und **פְּשַׁעֵיכֶם**, die in 3,2 auf zwei gänzlich verschiedenen Beziehungsebenen erscheinen (in 3,2 **עֲוֹנוֹתֵיכֶם** statt **פְּשַׁעֵיכֶם**), hier auf *einer* Beziehungsebene zusammenfaßt. Bei v.11 handelt es sich um einen *Nichtigkeitsfluch*, vgl. Kap. 3.1.2 dieser Studie. Damit werden Nichtigkeitsfluch v.11 und Doxologie v.8 in umgekehrter Reihenfolge ähnlich aufeinander bezogen wie in 4,6-12.13.

1.4 An zentraler Stelle wie im ersten Teil **BBB** (vgl. 3,13-14) hat K4 mit v.6 einen antisamaritanischen Kommentar B eingefügt, wiederum an einer kompositorischen Leerstelle, die durch Zusammenfügung von BA und BB zu *einem* Gedankengang geschaffen wurde. Alternativ zu »Haus Jakob« 3,13 ist hier vom »Haus Joseph« die Rede. Die Warnung v.6b erinnert unter dem Stichwort »Feuer« an die Völkersprüche und enthält damit eine Reminiszenz an den Untergang Samarias 722 (vergleichbar der Reminiszenz in 3,13-14 an die Strafaktion Josias). Zum Stichwort »Joseph« aber sind Ps 77,16; 80,2; 81,6; 105,17 zu vergleichen: in diesen nachexilischen Kultpsalmen ist »Joseph« eine Chiffre für »Israel in Ägypten« und seine Heraufführung durch JHWH⁴⁹. Eine Nord-Süd-Differenzierung *im Zusammenhang mit dieser Thematik* begegnet erst in Ps 78,67-68,

48 Vgl. Vf., Amos I, 32.40.53 (Tafel 1).

49 Vgl. zu diesen Psalmen H.-J.Kraus, BK XV/2.

(Er verwarf das Zelt Josephs,
den Stamm Ephraim erwählte er nicht.
Doch erwählte er den Stamm Juda,
den Berg Zion, den er liebte.)

in einem Psalm, der nach H.-J.Kraus verwandt ist mit der Levitenpredigt des chr Geschichtswerkes⁵⁰.

1.5 In diesen von K4 geschaffenen antisamaritanischen Kontext gehören die Ergänzung v.5aγ (zu Beerscheba s. zu 8,14) und die Kommentierungen vv.14b.15b⁵¹:

Die etwas holperige Einführung וְיִהְיֶה כִּי...בְּאֶשֶׁר weist v.14b als prosaischen Nachtrag aus. Dasselbe gilt dann auch für v.15b. Zunächst ist J.Jeremias darin Recht zu geben, daß der in v.14b artikulierte Heilsglaube »speziell aus Jerusalem belegt« ist und »an die Zionpsalmen erinnert«⁵². Aber die Bewertung ändert sich, wenn man v.14b als mit וְיִהְיֶה eingeleitetes Zitat im Prophetenspruch⁵³ liest, das den Adressaten aus Jerusalemer Sicht in den Mund gelegt wird, um ihr schuldhaftes Tun anzuprangern: die kultische Verselbständigung gegenüber Jerusalem⁵⁴. Unter dieser Voraussetzung verlangt auch das וְיִהְיֶה v.15b eine andere Bewertung. Von »äußerster Behutsamkeit und Zurückhaltung« und »eine(r) bedeutsame(n) inneralt-testamentliche(n) Wirkungsgeschichte« wird man nicht mehr reden können:

- 2Kön 19,4/Jes 37,4: In der Tendenz Erzählung von 588⁵⁵ äußert Hiskia in einer Bitte an Jesaja um Trostbotschaft die *vage* Hoffnung, daß JHWH die Schmäherede des Rabschake gehört haben möge.
- Klgl 3,29β: Die weisheitliche Komposition Klgl 3 ruft nach C.Westermann »in einer Zeit lange nach der Katastrophe von 587 zu einer Haltung demütigen Ausharrens im Leid« auf⁵⁶.
- Zeph 2,3bβ: Nach K.Seybold gehört v.3 nicht zu den ursprünglichen Gedichten, sondern ist im Zuge der redaktionellen Fortschreibung im Exil dazugekommen⁵⁷. Angesichts des TAGes JHWHs wird selbst für die Frommen nur eine *vage* Aussicht auf Rettung prognostiziert.
- Joel 2,14a (עֲדֵי יְיָ מִי סֵלֶה אִתְּךָ statt אִתְּךָ): Selbst nach dem Bußruf unter Hinweis auf die alte Bekenntnisformel Ex 34,6⁵⁸ in vv.12–13 wird angesichts des anstehenden TAGes JHWHs von der Rettung nur unter Vorbehalt gesprochen.
- Jon 3,9a: In wörtlicher Übereinstimmung mit Joel 2,14a spricht der König von Ninive von dem *möglichen* Erfolg des von ihm angeordneten Bußrituals, und unter Vorhalt der alten Bekenntnisformel äußert Jona in 4,2 seine Enttäuschung über den *tatsächlichen* Erfolg.

Fazit: Mit וְיִהְיֶה wird nach dem Zusammenbruch der vorexilischen Zionstheologie eine große Unsicherheit gegenüber den traditionellen Heilzusagen artikuliert. In diesen Zusammenhang gehört v.15b, allerdings mit einer eher spöttisch klingenden Zuspitzung, wie v.14b.

2 Hauptabschnitt B

2.1 Die in K2 den Mittelteil B *abschließende* Totenklage BC 5,16–17⁵⁹ *eröffnet* jetzt den Hauptabschnitt B als dessen Teil A. *Damit wird »Klage« nach AA 5,2–3 zum zweiten Mal thematisiert.* Das wird auch durch die Kommentierung des

50 Vgl. a.a.O., 703.

51 Die wortspielhaften Regiebemerkungen לְבֵית יִשְׂרָאֵל v.3b und לְבֵית-אֵל v.6bβ sind wohl eher einem Glossator zuzurechnen, ebenso die Erweiterung der Namensdoxologie in v.8b durch v.9, vermutlich eine geprägte doxologische Formel.

52 J.Jeremias, a.a.O., 72.

53 Vgl. H.W.Wolff, Das Zitat im Prophetenspruch; Vf., Maleachi, 13.

54 Vgl. z.B. das Edom in den Mund gelegte Zitat Mal 1,4αα, dazu Vf., Maleachi, 61–64.

55 Vgl. Ch.Hardmeier, Micha und Jesaja, 184–189.

56 C.Westermann, Die Klagelieder, 160.

57 Vgl. K.Seybold, Satirische Prophetie, 110–111. 87.

58 Vgl. Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17.

59 Vgl. Vf., Amos I, 53 (Tafel 1).

einleitenden יהוה אֱמַר כֹּה־אָמַר ebenso wie des abschließenden יהוה אֱמַר v.27b (Rahmung!) durch K4 bestätigt. Durch das bereits in K2 gesetzte יהוה אֱמַר in v.17b und v.27b gewinnen die textlich unverändert bleibenden Teile **BA** vv.16-17 und **BC** vv.21-24.27 dezidiert Selbständigkeit gegenüber dem Mittelteil **BB** vv.18-20, in dem das bereits der originären Verkündigung des Amos entstammende Thema TAG JHWHs zur Diskussion gestellt wird.

