

N12<515648571 021



ubTÜBINGEN



theol

101 - 105

2000

ohne TR

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 101

München 2000

32
h02

2X 3835

101-105

12. Juni 2000

101-105 2

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 exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

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

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

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 101

München 2000



Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

ZA 3835

Inhalt

Notizen

P. Auffret	Qu'il te réponde, YHWH, au jour de détresse ! Etude structurelle du psaume 20	5
M. Görg	YHWH – ein Toponym? Weitere Perspektiven	10
M. Görg	Terafim: tragbare Göttinnenfigur(en)	15
Ph. Guillaume	Deborah and the seven tribes	18
L.D. Morenz	Personennamen und eine familiäre Gottesbeziehung in der Zeit der Regionen (Erste Zwischenzeit)	22
H.-G. v. Mutius	Sprachliche und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu einer neu publizierten samaritanischen Textfassung von Deuteronomium 6,4	23
W. Zwickel	Das Heiligtum von Mamre	27

Abhandlungen

F.J. Backhaus	Kohelet und die Ironie – Vom Umgang mit Widersprüchen durch die Kunst der Ironie	29
E.A. Knauf	The „Low Chronology“ and How Not to Deal With It	56
J. Sautermeister	Psalm 149,6 und die Diskussion um das sogenannte <i>waw adaequationis</i>	64
A. Scherer	Relative Gerechtigkeit und absolute Vollkommenheit bei Hiob - Überlegungen zu Spannungsmomenten im Hiobbuch	81

Qu'il te réponde, YHWH, au jour de détresse !

Etude structurelle du psaume 20

Pierre Auffret - Lyon

Dans notre recension de la première édition du premier volume du commentaire de Marc Girard sur les Psaumes¹, nous avons, comme l'auteur le relèvera par la suite², donné notre aval à sa proposition de structure pour le Ps. 20. C'est à peu de choses près³ la même proposition que Girard reprend de la première à la deuxième édition. Nous nous référons donc ici uniquement à la deuxième édition⁴. Pour Girard notre psaume serait structuré selon un diptyque régulier où se répondraient en parallèle d'une part 2-3 + 4-5 + 6 et d'autre part 7 + 8-9 + 10⁵. Il analyse ensuite (pp. 394-395) la structure interne de chacun des deux volets du diptyque. Notre démarche, cette fois en accord moins total avec la proposition de Girard, sera inverse. Nous commencerons par analyser la structure interne de chacun des deux volets 2-6 et 7-10 et n'en viendrons qu'ensuite à l'ensemble dont on verra que la structure est plus complexe et plus riche de significations que Girard (et nous à sa suite dans notre recension) ne le percevait.

¹ Marc Girard, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation. 1-50*, Recherches, nouvelle série 2, Montréal et Paris 1984, recensé par nous dans «Analyse structurelle des psaumes de M. Girard», *JANES* 20 (1991) 1-5.

² Dans la seconde édition du même ouvrage, soit Marc Girard, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens. 1-50*, Montréal 1996, p.396, n.6.

³ En 1984 il rattachait seulement 5b à 6, à quoi il renonce en 1991, distinguant cette fois en 2-6 trois tranches en 2-3, 4-5 et 6.

⁴ Girard y met à profit certaines remarques de notre recension, ainsi en joignant *kl* à *yml'* pour le rapport de 5b à 6c (où il voit une inclusion avec une "borne initiale à peine débordante" : p.395), en évitant de traduire par un même mot français (*don/donner*) deux termes hébreux différents (*mnḥh/ntr*). Par ailleurs il ne tient pas compte de quelques autres de nos remarques, lesquelles nous reprendrons ci-dessous.

⁵ Mais il se demande aussi (pp. 393-394) si le diptyque ne serait pas également chiasmique, 2-3 appelant 10, 4-5 pour leur part 8-9 (comme dans le parallèle), et 6 enfin appelant 7, ce qui revient, note-t-il, à faire valoir autrement ce qu'il appelle la grande inclusion (de 2-3 à 10) et la concaténation (entre 6-7) d'un volet à l'autre.

Qu'en est-il donc de la structure de 2-6 ? Girard⁶ y voit un chiasme où 2-3 + 4 appelleraient en ordre inverse 5 + 6. Pour fonder la correspondance entre 4 et 5 il s'appuie sur la correspondance de sens entre *mnhh* et *ntn*, pour celle entre 2-3 et 6 sur les désignations de Dieu. Mais les dons signifiés par les termes retenus sont de sens inverse, le premier allant du roi à Dieu, le second de Dieu au roi. On préférera donc s'appuyer de façon prioritaire sur la paire stéréotypée *slh/ntn* dont les termes se lisent en 3a et 5b avec le même sujet divin. Quant aux désignations de Dieu, il nous semble que leur fonction structurelle est autre, comme nous le montrerons ci-dessous. En tout cas en 6 on voit pour la première fois dans le psaume la 1^{ère} pers., ici du pluriel, comme sujet des deux premiers verbes (en 6ab). Bien qu'il soit préparé par la mention du sanctuaire en 3, le contenu de 4 est original par rapport à 2-3. En 2-3 il s'agit pour Dieu du secours à apporter au roi en difficulté, mais en 4 d'agréer ses offrandes. Quant à 5 il prend pour ainsi dire la suite de 2-3, en élargissant la perspective puisqu'il ne s'agit plus seulement du secours à apporter au roi au jour de la détresse, mais d'accomplir *tous* ses projets. Et de même que le sanctuaire est en 3 le lieu d'où partira l'exaucement pour celui qui y a fait des offrandes selon 4, de même et inversement c'est une fois *toutes* les offrandes du roi agréées selon 4 qu'en 5 Dieu accomplira *tous* ses projets. On pourrait dans le même sens reprendre ici la correspondance relevée par Girard entre l'offrande du roi et ce qu'en retour Dieu lui donne. C'est autour de 4 que nous voyons répartis les termes de la paire stéréotypée que nous relevions ci-dessus : d'un côté Dieu *envoie* son secours au roi en difficulté, de l'autre il lui *donne* selon son cœur. Ainsi, si nous commençons par considérer 2-5 nous pouvons y voir 4 entouré par 2-3 et 5 qui entre eux se correspondent, comme l'indique la paire stéréotypée susdite, tandis que 4 est préparé en 3 (thème cultuel) et prolongé en 5 (*toutes* les offrandes agréées étant suivies de l'exaucement de *tous* les projets). Nous avons donc ici une symétrie concentrique du type le plus élémentaire (ABA'). Si l'on tient compte que 4 est structuré lui-même selon un chiasme limpide⁸, on pourrait encore dire que l'ensemble est construit selon un chiasme à six termes où 2-3 + 4aα + 4aβ appellent en ordre inverse 4ba + 4bβ + 5. Mais quel est dès lors le rapport de 6 à 3-5 ? Il faut ici distinguer 6ab et

⁶ A la suite de J. Trublet et J.N. Aletti, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, INITIATIONS, Paris 1983.

⁷ Selon Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, AOAT 210, Neukirchen-Vluyn 1984 (ci-après : Avishur, et les pages), pp. 10.542-543.577.

⁸ D'autant plus que *wlh/mnhh* constituent une paire stéréotypée selon Avishur pp. 481.485. On découvre aussi un chiasme en en 3 et 5 qui encadrent immédiatement 4. Mais est 2 est disposé concentriquement autour de *bywm srh*.

6c. En 6ab nous retrouvons les deux stiques centraux de 2-3, et cela selon un ordre inversé. Nous lisons en 3a et 6a les termes de la paire stéréotypée *ʿzr/yš⁹*, et en 2b et 6c la récurrence de *nom* et *Dieu*. Ainsi les termes qui se lisent aux "centres" en 2b et 3a se lisent aux "centres" de 6ab, mais en ordre inverse. Il s'agit en 2-3 de la prière pour obtenir ce qui fera l'objet de la louange selon 6ab. De 5b à 6c nous retrouvons le même verbe *ml'* suivi d'un complément qualifié par l'adjectif *kl*¹⁰. Il s'agit ici et là pour Dieu d'accomplir tous les projets ou demandes du roi. Autour de 4 les proportions vont de 2-3 à 5 du double au simple (de quatre à deux propositions), et de même pour 6ab et 6c qui correspondent respectivement à 2-3 et 5 (deux propositions en 6ab, une en 6c). On notera enfin une certaine inclusion de l'ensemble de par la correspondance entre *répondre* en 2a et *demandes* en 6c. L'inversion de 2 à 6bc de *YHWH* et *šm 'lhy-*, relevée par Girard (p.394) renforce en quelque sorte cette inclusion.

Qu'en est-il en 7-10 ? Ici nous sommes assez largement d'accord avec Trublet et Aletti¹¹ ainsi qu'avec Girard, quitte à présenter un peu différemment l'agencement en chiasme de ce petit ensemble. Pour ce qui est de 7, Girard y voit une petite inclusion à partir de la racine *yš*¹² et d. Mais on peut découvrir plus avant une mini-structure très ouvragée en 7b-d, 7a en restant indépendant. Présentons-la comme ceci :

		<i>hwšy^f</i>	A	}	
		<i>YHWH</i>	B		
C	<i>mšy^fw</i>	+	<i>y^fn-</i>	A'	}
C	<i>-hw</i>		<i>mšmy qdšw</i>	B'	
			<i>bgbrwt yš^d</i>	A	}
			<i>ymynw</i>	B	

En AB (première et dernière accolades) nous lisons *sauver* + *YHWH* ou *équivalamment* sa droite. Sous l'accolade centrale nous lisons en A'B' *répondre*, qui équivaut à *sauver*, et *les cieux de sa sainteté*, soit ce lieu propre à YHWH. Chacun des termes de l'accolade centrale est précédé par une désignation du destinataire du salut de YHWH, soit *son messie*, soit ce

⁹ Avishur pp. 71-72.

¹⁰ Girard (p.395) voit en ces récurrences "une petite inclusion, à borne initiale à peine débordante" du v.6, mais le v.5 a pour ainsi dire sa propre consistance, à tel point que nous préférons parler d'une correspondance entre 5 et 6c autour de 6ab.

¹¹ Même référence qu'à la n.8 ci-dessus.

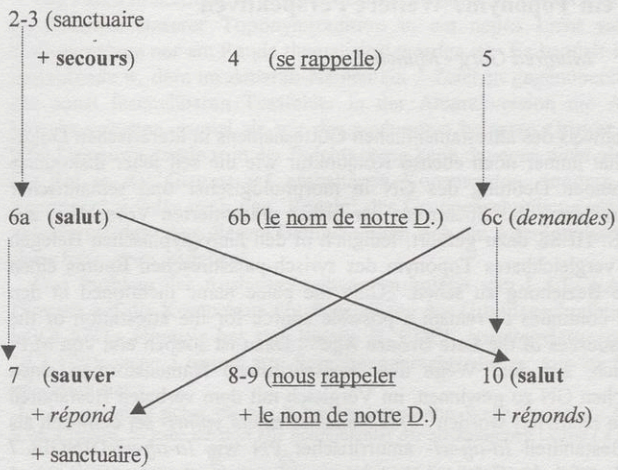
¹² Il écrit par erreur 7a, p.396.

pronom (suffixe du verbe) qui lui correspond. Le parallèle entre 8 et 9 est bien présenté par Girard (p.396) à partir des emplois des divers pronoms, 8a appelant 9a, puis 8b pour sa part 9b. Dans chacun de ces stiques on peut relever l'emploi d'une paire stéréotypée¹³, apparaissant ainsi plus manifeste le caractère comme proverbial de ces constatations tirées de l'expérience d'Israël. Mais de 7 à 10 on peut préciser un peu les correspondances. Etant donné les récurrences de *YHWH* et *ysc* avec la paire stéréotypée *mlk/mšh*, la correspondance entre 7b et 10a apparaît évidente, mais on lit aussi en 7c et 10b *répondre* suivi ici d'une précision de lieu (du sanctuaire des cieux) et là d'une précision de temps (au jour de notre appel). Ainsi 7b + c appellent en parallèle 10a + b. En 7 la racine *ysc* revient au terme du verset dans une chaîne construite dont le contenu (les exploits de la main guerrière de YHWH) prépare les affirmations centrales de 8-9. On peut donc voir 7-9 structurés selon un chiasme où 7 + 8 appellent en ordre inverse 9 + 10.

Venons-en à l'ensemble. Nous sommes évidemment d'accord avec Girard pour voir jouer de 2a à 10¹⁴ l'inclusion de *y^cnk YHWH bywm...* à *YHWY... y^cn^w bywm....* Girard voit un diptyque de 2-3 + 4-5 + 6 à 7 + 8-9 + 10. Girard relève à juste titre les récurrences de *qds* de 3a à 7c et de *zkr* de 4a à 8b. Mais il s'autorise de cette dernière pour fonder un rapport entre 4-5 et 8-9. Or si 8 et 9 sont bien homogènes entre eux, il n'en va pas de même pour 4 et 5. Nous avons vu en effet comment 4 était entouré par 2-3 et 5 qui entre eux se correspondent. Par contre *qds* s'inscrit dans chacun des premiers volets de 2-5 et 7-10. Nous avons vu comment 6ab se référerait à 2-3 et 6c à 5. Considérons ici, avant de revenir à l'ensemble, les rapports entre 6 et 7-10. En 6a nous lisons *ysc* comme en 7b et 10a, puis en 6c ces *demandes* qui attendent les *réponses* mentionnées en 7c et 10b. Ainsi 6a + 6c appellent-ils 7b + 7c et 10a + 10b. De plus nous lisons en 6b comme en 8b *le nom de notre Dieu*. Ainsi 6 ne se présente-t-il pas seulement comme la "conclusion" de 2-5, mais aussi comme "l'introduction" de 7-10. Récapitulons nos conclusions dans un schéma :

¹³ Soit en 8a *s^ws/rkb* (Avishur, p.636), en 8b *YHWH/lhym* (p.759, à l'index), en 9a *kr^c/npl* (pp. 147 et 270), et en 9b *q^wm^c/dd* (pp. 10 et 413-414).

¹⁴ A 10 cependant, et non à 10b comme l'écrit Girard p.392. Nous sommes aussi d'accord avec Girard (et beaucoup d'autres) pour ne voir en 6 que des jussifs, l'amorce de 7a recevant ainsi toute sa force.



On voit ainsi comment en 7-10, 8-9 cumulent pour ainsi dire des données de 4 et 6b, tandis que 7 et 10 cumulent pour leur part des données de 6a et 6c, lesquels, on l'a vu en étudiant 2-6, prennent respectivement le relais de 2-3 (paire *°zr/ys^g*) et de 5 (réurrence de *ml'kl*). Ainsi le v.6, s'il est bien conclusif du premier ensemble 2-6, apparaît-il aussi comme à la charnière entre 2-5 et 7-10, deux sous-ensembles dont nous avons vu qu'ils étaient structurés selon en chiasme. C'est dans les premiers volets de 2-5 et 7-10 que nous lisons *sanctuaire* et dans les volets centraux *se rappeler*. En 3 le secours est attendu depuis le sanctuaire terrestre de Sion, en 7c il est obtenu depuis le sanctuaire des cieux. En 4 et 8 deux mémoires complémentaires sont mises en rapport, soit celle de YHWH à l'endroit de son roi, celle des fidèles à l'endroit de YHWH. Si l'on voulait à tout prix parler d'un diptyque, il faudrait pour le moins reconnaître que chacun des deux volets en est structuré de manière bien différente, la similitude de structure (en chiasme si l'on tient compte de la structure interne de 4 et de 8-9, selon une symétrie concentrique simple si l'on considère 4 et 8-9 selon leur unité) jouant en fait de 2-5 à 7-10, la fonction de 6, sorte de charnière pourrait-on dire, étant double puisqu'à la fois il reprend les extrêmes de 2-5 et prépare tant les extrêmes que le centre de 7-10.

YHWH - ein Toponym? Weitere Perspektiven

Manfred Görg - München

Die Suche nach einem Nachweis des alttestamentlichen Gottesnamens in literarischen Dokumenten der Spätbronzezeit hat immer noch ebenso Konjunktur wie die seit jeher diskutierte Frage nach einer überzeugenden Deutung des GN in morphologischer und semantischer Hinsicht. Eine kritische Betrachtung des Spektrums der bisher präsentierten Vorschläge zur Identifikation hat zuletzt R.S. HESS dazu geführt, lediglich in den hieroglyphischen Belegen für ein lautlich mit YHWH vergleichbares Toponym des syrisch-palästinischen Raums einen möglichen Hinweis auf eine Beziehung zu sehen: „Only the place name mentioned in den Egyptian topographical lists continues to remain a possible source for the attestation of the divine name in extrabiblical sources of the Late Bronze Age“¹. Dazu ist soeben erst von M.P. STRECK der ältere Versuch, auf dem Wege über keilschriftliche Namensformen einen Deutungszugang zum biblischen GN zu gewinnen, im Vergleich mit dem verbalen Bestandteil amurritischer Personennamen relativiert worden². Das Namenselement *yahwi-* sei demnach als Äquivalent zum verbalen Bestandteil *Ia-ah-wi-* amurritischer PN wie *Ia-ah-wi-DINGIR* / *Yahwi-'el* „lebendig gezeigt hat sich der Gott“ zu verstehen.

Wir knüpfen hier an den ersten Beitrag im ersten Heft der BN³ an, um dem damals geprüften ägyptologischen Anteil an der Erforschung des Gottesnamens noch näher zu treten. Dabei soll zunächst die kritische, auf Nichtidentität der hieroglyphischen Belege mit dem biblischen GN hinauslaufende Bewertung des einschlägigen Materials bei H. GOEDICKE⁴ im Vordergrund des Interesses stehen. GOEDICKE, der mit Recht geltend macht, daß es sich bei der „Schasu-Land“-Bezeichnung um „an ethnic-geographic and not a political designation“ handelt⁵ hat unseren Beitrag offenbar nicht eingesehen, obwohl er ihn im Zitat bei S. AHITUV zitiert vorgefunden hat⁶. Von daher erklären sich u.a. einige Ungenauigkeiten und scheinbare Erstbeobachtungen, die ihm beim Studium der Schreibungen unterlaufen sind.

GOEDICKE will zunächst die Schreibungen der Namengruppe mit dem jeweils vorangetzten „Land der Schasu“ (*t3 š3šw*) in Soleb und in der davon abhängigen Liste von Amarah-West vorstellen, läßt aber gerade bei der Wiedergabe des fraglichen Namens die in Amarah-West charakteristische Verschreibung des Zeichens für die Gruppe *w3* in das Zeichen *rwḏ* (T 12) außer Sicht, um zur Bewertung der Liste deren „better preservation“ hervorzuheben. Letzteres mag zwar für die Anzahl und Lesbarkeit der Namen der *t3-š3šw*-Gruppe gelten, trifft aber nicht ohne weiteres für die Korrektheit der Schreibungen zu. So muß man über die Verschreibung beim angehenden Namen hinaus wenigstens bei den Wiedergaben für *rwbr* und vielleicht bei dem in Soleb nicht mit einem erhaltenen Gegenstück vertretenen *sʿrr* (unnötige Doppelschreibung des *r*!) ein textkritisches Fragezeichen setzen.