2.2 Am 5,18-20 ist ein aus dem alten Amoswort vv.18a.b2 entwickelter literarischer Text⁶⁰. Im Rahmen des StS wird ein kommunikatives Handlungsspiel (KHS) inszeniert, das, ausgehend von der Parteienkonstellation zweier Partner gegensätzlicher Meinung, thematisch die strittige Meinung selbst zur Sprache bringt und von dem Wunsch eines der Kontrahenten getragen ist, den Gegner durch seine Beweisführung zu überzeugen⁶¹. Wir haben einen unter dem Einfluß dtr Theologie entstandenen neuen Verkündigungstypus vor uns, der Verkündigung als auf Überzeugung zielende Diskussion betreibt. Weitere Beispiele sind u.a. Ps 50,7.16-21; Ps 50,8-15; Jes 40,27-31; Hag 1,2b.4-8; Jer 8,8-9⁶² und vor allem die sechs Torot der Maleachi-Grundschrift⁶³. Die Positionierung dieses KHS über das alte Amoswort als **BB** des zweiten Teils will dieses zweifellos als Kerntext der gesamten Neukomposition K3 herausstellen.

2.3 Der prosaische Einschub vv.25-26 ist wohl als eine Doppelfrage zu bewerten⁶⁴. Während sich v.25 auf den Einschub 3,1b zurückbezieht, ist ein Nordreichsbezug des v.26 signifikant⁶⁵. Das gehäufte Auftreten des Gottesepheten זָבַח־אֹת in 5,14b.15b.16a.27b sowie ein Rückblick auf 3,13 (vgl. auch 5,9) macht deutlich: es ist der furchterregende זָבַח־אֹת (הַזָּבָחִי הַזֶּה) (vgl. Jes 6,3-5), der von Zion aus (vgl. 1,2) gegen die fremden Götter und deren Verehrer mobil macht.

3 Hauptabschnitt C

3.1 Die Textgrundlage für den Hauptabschnitt bleibt bis auf eine Ausnahme unverändert: die Viererreihe 6,3-5 wird mit v.6a zur Fünferreihe erweitert. Unter dem Stichwort הַשְּׁשִׁית vv.1b.6a ergibt sich, trotz gänzlich unterschiedlicher Bedeutung des Wortes an den beiden Stellen, eine Art Binnenrahmung für AB, das in linearer Lesung A » B + C von C abzusetzen ist^{65a}.

3.2 Unter Bezugnahme auf die Stichwörter »Berg Samarias«, »Erstling der Völker« und »Haus Israel« v.1 ist v.2 als antisamaritanischer Kommentar in Frageform wie 5,25-26 zu lesen. Mit ihm wird das »Adelsprädikat« »Erstling der Völker« relativiert. Die Einfügungen vv.8a.2.14a2 gehören ebenso zu den Ergänzungen durch K4 wie der kritische Kommentar zu vv.3-6a in v.6b, und die mit הַיָּהּ eingeleitete Verkündigung v.9 verbindet K4 mit der Warnung v.10, sich angesichts der Leichenberge – Motivaufnahme aus 8,3b – nicht durch das Aussprechen des heiligen JHWH-Namens (vgl. 2,7bβ) zu verunreinigen. Die Stichwörter hierzu sind »Hochmut Jakobs«, »Paläste« und »Stadt« v.8.

60 Die von mir in Stufenschema, 65-67 und Maleachi, 19-20 vertretene Ansicht, es handle sich um einen sukzessiv gewachsenen Text, muß korrigiert werden.

61 Das texttheoretische Modell des »kommunikativen Handlungsspiels« wurde von S.J.Schmidt 1971 unter Bezugnahme auf L.Wittgensteins Begriff der »Sprachspiele« entwickelt und von Ch.Hardmeier erstmals auf biblische Texte angewandt. Vgl. Ch.Hardmeier, Texttheorie und biblische Exegese, 71-109; Vf., Maleachi, 11.

62 Vgl. Vf., Stufenschema, 65-67.102-110; Maleachi, 17-24.201-208.

63 Vgl. Vf., Maleachi, 61.70-71.97.114.123.133-134.

64 Gegen J.Jeremias, a.a.O., 80-81.

(ZAW 111, 1999, 45-57.

65 Vgl. J.Jeremias, a.a.O., 81. 65a Zu הַיָּהּ v.7b vgl. jetzt C.Maier/E.M.Dörrfuß,

	Und es sprach JHWH zu mir:		8,2b
	Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel.		α
	Nicht werde ich noch länger vorübergehen an ihm.		β
AA	Wehklagen werden die Palastsängerinnen an jenem TAG,		3a
	Spruch des Herrn JHWH:		β
	Welche Fülle an Leichen!		b
	Überall wirft man sie hin. Still!		β
B A	Hört dies, die zertreten den ARMEN	זאת אֲבִיוֹן	4a
	und beseitigen wollen die BEDÜRFTIGEN des Landes:	עֲנֵי אֶרֶץ	b
B	Ihr denkt:		5a
	Wann ist vorüber der Neumond, daß wir verkaufen Getreide,		2
	wann der Sabbat, daß wir feilbieten Korn,		β
	damit wir verkleinern das Epha und vergrößern den Schekel,		b
	und verbiegen die trügerische Waage,		β
	um zu kaufen für Geld die SCHWACHEN	הַלֵּלִים	6a
	und den ARMEN für ein paar Sandalen?	אֲבִיוֹן	β
	Auch Abfall vom Getreide wollen wir verkaufen!		b
C	Geschworen hat JHWH beim Stolz JAKOBs:		7a
	Nie werde ich vergessen all ihre Taten!		b
C	Muß deswegen nicht erbeben die Erde,	עַל זֹאת	8a
	daß trauern alle Bewohner auf ihr,	אֲבֵל	β
	und daß sie sich hebt wie der Nil allerseits,		b
	und daß sie aufgewühlt wird und sich senkt wie der Nil Ägyptens?		β
BA	Und es wird geschehen an jenem TAG, Spruch des Herrn JHWH:		9a
	da lasse ich untergehen die Sonne am Mittag,		β
	da verdunkele ich die Erde am hellichten TAG.	יוֹם אוֹר	b
B	Da verwandle ich eure Feste in Trauer	אֲבֵל	10a
	und alle eure Lieder in Leichenklage.	קִינָה	1
	Da bringe ich auf alle Hüften ein Sackgewand		β
	und auf alle Häupter eine Glatze.	ראשׁ	γ
C	Da richte ich es her wie die Trauer über den einzigen,	אֲבֵל יְחִיד	b
	und sein Ende wie einen bitteren TAG.	אַחֲרֵיהָ יוֹם מָר	β
CA	Siehe, es kommen TAGE, Spruch des Herrn JHWH,		11a
	da sende ich Hunger auf die Erde.		β
B	Nicht Hunger nach Brot und nicht Durst auf Wasser,		b
	sondern zu hören die Worte JHWHs.		β,γ
C	Da werden sie wanken von Meer zu Meer		12a
	und vom Norden bis zum Osten herumstreifen,		β
	um zu suchen das Wort JHWHs.		b
	Und sie werden es nicht finden.		
A	An jenem TAG werden verschmachten		13
	die schönen Jungfrauen und die jungen Männer vor Durst,		
B	die schwören bei der Aschima von Samaria		14a
	und sprechen: »So wahr dein Gott lebt, Dan«,		β
	und »So wahr lebt die Macht von Beerscheba«.		γ
C	Sie werden fallen und nicht mehr aufstehen.		b

1 Präzisierungen

1.1 Bereits K2 baute die Abfolge dritte »» vierte »» fünfte Vision zu einem dramatischen, nach dem StS komponierten Finale aus: A 7,7-8.9.10-17 »» B 8,1-2.3.4-7 »» C 9,1-4⁶⁶. Über meine Darstellung in Amos I hinausgehend würde ich jetzt die »redaktionellen Zwischenverse« 7,9 und 8,3 als Teile B einer internen konzentrischen Lesung einordnen und dementsprechend aufwerten. Die Komposition B wird nun von K3 durch Erweiterung um 8,8-12 und eine kompositorische Neuordnung weiter dramatisiert.

1.2 Auch der von mir s.Zt. pauschal abgehandelte Abschnitt 8,4-7⁶⁷ ist jetzt differenzierter zu betrachten. Richtig war die Beobachtung, daß das Verkündigungsziel der Einheit in AC = vv.4.7 zusammengefaßt ist⁶⁸. Aber dies dürfte auch bereits den Umfang der Einheit auf der Stufe K2 beschreiben. Demgegenüber sind die holperig mit לָאֲחֶרֶךְ eingeführten Konkrekationen⁶⁹ zu v.4, die vv.5-6a, der Neukomposition K3 zuzusprechen. Mit וְשָׁבַח v.5aß knüpfen sie wortspielhaft an שָׁבַח hi v.4b an⁷⁰. Dabei wird mit dem Stichwort אֲבִי־יְיָ vv.4a.6aß eine interne Rahmung für AB geschaffen⁷¹, die diese Teile in linearer Lesung A »» B+C wirkungsvoll von C = v.7 als dem eigentlichen Verkündigungsziel absetzt⁷².

1.3 Die Zuweisung der Konkrekationen vv.5-6a an K3 legt sich auch vom Inhalt her nahe. Das Handelsverbot für den Wochensabbat sieht T.Veiljoja nur in späten Quellen belegt, vgl. Neh 10,32a; 13,15-22⁷³. Für das Paar »Neumond (שָׁבַח) und Sabbat« weist T.Veiljoja zwar eine lange Tradition nach, die aber ihre Kraft bis in die Spätzeit bewahrt habe⁷⁴ und deshalb der Spätansetzung der vv.5-6 nicht widerspreche. Was endlich die in v.5b beschriebenen betrügerischen Manipulationen betrifft, so führt zwar J.Jeremias eine Anzahl weisheitlicher Texte an, die diese verurteilen⁷⁵. Aber die nächstliegende Parallele, Mi 6,10-11 – eine Doppelfrage, der in vv.12-16 ein fünfgliedriger Nichtigkeitsfluch folgt –, weist ebenso unzweideutig in nachexilische Zeit wie z.B. die kritischen Situationsschilderungen Jes 1,10-20; 58,1-8; Jer 17,19-27⁷⁶.

66 Vgl. Vf., Amos I, 45-46.

67 Vgl. Vf., a.a.O., 30,45.

68 Vgl. Vf., a.a.O., 45. Der Aufruf וְשָׁבַח v.4a ist also nicht nach rückwärts auf vv.2.3 ausgerichtet (gegen J.Jeremias, a.a.O., 115). Er zielt auf v.7.

69 T.Veiljoja vermutet, daß לָאֲחֶרֶךְ anstelle eines eher zu erwartenden אֲבִי־יְיָ im Anschluß an die fünf inf. mit לָ vv.4.5b.6a gewählt wurde (vgl. T.Veiljoja, Die Propheten, 253).

70 Eine Tendenz zum Wortspiel könnte auch hinter der Abfolge שָׁבַח »» שָׁבַח »» לָאֲחֶרֶךְ stehen, die mit dem dreifach wiederholten Zischlaut שְׁ zugleich die *Heimlichkeit* der Überlegungen hervorkehrt.

71 Zu den kompositionellen Bezügen zu 2,6b-7a vgl. Vf., a.a.O., 30.

72 Für den schwierig zu interpretierenden Schwur JHWHs »beim Stolz JAKOBS« – vgl. Vf., a.a.O., 45 – bietet H.Gese eine einleuchtende Erklärung an: »so wahr Ich Jakob dieses Land«, das nun durch die geschilderten Freveltaten entweiht ist, »verliehen habe« (vgl. H.Gese, Amos 8,4-8, 66). Im jetzigen Kompositionszusammenhang ergäbe sich eine Bezugnahme auf 3,2.

73 Vgl. T.Veiljoja, a.a.O., 254. Zur Auslegung vgl. A.H.J. Gunneweg, Nehemia, 134-139, 169-171. T.Veiljoja's Spätansetzung ist insofern besonderer Beachtung wert, als er z.B. O.Kaisers Spätansetzung von Jes 1,10-17 (vgl. dazu Vf., Stufenschema, 261-267) in Frage stellt, vgl. a.a.O., 251, Anm. 35.

74 Vgl. T.Veiljoja, a.a.O., 254-255.

75 Vgl. J.Jeremias, a.a.O., 116-117.

76 Zu Mi 6,10-11 vgl. Vf., Micha, 231-232.237. Zu Jes 58,1-8 und 1,10-20 vgl. Vf., Stufenschema, 115-119 und 261-267.

2 Teil A

2.1 In der Neufassung der überlieferten Komposition 8,1-2.3.4.7 folgt der vierten Vision 8,1-2 als thematischer Vorgabe eine dreiteilige Komposition: A vv.3-8 » B vv.9-10 » C vv.11-12⁷⁷. Als Gliederungssignal für die Neukomposition dient das in v.3 hinzugefügte »an jenem TAG - Spruch des Herrn JHWH -«, das in v.9 wiederkehrt und in der Form »Siehe, es kommen TAGE - Spruch des Herrn JHWH -« v.11 als Abschluß der Komposition modifiziert wird. Unabhängig von der Frage, welcher Herkunft die an vv.3-8 angefügten Texte vv.9-10.11-12 sein mögen - ich halte literarische Eigenformulierungen des Kompositors durchaus für möglich - ist auf jeden Fall nicht mit sukzessivem Wachstum, sondern mit einem einheitlich konzipierten Kompositionsschub zu rechnen.