¹ R.S. HESS, The Divine Name Yahweh in Late Bronze Age Sources, UF 23, 1991 (181-188), 188.

² M.P. STRECK, Der Gottesname „Jahwe“ und das amurritische Onomastikon, WdO 30, 1999, 35-46.

³ M. GÖRG, Jahwe als Toponym, BN 1, 1976, 7-14.

⁴ H. GOEDICKE, The Tetragram in Egyptian?, SSEA.J 24, 1994 (published 1997), 24-27.




⁵ GOEDICKE, Tetragram, 24.

⁶ So verweist GOEDICKE, Tetragram, 27, Anm. 9, auf eine von S. AHITUV, Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents, Jerusalem/Leiden 1984, 155, Anm. 441 zurückgewiesene Vermutung meinerseits, daß der Eintrag *pyspys* im Kontext des angehenden Namens mit dem biblischen PN *Napiš* zu tun haben könnte. In meinem Beitrag habe ich diese Beziehung immerhin nur „mit größtem Vorbehalt“ angesprochen. AHITUVs Versuch, den Namen „to a Horite clan of the Seirite confederation“ zu beziehen, ist nicht hilfreich, zumal die Horiter/Hurriter trotz Gen 14,6 36,20-30 Dtn 2,12.22 mit den Seirtern historisch-genetisch nichts zu tun haben.

Die Fehlschreibungen in Amarah lassen nun auch ein bei GOEDICKE nicht eigens diskutiertes Problem unserer Toponymtradition in ein neues Licht stellen, das in meiner ersten Stellungnahme nur am Rande thematisiert worden ist. Es handelt sich um das im Soleb-Namen auslautende *w*, dem im Amarah-Namen ein 3-Zeichen gegenübersteht. In der Regel wird trotz der sonst feststellbaren Textfehler in der Amarahversion die Auslautschreibung mit 3 für korrekt gehalten, zumal sie mit der auch sonst belegten Gruppe *w3* den Auslautvokal offen läßt. Das auslautende *w* in der Solebfassung kann dagegen nicht als komplementäre Schreibung für den in der Gruppe *w3* enthaltenen Konsonanten, sondern nur entweder als weiterer Konsonant *w* oder nach den 'Regeln' der Gruppenschreibung als Entsprechung zum Vokal *u* gelesen werden. Aus diesem Befund sollten sich die Alternativlesungen (*t3 š3sw*) *jj-h-w3-w* = *jhw* bzw. *jhwu* ergeben⁷.

Das Problem der Auslautschreibung ist zuletzt von J. LECLANT angesprochen, aber mit Hinweis auf die Kompetenz der Spezialisten der Gruppenschreibung suspendiert worden⁸. Mit LECLANTs Hinweis hat sich bereits E. EDEL auseinandergesetzt und in einem Brief vom 14.3.1995 seine Lösung zur Sprache gebracht, die er mir in Kopie seiner Stellungnahme mitgeteilt hat:

„Ich bin mir nicht sicher, ob man Y-h-w3-w lesen sollte. Wenn Sie meinen Aufsatz in SAK 4 (1976), speziell S.94, ansehen, so habe ich dort alle Schreibfehler der afrikanischen Listen I a,b und c u.a.m. zusammengestellt.

In drei Fällen wechseln  mit  in Nr. 55.56.59! Ich möchte daher als „natürliche Lesung“ Y-h-w3-3 ansetzen“ (handschriftlicher Zusatz: „ wie in Amarah West“).

Die im Zitat gemeinte Untersuchung EDELS zu den Textfehlern in der Texttradition der afrikanischen Thutmosisliste⁹ gibt nun in der Tat Anlaß genug, die Möglichkeit von Verlesungen gerade auch von hieroglyphisch/hieratischem *w* in 3 und umgekehrt im Auge zu behalten. Es ist dabei nicht ohne Belang, daß die sog. Palästinaliste Ia auf der linken Vorderseite des 6. Pylons im Tempel von Karnak eine gegenüber den Varianten Ib und Ic zuverlässigere Fassung zeigt¹⁰ und auch das afrikanische Gegenstück auf der rechten Seite des Pylons ebenfalls die ursprüngliche Lesung wiederzugeben scheint. Man wird deshalb wohl fragen müssen, ob die Solebliste als wenigstens partielle Grundlage für weitere Listenfassungen in Amarah-West und Aksha¹¹ nicht einen zuverlässigeren älteren und damit besseren Lesungsstand bietet, wenn auch zuzugeben ist, daß die Solebliste ihrerseits auf älteren Vorlagen beruhen muß. In seiner Behandlung der Solebliste hat EDEL auch hier Schreibfehler auszumachen gesucht. Er ist aber m.W. nur in einem Fall fündig geworden, nämlich bei der Anlautschreibung von Lullu. Hier aber glaubten wir schon früher zeigen zu können, daß keine Verschreibung oder Verlesung vorliegt, sondern daß lediglich das Hinterteil des *rw*-Löwen erhalten geblieben ist, das die neueren Interpreten fälschlich als *t* gedeutet haben¹².

⁷ Vgl. schon GÖRG, Toponym, 10 mit Anm. 21.

⁸ Le „Tétragramme“ à L'Époque d'Aménophis III, in: M. MORI (Hg.), Near Eastern Studies Dedicated to H.I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan V, Wiesbaden 1991 (215-217), 215, Anm. 3.

⁹ Vgl. E. EDEL, Die afrikanischen Namen in der Völkerliste Ramses' II. auf der Westmauer des Tempels von Luxor (Simons, Liste XXI) und ihre Parallelen in anderen afrikanischen Völkerlisten (mit Tafel I), SAK 4, 1976, 75-101, bes. 82-101. Zur Orthographie in den Afrikanisten Thutmosis III. vgl. auch Ders., Beiträge zu den afrikanischen Ländernamen, in: D. APELT / E. ENDESFELDER / S. WENIG (Hg.), Studia in honorem Fritz Hintze, Meroitica. Schriften zur altsudanesischen Geschichte und Archäologie 12, Berlin 1990, 79-95 (mit Tafel IV), bes. 87f.95.

¹⁰ Vgl. dazu u.a. bereits M. NOTH, Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien. Untersuchungen zu den hieroglyphischen Listen palästinischer und syrischer Städte III. Der Aufbau der Palästinaliste Thutmosis III., ZDPV 61, 1938 (26-65), 28 = Ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde (hg. von H.W. WOLFF), II, Neukirchen-Vluyn 1971 (44-73), 46.

¹¹ Vgl. dazu v.a. E. EDEL, Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan, BN 11, 1980, 63-79. Zu einer „Urliste“ als Teilquelle bzw. mehreren „Urlisten“ vgl. EDEL, ebd. 65.

¹² Vgl. M. GÖRG, Zu zwei asiatischen Ländernamen im Tempel von Soleb/Sudan, BN 78, 1995 (5-8), 5f.

Gesetzt den Fall, die Namensschreibung in Soleb entspreche einer korrekten Überlieferung, wäre mit dem auslautenden *w*, das jedenfalls nicht nur konsonantisch, sondern ebenso gut vokalisiert als *u* zu deuten wäre, ein Problem zu lösen, das sich im Blick auf die Verbindung mit dem Gottesnamen ergeben könnte. Die bisher vorgelegten Rekonstruktionsversuche sehen offenbar eine ursprüngliche Endung auf *-u* nicht vor. Das Problem verschärft sich, wenn man eine Identifikation des Solebnamens mit der Schreibung eines wohl in die östlichen Bergbauregionen weisenden ON aus dem Mittleren Reich vornimmt, was nach wie vor allerdings mit Vorbehalten belastet ist.

Wiederum ohne unsere einschlägigen Erwägungen zu Rate zu ziehen, aber auch ohne die Problematik der Auslautschreibung zu erörtern, hat GOEDICKE diesen aus der 11. Dyn. stammenden ON *j'-h-w-jw* mit den genannten Belegen aus dem sudanesischen Nubien zusammengestellt, wobei er ohne jeden Vorbehalt „no difficulties linking the two terms phonetically or geographically“ erkennen will¹³. Unsere Zurückhaltung beim Vergleich basierte vor allem auf der unterschiedlichen Anlautschreibung, die aber auch nicht als unüberwindliches Hindernis aufzufassen sein sollte¹⁴. Für GOEDICKE ist indessen die weit frühere Bezeugung des nach ihm identischen ON ein untrügliches Signal dafür, daß von einem GN keine Rede sein sollte, zumal die GN in der Regel die zeitliche Priorität vor den gleichnamigen ON hätten.

Das graphematische Verhältnis der Schreibung der 11. Dynastie zur Soleb-Fassung ist nicht zuletzt wegen des jeweils auslautenden *w* als Andeutung des Vokals *u* von Interesse. Der Vorschlag von KNAUF, die ältere Schreibung nicht nach dem Umschreibungssystem des Mittleren Reiches, sondern konsonantisch, d.h. nach KNAUF *yhwjw* zu lesen und **Yahwayu* zu vokalisieren, ist wegen der zweifellos ansatzweise gegebenen Gruppenschreibung nicht ganz unproblematisch, so daß man wohl noch bei der Wiedergabe *j'-h-w-jw* und lediglich einer Teilvokalisierung wie **j'hw'u* bleiben muß, die noch immer am ehesten mit **ahû* interpretiert werden kann¹⁵. Diese Lesung wäre aber mit einer zentralsemitischen PK-Langform **yahwiyu* zur Basis *HWY* schwer kompatibel. Allerdings könnte die mittelägyptische Schreibung auch einem semitischen **yahû* o.ä. entsprechen, so daß dies auch die Gestalt wäre, mit welcher die Soleb-Schreibung in der Interpretation **yahwu* (= **yahû*) kongruieren würde. Mit beiden Fassungen bzw. Deutungen ließen sich die Variantschreibungen des biblischen GN¹⁶ erst und nur dann in Einklang bringen, wenn man vom Bestand einer Form **yahû* neben einer vielleicht jüngeren und erweiterten Namensbildung **yahw(iy)u* > **yahwi* ausgeht. In diesem Kontext müßte die Amarah-Fassung der Ramessidenzeit mit dem auslautenden *-3* nicht einmal zwingend als Verlesung oder Verschreibung betrachtet werden, da die vokaloffene Gruppe *w3* ohne weiteres auch mit einer Vokalisation *wi* vereinbar wäre¹⁷. Andererseits kann man bei dem möglicherweise jüngsten hieroglyphischen Beleg in der großen Liste Ramses' III. von Medinet Habu in der Form *jj-h-3* (= *yh3*)¹⁸ an eine Verschreibung aus **yhw* denken, wie sie EDEL in seiner zitierten brieflichen Mitteilung vorgeschlagen hat, um hier „Yahu oder Yahwa“ zu lesen.

GOEDICKEs Einwand gegen die Identität von Toponym und GN sowie gegen die Priorität des ON gegenüber einem GN kann grundsätzlich mit dem Hinweis KNAUFs auf vorderasiatische, näherhin v.a. altarabische Namengebung begegnet werden, die isolierte (ohne Subjekt-

¹³ GOEDICKE, Tetragram, 26.

¹⁴ Vgl. GÖRG, Toponym, 8. Vgl. auch E.A. KNAUF, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., ADPV, Wiesbaden 1988, 46, Anm. 225.

¹⁵ EDEL, Ortsnamenlisten, 64.

¹⁶ Vgl. dazu jetzt auch H. IRSIGLER, Von der Namensfrage zum Gottesverständnis. Exodus 3,13-15 im Kontext der Glaubensgeschichte Israels, BN 96, 1999 (56-96), 87f, Anm. 67, der allerdings als Alternative zur Langform auch „eine Deutung als primäre Kurzform“ für „möglich“ hält.

¹⁷ W. HELCK, Grundsätzliches zur sog. „Syllabischen Schreibung“, SAK 16, 1989 (121-145), 124 kennt für das Gruppenzeichen „Schlinge“ offenbar nur die silbische Lesung 'wá', ohne hier dagegen Namensschreibungen wie *w3-r'-t* für Ullaza (Urk. IV 685,8) zu bedenken, die er selbst später zitiert (ebd. 138).

¹⁸ Vgl. dazu u.a. GÖRG, Toponym, 13.

angabe) PK-Langformen auch als GN kennt¹⁹. Dennoch ist die Argumentation zu würdigen, wonach gegen die Verbindung des ON mit dem GN die prägende Rolle eines GN auf ON in anderen Fällen zu sprechen scheint. Vielleicht ist daher auch mit einem Tertium zu rechnen, auf das sowohl der Gebrauch als ON wie auch als GN zurückzuführen wäre.

Den Anstoß zu solcher Überlegung hat der Kontext mit der Zitation weiterer „Schasuländer“ gegeben, die u.U. mit Tiernamen in Verbindung gebracht werden können. So ist *Sr* (= Seir) selbst noch im biblischen Hebräisch neben der geographischen Notation Bezeichnung u.a. für den Ziegenbock (vgl. HALAT 1250f). Die merkwürdige Bildung *pyspys* kann lautlich u.a. mit dem akkadischen *paspasu* „Ente“ (AHw 839) zusammengestellt werden, worauf bereits B. GRDSELOFF hingewiesen hat²⁰, ohne hier aber eine semantische Beziehung herzustellen. Ferner bleibt auch für *r/bn* die Möglichkeit, über den Vergleich mit hebr. *laban* „weiß“ eine die weiße Farbe des Fells eines Lebewesens betonende Tierbezeichnung festhalten zu wollen. Für *smt* kann entsprechend eine Beziehung zum akkadischen *sāmtu* „Röte“ (AHw 1019) versucht werden, wobei es reizvoll wäre, auch an die Semantik des Namens Edom zu denken²¹. Zur Diskussion darf schließlich weiterhin - wenn auch mit vorläufig sehr großer Zurückhaltung - stehen, daß die Bezeichnung *twrbr* in einen Zusammenhang mit *srbt*²² zu bringen sein und den ‘Hahnenkamm’ meinen könnte, so daß auch hier an ein Tiersymbol (als Machtzeichen?) zu denken wäre, das als Stammesname verwendet worden wäre²³.

Sollte nach diesen mehr oder weniger plausiblen Vorgaben auch für *Jhw* eine ehemalige oder ursprüngliche, vielleicht außer Kurs gekommene Tierbezeichnung auszumachen sein? Die Auflistung der im AT belegten Tiernamen²⁴ kennt eine mit dem GN kompatible Nominalbildung freilich nicht. Die morphologische Gestalt könnte jedoch etwa an eine Parallele zu *yanšūp*, einer Bezeichnung für die Eule (?), denken lassen²⁵. Die Semantik würde jedenfalls wiederum die Vorstellung eines Vogels suggerieren, der sich hier u.a. durch das plötzliche Herabfallen von oben her bei der Jagd nach Beute oder zum Schutz seiner Jungen charakterisieren sollte. Vögel, wie der Falke, Habicht²⁶ oder besonders der „Adler“, richtiger der Gänsegeier²⁷ als König der Lüfte, kämen hier in die engere Wahl. Es wäre kein Problem, einem Stamm einen solchen Namen zu geben, der dann von den Ägyptern auch als Toponym aufgefaßt worden wäre. Daß andererseits gerade der Gänsegeier das Bild von JHWH prägt, der Israel aus Ägypten führt und auf seinen Flügeln trägt (vgl. Ex 19,4 Dtn 32,11), muß demnach nicht nur auf imaginärer Assoziation beruhen. Signifikant ist ganz besonders der Umstand, daß „Adler und Geier als altarabische Gottheiten“ gelten können²⁸.

¹⁹ KNAUF, Midian, 43-46. Vgl. auch bereits E. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906 (Nachdruck Tübingen 1967), 296f.

²⁰ Vgl. B. GRDSELOFF, Édom, d'après les sources égyptiennes, BHJE 1, 1947(69-99), 81. Vgl. EDEL, Ortsnamenlisten, 78. KNAUF, Midian, 51 denkt u.a. an arabisch *fasfas* „Wanze, Zecke“.

²¹ Vgl. auch die Tierbezeichnung *yaḥmūr* mit der Bedeutung „Es rötet“, dazu KNAUF, Midian, 45.

²² Mit Wechsel einer Anlautschreibung von /t/ zu /u/ in der ägyptischen Listentradition?

²³ Dazu vgl. M. GÖRG, Sirbäl, BN 93 1998 (5-8) 8.

²⁴ Vgl. P. RIEDE, Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen / Tierbezeichnungen, in: B. JANOWSKI / U. NEUMANN-GORSOLKE / U. GLESSMER, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 361-376. Vgl. auch Ders., Tiere, NBL III, Lieferung 14, 2000.

²⁵ Vgl. dazu KNAUF, Midian, 45, RIEDE, Glossar, 367.

²⁶ Vgl. die Namensbedeutung des Seir-Nachkommens Ajja Gen 36,24 1Chr 1,40 (dazu u.a. MEYER, Israeliten, 341. M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, BWANT 10, Stuttgart 1928, 230).

²⁷ Zum Gänsegeier vgl. u.a. P. MAIBERGER, Adler, NBL I, 32 mit Lit.; S. SCHROER, Die Göttin und der Geier, ZDPV 111/1, 1995, 60-80.

²⁸ Vgl. W.W. MÜLLER, Adler und Geier als altarabische Gottheiten, in: I. KOTTSIEPER / J. VAN OORSCHOT / D. RÖMHELD / H. M. WAHL, „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern“. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1994, 91 -107.

Der Versuch, den biblischen GN als ursprüngliche Tierbezeichnung zu deuten, ist im Grunde weder abenteuerlich noch neu. Es sei hier an W. SPIEGELBERG'S These erinnert, wonach der Name auf dem ägyptischen Nomen *j3wt* „Vieh“ beruhen soll²⁹. SPIEGELBERG hatte sogar angenommen, daß der ägyptische Tierkult in der Namegebung des Gottes Israels nachwirke. Seine Überlegungen sind jedoch mit diversen lautlichen, semantischen und religionsgeschichtlichen Spekulationen behaftet, so daß der These hier nicht näher nachgegangen werden muß. Auf der anderen Seite ist von Interesse, daß die Ägypter gern das Bild einfallender Vögel beschreiben, wobei sie sich des Verbums *h3j* „herabfallen“ bedienen³⁰, das bekanntlich mit der hebräischen Basis *HWH* < *HWY* zusammengestellt werden kann³¹. Überdies ist ja auch der auch in Südpalästina (Gaza) verehrte Gott Amun in der Gestalt eines Urvogels vorgestellt worden, der vom Himmel her niederschwebt³². Der Name der dem Amun geweihten *smn*-Gans wird in Ägypten auch in etymologischem Bezug zum Gottesnamen Amun gesehen. Sollte der mit Amun konkurrierende JHWH des palästinischen Südostens in seiner Frühzeit nicht auch unter dem Bild eines von oben herabsteigenden Vogels gefaßt worden sein, dessen Bezeichnung mit der Grundgestalt des israelitischen GN übereinstimmen würde?