2.2 Teil A ist nach A v.3⁷⁸ » B vv.4-7 » C v.8 binnendifferenziert und AB nochmals nach A v.4 » B vv.5-6 » C v.7. durchkomponiert, so daß in konzentrischer Lesung die vv.5-6 als ABB den Kerntext des Teils A bilden. Rahmend korrespondiert das anaphorisch zu lesende נָאֲמַר v.8a α dem kataphorisch zu lesenden נָאֲמַר v.4a⁷⁹. Daraus ergibt sich für Teil A eine lineare Lesung nach A + B » C.

2.3 Der den Teil A als AC abschließende v.8 ist als Frage formuliert, wie der Kerntext ABB vv.5-6. V.8 nimmt damit die Überlegungen der Betrüger als Frage an den Hörer/Leser auf. Die Wiederaufnahme des Diskussionsstils von 5,18-20 ist unverkennbar. Gleichzeitig weist die Frage als Sekundärformulierung gegenüber 9,5 auf den von K3 mit 9,5-6 neu konzipierten Schluß des Amosbuches hin: die dritte Strophe des bereits als 4,13 und 5,8 eingefügten Hymnus. Damit erhält der Schluß des Amosbuches bereits ab 8,8 ein auf 8,4-7 rückbezogenes Gefälle. Insofern ist 8,8 gesamtKompositorisch als eine Art »Zwischenbilanz« auf dem Wege von 5,8 nach 9,5-6 zu lesen.

2.4 Die vv.4a.b und 6a α . β weisen mit der Zusammenstellung der personae miserabiles auf die entsprechende Zusammenstellung zur Begründung des fünften Völkerspruchs in 2,6b.7a zurück, deren erstes Bikolon v.6b vermutlich ein echtes Amoswort und deren zweites Bikolon v.7a ein pauschalierender Kommentar von K2 ist⁸⁰. Während im Rahmen des fünften Völkerspruchs dem eine kultisch und sozialkritisch orientierte PredigtKomposition folgt (vgl. 2,6-16), bildet hier der Hinweis auf die Behandlung der personae miserabiles durch betrügerische Geschäftemacher den Auslöser für die Dramaturgie des Amos-Schlusses ab v.8. Die rahmende Bezugnahme auf den fünften Völkerspruch und seine Fortschreibung am Anfang des Buches zeigt die kritische Situationsanalyse von K3 Mitte des 5.Jh. an: mangelnde Integrationskraft des Jerusalemer Tempelkults⁸¹ und rücksichtslose

77 Damit ging der Kompositor von K3 genau so vor wie s.Zt. der Kompositor von K1, der die Teile B und C der fünften Vision zum Ausgangstext der Völkersprüche machte und den Text der Vision selbst zur thematischen Vorgabe für die nachfolgende Komposition 9,1b.2.4b. Vgl. Vf., Amos I, 26-28.

78 Diese Neupositionierung des v.3 als Aufgesang bestätigt m.E. die Vermutung, daß auch in K2 bereits 7,9 und 8,3 mehr waren als nur redaktionelle Zwischenbemerkungen.

79 In dieser Form kann die von H.Gese mit fragwürdigen literarkritischen Operationen gewonnene Einheit von Am 8,4-8 (vgl. H.Gese, a.a.O.) festgestellt werden.

80 Vgl. Vf., Amos I, 26-27.29. Dort weise ich nach, daß solche Zusammenstellungen durchweg in nachexilischen Texten begegnen. Eine Zuweisung an den spätvorexilischen Kompositor K2 steht dem nicht entgegen.

81 Vgl. dazu vor allem das Buch Maleachi - Grundschrift und Fortschreibung -, Mi 6,6-8 und das Buch Neh, dazu Vf., Maleachi passim und Vf., Micha, 169-229.

Ausbeutung der Armen durch betrügerische Geschäftemacherei der Reichen⁸². K3 aktiviert vermutlich bewußt das alte Amoswort 2,6b für die neue Situation (wie s.Zt. K2), in der nicht mehr der Rechtsstreit im Tor (קִרְיָהֶן fehlt in der Zusammenstellung) und der Verkauf des Armen, sondern sein Kauf Thema ist⁸³. Vgl. den Einschub 5,11 in den Zusammenhang vv.10.12, der in v.12b vermutlich ebenfalls ein echtes Amoswort enthält⁸⁴. Der Vorgang entspricht Vergleichbarem im Buch Micha: »Micha« Tora Mi 6,1-8 aktualisiert die Originalverkündigung des Propheten von der unmittelbaren Evidenz des Guten und des Bösen aus Mi 3,1-12 und bringt sie mit der weisheitlichen Sentenz Mi 6,8 auf den Punkt⁸⁵.

3 Teile B und C und der Nachtrag K4

3.1 Der nach dem StS durchstrukturierte Teil B, vv.9-10, ist kompositionell eindeutig auf 5,18-20 bezogen. Die Stichwörter BA יום אֶזְרָא und יום כָּר BC rahmen die Konkretionen BB, in denen die Verwandlung des helllichten Tags in den bitteren Tag beschrieben wird. Die Wiederaufnahme des Stichworts אֶזְרָא v.10a α 1 in der intensivierten Form אֶזְרָא יְהוּדָה v.10b α ⁸⁶ weist auf eine lineare Lesung nach A + B » C hin. Mit der Bezugnahme auf 5,18-20 wird speziell das alte Amoswort 5,18a.b2 reaktiviert, vgl. auch das ebenfalls der alten Amosverkündigung entstammende Stichwort רַע יוֹם 6,3a⁸⁷.

3.2 In dem abschließenden Teil C bereitet der diskussionsstilartig eingeschobene Zwischengedanke v.11b, der zu einer Dreiteilung des Textes nach dem StS führt, auf das Verkündigungsziel v.12 vor – mit deutlichem Rückbezug auf 7,10-17 und darüber hinaus auf die vorexilische Prophetie insgesamt: auf Amos, der JHWH den Tempel durch ein Erdbeben zerstören sieht, auf Micha, der den Tempel veröden sieht, weil sich Nacht und Finsternis auf die Propheten senken und es deshalb keine Gottesantwort mehr gibt, vgl. Mi 3,6-7.12. Denn wenn die Menschen überall herumirren und das Wort JHWHs vergeblich suchen, dann heißt das, daß der Tempel eine Leerstelle geworden ist.