Unabhängig von den vorstehenden Erwägungen zur Verbindung des GN mit einer speziellen Tiersymbolik ist es natürlich nach wie vor vertretbar, im Anschluß bereits an WELLHAUSEN an die Naturgegebenheit des fallenden Windes³³ zu denken. Auch bei Seir könnte ja die zusätzlich belegte Bedeutung des fallenden Platzregens (vgl. HALAT 1250) im Hintergrund stehen. Es ist aber unbestreitbar, daß ein Herabsteigen bzw. Herabfallen sich am besten mit einem Lebewesen assoziieren läßt, das eben wie ein Vogel die Eigenheit der übermenschlichen Mobilität und der überraschenden Präsenz für sich hat, um so als Metapher für eine Gottheit dienen zu können. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß das Ägyptische auch eine Vogelbezeichnung aufzuweisen hat, die auf der Basis *h3j* „herabfallen“ gebildet ist. Es handelt sich um das im Plural verwendete Nomen *h3j*, das offenbar keiner besonderen Spezies vorbehalten ist und vom Neuen Reich bis in die griechisch-römische Zeit belegt ist³⁴.

Alles in allem lassen sich im Blick auf den biblischen GN am ehesten sowohl eine frühe Nominalgestalt **yahu* wie auch eine nominalisierte PK-Bildung in Langform vertreten, wobei beide Formen von der semito-hamitischen Basis *HWY* (= ägypt. *h3j*) „herabsteigen, herabfallen“ entwickelt worden sein können. Dabei kann primär die Bezeichnung oder Vorstellung eines herabfallenden Vogels die Bildung einer Metapher für eine erhabene und doch gegenwärtige Gottheit gefördert haben. Die gleiche Bezeichnung eignete sich jedoch auch als emblematischer Stammesname mit lokal-geographischer Orientierung, so daß man nicht auf eine Prioritäts-Alternative Toponym oder Gottesname angewiesen ist. In Ägypten hat man jedenfalls die im Entstehungsbereich allem Anschein nach 'multifunktionale' Bezeichnung offenbar ausschließlich als Regionalnamen verstanden und dokumentiert.

²⁹ W. SPIEGELBERG, Eine Vermutung über den Ursprung des Namens יהוה, ZDMG 53, 1899, 633-643.

³⁰ Vgl. A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, II, 473, 8.

³¹ Vgl. u.a. W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch, I 266f s.v. ewu(m).

³² Dazu u.a. M. GÖRG, Nilgans und Heiliger Geist. Bilder der Schöpfung in Israel und Ägypten, Düsseldorf 1997, 97-104.

³³ Vgl. J. WELLHAUSEN, Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin 1904, 25, Anm. 2: „Die Etymologie ist durchsichtig: er fährt durch die Lüfte, er weht“. Vgl. auch MEYER, Israeliten, 213, Anm. 2. KNAUF, Midian, 43-46. Ders., Midian und Midianiter, NBL II, 802-804.

³⁴ Vgl. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 487. P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexikographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, Orientalia Lovaniensia Analecta 78, Leuven 1997, 599f.

Terafim: tragbare Göttinnenfigur(en)

Manfred Görg - München

Wer sich gegenwärtig über den Stand der Forschung zu der seit jeher hinsichtlich ihrer Etymologie und Semantik umstrittenen Bezeichnung תְּרָפִים (*t-rapim*) Aufschluß verschaffen will, ist allem Anschein nach bei den einschlägigen Artikeln der Lexikographie zur Bibel in den besten Händen. Den ausgiebigen Informationen über die bisher die Diskussion beherrschenden Lösungen oder Lösungsansätze folgt allerdings in jedem Fall ein Vorbehalt sprachwissenschaftlicher oder semantischer Natur, so daß dem Benutzer am Ende doch nur ein resignatives *non liquet* zu bleiben scheint.

So erklärt sich der jüngste Eintrag in HALAT¹ mit dem Hinweis auf die Liste der Vorschläge in THAT² für die Besprechungen zweier Hauptrichtungen, von denen die erste als eher traditionsorientierte für eine Ableitung von der Basis RP' (RPY) „heilen“ plädiert³, so daß mit den Terafim als „Heiler“ Bilder vergöttlichter Ahnen gemeint seien, während die zweite v.a. im Gefolge von H.A. HOFFNER⁴ das hurritisch-hethitische Nomen *tarpiš* mit der angegebenen Bedeutung „Erdgeist; Dämon“ als Grundlage bemüht. Eine Entscheidung zwischen beiden Zuweisungen wird in HALAT ausdrücklich nicht zu fällen gewagt. Bei der durchweg verwendeten Pluralendung wird im Blick auf eine mögliche Lehnwortbildung ein „Nieder-schlag“ kanaänischer Mimation zur Disposition gestellt. So bleibt für die Bedeutungsfrage ausschließlich der Kontext relevant. Angesichts der problematischen Gestalt und Form einerseits und der Funktion andererseits wird statt der „zu eindeutigen Wiedergabe durch ‘Gottesbild’ die „neutralere durch Idol“ bevorzugt. Näherhin wird mit den Bedeutungen „Statuette (menschähnliche Figur)“ bzw. „(Kult) Maske“ operiert, wobei die Argumente für den erstgenannten Bedeutungsbereich mit der umfassenderen Funktionsbestimmung „Haus und Familiengötter“ größeren Anhalt im Kontext haben, während ansonsten ein divinatorischer Gebrauch nicht ausgeschlossen oder wenigstens ein „magischer Zusammenhang“ möglich erscheint. Als Resümee bleibt, daß Terafim überwiegend „ein Element des Kultes“ sein soll, „ohne aber Verehrung zu genießen“, und ein „offenbar nicht besonders wichtiges Stück der Volksreligion“ darstellt.

Statt der Etymologie wird die Funktion mit größerem Engagement diskutiert in ThWAT⁵, nachdem die Palette der meistvertretenen Zugänge ohne ausdrücklichen Zuschlag präsentiert worden ist. Der Ableitungsversuch aus dem Hethitischen erscheint demnach in der

¹ Vgl. HALAT, Lieferung IV, 1990, s.v. תְּרָפִים 1651-1653.

² K. SEYBOLD, תְּרָפִים *terafim* Idol(e), THAT II, 1976, 1057-1060.

³ Zu dieser These vgl. in jüngerer Zeit v.a. H. ROUILLARD / J. TROPPER, *TRPYM*, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel XIX 1-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi, VT 37, 1987, 340-361. zustimmend auch R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, ATD Ergänzungsreihe Band 8/1, Göttingen 1992, 65 mit Anm. 60.

⁴ H.A. HOFFNER, Hittite *Tarpiš* and Hebrew *Terafim*, JNES 27, 1986, 61-68.

⁵ K. VAN DEN TOORN / T.J. LEWIS, תְּרָפִים *t'rapim*, אֵפוֹד *'epod*, בָּד *bad*, ThWAT VIII, Lieferung 5-7, 1995, 765-778.

etymologischen Forschung als eine Art ultima ratio, da keine der semitistischen Erklärungsversuche zu überzeugen vermag. Dennoch gilt auch sie als „nicht unproblematisch“; sollte sie zutreffen, sei sie doch dem Wissen um die Rolle der Terafim nicht förderlich. Stattdessen soll eine Funktionsverwandtschaft mit Gottheiten bestehen, die in den Texten von Nuzi und Emar genannten Gottheiten als „Hausgötter“ und „Familiengötter“ (*ilānu* bzw. *eṭemmu*) erscheinen, die als „vergöttlichte Familiennahmen“ zu verstehen wären. Anhaltspunkte für Terafim „als kultische Masken“ werden nicht gefunden. Die in Ri 17f und Hos 3,4 genannten Objekte Terafim und Efof werden sogar für „Bestandteile der Standardausstattung der alten palästin. Tempel“ gehalten. Die Besprechung der Belege im AT bestätigt nach Meinung des Artikels die Deutung als „Ahnen-Figurinen“ „und zeigt die Art und Weise der mit ihnen verbundenen Wahrsagepraxis“.

Die jüngste Dokumentation zu Terafim findet sich in DDD⁶ und schließt - ohne die Passagen zu Efof - an den Beitrag des Autors in ThWAT an, so daß sich kein neuer Aspekt greifen läßt. Lediglich dem ugaritischen Material, dem O. LORETZ zwar keine Etymologie, wohl aber ein mit den Befunden aus Nuzi und Emar vergleichbares Verständnis der Terafim als „Götter der Sippe“ „Sippengötter“ abgewinnen möchte⁷, wird in knapper Form Rechnung getragen, ohne daß auch hier jedoch ein Schlüssel zu einer weiterführenden Deutung gefunden wird. Alles in allem kann man dem jetzigen Forschungsstand also wohl nur auf die Weise entsprechen, daß man die Deutung der Bezeichnung Terafim selbst für „umstritten“ erklärt⁸.

Ohne den Beitrag der einzelnen Belegstellen für Terafim im AT an diesem Ort erneut zu diskutieren, möchte ich hier nur einer einfachen Verwunderung Ausdruck geben. Wenn schon derart detailliert nach Sach- oder Funktionsanalogien in der nichtbiblischen Umwelt Israels geforscht wird und zu allem noch die Praxis der Totenverehrung bemüht wird, fragt man sich doch, weshalb niemand auf die Idee kommt oder m.W. gekommen ist, einen Ägyptologen zu fragen, ob nicht in seinem Kompetenzbereich ein zu Terafim etymologisch und semantisch passender Ausdruck zu finden wäre. Gerade die im Bereich des Alten Orients ausführlichen und wertvollen Hinweise von O. LORETZ zur Rolle des Ahnenkults in Israel mit Hilfe der „Ahnen-Götter-Figur(in)en“⁹ lassen die Frage um so dringlicher erscheinen, weshalb Ägypten als ‚Mutterland‘ des Totenkults bei der Suche nach einem Äquivalent ausgespart bleiben sollte. Selbst wenn man hier aus irgendwelchen Vorbehalten nicht glaubt, irgendwie fündig werden zu können, sollte man doch dieser Rückfrage wenigstens eine Chance geben.

Wer sich also die Mühe macht, das Ägyptische Wörterbuch von ERMAN-GRAPOW aufzuschlagen, muß nämlich auf die Bezeichnung *t3 rpyt* stoßen, die unter dem Eintrag *rpyt* zu finden ist¹⁰. Seit den Pyramidentexten belegt, seit dem Mittleren Reich *rpyt* und im Neuen Reich auch ohne auslautendes *t* des Femininums geschrieben, meint das Lexem demnach zunächst die „vornehme Frau“, besonders eine Göttin. Die (mit dem Feminin-Artikel versehene) Bezeichnung *t3 rpyt* „die Göttin“ gilt sogar einer Gottheit der griechisch-römischen Zeit, die als *Τριφιδς* mit dem namensverwandten Kultort Athribis (= kopt. *ⲁⲧⲣⲓⲡⲓⲉ*, gr. *τριφιδιον*)¹¹ erscheint und auch Bestandteil bekannter Namensbildungen ist¹². An zweiter Stelle steht im Wörterbuch die Bedeutung „Frauenstatue, Frauenfigur“, seit dem Mittleren Reich

⁶ T. LEWIS, Teraphim, *𐤏𐤓𐤕𐤓*, DDD², 1999, 844-850.

⁷ Vgl. O. LORETZ, Die Teraphim als „Ahnen-Götter-Figur(in)en“ im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit. Anmerkungen zu *ilānu/ilh*, *ilhm*/*lhym* und DINGIR.ERIN.MEŠ/*inš ilm*, UF 24, 1992 (133-178), 166.

⁸ Vgl. L. RUPPERT, Terafim, in: Lexikon für Theologie und Kirche IX, 2000, 1338.

⁹ Vgl. auch die kritische Bibliographie zum Abschluß des Beitrags LORETZ, Teraphim, 169-178.

¹⁰ A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache V, 415.

¹¹ Zur Lautentwicklung vgl. v.a. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 471.

¹² Vgl. z.B. den antiken Schriftstellernamen Triphiodor, dazu zuletzt U. DUBIELZIG, Triphiodor: Die Einnahme Ilios. Ausgabe mit Einführung, Übersetzung und kritisch-exegetischen Noten, Classica Monacensia 15, Tübingen 1996, 2-4.

auch „Figur einer vornehmen Frau oder Göttin“. Das „Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch“ von R. HANNIG¹³ setzt sogar diese Bedeutungen an die erste Stelle, so daß *rpwt* eindeutig und primär als Figur einer Frau oder einer Göttin zu fassen ist. Zur Bedeutung von *rpwt* als „female statue“ erklärt zudem P. WILSON: „The word includes not only stone statues but smaller amulets of female goddesses“¹⁴

Nähere Informationen liefert das Lexikon der Ägyptologie unter dem Lemma „Repit“¹⁵, indem *rpwt/rpwt* als Bezeichnung des Mittleren Reichs für „bestimmte Abbilder von Göttinnen und Königinnen“ vorgestellt wird. Als besonderes Merkmal gilt die Transportabilität: „Die sicheren Belege für R(epit) als solches Abbild weisen dabei auf eine kleinere, handliche bzw. transportable Figur hin, die zudem sichtbar war“. Die Göttin Repit sei vermutlich mit dem Abbild „eigentlich identisch“ gewesen sein und könne „etwas Ähnliches wie die ‘tragbare Form einer Göttinnenfigur (oder der Figur einer Königin schlechthin)’ mit sicher noch spezielleren Eigenschaften verkörpert haben“, „sei es zunächst die göttliche Figur im besonders geformten Tragschrein, seien es später dann verschiedene Arten von transportablen Figuren einer Göttin bis hin zum Amulett“. Repit ist im übrigen auch eine der zahllosen Bezeichnungen für die Muttergottheiten Isis und Hathor¹⁶, deren Rolle im Privatbereich der Familienreligion überhaupt nicht überschätzt werden kann.

Ohne das ganze Spektrum der Informationen über die Bedeutung der Repit auszuloten, kann doch sofort auch festgestellt werden, daß *13 rpwt* eine Bezeichnung ist, die eine multifunktionale Verwendbarkeit zuläßt, solange eben die Konstituenten Göttinnenfigur und Tragbarkeit gewahrt sind. Der Annahme eines Exports der Bezeichnung u. a. ins asiatische Ausland steht im Blick auf vielseitige Analogien nichts im Wege.

Auf der lautlichen und semantischen Ebene sehe ich nun keine nennenswerten Probleme, eine eindeutige Verbindung zwischen der ägyptischen Bezeichnung *13 rpwt* und der biblischen Bezeichnung Terafim wahrzunehmen. Dabei lasse ich zur Erklärung der Endung die Frage u. a. nach einer Mimation oder einem Plurale tantum vorläufig offen, obwohl wahrscheinlicher ist, daß es sich um einen Kollektivplural handeln wird, der natürlich auf das Konto der semitisierenden Rezeption gehen würde. In jedem Fall wäre die Endung ebensowenig wie die Beibehaltung des ägyptischen Artikels ein Hindernisgrund, dieser Etymologie den Zuschlag zu geben.

Es versteht sich von selbst, daß eine umfassende Prüfung der archäologischen, kunst- und religionsgeschichtlichen Fragen zu den Göttinnenfigurinen im ägyptischen Raum in Verbindung mit den Problemen um den möglichen Export wie auch um die Herstellung in lokalen Werkstätten vonnöten wäre, um letztlich auch die biblischen Informationen ins rechte Licht zu setzen. An diesem Ort sollte es nur um die anderwärts suspendierte Frage nach der Etymologie gehen, für die wir eine diskutabile Antwort anbieten wollen: mit den mit Terafim bezeichneten Objekten sind der aus dem Ägyptischen erklärbaren Wortbedeutung nach zunächst **transportable Figuren von weiblichen Gottheiten** gemeint. Eine multifunktionale Verwendung der Bezeichnung in Israel nach ihrer Rezeption aus dem ägyptischen Kulturbereich ist damit keineswegs ausgeschlossen.

¹³ R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.), Kulturgeschichte der antiken Welt 64, Mainz 1995, 464.

¹⁴ P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, OLA 78, Leuven 1997, 581.

¹⁵ U. RÖSSLER-KÖHLER, Repit, in: Lexikon der Ägyptologie V, 1984, 236-242.

¹⁶ Vgl. dazu schon H. BONNET, Triphis, in: Ders., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952 (838-839), 838.

Deborah and the seven tribes

Ph. Guillaume - Geneva

De Moor found twelve tribes in Judg 5¹, Caquot found none². Most readers find ten, but in an early stage, there might have been only seven.

The facts

After a vivid description of Israel in dire straits (6-8) and a new summons addressed to the best of the Israelites (9-11), the song starts to call the roll of the volunteers (14-18):

14 מִנֵּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בְּעַמְלֶק אַחֲרֶיךָ בְּנֵימִין בְּעַמְמִיד

From **Ephraim**, their root in the plain³, behind you **Benjamin** with your mighty ones.

מִנֵּי מַכִּיר יִרְדּוּ מִחַקְקִים וּמִזְבוּלָן מִשְׁכֵּם בְּשֶׁבֶט סֹפֵר:

From **Makir**, rulers went down, but from **Zebulun**, holders of bronze sceptre.

15 וְשָׂרֵי בִישָׁשְׁכָר עַם־בְּרָה וַיִּשְׁשַׁכְּרָן כֵּן בְּרֹק בְּעַמּוֹק שְׁלַח בְּרַגְלָיו

Princes in **Issakar** are with Deborah and **Issakar** is sent as Baraq in the plain under his orders⁴.

בְּפִלְגֹת רְאוּבֵן גְּדוּלִים חֻקְקֵי־לֵב:

16 לְמַה יִּשְׁבֶּת בֵּין הַמִּשְׁפָּתִים לְשֹׁמֵעַ שִׁרְקוֹת עֲדָרִים

לְפִלְגֹת רְאוּבֵן גְּדוּלִים חֻקְרֵי־לֵב:

In the ravines of **Reuben**, great determinations!

Why do you stay between the bivouacs to listen to the shepherds' pipes?

For the ravines of **Reuben**, great hesitations!

17 גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן וַדָּן לְמַה יָגוּר אֲנִיּוֹת

אֲשֶׁר יִשֵּׁב לְחוּף יַמִּים וְעַל מַפְרָצָיו יִשְׁכּוּן:

Gilead lives in Transjordan and **Dan**, why does he expatriate himself on boats?

Asher stays by the sea and lives in his harbours.

18 זְבוּלוֹן עַם חָרַף נַפְשׁוֹ לָמוּת וְנַפְתָּלִי עַל מְרוֹמָיו שָׂדֵה:

Zebulun is a people who scoffed at death and **Naphtali** is on his highlands.

¹ J.C. De Moor, "The twelve tribes in the Song of Deborah", *Vetus Testamentum* XLIII (1993), pp. 483-493.

² A. Caquot, Les tribus d'Israël dans le Cantique de Débora", *Semitica* XXXVI (1986), pp. 47-70.

³ The emendation of the ל of עמלק (ס*) avoids the negative connotations of Amaleq which are foreign to the tone of this section. Knauf considers בעמלק שרשם as a gloss in the left margin of verse 14 but commenting on "Jael, the wife of Heber the Kenite" in verse 24 opposite: E.A. Knauf, "Zum Text von Ri 5,14", *Biblica* 93 (1983), pp. 428-429.

⁴ For this expression cf. Ex 11:8; Judg 8:5; 2Sam 15:16.18; 1K 20:10 and B. Halpern "The resourceful Israelite historian", *Harvard Theological Review* 76/4 (1983), pp. 379-401.385.

Remarks

- These ten groups don't all receive the same treatment. Some are mentioned only once (Ephraim, Benjamin, Makir, Gilead, Dan, Asher and Naphtali), some get two consecutive mentions (Issakar and Reuben) while Zebulun is the only group cited in two different places (14 and 18).
- There seems to be a first sequence of participating tribes (14-15a), followed by a second sequence of absentees from the battlefield (15b-18).
- The double mention of Zebulun comes roughly at the end of each sequence. Only Issakar comes after Zebulun (15) as a participating group and Naphtali after the second mention of Zebulun apparently as non-participant (18).
- The structure of these verses is not obvious. The hypothesis is that the original structure has been obscured by the intrusion of secondary material. The following observations could lend support to that hypothesis.

The first sequence (14)

Verse 14 is perfectly balanced. Its two parts begin by בְּנֵי, each mentioning two tribes: Ephraim-Benjamin and Makir-Zebulun. Provided that Amaleq be read as עֲמֹלֵק «plain» and that Makir be an ancient designation of what will become Manasseh⁵, this verse sets apart the core of Israel, localised in the Mountain of Ephraim. Ephraim is the root which produced Benjamin and Makir. Benjamin follows Ephraim (when heading north, Benjamin is behind Ephraim). With Zebulun a new claim is made on the plain. Ephraim and the settlers of the central range of Canaan affirm that they have the right or the desire to come down and take root in the plain. The plain is the Izreel valley, the valley of Wadi Kishon (21) surrounded by the hills of Lower Galilee, the abode of Zebulun (Tabor and Nazareth Range)⁶. Makir is graced with leaders, but Zebulun receives the honour of holding a distinctive rod, the token of his new position among the people of Yhwh (3.5). The Song celebrates the victory that secured the extension of Israelite territory towards the plain. The hill-dweller can't believe his luck to have a share of the lush flatlands. Now milk will really start flowing!

The second sequence (15-18)

Issakar is next in line after Zebulun. His double mention results from the evocations of both Deborah and Baraq⁷. Issakar's participation (עִם) and obedience (בְּרַגְלֵי) are heavily emphasised, so heavily that it becomes suspect. Given the fact that Issakar is known neither in Richter's *Retterbuch*⁸ nor in Judg 1, and that the structure of the verse is overloaded, the weight of the emphasis on Issakar is probably due to a late date of introduction.

⁵ Gen 50,23.

⁶ Cf. E.A. Knauf, "Kinneret and Neftali", in A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Oslo 1998 II: Historiography*, VT.S, Leiden, Brill, forthcoming.

⁷ > ⚡.

⁸ W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, 1964, p. 333.

On the contrary, Reuben's twofold mention frames perfectly the playful ritournelle⁹ of v. 16a. There is no reason to emendate it. Reuben probably served as model for Issakar (Reuben... Reuben —> Issakar... Issakar).

Gilead is paired with Dan. Gilead's abode in Transjordan is sufficient to explain his absence from the scene. Dan's connection with boats is surprising, whether we think of Samson's Danites in the Shefelah or of Dan the city at the source of the Jordan. To be sure, the verb גָּרַר indicates that the Danites are at sea, employed by Phoenician merchants, unable to come to the battle. But the real surprise comes with the mention of Asher which seems bent on clarifying the situation of Dan. Contrarily to Dan, Asher lives on the seaside, so much so that in Judg 1 and Josh 19, Asher appears as just another name for Phoenicia, "as far as Great Zidon". Historically, the weight of evidence is overwhelmingly favourable to the attribution of Asher's biblical territory to Tyre and to Zidon. This «tribe» merely floats over the Phoenician coastal plain. In fact, Judg 1:31 reminds the reader that Asher never conquered what Josh 19 claims as Asherite territory. On the basis of the repetition of שָׁכַן (17a Dan and 17bβ) one could even claim that אֲשֶׁר must be understood as the relative just as it is in v. 27. This casts doubts on the very existence of a tribe bearing this name. Of course, one could object that Judg 1¹⁰ already understands Asher as a tribe. Also if Asher was only a relative particle, the Dan section would become so inflated that it would be three times as long as Gilead's¹¹. These objections could be placated by pointing out that the creation of a tribe of Asher *ex* אֲשֶׁר comes as a corrective for the migration of Dan, not towards the city of Dan (Judg 18), but to the Phoenician harbours. This new tribe of Asher fulfilled a useful purpose as an intermediate group inserted between Dan and Tyrian-Zidonian territory, in order to limit the real extent of Phoenician control on Northern Israel and to avoid transforming all the Northern Israelites into Phoenicians dockers and sailors. In fact, this transmutation of a relative particle into a tribal name isn't quite as unthinkable as the changing of lead into gold. 2 Sam 2:9 refers to some mysterious Ashourites which could easily provide some ancestors for the ghost tribe of Asher.

Zebulun reappears at the end of this list of groups which are either too busy (Reuben) or too far away to provide help. As in v. 14, he receives a clearly positive note, more so in this context: at the end of the list of absentees, Zebulun receives the special distinction reserved for warriors who didn't hesitate to risk their lives. After the sceptre, the war-medal!

At last, Naphtali. Like Issakar, he arrives late, after Zebulun. His presence troubled even the Masoretes who didn't know were to fit the *'atnah*. Naphtali is credited with מְרוֹמֵי שְׂדֵה «highlands» which correspond well with what can be inferred from other biblical texts.

⁹ E.A. Knauf, "Debora", unpublished.

¹⁰ Possibly dating back to the VIIIth century B.C. Cf. Ph. Guillaume, "The date of the *Negatives Besitzverzeichnis* (Judg 1:27-36)", *Biblische Notizen*, forthcoming.

¹¹ This isn't impossible as parallelism can be broken for special effect.

Within the Song, this indication has no function, unless it is read as a reference to the battle at the waters of Merom (Josh 11:7)¹², thus providing a link with the cursed Meroz (23). The Tribe of Naphtali existed, of course, but its mention in Judg 5 seems secondary.

If the secondary character of Issakar, Asher and Naphtali is accepted, the original structure of verses 14-18 becomes obvious, the attention is on Zebulun:

Ephraim - Benjamin - Makir + Zebulun (14).

Reuben - Gilead - Dan + Zebulun (16b-18a).

Date

As noticed earlier, 2 S 2:9-10 offers an interesting historical setting for the performance of Deborah's play¹³. In spite of a vastly pro-Davidic redaction, this vignette offers a glimpse into Israel's first steps out of its Ephraimite-Benjaminite cradle. Not only did the State of Israel survive its founder's death on mount Gilboa, but it expanded significantly under Ishbaal, Saul's son, reaching down to Jezreel and as far as Gilead. Judg 5 is likely to celebrate that process: the ability of Yhwh, the mountain God from Seir (4) and Sinai (5), to lead victoriously his people in the plain of Jezreel. Despite the cosmic aspects of the battle (20), the action is concentrated in a small area in the Kishon Valley: Sarid¹⁴, Taanach on the waters of Megiddo (19). Around the end of the Xth century B.C. the Israelites (the dwellers of the Cisjordanian mountains, Ephraim - Benjamin - Makir, of the Transjordanian hills, Reuben - Gilead, and of the Northern Galilee around Dan) celebrate their new territorial gain by singing a psalm in praise of Yhwh and Zebulun, the group that frames the rich valleys of Galilee. That feat was all the more remarkable as the Israelites managed it on their own, without David, who is nowhere to be heard in this great story!

¹² Already R. De Vaux, *The early history of Israel*, Philadelphia, 1978, p. 665.

¹³ Proposed by E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1994, p. 188.

¹⁴ *Tel Shadoud*, N. Na'aman, "Literary and topographical notes on the battle of Kishon", *Vetus Testamentum* XL (1990), pp. 423-436.

**Personennamen und eine familiäre Gottesbeziehung in der Zeit der Regionen
(Erste Zwischenzeit)**

Ludwig D. Morenz, Tübingen

Durch zwei funeräre Steintafeln lassen sich mit dem theophoren Element *bnw* - „Phönix“¹ - gebildete Namen über drei Generationen im thinitischen Gebiet für die Zeit der Regionen (sogenannte Erste Zwischenzeit) verfolgen². Ein Mann namens *ḥ3gj*, *der mittlere* trägt den *schönen Namen* (*rn nfr*) *z n bnw* - „Mann des *bnw*“. Dieses Namensmuster³ ist für einen Privatmann für diese frühe Zeit bemerkenswert und gewinnt an Bedeutung, weil es sich hier um eine Bildung handelt, die mit seinem eigentlichen Geburtsnamen *ḥ3gj* nichts zu tun hat. Tatsächlich trägt dessen Mutter den ganz ungewöhnlichen Namen: *m33=s bnw* - „sie sieht den *bnw*“. Was auch immer dies genau bedeutet, wird mit dem Namen *m33=s bnw* besondere Nähe zu dem *bnw* angedeutet. Ihr Enkel nun, der Sohn *ḥ3gj*, *des mittleren* mit dem *schönen Namen Mann des bnw*, heißt „der *bnw* ist gekommen“ - *bnw-jw*⁴. Wegen der Namen mag man in Fortführung der Lokalisierungshypothese Fischers im thinitischen Bereich (achter oberägyptischer Gau) speziell an das *pr bnw* (später: *ḥw.t bnw*) im siebenten oberägyptischen Gau⁵ denken oder doch Beziehungen dieser Familie dorthin unterstellen (Herkunft der *m33=s bnw*?). Freilich ist dies nicht mehr als eine Hypothese.

Was genau hinter diesen Namen steht, bleibt uns zwar unbekannt, doch können wir jedenfalls aus diesen drei Personennamen ableiten, daß der *bnw* in einer Familie aus der Zeit der Regionen über mehrere Generationen hinweg eine besondere Rolle spielte. Diese erscheint zu Namen geronnen. Um mehr zu erfahren, bedürften wir aber einer Narrative.

¹ L. Kakosy, Phönix, in: LÄ IV, Sp. 1030 - 1039; eine Dissertation von E. v. Wallenstern zum *bnw*-Vogel ist in Vorbereitung.

² H.G. Fischer, A Parental Link Between Two Thinite Stelae of the Heracleopolitan Period, in: BES 9, 1987/8, S. 15 - 23.

³ Vgl. den Königsnamen der XII. Dynastie *z-n-wsr.t* - Sesostris; dazu: S. Allam und S. Morenz, Warum hieß Sesostris Sesostris?, in: FuF 36, 1962, S. 8 - 9.

⁴ H. Ranke, Zum „Phönix“, in: ZÄS 78, 1942, S. 54.

⁵ Zu dem bisher seit dem Neuen Reich im siebenten oberägyptischen Gau belegten Ort *pr bnw* vgl. S. Sauneron, Inscription Romaine au Temple de Khnoum à Elephantine, in: H. Ricke (Hrsg.), Beiträge zur ägyptischen Bauforschung 6, Kairo 1960, S. 36 - 51, S. 47f. und ders., Villes et Légendes d'Égypte, in: BIFAO 64, 1966, S. 183 - 191, 187 - 189.

Sprachliche und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu einer neu publizierten samaritanischen Textfassung von Deuteronomium 6,4

Hans-Georg von Mutius - München

Der Textus receptus von Deuteronomium 6,4 lautet bekanntlich folgendermaßen:

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד
(= HÖRE ISRAEL! JHWH [IST] UNSER GOTT, JHWH IST EINER).

Nicht nur der masoretische Text, sondern auch der hebräische Pentateuch der Samaritaner weist diese Lesung auf.¹ Außerhalb der Bibelhandschriften existiert jedoch bei den Samaritanern - und nur bei diesen - eine Sondertradition, die das Textende um das Wort לבדו erweitert. Einen neuen Beleg hierfür bietet die sehr sorgfältig gearbeitete, überaus gelehrte Publikation von *Graham Davies: A Samaritan Inscription With An Expanded Text Of The Shema*², PEQ 131, 1999, S.3ff. *Davies* hat in seinem Aufsatz die Inschrift auf einem Stein ediert, der aus Nablus stammt und im Jahre 1870 von einem Palästinareisenden dem Fitzwilliam Museum in Cambridge übereignet wurde. Die fünfzeilige Inschrift (pro Wort eine Zeile) enthält das Schema³-Jisrael ohne die beiden Eingangsworte in der besagten erweiterten Fassung. In die hebräische Quadratschrift übertragen ergibt sich folgender Text:

יהוה אלהינו יהוה אחד לבדו
(= JHWH [IST] UNSER GOTT, JHWH IST EINER, ER ALLEIN).²

Davies verweist in seiner Darstellung auf andere epigraphische und literarische Belege samaritanischer Provenienz, hauptsächlich mittelalterlichen Datums, in denen die Formel ebenfalls auftaucht. Dabei zitiert er

¹ Die provisorische Ausgabe von A.Tal: *The Samaritan Pentateuch Edited According To MS 6 (C) Of The Shekhem Synagogue (Texts And Studies In The Hebrew Language And Related Subjects VIII)*, Tel-Aviv, 1994, S.182 ist hier repräsentativ und zuverlässig.

² *Davies*, a.a.O., S.5 hat die samaritanischen Buchstaben lateinisch transkribiert und mit folgender englischer Übersetzung versehen: "YHWH/The Lord (is) our God YHWH/The Lord (is) one he alone." Eine Photographie des Originals befindet sich auf S.6 seiner Publikation.

auch die schon anderweitig publizierte Awerta-Inschrift, für die immerhin bereits das 5. oder 6. Jahrhundert als Entstehungsdatum erwogen wird,³ und verweist auf samaritanisch-griechische Inschriften des 4. Jahrhunderts, in denen die Formulierung εἷς θεὸς μόνος vorkommt, obwohl sie dort nicht als ausdrückliches Schema'-Jisrael-Zitat belegt ist.⁴ Die von ihm publizierte Inschrift datiert er vorläufig in die Zeit nach dem 4. und vor dem 13. Jahrhundert.⁵

Aufgrund seiner Ausführungen liegt die Vermutung nicht fern, daß der Zusatz im Bibeltext bis in die hellenistische Zeit zurückreichen könnte. Zum Inhalt des samaritanischen Sondertextes äußert sich Davies so:

*The addition of lbdw is in line with a number of passages in the Old Testament which use lbd, 'alone', either to indicate the uniqueness of YHWH or to insist that 'he alone' is to be worshipped.*⁶

An anderer Stelle schreibt er: *To summarize: The inscription published here belongs to a group of Samaritan texts in which the Shema' is amplified in order to emphasize more strongly the monotheistic doctrine of the uniqueness of God.*⁷

Diese Bemerkungen sind letztlich sicher richtig. Dennoch erfassen sie den Aussagegehalt des Textes nicht konkret genug. Eine sprachliche Analyse der erweiterten Schema'-Jisrael-Passage ergibt genau genommen folgendes Bild: JHWH, der Gott der Sprechergruppe, hat allein die Eigenschaft, einer zu sein. Wenn aber nur er diese Eigenschaft aufweist, dann unterscheidet er sich damit von anderen Wesen, die nicht einer oder eines sind, sondern zwei, drei, vier oder mehr. Nimmt man einen hellenistischen Hintergrund der Erweiterung durch לבדו als gegeben an, dann hat diese Aussage durchaus ihren Sinn, wenn man sich die synkretistischen Elemente (spät-)antiker Religiosität vor Augen führt. Es gibt im damaligen Pantheon des ostmediterranen Raumes Götter, in deren Personen sich mehrere ursprünglich getrennte Wesen zu einer neuen Ganzheit vereinen. Der alte tyrische Stadgott Melkart ist in griechisch-römischer Zeit mit dem Sagenheld Herakles identisch.⁸ Bei Philo von Byblos (1./2. Jrh. nach Chr.) wird der kanaanäisch-phönizische Hochgott

³ Davies, a.a.O., S.11.

⁴ Davies, a.a.O., S.12 und S.16-18.

⁵ Davies, a.a.O., S.14.

⁶ Davies, a.a.O., S.5.

⁷ Davies, a.a.O., S.14.

⁸ Siehe R.du Mesnil du Buisson: *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Leiden, 1973, S.61ff (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, Bd.33).

Baalschamem mit der Sonne und mit Zeus gleichgesetzt.⁹ Als weiterer Fall sei der persische Lichtgott Mithras angeführt, der im 1. Jrh. vor Chr. im südostanatolischen Hochland mit Apollon und Helios identifiziert und als Triade verehrt wird.¹⁰ Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren.¹¹ Darüber hinaus läßt sich der samaritanische Sondertext zu Deuteronomium 6,4, wonach JHWH allein einer ist, alternativ auch noch auf dem Hintergrund einer anderen Erscheinung der griechischen und nahöstlichen Götterwelt deuten: Etliche Götter der Antike sind verheiratet. Zeus hat die Göttermutter Hera zur Frau; der häßliche Hephaistos ist mit der schönen Aphrodite verheiratet; und der Kultgott des ptolemäisch-hellenistischen Ägyptens, nämlich Serapis, ist mit der Göttin Isis im Ehestand verbunden.¹² Auch diese Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Wenn man sich alle diese Fakten vor Augen hält, dann ergeben sich für den samaritanischen Sondertext von Deuteronomium 6,4 folgende unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten:

A) Alle Fremdgötter vereinen unterschiedliche Identitäten getrennter Herkunft in sich. Nur JHWH vereinigt keine verschiedenen Personen in sich; er ist in sich nicht zusammengesetzt.

Oder:

B) Alle Fremdgötter sind mit Frauen verbunden, JHWH aber hat keine Partnerin an seiner Seite.

In beiden Fällen werden religionsgeschichtliche Gegebenheiten klischeehaft generalisiert und auf die gesamte Götterwelt des heidnischen Umfelds der Samaritaner übertragen. Es ist bei einer theologisch zentralen Bekenntnisformel wie in Deuteronomium 6,4 zwar nicht wahrscheinlich, daß der samaritanische Text bewußt doppeldeutig formuliert und beide Alternativdeutungen in sich vereinigen möchte; mit letzter Sicherheit kann dies aber auch nicht ausgeschlossen werden. Daß die anderen Götterwesen überhaupt nicht existieren, das sagt der samaritanische Sondertext im übrigen für sich genommen nicht aus! Diese theologische Implikation liegt außerhalb der Textaussage; sie muß aber aus sachlichen Gründen mit herangezogen werden, wenn man den Bibelvers letztlich nicht fehlinterpretieren will: JHWH ist aufgrund seiner inneren

⁹ Näheres bei A.I.Baumgarten: *The Phoenician History Of Philo Of Byblos - A Commentary*, Leiden, 1981, S.149ff (Bd. 89 der in der vorigen Anmerkung genannten Reihe).

¹⁰ Siehe M.Giebel: *Das Geheimnis der Mysterien*, Zürich/München, 1990, S.196.

¹¹ Ab einem gewissen Zeitpunkt wendet sich das לבדו sicherlich auch gegen die als Tritheismus gedeutete christliche Dreifaltigkeitslehre. Auf dieses Verständnis des לבדו in samaritanischen Kreisen heute macht Davies, a.a.O., S.11 mit Berufung auf einen Gewährsmann selber aufmerksam.

¹² Siehe noch einmal M.Giebel, a.a.O., S.160f.