3.3 Der antisamaritanische Nachtrag vv.13-14, der mit einleitendem בְּיוֹם הַהוּא eine rahmende Verbindung zu v.3a α herstellt, knüpft mit dem Stichwort »Durst« v.13 an v.11b α an und bezieht sich mit dem Stichwort »schöne Jungfrauen« zurück auf das Leichenlied 5,2. Das Lexem שָׁבַע v.14a α bezieht sich kontrapunktisch auf v.7a. Die vv.13.14b rahmen als AC die Konkretionen B v.14a. Der Text ist konzentrisch zu lesen. Den von J.Jeremias zusammengestellten Hintergrundinformationen zu v.14a⁸⁸ möchte ich einen m.E. wichtigen Gesichtspunkt hinzufügen: Beerscheba lag in nachexilischer Zeit im Einfluß- und Siedlungsbereich der Edomiter/Idumäer. Es hatte also so etwas wie eine kultische »Einkreisung« Jerusalems durch Samaritaner und Edomiter stattgefunden, vgl. die antisamaritanische Ergänzung 5,5a γ . Das aber beruhte auf vermutlich sehr alten Traditionen. J.Jeremias weist zu Recht auf

82 Vgl. Mi 6,9-16; 7,1-6, dazu Vf., Micha, 230-243.

83 Zu dem grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Ausbeutungsformen vgl. J.Jeremias, HA, 242.

84 Vgl. Vf., Amos I, 31.32.

85 Vgl. Vf., Micha, 33-55.189-190.196-228.

86 Zu אֶזְרָא יְהוּדָה als Kennzeichnung einer besonders schmerzhaften Trauersituation vgl. Jer 6,26. Die Wortfolge שָׁבַע יוֹם v.10b α » אֶזְרָא יְהוּדָה v.10b β könnte wortspielartig als Abfolge von Klageklängen gelesen werden.

87 Vgl. Vf., Amos I, 32.

88 Vgl. J.Jeremias, a.a.O., 120-122.

die Inschriften von Kuntillet 'Arjut hin, auf denen außer dem »JHWH von Samaria« ein »JHWH von Teman« erscheint⁸⁹. Die Einseitigkeit, mit der K4 in seiner Kultpolemik gegen Samaria auf die Religionsmischung im ehemaligen Nordreich zielt, könnte auch seine Polemik gegen Beerscheba bestimmt haben. Ich habe in meinem Maleachi-Kommentar die These vertreten, daß der seit 587 mit zunehmender Intensität sich entwickelnde Edom-Haß seine tiefsten Wurzeln darin hat, daß der Ursprung des JHWH-Glaubens in Edom zu suchen ist⁹⁰.

8 Amos 9,7-15

	<i>Seid ihr nicht für mich wie die Kuschiten, Söhne Israels?</i>		9,7a
	<i>Spruch JHWHs.</i>		
	<i>Habe ich Israel nicht heraufgeführt aus Ägyptenland,</i>	עלה	b α
	<i>die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?</i>		
AA	Siehe, die <u>Augen</u> des Herrn JHWH		8a α1
	sind gerichtet auf das <u>schuldige</u> Königtum:	חטא	2
	Ich werde es vertilgen		β
	von der Erde.	אֶרֶץ	γ
B	<i>Freilich:</i>		b1
	<i>Mitnichten will ich vertilgen das Haus Jakob, Spruch JHWHs.</i>		2
B	<i>(C1) Denn siehe, ich <u>befehle</u>:</i>		9a α
	Ich werde schütteln unter alle Völker das Haus Israel,		β
	wie man schüttelt mit dem Sieb,		b α
	und nicht fällt ein Kiesel zu Boden.	אֶרֶץ	β
C	<i>(C2) Durch das <u>Schwert</u> müssen sterben</i>		10a α
	alle <u>Schuldigen</u> meines Volkes,	חטא	β
	die sagen:		b1
	Nicht führst du herbei und läßt herankommen an uns das <u>Unheil</u>. הַרְעָה		2
B	<i>An jenem TAG</i>		11a α
	<i>werde ich aufrichten die zerfallene Hütte Davids:</i>		β
	<i>Ich werde vermauern ihre Risse,</i>		b α1
	<i>ihre Trümmer werde ich aufrichten,</i>		2
	<i>ich werde sie aufbauen wie in den TAGEN der Vorzeit⁹¹,</i>		β
	<i>damit sie in Besitz nehmen den Rest Edoms und alle Völker,</i>		12a α
	<i>über denen mein Name genannt ist.</i>		β
	<i>Spruch JHWHs, der dies tun wird.</i>		b
CA	<i>Siehe, es kommen TAGE, Spruch JHWHs:</i>		13a α
	<i>Da drängt sich der Pflüger an den Schnitter,</i>	ן	β
	<i>und der Kelterer an den Sämann.</i>	ן	γ
	<i>Da triefen die Berge von Most,</i>	ן	b α
	<i>und alle Hügel weichen auf.</i>	ן	β
B	<i>Da wende ich das Geschick meines Volkes Israel:</i>	ן	14a α

89 Vgl. J. Jeremias. a.a.O., 121, Anm. 32.

90 Vgl. Vf., Maleachi, 49-60.

91 Gegenüber der den dreifachen Suffixwechsel in MT harmonisierenden Version der LXX hat J.D. Nogalski in VT 43 (s. Lit. Verz.) für die lectio difficilior plädiert. Für ein angemessenes Verständnis des Textes ist damit m.E. nichts gewonnen.

Da werden sie die zerstörten Städte aufbauen und bewohnen.	וְיָבֹנְנוּ (וְ)	14 αα
Da werden sie Weinberge pflanzen	וְיִטְעוּ	β
und deren Wein trinken.	וְיִשְׁתּוּ	γ
Da werden sie Gärten anlegen	וְיִטְעוּ	βα
und deren Früchte essen.	וְיִשְׂעוּ	β
C Da werde ich sie einpflanzen in ihre <u>Erde</u> ,	וְיִטְעֶמְךָ אֶרְצְךָ	15 a
und sie werden nicht wieder ausgerissen werden	וְלֹא יִשְׁרָפוּ	βα1
aus ihrer <u>Erde</u> , die ich ihnen gegeben habe.	וְיִטְעֶמְךָ	2
Hat JHWH dein Gott gesagt.	אֱמַר	β

1.1 Im Unterschied zu H.W.Wolff, der das eigentliche Amosbuch mit 9,1-4.(5-6). 7-10 enden läßt und 9,11-15 für eine »spätere, das Amosbuch selbständig abschließende Redaktionsschicht« hält⁹², faßt J.Jeremias, sicher zu Recht, Am 9,7-15 als »Ausblick: Die Wende zum Heil« zusammen⁹³. Aber H.W.Wolff lenkt m.E. auf eine richtige Fährte. Sie betrifft speziell vv.8-10 (genauer vv.8a.9-10). J.Jeremias stellt zahlreiche Anspielungen auf 9,1-4 zusammen⁹⁴. Hinzu kommt mit dem Stichwort וְיִטְעֶמְךָ eine Anspielung auf 7,11.17 und 1Kön 13,34, wobei v.8aβ.γ direkt Zitat aus 1Kön 13,34 sein und ferner אֱמַר vv.8aα2.10aβ ebenfalls auf 1Kön 13,34 zurückverweisen dürfte⁹⁵. Alle diese Anspielungen sind in der Textdarstellung durch Unterstreichungen gekennzeichnet.