Einheit und/oder seiner Frauenlosigkeit einzigartig anders als alle sonstigen Götter, die im übrigen bloß im Glauben ihrer Anbeter existieren, nicht aber wirklich vorhanden sind.

In den Apparat einer textkritischen Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner gehört die hier diskutierte Sonderüberlieferung mit dem Zusatz לברו ganz zweifellos hinein. Zu den Varianten aus der samaritanischen Textüberlieferung, die bei einer kritischen Ausgabe des hebräischen Pentateuchtextes auf der Basis der nichtsamaritanischen Überlieferung einzuarbeiten wären, zählt das לברו wohl eher nicht. Der Zusatz repräsentiert kaum eine wirklich alte Lesung aus der Zeit vor dem Hellenismus; vielmehr dürfte er die Auseinandersetzung der Samaritaner mit dem polytheistischen Heidentum der griechisch-römischen Zeit widerspiegeln.¹³

¹³ Es sei zum Schluß noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, daß weder der masoretische Text noch die Qumrantextüberlieferung noch die einschlägigen alten Versionen den hier diskutierten Zusatz aufweisen. Siehe schon Davies, a.a.O., S.5 und S.15 Anmerkung 7.

Das Heiligtum von Mamre

Wolfgang Zwickel, Mainz

Die ältesten Erwähnungen für das Heiligtum in Mamre stammen vom Jahwisten (Gen 13,18; 18,1). Demnach liegt Mamre unmittelbar bei Hebron (13,18) und dürfte deshalb die der Stadt zugehörige Kultstätte gewesen sein. Es handelt sich um ein offenes Heiligtum, an dem eine Terebinthe stand (13,18; 18,1). Alle übrigen Belegstellen für Mamre stammen von P (Gen 23,17; 25,9; 35,27; 49,30; 50,13). Trotzdem scheint P noch eine ganz genaue Vorstellung von der Lage Mamres gehabt zu haben. Mehrfach wird betont, daß Mamre gegenüber (עַל־פְּנֵי, לְפָנֵי) von Machpela gelegen habe (Gen 23,17.19; 25,9; 49,30; 50,13). Dies legt es nahe, daß bis in die nachexilische Zeit Mamre in unmittelbarer Nähe der Patriarchengräber (*Ḥaram el-Ḥalīl*; Koord. 1036.1606) gesucht wurde.

Nach der Neufestsetzung der Grenzziehung im Süden Judas in nachexilischer Zeit, die nun zwischen Bet-Zur und Hebron verlief, lag Mamre außerhalb des jüdischen Gebietes auf idumäischem Boden. Auf diesem Hintergrund ist die Erzählung Gen 23 zu verstehen. Sie will deutlich machen, daß der nun extraterritorial gelegene Ort der Patriarchengräber legitim von Abraham erworben sei. Trotz der geänderten politischen Verhältnisse bestehe so noch weiterhin ein jüdischer Anspruch auf den Besuch und die Pflege der Ortslage. Erst unter Herodes entstand dann, wie die neueren Grabungen an diesem Ort belegen,¹ das Heiligtum in *Ḥaram Rāmat el-Ḥalīl* ca. 4 km nördlich der Patriarchengräber (Koord. 1072.1602), das seitdem die kultischen Traditionen von Mamre weiterträgt. Zwar wurden bei den älteren Grabungen² auch eisenzeitliche Keramikfunde entdeckt, doch stammen diese nur aus der Zeit zwischen dem (allenfalls) 9. und 6. Jh. v.Chr.; eine zugehörige Architektur wurde nicht freigelegt. Auch die beiden in Mamre aufgefundenen Türme, die bei den älteren Grabungen noch der Eisenzeit zugeschrieben und als Tor zu dem Kultbezirk

¹ Vgl. I. Magen, Art. Mamre, NEAEHL 3, 939-942; ders., Elonei Mamre - Herodian Cult Site, Qadm. 93/94 (1991), 46-55.

² E. Mader, Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligen Bezirk von Rāmat el-Ḥalīl in Südpalästina 1926-1928 (Freiburg 1957), 38-42.

gedeutet wurden, sind in die byzantinische Zeit zu datieren. Für ein früheisenzeitliches Heiligtum gibt es jedenfalls in *Ḥaram Rāmat el-Ḥaīl* keinerlei Hinweise.

Dies wirft die Frage auf, warum Herodes gerade in *Ḥaram Rāmat el-Ḥaīl* ein Heiligtum erbaut hat. Die Antwort kann eigentlich nur sein: Um sich Anerkennung bei den Judäern zu verschaffen, hat er die traditionelle Kultstätte schlichtweg um einige Kilometer nach Norden vom idumäischen auf judäischen Boden verlagert und auch noch entsprechend ausgebaut. Dadurch sollten für die Zukunft alle etwaig wieder aufkommenden Streitigkeiten, ob und wie Judäer das Heiligtum von Mamre besuchen können, beseitigt werden. Da inzwischen die Erinnerungen an das Heiligtum Abrahams längst verblaßt waren - der spätnachexilische Text Gen 14 kann in Mamre sogar einen Personennamen statt einen Ortsnamen sehen (V. 13) - konnte sich Herodes so als Behüter der Abrahamtradition darstellen und gleichzeitig ein Gegengewicht zu den auf idumäischem Boden gelegenen Patriarchengräbern setzen, die er gleichfalls großartig architektonisch ausgestalten ließ.

Kohelet und die Ironie

- Vom Umgang mit Widersprüchen durch die Kunst der Ironie -

F.J. Backhaus, Warendorf

Erich Zenger zum 60. Geburtstag

Das Interesse an Lebenskunst ist in der Philosophie wieder neu erwacht. So stellt W. Schmid in seiner Grundlegung zu einer "Philosophie der Lebenskunst" jene Aspekte heraus, die im jeweiligen historischen und kulturellen Kontext die Bedingungen der Möglichkeit einer reflektierten und damit philosophischen Lebenskunst ausmachen, wobei die konkrete inhaltliche Ausgestaltung den jeweiligen Individuen überlassen bleibt.¹ Im Bereich der "Asketik" zählt nun W. Schmid zu den "Übungen und Techniken der Lebenskunst" auch "die Technik des Umgangs mit Widersprüchen", die sich in der "Kunst der Ironie" ausdrückt. So stellt nach W. Schmid die Ironie zunächst eine *Kunst der Distanzierung* dar, indem der Einzelne aus widersprüchlichen Lebenssituationen, die seine Innenwelt oder seine Umwelt betreffen, "herausspringt", um so einerseits von diesen Widersprüchen nicht aufgegeben zu werden (Bedrohung des Subjekts) und um andererseits durch die Position des "Außen" ein reflektierendes Verhältnis zur faktischen Widersprüchlichkeit zu entwickeln (Sicherung des Selbst):

"...Mit dem Blick von Aussen relativieren sich die engen, unbeweglichen Verhältnisse, über die der Ernst des Faktischen tyrannisch herrscht. Aus der Distanz wird die Rückwendung auf die Verhältnisse möglich, auch die Rückwendung des Selbst auf sich, durch die die Ironie der Vorgehensweise der Reflexion so verwandt erscheint, verschwimmt geradezu mit der Philosophie..."²

Ironie ist für W. Schmid ferner die Kunst, "...*das Andere aufscheinen zu lassen*..."³ Ironie birgt in sich nämlich das Wissen, dass es mindestens noch *eine* ganz andere Realität als die momentan herrschende gibt, dass Realität letztlich eine Frage des Standpunktes ist, was sich dann dem Leser/der Leserin textlich in der semantischen Doppeldeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit von ironischen Textstellen zeigt.⁴ Indem der ironische Autor aus seiner (widersprüchlichen) Lebenssituation heraustritt, entwirft er gleichzeitig für sich und den Leser eine Gegenwelt (ontologisch) oder zumindest eine alternative Lebensperspektive (anthropologisch), die beide wieder "atmen lässt."⁵

¹ W. Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung (stw 1385), Frankfurt a.M. 41999.

² Schmid, Philosophie (1999) 376.

³ Schmid, Philosophie (1999) 376.

⁴ Nachfolgend wird vom "Leser" gesprochen, was natürlich auch die Leserin impliziert.

⁵ So schreibt B. Allemann, Ironie und Dichtung, Pfullingen 1969, 18: "...Das Ironische löst so die Enge eines gebannten Hinblicks, der wohl schon keinen Ausweg mehr sieht, in die Weite eines Spielraums, in welchem sich atmen lässt..." Hieraus leitet sich dann auch *das absichtsvolle Spiel mit Bedeutungen* ab, welches in der Ironie zu beobachten ist.

Dabei kann der Autor auch selber in eine fiktive Rolle schlüpfen, um diese Alternative zur gegenwärtigen Realität aufzuzeigen.

Obwohl die Ironie eine distanzierende Haltung zur jeweils gegenwärtigen Realität einnimmt und damit das Aufzeigen einer Alternative verbindet, ist sie primär nicht an der Veränderung der Lebenssituation selbst interessiert, sondern an der *Einstellung des Subjekts* zu seiner Umwelt bzw. Lebenssituation. Sie will ihm als Teil eines "Lebenshilfeprogramms" dazu verhelfen, dass sein Leben trotz all der Widersprüchlichkeiten gelingt, ja dass er vielleicht sogar glücklich wird:

"...Die Ironie repräsentiert nicht den heldenhaften Widerstand, aber immerhin die Möglichkeit, in den Nischen des Gesagten und des Ungesagten das Herrschende der Lächerlichkeit preiszugeben...Und schließlich beharrt sie auf der Bedeutung des Individuellen, das nicht hinter dem Allgemeinen zum Verschwinden gebracht werden kann. Daher beginnt für Kierkegaard 'ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie'..."⁶

Für den Kenner des Koheletbuches ergeben sich von dieser Schrift her nun vielfältige Affinitäten zum Phänomen der Ironie⁷: So wies u.a. H. Gese schon 1963 auf das eigenartige distanzierte Verhältnis Kohelets zu seiner Umwelt hin.⁸ Auch die inhaltlichen Widersprüchlichkeiten im Koheletbuch, die eigentlich nur die Widersprüchlichkeit zwischen weisheitlichem Lehrgebäude und faktischer Realität widerspiegeln, versucht man u.a. literarkritisch bzw. redaktionskritisch oder durch die Anwendung eines "Zitatenmodells" zu lösen.⁹ Nicht selten wird Kohelet als (empirischer) Philosoph titulierte.¹⁰ Auch die "Königsfiktion" im Kontext eines alternativen Glückskonzepts zum יְהוֹנָדָב-Streben (so u.a. Th. Krüger¹¹ und L. Schwienhorst-Schönberger¹²) und die Erkenntnis, dass Kohelet keine sozialen Reformen anstrebt¹³, zeigen, dass das Koheletbuch eine hohe Disposition zum komplexen Phänomen der Ironie auf-

⁶ Schmid, Philosophie (1999) 380. Schmid zitiert hier aus S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841), Frankfurt a.M. 1976, 10 (XV. These zur Verteidigung seiner Dissertation).

⁷ An dieser Stelle möchte ich E. Zenger herzlich dafür danken, dass er bei mir die Begeisterung für das Koheletbuch ausgelöst hat.

⁸ Siehe H. Gese, Die Krisis der Weisheit bei Koheleth, in: ders., Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München 1974, 170.

⁹ Zu beiden Lösungswegen siehe den Überblick in L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung, in: ders. (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin 1997, 16-18. Hier sei angemerkt, dass ich selber Vertreter des "Zitatenmodells" bin und in diesem Rahmen auch für die Einheitlichkeit des Koheletbuchs optiere.

¹⁰ So jüngst D. Michel, "Unter der Sonne." Zur Immanenz bei Kohelet, in: A. Schoors (Hrsg.), Kohelet in the Context of Wisdom (BETHL 136), Leuven 1998, 111.

¹¹ Th. Krüger, Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch, BN 72 (1994) 78.

¹² L. Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg 1994, 122-125.

¹³ So u.a. R. Bohlen, Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet, TThZ 106 (1997) 37.

weist. So wird schon hier vermutet, dass das Koheletbuch nicht nur einzelne ironische Züge aufweist, sondern von seiner Anlage her ein ironisches (Lebenskunst-)Werk darstellt.¹⁴

Um diese Vermutung zu erhärten, bedarf es einzelner Analysen zur *Funktion der Ironie* im Koheletbuch, wobei "Funktion" in zweifacher Weise zu verstehen ist:

Zunächst im Sinne folgender Fragen: Wie wird die Ironie im "Zusammenspiel" von Leseprozess und jeweiliger Textstelle aufgebaut? Wie funktioniert dann jeweils die Ironie unter Berücksichtigung der Tatsache, dass an dieser Textstelle die ironische Bedeutung neben der wörtlichen Bedeutung vorliegt?

Dann schließen sich inhaltliche Fragen an wie: Welche Themen/Sachverhalte werden ironisiert? Welche nicht? Lässt sich erkennen, dass die Ironie funktionaler Bestandteil eines Gesamtkonzeptes ist oder hat die Ironie sogar absolute Funktion? Gerade diese letzten Fragen beleuchten auf reflektierende Weise, *ob* und *wie* im Koheletbuch die Ironie Bestandteil einer philosophisch bzw. theologisch ausgerichteten Lebenskunst ist.

Bevor aber auf diese inhaltlichen Fragen näher eingegangen wird, soll zunächst *das Funktionieren der Ironie* und die damit verbundenen hermeneutischen und methodischen Implikationen dargestellt werden.

1. Hermeneutische und methodische Vorüberlegungen:

Überblickt man die bisherigen Publikationen zur Ironie im Koheletbuch, so kann man mit I.J.J. Spangenberg feststellen, dass einerseits oft eine begrifflich-reflektierende Bestimmung dieses literarischen Phänomens auch in Abgrenzung zur Satire und zum Humor fehlt und dass andererseits jeweils unterschiedlich ausgereifte Analyseverfahren angewandt werden, die dann zu widersprüchlichen Ergebnissen führen.¹⁵

Nicht selten (so auch bei Spangenberg) werden zur Bestimmung und Analyse der Ironie Definitionen aus der antiken Literatur bzw. Rhetorik unreflektiert übernommen.¹⁶

¹⁴ So u.a. auch I.J.J. Spangenberg, *Irony in the book of Qohelet*, JSOT 72 (1996) 62.

¹⁵ So Spangenberg, *Irony* (1996) 57-60.

¹⁶ Siehe Spangenberg, *Irony* (1996) 61, der in Anlehnung an I. v. Loewenclau, *Kohelet und Sokrates - Versuch eines Vergleichs*, ZAW 98 (1986) 327-338 die Ironie im Koheletbuch von den sokratischen Dialogen her versteht und die Rolle des εἰρων (derjenige, der sich unwissend stellt) Kohelet zuschreibt, während der ἀλαζών ("Prahler/Aufschneider") sich in dem zitierten bzw. angespielten traditionellen Weisheitsmaterial widerspiegelt. Eine solche Position impliziert aber die formgeschichtliche Vorentscheidung - die erst durch weitere Beobachtungen erwiesen werden müsste -, dass sich das Koheletbuch aus philosophischen (Schul-)Gesprächen entwickelt hat, deren Dialogik sich entsprechend des Zitatensmodells noch im Buch nachweisen lässt. Auch V. D'Alario, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Supplementi alla Rivista Biblica 27), Bologna 1993, 188-192 versteht die Ironie von den sokratischen Dialogen her und ordnet die rhetorischen Fragen der *dissimulatio* zu. Zur sokratischen Ironie siehe M. Müller,

Doch gerade hier müßte *ein Umdenken* bei der Bestimmung dessen, was Ironie ist und wie ihre Funktion analysiert werden kann, einsetzen: Da wir nämlich aufgrund des zeitlichen Abstands keinen direkten Zugang zur *intentio auctoris* mehr haben und diese sich - wenn überhaupt - nur im Text und seiner Intention finden läßt (*intentio operis*), diese Textintention aber die Leitlinie bzw. Grenze in der interpretatorischen Mitarbeit des Lesers (*intentio lectoris*) beim Aufbau der jeweiligen Textbedeutung bildet¹⁷, legt es sich nahe, die Analyse der Ironie und damit die Bestimmung der ironischen Bedeutung eines Wortes - in Absetzung zu seiner ursprünglich angenommenen Bedeutung - nicht wie die antike Rhetorik *produktionsorientiert* vorzunehmen, sondern einen *rezeptionsorientierten* Ansatz zu wählen, so dass in Verbindung mit einer rezeptionsorientierten Textanalyse m.E. das komplexe Phänomen der Ironie an der jeweiligen Textstelle am adäquatesten beschrieben werden kann.¹⁸ Damit werden die Einsichten und Ergebnisse aus der antiken rhetorischen Bestimmung von Ironie nicht hinfällig, sondern in einen *neuen hermeneutischen Rahmen* gestellt: Das Phänomen der Ironie wird nicht in der Relation zwischen Autor und Text angesiedelt und analysiert, sondern in der Relation zwischen Text und Leser, da der Text, nachdem er vom Autor verfaßt wurde, eine Eigenständigkeit sowohl gegenüber der Intention des Autors wie gegenüber dem Leser entwickelt.¹⁹

Zum gleichen Ergebnis kommt auch M. Müller, wenn sie am Ende ihrer Überlegungen zu einer "linguistischen Hermeneutik" der Ironie schreibt:

Die Ironie. Kulturgeschichte und Textgestalt (Epistemata: Literaturwissenschaft 142), Würzburg 1995, 7-9: Die sokratische Ironie hat durch die Entlarvung des ἀλαζών einerseits eine *limitierende*, andererseits durch die Haltung des εἶρων eine *mäeutische* Funktion. Diese positive Sichtweise der Ironie scheint Aristoteles entsprechend seiner ethisch orientierten *Mesotes-Lehre* zunächst nicht zu teilen, doch macht er bei Sokrates eine Ausnahme, indem er die Ironie als "feine Art der Abweichung" einstuft (vgl. Müller, Ironie [1995] 9f).

Nach U. Japp, Theorie der Ironie (Das Abendland NF 15), Frankfurt a.M. 1983, 289 kommt der Ironie in der Antike grundsätzlich die Bedeutung einer *Verstellung* zu: So unterscheidet u.a. Quintilian im Rahmen der verstellenden Redeweise zwischen *simulatio* und *dissimulatio*, wobei mit der *simulatio* eine "positive Vortäuschung einer eigenen, mit einer Meinung der Gegenpartei übereinstimmenden Meinung" (H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart³ 1990 S. 447) vorliegt, die aber die Absicht verfolgt, mit Hilfe des Kontextes die Unwahrheit dieser Meinung dem Publikum/dem Leser zu zeigen, während mit der *dissimulatio* - entsprechend der sokratischen Ironie - eine Verheimlichung der eigenen Meinung vorliegt, indem man durch Stellen eigener, unwissend scheinender, aber für den Gesprächspartner verführlicher Fragen, der eigenen, nicht ausgedrückten Meinung durch die Bloßstellung des Gesprächspartners als "Prahler" zum Durchbruch verhilft (vgl. Lausberg, Handbuch [1990] S. 446f). Zur Ironie als rhetorische Figur siehe auch C.-F. Geyer, Art. Ironie, LThK³ 5 [1996] Sp 600f (Lit!).