1.2 Es gibt m.E. nur zwei Möglichkeiten der Erklärung: entweder hat der Kompositor der vv.7-15 den Text für seine Komposition neu konzipiert, oder aber – und dies ist meine These –: K2 endete nicht mit 9,1-4⁹⁶, sondern mit 9,8a.9-10. K2 hätte damit seine »Unterschrift« unter seine subversive, gegen Jojakim gerichtete Komposition gesetzt. Für diese These sprechen m.E. neben den genannten Argumenten zwei weitere Erwägungen: 1) erst hier wird expressis verbis von dem schuldig gewordenen *Königtum* geredet; 2) die Durchhalteparole v.10b2, die »alle Schuldigen meines Volkes« ausgeben, erinnert an Mi 3,11b und die dort v.11a genannten Häupter, Priester und Propheten⁹⁷. Der Kompositor von Am 9,7-15 hätte dann die vv.8a.9-10 von dort in die Schlußkomposition übernommen und die nach 9,1-4 entstandene Leerstelle mit der Einleitungsformel v.5aα1 ausgefüllt.

2.1 Die Komposition Am 9,7-15 ist nicht sukzessiv entstanden⁹⁸. Ihr liegt vielmehr ein Gesamtentwurf zugrunde, bestehend aus dem Vorspruch v.7 und einer dreiteiligen Komposition A vv.8-10 + B vv.11-12 » C vv.13-15. Der Vorspruch – Frageform und Relativierung des alten Credo – erinnert an 6,2 (zur Frageform vgl. auch 2,11b; 5,25-26; zur Relativierung וְיִטְעֶמְךָ 5,15b). Das läßt den Schluß zu, daß *der Kompositor des Amos-Epilog der antisamaritanische Kommentator K4 ist*. Dafür spricht auch die Auffüllung der entstandenen Leerstelle nach 9,1-4 durch die für ihn typische Einleitungsformel v.5aα1.

2.2 Mit dem Vorspruch v.7 leitet K4 unter kompositorischem Rückbezug 9,7 » C 3,1 zu einer antisamaritanischen Lektüre der vv.8a.9-10 = A der Komposition an.

92 Vgl. H.W.Wolff, Amos, 406.

93 Vgl. J.Jeremias, Am, 128-137.

94 Vgl. a.a.O., 129-130. Hinzuzufügen wäre zu v.9aα außerhalb 9,1-4 noch 6,11aα.

95 Vgl. J.Jeremias, a.a.O., 132.

96 Diese allgemein übliche Annahme wurde bisher auch von mir vertreten, vgl. Vf., Amos I, 51.

97 Vgl. auch Mi 2,6.7.11, dazu Vf., Micha, 108-112.33-38.42-45.88-101.

98 Gegen J.Jeremias, a.a.O., 129; D.U.Rottzoll, a.a.O., 270.

Über die Schiene »Söhne Israels« » » »Haus Israel« (vgl. 3,1a » » 5,1) stellt er eine enge Verbindung zwischen beiden Textkomponenten her. Mit dem eingeschobenen v.8b aber leitet er vorausblickend bereits zu vv.11-12.13-15 = BC der Komposition über. Er zerstört dabei die überlieferte Struktur A v.8a » » B v.9 » » C v.10, indem er mit v.8b einen neuen Kerntext B setzt, auf den hin die Komposition jetzt mit gedoppeltem Teil C konzentrisch zu lesen ist. Das einleitende $\text{DQ}\ddot{\text{N}}$ soll ebenso wie die figura etymologica ein naheliegendes Mißverständnis korrigieren. »Haus Jakob«⁹⁹ heißt es jetzt in betontem Gegensatz zu »Haus Israel« v.9aß und im Vorausblick auf »Hütte Davids« v.11aß und »Volk Israel« v.14aα.

3 Teil B vv.11-12 – in konzentrischer Lesung der Kerntext – ist zusammengesetzt: v.11 könnte ein Mauerbauorakel aus der Zeit Nehemias sein. Der weiterführende (prosaische) v.12 nimmt das in übertragenem Sinn auf. In nicht ganz »singulärer Begrifflichkeit«¹⁰⁰ spricht K4 vom »Rest Edoms« (vgl. »Rest Joseph« 5,15b). Er lenkt damit rahmend zurück zu den Völkersprüchen – vgl. 1,6.9.11.13; 2,1 – unter weltumfassender Einbeziehung auch der in v.7 genannten Völker.

Daß v.12 im Rahmen der Dodekapropheten-Komposition das Thema des Buches Ob aufgreift, ist so sicher nicht, wie das J.Jeremias im Anschluß an J.D.Nogalski behauptet¹⁰¹. Das Buch Ob nennt in v.17b die *allgemein* ausgegebene spätnachexilische Devise: »Es wird in Besitz nehmen das Haus Jakob, die sie in Besitz genommen haben«. Dafür ist Edom ein »Spezialfall«. Ebenso kann Am 9,12 als spezielle Konkretion dieser allgemeinen Devise im Rahmen des Amosbuches gelesen werden. Da ferner in der Abfolge der drei sekundären Völkersprüche der Edomspruch einen gewissen Schwerpunkt bildet (vgl. Kap. 4.6 dieser Studie) und die Anti-Beerscheba-Polemik in 5,5aγ und 8,14aγ möglicherweise eine antiedomitische Konnotation enthält, könnte v.12 ein integraler Bestandteil des Amos-Epilogs sein, der zugleich mit 1,11 einen Rahmen um das Amosbuch bildet.

4 Im Teil C ist der im Amosbuch negativ besetzte TAG JHWHs der Gegenwart positiv eingespannt in den Rahmen der TAGE der Vorzeit v.11bß und der kommenden TAGE vv.11aα.13aα. Unabhängig von der Frage, ob in vv.13-15¹⁰² verschieden akzentuierte Vorstellungen zusammengefloßen sind, erweist sich die Komposition als aus einem Guß: die Grundmelodie bilden die prosaischen vv.13aα.14aα.15; in sie sind hineinkomponiert die poetischen vv.13aß-bß.14aß-bß. Das Ganze aber ist aufgereiht durch 10mal ך in A + B (man kann sich das an 10 Fingern abzählen)¹⁰³ und 2mal in C: die Zwölfzahl entspricht den 12 Stämmen Israel und soll offensichtlich als Pendant zu den Zahlensprüchen der Völkersprüche gelesen werden. Das doppelte חָרַבְתֶּם vv.15a.bα2 korrespondiert überbietend dem חָרַבְתֶּם v.8aγ. Die Komposition schließt wie die Einleitungen der Völkersprüche und die Schlußformeln der ersten vier ursprünglichen Völkersprüche mit אֲמַר יְהוָה , jetzt solenn ergänzt durch אֲמַר יְהוָה ¹⁰⁴. Bereits in v.12b ergänzte K4 das stereotype אֲמַר יְהוָה durch nachdrückliches עֲשֵׂה וְאֵל . Einleitendes הִנֵּה AACA bildet einen Rahmen um den Amos-Epilog.

99 Der Gebrauch *hier* ist zu unterscheiden von dem Gebrauch in 3,13.

100 So J.Jeremias, a.a.O., 135.

101 Vgl. J.Jeremias, Am, 136-137; J.D.Nogalski, BZAW 117, 104ff.

102 Der von J.Jeremias a.a.O. 137 behauptete kompositorische Brückenschlag von Am 9,13 zu Joel 4,18 ist in genau umgekehrter Richtung zu konstatieren.

103 »Aufbauen und bewohnen« v.14aα ist *ein* Begriff, das hier erscheinende ך bleibt außerhalb der Zählung.

104 Vgl. Mi 7,10: Die »Feindin« (vermutlich Samaria, vgl. Vf., Micha, 246.249-250. 251) fragt: »Wo ist er denn, JHWH dein Gott?«. Die spöttische Frage des Feindes erscheint sonst immer ohne JHWH, vgl. Ps 42,4.11; 79,10; 115,2; Joel 2,17.

1 Die Komposition K3

1.1 Die Komposition K1 habe ich s.Zt. als ein »differenziertes Beziehungsgeflecht mit einer faszinierenden Dramaturgie« bezeichnet¹⁰⁵. Das Konzept der Mitte des 5.Jh. erfolgten Neuauflage, für die dem Kompositor die Version K2 vorlag¹⁰⁶, kann man ebenfalls als »Dramaturgie« bezeichnen. Zugrundegelegt wird jetzt eine lineare Lesung: Aufgesang (Völkersprüche 1-2) »» A (Wort JHWHs 3-4) + B (Klage des Propheten 5-6) »» C (Visionen 7-9). Der Kerntext BBB der Komposition, 5,18-20, ist die »Diskussion« über das alte Amoswort vom TAG JHWHs, auf die beziehungsreich vorausblickend und rückblickend verwiesen wird.

1.2 Von theologisch zentraler Bedeutung ist in dieser am nachexilischen Tempelgottesdienst orientierten Komposition die dreistrophige Gerichtsdoxologie 4,13; 5,8; 9,5-6, die, auf A, B und C verteilt, selbst linear nach A + B »» C zu lesen ist, offenbar auch im Rahmen der Komposition im Zusammenhang gelesen werden soll und damit ein zusätzliches Gliederungselement darstellt. Nach J.Jeremias ist »bis heute nicht geklärt..., warum für solche Gerichtsdoxologien gerade Hymnen mit Schöpfungsthematik verwendet werden«¹⁰⁷. Mit der schöpferorientierten Gerichtsdoxologie wird hier aktualisiert, daß Amos s.Zt. in den Visionen »die Fundamente wackeln sah«, weil der מִי־לִפְנֵי in der königlichen Gerichtsbarkeit vor Ort nicht zu seinem Recht kam¹⁰⁸. Die dahinter steckende Unrechtsproblematik ist auch für K3 Jahrhunderte später aktuell wie eh und je.

1.3 K3 rückt das überlieferte Amoswort vom TAG JHWHs in das Zentrum seiner Komposition. Zum Vergleich: »Michas« Tora Mi 6,1-8 bringt spätnachexilisch mit der weisheitlichen Sentenz Mi 6,8 die vorexilische Predigt des Propheten Mi 3,1-12 auf den Punkt, und zwar ebenfalls als Ergebnis eines Frage-Antwort-Spiels, in diesem Fall eines Rechtsstreites JHWHs mit seinem Volk.

2 Die Komposition K4

Die spätnachexilische Komposition ist eine durch literarische Nachträge veranlaßte antisamaritanische relecture von K3, ergänzt durch einen heileschatologischen Anhang, der den TAG JHWHs umstilisiert zu einem Tag des Heils für Juda/Jerusalem und einem Tag des Gerichts über Edom und die Völker.

10 Das Amosbuch im Rahmen des Dodekapropheten

1 Seit einigen Jahren liegt eine Betrachtungsweise im Trend, die die Kompositionsgeschichte der Einzelbücher von *vornherein* als Teilaspekte eines bereits früh einsetzenden Zusammenwachsens begreifen möchte.

Präzise formuliert z.B. A.Schart, Entstehung, 30: »Jede der Redaktionsstufen der Amosschrift steht mit einer entsprechenden Erweiterung des jeweiligen Mehrprophetenbuches in Zusammenhang. Wird die Amosschrift aus dieser Einbindung herausgeschnitten und isoliert interpretiert, so muß man sich darüber klar sein, daß eine solche Betrachtungsweise den Absichten der Redaktoren nicht entspricht.«

105 Vf., Amos I, 35. Vgl. a.a.O., 32.54-55 (Tafel 3).

106 Vgl. Vf., Amos I, 51.53 (Tafeln 1 und 2).

107 J.Jeremias, Am, 56-57.

108 Vgl. Vf., Amos I, 47-48.

Ich muß meine Bedenken auf wenige kritische Anmerkungen beschränken:

1.1 Anstelle einer je eigenen, phasenorientierten Kompositionsgeschichte der einzelnen Bücher¹⁰⁹ wird ein *laufender*, alle Bücher jeweils gleichmäßig erfassender Fortschreibungsprozeß angenommen. Das geht so weit, daß einigen Büchern eine ursprüngliche Eigenexistenz gänzlich abgesprochen wird.

- E.Bosshard/R.G.Kratz und O.H.Steck sehen im Buch Maleachi eine in drei Phasen erfolgte Fortschreibung des Sacharjabuches, die erst bei der Endredaktion des Dodekapropheten unter eigenem Namen zusammengefaßt wurde (zur Auseinandersetzung mit ihnen vgl. Vf., Maleachi, 179–184).
- J.Nogalski sieht im Buch Obadja nur ein Mosaik von Anti-Edom-Sprüchen und bezweifelt eine ursprünglich eigene Existenz außerhalb des Dodekapropheten (vgl. BZAW 218, 89.73).
- A.Schart, Entstehung, 20f: »Eine völlig selbständige Michaschrift hat es vermutlich nie gegeben«.

Zu fragen ist, ob dieser Forschungsrichtung nicht ein methodischer Fehlansatz zugrunde liegt. Konkordanzvergleiche lassen als solche noch nicht auf übergreifende Fortschreibung eines im Wachsen befindlichen Dodekapropheten schließen. Sie besagen zunächst nur, daß in gleichem zeitlichem und geistesgeschichtlichem Kontext gearbeitet wurde.