¹⁷ Zur Trichotomie von *intentio auctoris*, *intentio operis* und *intentio lectoris* im Zusammenhang mit biblischen Texten siehe H. Utzschneider, Text-Leser-Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, BZ 43 (1999) 229, der dieses Vokabular und seine Zuordnung aus U. Eco, Die Grenzen der Interpretation (dtv 4644), München 1995, 35ff entlehnt.

¹⁸ "Rezeptionsorientiert" wird hier i.S. von W. Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München⁴ 1994 verstanden.

¹⁹ Utzschneider, Text-Leser-Autor (1999) 228 charakterisiert in diesem Zusammenhang den Text als "ästhetisches Subjekt".

"...Eine linguistische Hermeneutik hat das Ziel, auf struktureller Ebene das Zusammenspiel der Zeichen (Signale) zu bestimmen, die den Leser (wie die Untersucherin) dazu veranlassen, einen ironischen Sinn auf Wort-, Satz- und insbesondere auf Textebene zu vermuten. Dieses Verfahren ist sowohl *korrelativ* als auch *interpretativ*. Es stellt nicht nur auf eine Objektivität der Zeichen ab, sondern nimmt auch das verstehende Subjekt anthropologisch ernst, indem es sein Vorverständnis, sein Wissen und seine kulturell naheliegenden Deutungsweisen einbezieht. Andererseits ist es nicht 'subjektivistisch' oder willkürlich, weil es *expliziert*, auf welche Hinweise (Signale, Indices etc.) hin der Rezipient seine Zuschreibungen vornimmt..."²⁰

Aus diesen hermeneutischen Überlegungen leiten sich folgende Gesichtspunkte ab, die bei der Beschreibung von Ironie im Text zu berücksichtigen sind:

a) Literarischer Kontext:

- Achten auf morphologische Sonderbildungen bzw. eigenartige Zusammenstellungen von Wörtern;
- Achten auf Abweichungen innerhalb der Syntax, die die herkömmliche Wortfolge betreffen;
- Achten auf semantische Uneindeutigkeiten/Doppeldeutigkeiten von Wörtern oder Wendungen (einmalig oder mehrmalig im zuvor abgegrenzten Text?);
- Berücksichtigung der Textstruktur und der damit zusammenhängenden Argumentationsstrategie(n);
- Achten auf Ironiesignale im "paratextlichen" Bereich.²¹ Im Zusammenhang mit dem *Textanfang* ist auch die Beachtung des *Textschlusses* wichtig.
- Darauf achten, ob und wie der Autor sich im Text selber thematisiert. Schlüpft er in eine fiktive Rolle und möchte er das im Zusammenhang mit dieser Rolle Gesagte als Fiktion verstanden wissen?
- Beachten von Intertextualität: Wird angespielt oder zitiert? Wie und wo wird im Text jeweils angespielt bzw. zitiert?
- Auf das eigene Leseverhalten achten: Wo stocke ich? Warum stocke ich? Wo werden geweckte Leserexpectationen absichtlich durchkreuzt?

²⁰ Müller, Ironie (1995) 133. Müller kommt zu diesem Ergebnis, nachdem sie ausführlich (108-120) aufgezeigt hat, dass es im Bereich der Linguistik keine konsistente Definition von Ironie gibt, die diesem komplexen Phänomen gerecht wird. Siehe hierzu auch die ausführliche Darstellung des pragma-linguistischen Forschungsstandes zur Ironie bei E. Lapp, Linguistik der Ironie (TBL 369), Tübingen 1997, 29-135. Insofern legt sich zur Bestimmung von Ironie eine *allgemein linguistische Hermeneutik* nahe, die in Korrelation zum *intuitiven Erfassen* einer konkret im Text vorliegenden Ironie und der *reflektierenden Beschreibung* dieser Ironiestelle unter *Berücksichtigung des Leseprozesses* tritt. Der Vorteil einer solchen Vorgehensweise liegt auf der Hand: Einerseits muß keine linguistische Definition gegeben werden, die alle Arten von Ironie (propositional und illokutionär) umfaßt, andererseits ist aber auch jede willkürliche Interpretation eines Ironiephänomens ausgeschlossen, da der Analysevorgang und seine Interpretation transparent dargestellt wird.

²¹ Bevor der Leser in das Textkontinuum "eintritt", kann er im "Schwellenbereich" schon vorab informiert werden, mit welcher "Brille" er das Folgende zu lesen (d.h. zu verstehen) hat. Dieser Schwellenbereich, zu dem u.a. Titel, Überschriften, Motti oder Widmungen gehören, wird mit G. Genette, Paratexte, Frankfurt a.M. 1989 "Paratext" genannt.

Diese letzten Fragen leiten schon über zu den textexternen Faktoren, die bei der Bestimmung von Ironie wichtig sind:

b) Textexterne Faktoren:

- Achten auf das mitgebrachte Vorverständnis des Lesers (Stichworte: *kulturelles* und *kommunikatives Gedächtnis*).²² Inwiefern knüpft der Text an dieses Vorverständnis an? Zementiert er es oder verunsichert der Text seinen Leser in seinem Vorverständnis?

- Bei mündlichen Äußerungen: Kenntnis der speziellen Äußerungsbedingungen; Kenntnis der Vorgeschichte der Äußerung; Kenntnis der speziellen Äußerungssituation, die auch Mimik und Gestik des Äußernden berücksichtigt.

Nach M. Müller ist derjenige, der die Ironie analysiert, zunächst Rezipient bzw. Adressat des Textes und muß in reflektierender Weise darüber Rechenschaft ablegen, worauf sich im Text sein jeweiliger Ironieverdacht gründet, wobei dieser Verdacht immer in Korrelation zum mitgebrachten Vorverständnis steht.²³ Aufgrund einer solchen Vorgehensweise kommt dem *Leseprozess* für die Aufdeckung der Ironie im Textzusammenhang *die entscheidende Schlüsselrolle* zu.²⁴

In diesem Zusammenhang sei noch kurz auf die besondere Situation von biblischen Texten eingegangen:

Für den Exegeten eines biblischen Textes ergibt sich aufgrund des zeitlichen Abstands und des Kulturkreiswechsels eine zweifache Vorgehensweise hinsichtlich der Analyse und Interpretation von Ironie: Zunächst kann er als Rezipient mit dem heutigen Vorverständnis den Text auf Ironiesignale hin lesen und sie der jeweiligen Argumentationsstrategie des Textes zuordnen. Will er aber den vorliegenden Endtext mit der "Brille" des (vom Autor intendierten) Erstrezipienten lesen, so muß er mit dem von ihm rekonstruierten Vorverständnis des damaligen Erstrezipienten (Rekonstruktion des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses) den Text auf Ironiesignale hin lesen. Dadurch ist sicherlich ein gewisser Grad an Rekonstruktion und Hypothetik verbunden. Doch ist zu bedenken, dass einerseits die mit dem rekonstruierten Vorverständnis gemachten Beobachtungen zur Textironie rückgebunden werden müssen an die Beobachtungen, die ich als Rezipient zur Ironie mit dem heutigen Vorverständnis schon gemacht habe²⁵,

²² Siehe Müller, Ironie (1995) 179-181: Das kommunikative Gedächtnis beruht ausschließlich auf der Alltagskommunikation im Prozess einer gruppenspezifischen Sozialisation (z.B. oral history), während das kulturelle Gedächtnis als alltagsfernere Gedächtnis auf schicksalshafte Ereignisse aus ferner Vergangenheit zielt, welche durch kulturelle Formung (u.a. Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (u.a. Rezitation, Begehung, Betrachtung) vergegenwärtigt werden.

²³ Siehe Müller, Ironie (1995) 129.

²⁴ So auch Müller, Ironie (1995) 132f.

²⁵ In diesem Zusammenhang gehe ich davon aus, dass es im Rahmen der sich durch Verschriftlichung ergebenden Textautonomie (vgl. U.H.J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 57-59) *Ironiesignale* gibt, die allein schon innertextlich als Ironiesignale zu erkennen sind und auch von dem vom Autor intendierten "impliziten Leser" erkannt werden sollen, auch wenn das volle Verständnis (die Absicht) der Ironie erst mit dem rekonstruierten situativen Kontext erreicht wird. So wie durch die Rezeption eines Textes erst Textbedeutung entsteht und sich somit durch Generationen von Rezipienten

andererseits sollten diejenigen, die - produktionsorientiert - von einer ironischen Intention des Autors ausgehen, bedenken, dass diese intentio auctoris nur noch indirekt über den Rezeptionsvorgang des Textes und damit u.a. über das interpretierende Textverständnis des Erstrezipienten möglich ist, insofern also noch hypothetischer ist als das rekonstruierte Textverständnis des Erstrezipienten.²⁶

Diese Überlegungen werden dann noch komplexer, wenn der biblische Text nachweislich nicht literarkritisch einheitlich ist, so dass durch die verschiedenen Bearbeitungen bzw. Redaktionen textlicherseits auch die Ironie betroffen ist.

Da dem Leseprozess eine Schlüsselrolle bei der Aufdeckung von Ironie und ihrem Funktionieren im Text zukommt, ergibt sich unter Berücksichtigung der *Implikaturtheorie* von H.P. Grice ein *mehrstufiger Interpretationsvorgang*.²⁷

In Anlehnung an W.C. Booth möchte ich daher den interpretierenden Lesevorgang zur Aufdeckung von Ironie in *drei Schritte* einteilen, die allerdings in der Realzeit sich überlagern und in Bruchteilen von Sekunden im Kopf des Lesers ablaufen²⁸:

1. Die vom Leser durch sein Vorverständnis gewählte und vom Text auch scheinbar geforderte Bedeutung eines Wortes/ einer Wendung/ eines Satzes macht den Leser stutzig, weil sie auf *propositionaler Ebene* in Spannung zum vorausgehenden literarischen Kontext steht. Der Leser kann das Wort/ die Wendung/ den Satz semantisch nicht an den vorausgehenden Text anschließen. Außerdem wird seine Lesererwartung enttäuscht, die sich korrelativ an der bisher erkennbaren Argumentationsstrategie des Textes orientiert (*erste Lektüre*).

2. Der Leseprozess stockt und der Leser interpretiert das Wort/ die Wendung/ den Satz neu, indem er eine zweite Bedeutung annimmt, die mit der ersten Bedeutung unvereinbar ist, indem sie das Gegenteilige meint oder zumindest inhaltlich in Spannung zur ersten Bedeutung steht (*Lektüreunterbrechung*).

3. Der Leser überprüft, ob das Wort/ die Wendung/ der Satz mit der neu gewählten Bedeutung sich an den vorausgehenden Text semantisch anschließt. Ist der Leser an das Ende der Texteinheit angekommen und läßt sich die neue

vielfache, aber aufgrund des "impliziten Lesers" *nicht beliebige* Textbedeutungen eines Textes ergeben können, so ist auch durch den Erstrezipienten nicht festgelegt, an welchen Stellen ein Text für immer ironisch zu sein hat. Vielmehr bilden Erstrezipient und der jeweils heutige Rezipient zwei Punkte einer Ellipse, zwischen denen die *ironische Rezeption* eines Textes verläuft.

²⁶ Siehe hierzu auch die Überlegungen von Utzschneider, Text-Leser-Autor (1999) 236f.

²⁷ Durch den Lesevorgang werden die vom Autor stammenden textlichen Implikaturen offenlegt, indem der Leser durch das Lesen merkt, dass die Äußerung des Autors eine zusätzliche Aussage/Meinung enthält, die zwar nicht direkt ausgesagt ist, sondern im Gesagten implizit steckt, auf die es dem Autor aber gerade ankommt und deren Offenlegung vom Autor von vornherein (wenn auch von ihm nicht an der Textoberfläche angezeigt) beabsichtigt ist, weil er entweder weiß, dass der Leser dieselbe Meinung vertritt oder für den Autor zumindest die Möglichkeit besteht, den Leser für seine Meinung zu gewinnen. Eine ausführliche Darstellung (samt Kritik) der Implikaturtheorie von H.P. Grice findet sich in Lapp, Linguistik (1997) 59-74.

²⁸ Siehe W.C. Booth, A Rhetoric of Irony, Chicago 1974, 10ff. Auch wenn sich Müller, Ironie (1995) 108, Anm 1 kritisch gegen Booth und sein Konzept wendet, so kann man durch sein schrittweises Aufzeigen sehr gut das Funktionieren von Ironie beschreiben, so dass auch *intersubjektiv* eine Überprüfbarkeit der Ergebnisse gegeben ist.

Bedeutung in die Argumentationsstrategie des Textes integrieren (Pragmatik), so ist diese neue Bedeutung des Wortes/ der Wendung/ des Satzes, die mit der ersten Bedeutung unvereinbar ist, als *ironisch* einzustufen (*zweite Lektüre*).

Für das Funktionieren der Ironie sind also *zwei Punkte* wichtig: Einerseits soll der Leser im Zusammenhang mit der aufgedeckten Argumentationsstrategie die Ironie im Text erkennen, d.h. der Leser soll erkennen, dass der Autor in der ihm gegenüber gemachten Aussage implizit eine andere Meinung vertritt und somit ihm gegenüber "unaufrichtig" gewesen ist. Andererseits soll der Leser aber aufgrund von Textsignalen auch erkennen, dass der Autor von Anfang an beabsichtigt hat, dass der Leser die Ironie und damit die verbundene Unaufrichtigkeit im Verlaufe des Leseprozesses auch wirklich erkennt, d.h. der Autor hat seine Unaufrichtigkeit nur *simuliert*.²⁹ Diese Simulation hat die Funktion, beim Leser einen *Erkenntnisfortschritt* auszulösen, indem er sich über sein mitgebrachtes Vorverständnis, welches mit seiner zunächst dem Wort/ der Wendung/ dem Satz beigelegten Bedeutung korreliert, bewußt wird und es kritisch reflektiert. Bei dieser Reflexion hilft die Tatsache, dass die ironische Bedeutung nicht die vom Leser zuerst gewählte Bedeutung einfach substituiert, sondern dazu in eine *additive Spannung* tritt.³⁰ Der Leser muß selber entscheiden, welche Bedeutung die richtige ist und gerade in diesem *Akt der Entscheidung* aufseiten des Lesers liegt der Erkenntnisfortschritt begründet, der vom Autor zwar *beabsichtigt* ist, aber vom Leser *selbst vollzogen* werden muß.

Damit ist das *Funktionieren der Ironie* im Zusammenhang mit der *rezeptionsorientierten Textanalyse* ausreichend beschrieben und es stellt sich abschließend die Frage, welche *Arten von Ironie* zu unterscheiden sind.

Für die nachfolgende Einzelanalyse übernehme ich daher die Kategorisierung von M. Müller, die zwischen *stilistischer Ironie*, *Anspielungsironie* und *ironischer Parabase* unterscheidet.³¹ Müller leitet die ersten beiden Kategorien aus der *klassischen Rhetorik* ab, während sie die ironische Parabase aus dem *antiken Drama* herleitet, genauer aus der attischen Komödie, die im Unterschied

²⁹ So kommt Lapp, Linguistik (1997) 146 zu folgendem Ergebnis: "...Meine These zur Unterscheidung von Ironie und Lüge lautet: Die Lüge ist eine **Simulation der Aufrichtigkeit**; die Ironie ist eine **Simulation der Unaufrichtigkeit**..."

³⁰ Siehe hierzu Lapp, Linguistik (1997) 73.

³¹ Siehe Müller, Ironie (1995) 23-25.136-241. Durch diese Kategorisierung ist kein Rückfall in die Definition von Ironie gemäß der antiken Rhetorik verbunden, denn die Hinweise aus der antiken Rhetorik werden nur zur *weiteren Differenzierung* von Ironie verwendet, ohne dass dadurch das neu gewonnene Verständnis über das Funktionieren der Ironie betroffen ist. Ich selber habe in F.J. Backhaus, "Es gibt nichts Besseres für den Menschen" (Koh 3,22). Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Bodenheim 1998, 209 nur eine *formal-syntaktische Differenzierung* vorgenommen, indem ich die Ironie jeweils im aphrastischen, phrastischen und transphrastischen Bereich des Koheletbuchs untersucht habe.

zur geschlossenen Ästhetik der aristotelischen Tragödie eine offene Ästhetik vertritt.³²

Als *dissimulatio* verwendet die Ironie *verschiedene Stilmittel*, die nach Müller für die Ironie in schriftlichen Texten den *rhetorisch-stilistischen Prototyp* ergeben.³³ So ist z.B. auf ironische Namensgebung, auf ironisch verwendete Adjektive bzw. Adverbien, auf superlativisch verwendete Ausdrücke, auf rhetorische Fragen, auf Über- und Untertreibung (u.a. Litotes), auf Klimax und Antiklimax zu achten. Ebenso ist darauf zu achten, wie und wo im Text diese Stilmittel eingesetzt werden, um so das Funktionieren der Ironie zu sichern?

In Anlehnung an die Ironie als *simulatio* ergibt sich nach Müller *der Prototyp der Anspielungsironie*.³⁴ Im Rahmen der *Intertextualität* stellen sich dann u.a. folgende Fragen³⁵: Wie wird der *Hypotext* in den *Hypertext* eingespielt?³⁶ Liegt eine klischeehafte, verzerrende Anspielung vor oder liegt eine (angezeigte?) Zitierung vor? Wie wird jeweils das kommunikative bzw. kulturelle Gedächtnis des Rezipienten reaktiviert? Wird nur selektiv aus einem Hypotext angespielt bzw. zitiert und anschließend eine Kombination mit anderen Hypotexten vorgenommen? An welcher Stelle wird im Hypertext jeweils auf andere Texte angespielt bzw. werden andere Texte zitiert? Wie verhält sich dies zur Argumentationsstrategie des Hypertextes? Oder liegt keine Intertextualität mit entsprechender *Einzeltextreferenz* vor? Wird vielmehr auf bestimmte Vorstellungen angespielt (*Systemreferenz*)? In beiden Fällen (Einzeltextreferenz sowie Systemreferenz) ist darauf zu achten, ob und wie das jeweilige Vorverständnis des Rezipienten relativiert, kritisiert bzw. neu konstituiert wird.

Der Hauptaspekt in der *ironischen Parabase* liegt für Müller mit der textlichen Selbst-Thematisierung des Autors vor.³⁷ So wie der Chor sich in der antiken Komödie außerhalb der Handlung begeben kann (*para-basis*) und so im Rahmen einer *ästhetischen Metakommunikation* das Kunstwerk als gemachtes Kunstwerk (*Artefakt*) entlarvt (die autonome Wirklichkeit wird als Fiktion der Bühnenwelt entlarvt und dadurch *ironisiert*), zu dem sich der Rezipient *als Rezipient* zu verhalten hat (Zustimmung, Kritik, alternative Vorschläge für den

³² Ausführlich hierzu Müller, Ironie (1995) 11-20.

³³ Vgl. Müller, Ironie (1995) 11f.135-175.

³⁴ Siehe Müller, Ironie (1995) 11f.177-212.

³⁵ "Intertextualität" wird hier allgemein als Zusammenspiel von Texten verstanden, ohne dass hier auf die *kanonische Dimension* dieses Zusammenspiels geachtet wird. Zu den *qualitativen* und *quantitativen* Kriterien der Intertextualität siehe C. Dohmen, Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her, in: E. Zenger (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg 1996, 38-42.