1.2 Wichtige Entscheidungen fallen bei der Literarkritik.

Wie weit Positionen auseinanderliegen können, zeigt sich z.B. an Am 5,18–20: Während ich den Text für ein aus einem alten Amoswort nachexilisch entwickeltes kommunikatives Handlungsspiel (KHS) halte, ist für A.Schart die Kohärenz der literarischen Einheit bereits ein Indiz für vorexilische Abfassung (vgl. a.a.O., 7).

Es fällt auf, daß die literarkritischen Entscheidungen von H.W.Wolff und J.Jeremias weitgehend unreflektiert übernommen werden¹¹⁰. Damit werden vielfach bereits die Voraussetzungen fraglich¹¹¹.

1.3 Wesentliche Anstöße verdankt die genannte Forschungsrichtung dem Aufsatz von J.Jeremias über die Anfänge des Dodekapropheten¹¹², in dem er ein bereits vorexilisch konzipiertes Zweiprophetenbuch Hosea/Amos nachzuweisen versucht. Auch hier gilt: Anklänge an Hosea besagen überhaupt nichts, wenn man annimmt, daß bereits K1 situationsbezogene Nordreichsprophetie aus der Zeit um 722 in seine Komposition eingearbeitet hat¹¹³. Hält man zudem mit N.Lohfink nicht nur W.H.Schmidts These von einer dtr Amos-Redaktion (an der J.Jeremias festhält¹¹⁴) für obsolet, sondern folgt ihm auch darin, daß nicht Hosea mit irgendeiner »dtr Bewegung« in Verbindung gebracht werden darf, daß vielmehr das unter Josia gefundene Tora-Dokument zu den s.Zt. von Hiskia getroffenen Vorbereitungen zur Verteidigung Jerusalems gehört¹¹⁵, dann entfällt ein wesentliches erkenntnisleitendes Interesse an der Konstruktion eines vorexilischen Zweiprophetenbuches.

109 Von mir mehrfach nachgewiesen, vgl. Lit.-Verz. zu Vf., Amos I und hier.

110 A.Schart betont a.a.O., 50, Anm. 1 ausdrücklich, daß er sich weitgehend den Kommentaren von Wolff und Jeremias anschließe und damit meine, »innerhalb des Mainstream der literarkritischen Forschung zu operieren«.

111 So z.B. auch bei B.M.Zapff, Michabuch, 12: Das formale Kriterium, daß mit dem Aufruf אַ שְׁבִיעִי מִי 3,1.9 auch Mi 6,1 beginnt, genügt ihm bereits, anzunehmen, daß schon in spätvorexilischer Zeit Mi 6* unter dtr-dtn Einfluß der Micha-Überlieferung Mi 1–3* hinzugefügt wurde. Vgl. dagegen Vf., Micha, 193–237.

112 Vgl. J.Jeremias, HA, 34–54. Vgl. auch ders., Rezeptionsprozesse (vgl. Lit.-Verz.).

113 Vgl. Vf., Amos I, 32–35.

114 Vgl. J.Jeremias, Rezeptionsprozesse, a.a.O., 39, Anm. 20.

115 Vgl. N.Lohfink, dtr Bewegung, 107–110.

2 Mit der Komposition des Dodekapropheten wird man nicht vor dem 4.Jh. begonnen haben. Signale für die Einbindung des Amosbuches in eine lectio continua sind die Ergänzung von יְהוָה durch יְהוָה־יְהוָה Ob 1b und Mi 1,2b und die Bezugnahme von Joel 4,16 auf Am 1,2. Dagegen ist es schon fraglich, ob Am 9,12a eine auf Ob 17.(19-21) bezogene redaktionelle Ergänzung ist oder auf einen zeitgleichen Abschluß beider Bücher hinweist. Das Wiedererscheinen der Redefigur אֲנִי...אֲנִי in Ob 4, die in fünfmaliger Wiederholung Am 9,1-4 prägt, dürfte Zufall sein, denn die mit ihr beschriebenen Inhalte sind gänzlich verschieden: Sinnlosigkeit der Flucht vor JHWH versus Dämpfung menschlichen Hochmutes.

Literatur

Ergänzung zu BN 93, 1998, 51-52

- (Auf J.Jeremias' Amos-Kommentar und seine Aufsatzsammlung über Hosea und Amos wird wie in BN 93 abgekürzt hingewiesen: »Am« bzw. »HA«).
- Albertz,R., Wer waren die Deuteronomisten?, EvTh 57, 1997, 319-338.
- Buber,M., Bücher der Kündigung, 1958.
- Crüsemann,F., Elia - Die Entdeckung der Einheit Gottes, KT 154, 1997.
- Gese,H., Amos 8,4-8: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier, FS O.Kaiser, BZAW 185, 1989, 59-72.
- Gillingham,S., »Der die Morgenröte zur Finsternis macht« - Gott und Schöpfung im Amosbuch, EvTh 53, 1993, 109-123.
- Gunneweg,A.H.J., Nehemia, KAT XIX/2, 1987.
- Hossfeld,F.-L., Psalm 50, in F.-L.Hossfeld/E.Zenger, Die Psalmen I, NEB, 1993, 308-316.
- Jeremias,J., Rezeptionsprozesse in der prophetischen Überlieferung - am Beispiel der Visionsberichte des Amos, in R.G.Kratz/Th.Krüger (Hg), Rezeption und Auslegung im AT und in seinem Umfeld, OBO 153, 1997, 29-43.
- Koch,K., Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 86, 1974, 504-537.
- Krüger,Th., »Kosmo-theologie« zwischen Mythos und Erfahrung, BN 68, 1993, 49-74.
- Lescow,Th., Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte, BN 93, 1998, 23-55 (abgekürzt: »Amos I«); Die Komposition des Buches Obadja (demnächst in ZAW).
- Lohfink,N., Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, Bd.3, SBAB 20, 1995, 65-135.
- Luther,M., Die gantze Heilige Schrifft, Letztausgabe 1545, 3Bde, dtv text-bibliothek, 1974.
- Maier,C./Dörrfuß,E.M., »Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken« Am 6,7; Jer 16,5 und die Bedeutung von *marze^h*.
- Nogalski,J.D., Literary Precursors to the Book of The Twelve, BZAW 217, 1993; Redactional Processes in the Book of The Twelve, BZAW 218, 1993; The Problematic Suffixes of Amos IX11, VT 43, 1993, 411-417.
- Rottzoll,D.U., Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches, BZAW 243, 1998.
- Schart,A., Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches, BZAW 260, 1998.
- Schmidt,W.H., Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, ZAW 77, 1965, 168-193.
- Seybold,K., Satirische Prophetie - Studien zum Buch Zefanja, Stuttgarter Bibelstudien 120, 1985.
- Steck,O.H., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, 1996.
- Veijola,T., Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots, FS O.Kaiser, BZAW 185, 1989, 246-264.
- Westermann,C., Die Klagelieder - Forschungsgeschichte und Auslegung, 1990.
- Wolff,H.W., Das Zitat im Prophetenspruch (1937), ThB 22, 1973, 36-129.
- Zapff,B.M., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten, BZAW 256, 1997.