³⁶ Zur Unterscheidung von Hyper- und Hypotext siehe u.a. G. Steins, Die "Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg 1999, 100f.

³⁷ Siehe Müller, Ironie (1995) 12-18.213-241.

weiteren Handlungsverlauf), ebenso kann der Autor durch metakommunikative Selbst-Thematisierung seinen Text als Artefakt darstellen, so dass die im Text entfaltete Wirklichkeit für den Leser gegenüber der außertextlichen Realität fiktiven Charakter erhält und dadurch ironisiert wird. Insofern kann die ironische Parabase auch als *Fiktionsironie* bezeichnet werden.³⁸ So ist vonseiten des Lesers darauf zu achten, wie der Autor sich im Text *als Autor* thematisiert. Welche Rolle(n) er einnimmt (z.B. Rollenunsicherheit durch Rollenwechsel) und ob seine Rolle(n) durch innertextliche Signale erkennen läßt (lassen), dass sie fiktiv ist (sind). Sowohl durch Rollenwechsel als auch durch Einnehmen einer fiktiven Rolle entsteht *Rollendistanz* und dadurch eine Relativierung der jeweiligen Rollenbedeutung und des mit der Rolle verbundenen inhaltlich Gesagten. Dadurch wird textlich eine *Offenheit* und *Dialogizität* erreicht, die nun auch die *Rolle des Lesers* thematisiert, der zum Text und seiner (durch Rollen vermittelten) Botschaft(en) Stellung beziehen muß.³⁹

Die von Müller vorgenommene und hier übernommene Einteilung der Ironiearten hat neben einer differenzierenden Betrachtungsweise der Ironie vor allem den Vorteil, die in Kohelet vorliegende "Königsfiktion" aus der Perspektive der ironischen Parabase neu zu beleuchten.

2. Einzelanalysen:

Aus den bisherigen Überlegungen leitet sich für die Einzelanalyse folgende Methodik ab: Entsprechend der obigen Kategorisierung wird anhand von Beispielen eine Analyse der Ironie im Bereich der Stilironie, der Anspielungsironie und der ironischen Parabase vorgenommen. Für alle drei Ironiearten gilt, dass nach einer entsprechenden Textausgrenzung bzw. Textstrukturierung mit Hilfe des Leseprozesses das jeweilige Funktionieren der Ironie in den drei aufgezeigten Interpretationsschritten aufgezeigt wird. Dabei wird - soweit dies notwendig ist - auch das rekonstruierte Vorverständnis des Erstrezipienten berücksichtigt.

Stilironie:

Beispiele der Stilironie liegen mit Koh 2,15a β ; 3,9; 4,2; 5,14a; 6,5 und 10,1b vor.

Koh 2,15a β :

Durch וְרֵאשִׁיתִי אֲנִי in 2,13a α beginnt die neue Texteinheit, denn durch diese Wendung wird ein neues Thema eingeführt: Der Vorteil (Stichwortanschluß zu

³⁸ Für Müller, Ironie (1995) 214 ist der prägende Wesenszug der Parabase die Metakommunikation.

³⁹ Siehe Müller, Ironie (1995) 214: "...Die Einführung eines gattungstechnischen Binnenrahmens samt seiner produktions- und rezeptionsästhetischen Implikationen bewirkt, daß der reale Rezipient sich ebenfalls seiner 'Rolle' in einem 'Spiel' bewußt wird. Damit verliert er den naiven Rezeptionsmodus des externen Betrachters, der Zeuge apollinischer Wahrheiten ist..."

2,11b) der Weisheit/ des Weisen vor der Torheit/ dem Toren. Mit 2,17 endet diese Texteinheit, da durch 2,18 (Stichwortanschluß zu 2,17) das neue Thema עמל (Mühe; Mühsal; Ermühtes) eingeführt wird. Mit Koh 2,13a β wird auf eine traditionelle Auffassung angespielt, nach der es einen Vorteil (יתרון) der Weisheit vor der Torheit gibt, wobei 2,13b diesen Vorteil nochmals in metaphorischer Weise thematisiert. Begründende Funktion zu 2,13a β .b hat dann das (zitierte?) Sprichwort in 2,14a. Mit 2,14a α (adversatives ו) beginnt dann die kritische Kommentierung, indem der Autor dem vermeintlichen Vorteil des Weisen vor dem Toren das gemeinsame Todesgeschick (מקרה אחד) von beiden entgegenhält. Inhaltlich verstärkend wendet der Autor diese Einsicht in 2,15 auf seine eigene Situation als Weiser an und drückt dies auch syntaktisch in einer Pendenskonstruktion (במקרה הכסיל / גם אני // יקרני) aus, um dann nach einer rhetorischen Frage (ולמה) die Auffassung eines Vorteils des Weisen vor dem Toren als הבל zu qualifizieren. In unserem Zusammenhang interessiert die rhetorische Frage, genauer das Adverb יוֹתֵר:

So sagte ich zu mir:

" Wie das Geschick des Toren -

auch ich -

mich wird es treffen!

Ja, warum bin ich dann so *vorteilsmäßig* (יוֹתֵר) weise?"

Im Leseprozess stockt der Leser beim Adverb יוֹתֵר, denn wenn es entsprechend seines Rückbezugs zu יִתְרוֹן in 2,13a β wirklich einen Vorteil des Weisen vor dem Toren gibt, dann widerspricht dies der Aussage vom gleichen Todesgeschick in 2,15a α . Insofern muß mit יוֹתֵר eigentlich das Gegenteil eines Vorteils gemeint sein, so dass יוֹתֵר hier im Kontext der kritischen Kommentierung (2,15) im Unterschied zu יִתְרוֹן (2,13a β) nicht wörtlich, sondern *ironisch* aufzufassen ist, was dann auch durch das abschließende הבל-Urteil bestätigt wird. So erhält die rhetorische Frage in 2,15a β durch die ironische Verwendung von יוֹתֵר einen ironischen Unterton. Auffällig ist, dass der Autor seine persönliche Situation aus ironischer Perspektive beleuchtet (*Ironie als Kunst der Distanzierung*).

Koh 3,9:

Mit Koh 3,1 liegt nicht nur ein Themawechsel, sondern auch ein Wechsel von Prosa zur Poesie vor, was unter Berücksichtigung des הבל-Urteils in 2,26 dafür spricht, dass mit 3,1 eine neue Texteinheit beginnt. Da in 3,10 mit ראיתי (Asyndese!) eine neue Einleitung vorliegt, die gleichzeitig ein neues Thema einführt (Gott und sein Handeln), ergibt sich die Texteinheit Koh 3,1-9, die sich in Motto (3,1), Gedicht (3,2-8) und abschließende rhetorische Frage (3,9) untergliedert.⁴⁰ Im Gedicht werden mit Hilfe des Leitworts עת verschiedene Phänomene aufgezählt, die allesamt aus dem anthropologischen Bereich stammen, wobei die Aufgabe des Lesers darin besteht, die mit dieser Aufzählung verbundene Intention selber herzustellen. So wird Koh 3,2-8 auch ganz unter-

⁴⁰ Die Frage in 3,9 ist im Rückblick zu 2,11b eindeutig rhetorisch aufzufassen.

schiedlich verstanden.⁴¹ Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass mit 3,2-8 nicht die traditionell-optimistische Auffassung der Weisheit vorliegt, der Mensch könne rechtzeitig den für ihn günstigen Zeitpunkt erkennen und danach sein Handeln ausrichten. Allerdings ist in Koh 3,2-8 auch kein fatalistisches oder deterministisches Konzept zu erkennen.

Auffällig ist nun, dass in der rhetorischen Frage von 3,9 statt האדם das Partizip העושה verwendet wird, welches mit einem Verbaladjektiv von עמל syntaktisch verbunden ist. So wird an dieser Stelle der Leseprozess stocken, denn wenn der Mensch seine ihm günstigen Zeitpunkte nicht erkennen kann (3,2-8), wieso wird er dann als "der Macher" bezeichnet, der sich ständig abmüht. Das steht einerseits in Spannung zu Koh 3,2-8, andererseits läßt die rhetorische Frage den Leser zu 2,11 zurückkehren, wo alle Werke des "Königs Kohelet" (כל מעשי שיעשו ידי) negativ als רעות הבל qualifiziert werden. Liest der Leser die nachfolgende Texteinheit (3,10-15), so wird das Lexem עשה mit Gott verbunden.⁴² Gott ist also "der Macher", was wiederum in Spannung zu 3,9 steht. Diese Spannungen veranlassen den Leser, den Ausdruck העושה *ironisch* zu verstehen. Wie in 2,15aß erhält die rhetorische Frage also einen ironischen Unterton, weil die Synekdoche in ironischer Funktion vorliegt.

Koh 4,2:

Durch 4,1 wird in 4,1 eine neue Texteinheit eingeführt, die die Bedrückungen (העשקים) unter der Sonne zum Thema hat. Mit רראיתי אני wird in 4,4 wiederum eine neue Texteinheit mit einem neuen Thema (את כל) eingeleitet, so dass sich die Texteinheit Koh 4,1-3 ausgrenzen läßt. Nachdem die Beobachtung der Unrechtssituation geschildert ist⁴³, liegen zwei Schlußfolgerungen in 4,2-3 vor, die zueinander in einem klimaktischen Verhältnis stehen: Werden zunächst die Toten gepriesen, weil sie die Bedrückungen und die negativen Folgen derselben nicht mehr wie die Lebenden erleben müssen, hat es das Ungeborene noch besser, weil es das böse Tun unter der Sonne bisher noch gar nicht erlebt hat. Entsprechend seinem Vorverständnis wird der Leser bei dem Ausdruck שבה אני stocken, denn der übliche Sprachgebrauch (außerhalb des Koheletbuchs) verwendet das Lexem שבה ausschließlich in theologischen Aussagen und verbindet mit dem Lobpreis Gottes eine dem Menschen von Gott geschenkte hohe Lebensquali-

⁴¹ Während z.B. Th. Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch, Habil. Masch., München 1990, 246-254 sich gegen ein eindeutiges Deutungsmodell von 3,2-8 wendet und den Zeitenwechsel als Ermöglichung bzw. als Begrenzung der menschlichen Handlungsfreiheit interpretiert, sieht Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 94ff mit Koh 3,2-8 grundsätzlich die Unverfügbarkeit der jeweils auf den Menschen zukommenden Zeitpunkte ausgedrückt.

⁴² Eine scheinbare Ausnahme bildet der inf.cs. לעשות in 3,12, denn dieses menschliche Handeln ist vom göttlichen Handeln (3,13) abhängig. Siehe hierzu Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 50f.

⁴³ Siehe hierzu Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 237 und Bohlen, Kritische Individualität (1997) 26ff.

tät.⁴⁴ In diese Richtung weist dann auch die Verwendung von שְׂבַח in Koh 8,15a: Hier wird die von Gott geschenkte Freude (את השמחה) und damit das Leben in seinen positiven Qualitäten gepriesen, nicht die Toten. Der Leser wird also die Verwendung von שְׂבַח in 4,2 *ironisch* auffassen, so dass die in 4,2-3 vorliegende Klimax ironisch geprägt ist. Im Zusammenhang mit der aufgezeigten Unrechtssituation scheint die Ironie hier als *Kunst der Distanzierung* zu fungieren, so dass der Autor mit der Unrechtssituation leben kann.⁴⁵

Koh 5,14a:

Mit יש רעה חולה ראיתי תחת השמש (5,12a) wird eine neue Texteinheit eingeleitet, die bis 5,16 reicht, da ab 5,17 mit einer neuen Einleitung (הנה אשר) ein neues Thema (טוב אשר יפה) eingeleitet wird. Koh 5,13 thematisiert den Verlust von Besitz. In diesem Zusammenhang liegt in 5,14a eine Formulierung vor, die ein fast wörtliches Zitat aus Ijob 1,21a darstellt:

Wie er aus dem Bauch seiner Mutter (מבטן אמו) herausgekommen ist, nackt kehrt er zurück, um zu gehen wie er gekommen ist.⁴⁶

Da entsprechend der Zitation aus Ijob 1,21 mit 5,14a der Tod thematisiert ist, stockt der Leser, denn mit der Rückkehr in 5,14a kann unmöglich die Rückkehr in den Schoß der Schwangeren (vgl. 11,5) gemeint sein, sondern בטן אמו in 5,14a bekommt von 5,14a her eine neue, metaphorische Bedeutung: בטן אמו ist nun das Grab als "Mutter Erde" gemeint (vgl. Jon 2,3 bzw. Sir 40,1). Diese metaphorische Bedeutung steht inhaltlich zur ursprünglichen Bedeutung in Spannung, denn sie bezeichnet den Tod, nicht die Geburt und damit das Leben. Insofern wird der Ausdruck בטן אמו von 5,14a her nicht nur metaphorisiert, sondern erhält auch eine zur ersten Bedeutung gegensätzliche bzw. *ironische Bedeutung*, die im Kontext eine *besitzkritische Funktion* hat (Betonung des ערום) und insofern ein auf Besitz von Gütern ausgerichtetes Lebens- bzw. Glückskonzept kritisiert.

Koh 6,5b:

Mit Koh 6,2 liegt abschließend ein negatives Urteil vor, so dass 6,3 mit אִם neu einsetzt. Mit 6,7 ändert sich nicht nur das Thema (עמל), sondern es wird im Unterschied zu 6,3-6 (איש) allgemein vom Menschen (האדם) gesprochen.

Die Intention von 6,3-6 besteht nun darin, dass Glück nicht im Besitz von Gütern bzw. höchsten Werten besteht, sondern in der *Erfahrung* von Glück.⁴⁷ Dies unterstreicht 6,3-4 in zugespitzter Weise durch die Thematisierung der Fehlgeburt. In 6,5b stockt der Leser beim Lexem נחה, denn sowohl von seinem Vor-

⁴⁴ Dazu Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 213f.

⁴⁵ Mir scheint, dass sich das zweimalige Vorkommen von שְׂבַח gegenseitig ergänzt: Dient die ironische Verwendung in 4,2 als Kunst der Distanzierung dazu, dass der Autor mit dieser Unrechtssituation leben kann, so dient שְׂבַח in 8,15a im Rahmen einer טוב אין-Formulierung dazu, dass dieses Leben inhaltlich mit Genuß und Freude gefüllt wird.

⁴⁶ Zu dieser Übersetzung von 5,14a siehe u.a. M.V. Fox, *Qohelet and His Contradictions* (JSOTS 71), Sheffield 1989, 215 und C.-L. Seow, *Ecclesiastes* (AB 18c), New York 1997, 201.

⁴⁷ So auch Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 153.

verständnis her (vgl. Sir 11,18-19) als auch von Koh 4,6 her versteht er die Ruhe im Kontext eines glücklichen Lebens, da sie den Genuß des Erwirtschafteten ermöglicht. In 6,5b kann נחת diese Bedeutung aber nicht haben, denn Subjekt ist die Fehlgeburt. Insofern hat hier נחת im Unterschied zum üblichen Sprachgebrauch eine gegenteilige Bedeutung: Es meint die Ruhe im Tod, also die Grabesruhe, so dass נחת an dieser Textstelle *ironisch* verwendet wird. Dieser ironische Gebrauch von נחת hat wie die Thematisierung der Fehlgeburt die Funktion, betont darauf hinzuweisen, dass Glück nicht durch das Ansammeln von Gütern (טובה) garantiert ist, sondern nur in der *Erfahrung von Glück* realisiert wird. In Übereinstimmung mit Koh 5,14a dient die Ironie auch hier dazu, ein falsches Lebens- bzw. Glückskonzept zu kritisieren.

Koh 10,1b:

Mit Koh 9,16 schließt die voraufgehende Texteinheit 9,13-16 ab, wobei in 9,17 mit דברי חכמים und נשמעים Stichwortbezüge zum voraufgehenden Vers vorliegen. Da מושל und die Lexeme חטא und נוח in 10,4 wiederkehren, legt es sich nahe, Koh 9,17-10,4 als eine zusammenhängende Texteinheit auszugrenzen, in der es um das Verhältnis zwischen Weisheit und Torheit geht, wobei in 9,18-10,1 vor allem der Umstand thematisiert wird, dass ein wenig Torheit die ganze Weisheit zunichte machen kann:

Teurer (מִן יָקָר) als Weisheit

als Ehre - ein wenig Torheit (10,1b)

Liest der Leser 10,1b, dann stockt er beim Adjektiv יָקָר aufgrund seines Vorverständnisses, nach dem יָקָר zur Herausstellung der Kostbarkeit der Weisheit dient (vgl. Spr 3,13-15; 20,15). Hier aber qualifiziert יָקָר genau das Gegenteil zur Weisheit, nämlich die Torheit als teuer bzw. kostbar.⁴⁸ Die so entstehende Widersprüchlichkeit aber löst sich auf, wenn in 10,1b יָקָר *ironisch* aufgefaßt wird: Ein wenig Torheit kann dem Menschen in der Tat "teuer" zu stehen kommen.⁴⁹ So wird mit Hilfe der Ironie betont auf den Zufall und dadurch auf die Grenzen der Weisheit hingewiesen. Dies führt dann zu einer realistischen Lebenseinstellung.⁵⁰

⁴⁸ Weder sind in Koh 10,1b textliche Änderungen vorzunehmen noch muß für יָקָר (unter Einfluß des Aramäischen) die Bedeutung "schwer" veranschlagt werden. Siehe hierzu u.a. Th. Krüger, "Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit" (Kohélet 10,1), BN 89 (1997) 62ff. Auch die Zürcher Bibel (1998) übersetzt מִן יָקָר mit "wertvoller".

⁴⁹ So auch schon A. Lauha, Kohélet (BK 19), Neukirchen-Vluyn 1978, 181. Mit dieser Möglichkeit rechnet auch T. Longman, The Book of Ecclesiastes (NICOT), Michigan 1998, 238, Anm 4.

⁵⁰ Eine andere, ebenfalls mögliche Interpretation hat Krüger, "Wertvoller als Weisheit" (1997) 65f vorgelegt: Nimmt man nämlich entsprechend Koh 9,11f einen *Perspektivenwechsel* zur traditionellen Sichtweise vor, ist ein wenig Torheit tatsächlich wertvoller bzw. kostbarer als (eine sich selbst überschätzende) Weisheit, denn dadurch wird einerseits die Weisheit mit ihren Grenzen realistischer gesehen, andererseits wird für eine realistische Lebensweise plädiert, die mit Zufällen rechnet. Zu dieser Sichtweise kann die ironische Bedeutung von יָקָר hinführen, so dass sich beide Interpretationen nicht ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen.

Aus den vorgelegten Beispielen zur Stilironie können (vorbehaltlich der getroffenen Auswahl) folgende Schlußfolgerungen gezogen werden:

- Die Ironie hat zunächst *weisheitskritische Funktion*, indem sie die Grenzen der Weisheit aufzeigt und damit die *Betonung des Zufalls* korreliert: Koh 2,15a β und 10,1b.
- Die Ironie *kritisiert ein Lebens- bzw. Glückskonzept*, welches davon ausgeht, dass sich jeder selbst Glück verschaffen kann durch das Erwirtschaften von Gütern: Koh 3,9; 5,14a α und 6,5b.
- Mit Hilfe der Ironie und der damit verbundenen *Kunst der Distanzierung* werden auch beobachtete Unrechtssituationen psychologisch "verarbeitet": Koh 2,15a β und 4,2-3.

Anspielungsironie:

Beispiele für die Anspielungsironie liegen u.a. in Koh 3,1; 4,13a.b α ; 9,4b und 10,8a vor.⁵¹

Koh 3,1⁵²:

Liest der Leser Koh 3,1, so versteht er das Bikolon entsprechend seinem durch die traditionelle Weisheit geprägten Vorverständnis im Sinne *der Lehre von der rechten Zeit*: Der Weise kann aufgrund seiner Weisheit rechtzeitig die für ihn günstigen Zeitpunkte von den ungünstigen Zeitpunkten unterscheiden und danach sein Handeln ausrichten.⁵³ Liest dann der Leser das Gedicht in 3,2-8, so merkt er, dass einige Kola aufgrund von *inhaltlichen Leerstellen* semantisch uneindeutig bzw. doppeldeutig sind, so dass auch eine gegensätzliche Bestimmung als "wünschenswert" bzw. "nicht wünschenswert" unmöglich ist.⁵⁴ Ebenso fällt ihm auf, dass bestimmte anthropologische Ereignisse der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen sind: So wird gleich zu Beginn in 3,2a die Geburt (עַת לְדוֹרָה) und der Tod (עַת לְמוֹתָה) thematisiert, zwei elementare Ereignisse, über die der Mensch keine Macht hat.⁵⁵ Ist der Leser bei "Krieg und Frieden" in 3,8 angelangt und berücksichtigt er die Uneindeutigkeit einiger Kola bzw. die Aussage von der menschlichen Unverfügbarkeit in 3,2a, dann wird er die einzelnen Zeitpunkte im Hinblick auf die menschliche Handlungsfreiheit anders verstehen als die traditionelle Weisheit: Zwar liegt kein Determinismus vor, aber es wird gezeigt, dass die Zeitpunkte die menschliche

⁵¹ Weitere Beispiele der Anspielungsironie liegen in Koh 1,3,4-11 (1,5-7*); 1,15,18; 4,17a β .b; 5,8; 7,1a; 8,1-9 (8,2-5*); 9,13-16 (9,14-15*) und 10,2f.12 vor. Siehe hierzu ausführlich Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 212-255.

⁵² Zur Textabgrenzung s.o.

⁵³ Zu diesem motivgeschichtlichen Hintergrund siehe Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 97f. Mit Koh 3,1 liegt keine Einzeltextreferenz vor im Rahmen einer Anspielung bzw. Zitation. Vielmehr wird ein allgemein verbreiteter Topos der traditionellen Weisheit mottoartig dem nachfolgenden Gedicht vorangestellt.

⁵⁴ Siehe hierzu Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 248-251.

⁵⁵ Ob dadurch dem Leser nicht schon "die Brille" aufgesetzt wird, mit der er das Nachfolgende zu verstehen hat?

Handlungsfreiheit einschränken oder dass sie dem Menschen unverfügbar sind. Damit liegt aber ein (teilweiser) Widerspruch zur traditionellen Lehre von der rechten Zeit vor. Koh 3,2-8 kehrt also das zunächst vom Leser an die Aussage von 3,1 geknüpfte Verständnis teilweise in sein Gegenteil um, so dass die Aufzählung in 3,2-8 die ursprüngliche bzw. traditionelle Deutung von 3,1 *ironisiert*.

Hierbei sind zwei Aspekte zu unterscheiden, die sich gegenseitig ergänzen: Einerseits wird durch die semantische Uneindeutigkeit gezeigt, dass die *weisheitlichen Kategorien* aufgrund begrenzter menschlicher Erkenntnisfähigkeit unzureichend sind und so die Komplexität des Realen nicht erfassen können, andererseits deutet die Unverfügbarkeit von Zeitpunkten darauf hin, dass Ereignisse *per se* einen kontingenten Charakter haben können.

Durch die Ironisierung der Lehre von der rechten Zeit wird die lebensgestaltende Kraft der Weisheit stark begrenzt, so dass Lebens- bzw. Glückskonzepte, die im Rahmen der traditionellen Lehre von der rechten Zeit eine naiv-optimistische Entscheidungsfreiheit des Menschen für sein Handeln voraussetzen, heftig kritisiert werden. Der Leser muß also umdenken, denn Glück ist aufgrund der undurchschaubaren bzw. unverfügbaren komplexen Realität nicht einfach machbar i.S. eines Produkts eigener Leistung. Hieran schließt sich dann auch gut der ironische Gebrauch von העושה im Rahmen der Stilironie an, so dass in Koh 3,1-9 eine *Kombination zweier Ironiearten* (Stil- und Anspielungsironie) vorliegt.

Koh 4,13a.b α :

Durch einen מן טוב-Spruch wird mit 4,13 ein neues Thema eingeführt. Die Texteinheit endet mit dem הבל-Urteil in 4,16. Mit 4,17 liegt nicht nur ein Themawechsel, sondern auch ein Wechsel im Sprechakt vor (direktiver Sprechakt). Koh 4,13a.b α spielt auf einen Topos der traditionellen Weisheit an: Weisheit ist höher zu bewerten als Stärke und Macht (vgl. Spr 17,2; 24,5). Verbunden mit dieser Anspielung sind andere Anspielungen, die sich paradigmatisch auf die Geschichte Israels beziehen (Josefgeschichte sowie David- und Salomogeschichte).⁵⁶ Der מן טוב-Spruch ("Besser ein Jüngling, arm und weise als ein König, alt und töricht") wird durch 4,13b β im negativen Teil erweitert (אשר): "der nicht mehr versteht, sich warnen zu lassen." Gerade diese Fortführung motiviert beim Leser die Schlußfolgerung, dass ein Amtswechsel nötig ist: Der weise Jüngling übernimmt das Amt des alt und töricht gewordenen Königs. Dieser Amtswechsel geschieht dann auch (4,14a), aber der nächste Amtswechsel kündigt sich bereits in 4,14b an. Mag dieser zweite Jüngling anfangs die Volksgunst auf seiner Seite haben (4,15.16a α), so wird ihm die nachfolgende Generation keine Gunst mehr erweisen (4,16b α). Der Grund wird zwar nicht genannt (wankelnde Volksgunst oder Weisheit, die

⁵⁶ Siehe hierzu Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 134f.

durch Macht korrumpiert wird), aber am Ende der Texteinheit liegt derselbe Sachverhalt wie am Anfang vor: ein (alter?) König, den niemand mehr will.⁵⁷ So stockt der Leser am Ende der Texteinheit und merkt, dass die zunächst von ihm angenommene Interpretation von Koh 4,13a.b α (Herrscherwechsel) falsch ist, ja dass der Autor ihn durch 4,13b β bewußt auf diese "falsche Fährte" gelockt hat, um dadurch die Effektivität des Umdenkens beim Leser zu erhöhen⁵⁸: Scheint der Autor anfangs einem Herrscherwechsel zuzustimmen, was zunächst auch die einzig richtige Schlußfolgerung aus dem komparativen טוֹב מִן- α -Spruch zu sein scheint, nicht zuletzt auch deshalb, weil das negative Element durch 4,13b β ausgestaltet ist, so wird dieses Verständnis des מִן טוֹב- α -Spruchs durch die sich anschließende Auf- und Abstiegsgeschichte ins Gegenteil gekehrt und dadurch *ironisiert*: Der מִן טוֹב- α -Spruch fordert nun entgegen der traditionellen Deutung nicht zum Herrscherwechsel auf, sondern ist *wortwörtlich* zu verstehen: Der arme, aber weise Jüngling ist deshalb besser als der alte, aber törichte König, *gerade weil* er nicht König ist.⁵⁹ Durch diese Ironisierung wird die Begrenztheit der Weisheit gerade im Hinblick auf die herrscherliche Macht betont. Verbunden ist damit auch aus weisheitlicher Sicht eine herrschaftskritische Pointe.

Koh 9,4b:

Auch wenn der Beginn der Texteinheit Koh 9,1-6 schwer zu bestimmen ist, so sprechen u.a. die anaphorischen Bezüge von Koh 8,16-17 als auch die kataphorischen Bezüge von צדִיקִים in 9,1a β (-->9,2) und אֱהָבָה / שְׂנֵאָה in 9,1b (-->9,6) für den Neueinsatz in Koh 9,1.⁶⁰ Mit Koh 9,7 ändert sich nicht nur das Thema ("carpe diem"), sondern auch der Sprechakt (direktiver Sprechakt), so dass mit Koh 9,6 die Texteinheit endet. Nachdem in Koh 9,1-3 der Tod als ein alle Menschen treffendes Todesgeschick eingeführt wird, thematisiert der Autor (unter Aufnahme eines möglichen Einwands?) in 9,4a die Hoffnung der Lebenden und fügt in begründender Funktion mit 9,4b ein Sprichwort an. Um welche Hoffnung es sich hier inhaltlich handelt wird nicht gesagt. Doch zeigt die Verwendung von בְּטוֹחֶךָ, dass es sich entsprechend 2 Kön 18,19 bzw. Jes 36,4 wohl um eine trügerische Hoffnung handeln muß. Das in 9,4b vorliegende Sprichwort stammt wahrscheinlich aus einer Sprichwortsammlung, die eindeutig den Vorteil des Lebens (מִן טוֹב- α -Spruch) vor dem Tod ausdrückt, auch wenn der Betreffende in seinem Leben gescheitert ist (metaphorisch umschrieben mit "Hund"). In 9,5 stockt dann der Leser, denn die Überlegenheit der Lebenden über die Toten besteht nur darin, dass sie um ihren Tod wissen,

⁵⁷ So auch Spangenberg, *Irony* (1996) 64.

⁵⁸ So sieht Spangenberg, *Irony* (1996) 64 aufgrund dieser ent-täuschenden Täuschung in 4,13-16 ein typisches Beispiel sokratischer Ironie vorliegen, wobei Kohelet die Rolle des εἰρων spielt, der sich gegen die Auffassung der traditionellen Weisheitslehrer (ἄλαζων) wendet, die aufgrund ihrer optimistischen Einschätzung der Weisheit für einen Herrscherwechsel plädieren.

⁵⁹ So auch Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) 115.

⁶⁰ Siehe hierzu ausführlich F.J. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle." Zu Komposition und Gottesbild im Buch Kohelet (BBB 83), Frankfurt a.M. 1993, 258f.263f.

während die Toten nichts mehr wissen. So faßt der Leser rückwirkend בטהו ן wirklich als trügerische Hoffnung auf, während er das Sprichwort in 9,4b nur noch *ironisch* auffassen kann⁶¹: Der Vorteil der Lebenden vor den Toten ist nur ein scheinbarer, weil dieser Vorteil eigentlich nicht das Leben betrifft, sondern *als Wissen um den Tod* den Tod betrifft.

Welche Funktion hat nun diese Ironisierung des Sprichworts durch den nachfolgenden literarischen Kontext 9,5? Der Autor betont dadurch, dass der Tod die *absolute Grenze* darstellt. Lebens- bzw. Glückskonzepte, die das nicht berücksichtigen, sind falsch.⁶² Daher setzt ein *freudiges* "carpe diem" ein *ernstes* "memento mori" voraus. So folgt dann auch in Koh 9,7 nach der Betonung des Todesgeschicks das "carpe diem"-Thema.

Koh 10,8a:

Sowohl thematisch als auch aufgrund der Inklusio von נחש und נשך in Koh 10,8b und 10,11a bildet Koh 10,8-11 eine Texteinheit. Innerhalb dieser Texteinheit wird auf Sprichwörter angespielt (10,9a.b). Besonders deutlich zeigt sich dies in 10,8a, denn גומץ בו יפול könnte unter Berücksichtigung der jüngeren Sprachstufe im Koheletbuch sogar ein Zitat aus Spr 26,27a sein.⁶³ Im literarischen Kontext des Sprüchebuches drückt Spr 26,27a den *intakten Tun-Ergehen-Zusammenhang* aus und so versteht zunächst der Leser, der aus dieser Tradition kommt, auch 10,8a. Liest er allerdings weiter, stockt er, denn durch 10,8b.9a.b und besonders durch 10,11 wird nicht der Tun-Ergehen-Zusammenhang, sondern *der Zufall* thematisiert. Dafür steht besonders die Schlange in 10,8b.11, denn auch in den voraufgehenden und nachfolgenden Texteinheiten stehen Tiere metaphorisch für den Zufall.⁶⁴ So wird durch den literarischen Kontext die traditionelle Deutung von 10,8a ins Gegenteil gekehrt: Nicht mehr der Tun-Ergehen-Zusammenhang, sondern der Zufall wird nun durch 10,8a ausgedrückt. Das Sprichwort wird also hinsichtlich seiner ursprünglichen Bedeutung *ironisiert*. Dadurch wird die Erfahrung der Kontingenz im alltäglichen Leben besonders betont.

Aus den vorgelegten Beispielen zur Anspielungsironie können (vorbehaltlich der getroffenen Auswahl) folgende Schlußfolgerungen gezogen werden:

⁶¹ So auch Spangenberg, Irony (1996) 68.

⁶² Die Todesvergessenheit bzw. das Leugnen des Todes als absolute Grenze findet sich nicht nur in jenseitig ausgerichteten, sondern auch in diesseitig ausgerichteten Lebens- bzw. Glückskonzepten: Da ist z.B. jemand, der durch Arbeit und Ansammeln von Besitztümern immer reicher wird und meint dadurch auch glücklicher zu werden, dabei aber vergißt, seine Güter zu genießen und dies immer auf einen späteren Zeitpunkt verschiebt, bis er dann plötzlich stirbt (vgl. Koh 2,21 und 4,8).

⁶³ Vgl. auch Ps 7,16; 9,16; 35,8; 57,7 und Sir 27,26.

⁶⁴ Dazu Backhaus, "Denn Zeit und Zufall" (1993) 293f.

- Die Anspielungsironie hat wie die Stilironie zunächst eine *weisheitskritische Funktion*, indem die *Grenzen der Weisheit* aufgezeigt werden, was korrelativ zur *Betonung des Zufalls* geschieht: Koh 3,1 und 10,8a.
- Die weisheitskritische Funktion der Ironie kann zusätzlich auch eine *herrschaftskritische Funktion* haben: Koh 4,13a.ba.
- Durch die Anspielungsironie werden *Lebens- bzw. Glückskonzepte kritisiert*, die sich entweder durch eine Todesvergessenheit auszeichnen (9,4b) oder die das traditionell-optimistische Konzept von der rechtzeitigen Erkennbarkeit der günstigen bzw. ungünstigen Zeitpunkte vertreten (3,1).
- Die Ironisierung geschieht in allen vier Beispielen *durch den literarischen Kontext*, in dem das Sprichwort bzw. der weisheitliche Topos eingespielt wird: In Entsprechung zum Leseprozess wird die ursprünglich vom Leser aufgrund seines Vorverständnisses angenommene (Be-)Deutung des Sprichworts bzw. des Topos' ins Gegenteil gekehrt, wobei sich Koh 4,13 dadurch auszeichnet, dass zunächst die ursprüngliche Bedeutung durch die textliche Fortsetzung unterstrichen wird, um sie dann doch ins Gegenteil zu wenden.

Ironische Parabase:

Geht man vom Endtext aus, so fällt auf, dass mit Koh 1,1; 1,2; 7,27; 12,8 und 12,9-10 eine Thematisierung des Autors als "Kohélet" in 3.p.sg. vorliegt. Hiervon unterscheiden sich die vielen Stellen im Buch, wo der Autor von sich in 1.p.sg. spricht. Im Kontext einer diachron reflektierten Synchronie stellt sich daher zunächst die Frage, ob der Autor selbst die Sprecherperspektive wechselt (Er --> Ich --> Er) oder ob dieser Perspektivenwechsel redaktionell bedingt ist.

Analysiert man in diesem Zusammenhang den Buchanfang, so ist weitgehender Konsens in der Kohélet-Forschung, dass Koh 1,1 sekundär ist, wobei die Überschrift קהלת דברי mit dem ersten Nachwort (Koh 12,9-10) korrespondiert (zu קהלת דברי siehe חפץ דברי אמת und דברי אמת in Koh 12,10), später aber durch eine weitere Redaktion zu דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם erweitert wurde.⁶⁵ Der Name "Kohélet" fungiert in diesem Zusammenhang als Pseudonym bzw. als Deckname für Salomo. Liest nun der Leser auf dieser Endtextebene den Text weiter, dann versteht er auch den Namen "Kohélet" in Koh 1,2 und erst recht in Koh 1,12 als Pseudonym für Salomo, wobei dann von Koh 1,1 her mit Koh 1,12 nicht eine Königsfiktion, sondern eine *Salomofiktion* vorliegt.

Im Hinblick auf die Frage nach dem Vorliegen einer *ironischen Parabase* wird hier schon deutlich, dass der Autor aufgrund seiner Verwendung eines Pseudonyms und der damit verbundenen *Rollendistanz* dem Leser signalisiert,

⁶⁵ Diese redaktionelle Erweiterung geht nach F.J. Backhaus, *Der Weisheit letzter Schluß*, BN 72 (1994) 39ff auf einen "Salomo-Redaktor" zurück (Koh 12,11), der unter Aufnahme von דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם aus Koh 1,12 und unter Hinzufügung von בן דוד die ihm vorliegende Überschrift דברי קהלת erweiterte.

dass er sich selber seiner Rolle *als Leser* bewußt werden soll, indem er sich von seiner Rolle als naiver Rezipient löst und Stellung zu dem im Text Gesagten bezieht. Dadurch wird der fiktionale Charakter des Textes schon zu Beginn des Koheletbuches offengelegt, denn die Textrealität wird zu einem Deutungsangebot des Autors, welches in seinen Inhalten und Intentionen nicht deckungsgleich mit der außertextlichen Realität zu sein braucht. Die autonome Wirklichkeit des Textes erschließt sich dem Leser also als *fingierte* Autonomie, so dass die damit verbundene Offenheit und Dialogizität des Textes das sokratische Element dieser Fiktionsironie bildet.⁶⁶

Entsprechend der diachron reflektierten Synchronie ergibt sich als *zweiter* möglicher Leseinsatz Koh 1,2. Hier stellt sich die Frage, ob Koh 1,2 redaktionell überarbeitet oder ursprünglich ist. Geht man von seiner Ursprünglichkeit aus⁶⁷, so führt sich der Autor mit seinem Eigen- bzw. Spitznamen "Kohelet" in der 3.p.sg. ein, wobei Koh 1,2* und 1,3.4-11 als Redezitat dieses "Kohelets" fungieren. Mit Koh 1,12 liegt dann nicht nur ein *Sprecherwechsel* (אני, 1.p.sg.) vor, sondern auch ein *Rollenwechsel* (הייתי מלך על ישראל) (בירו שלם), wobei der Name "Kohelet" dann als Pseudonym bzw. Deckname eines Königs fungiert. Hier zeigt der vom Autor vorgenommene *Rollentausch* (1,2: "Kohelet" als Weiser --> 1,12: "Kohelet" als König) dem Leser, dass der Autor ihn zu einer Distanzierung von seiner Rolle als passiver Rezipient auffordert. Die damit verbundene Offenheit des Textes zeigt sich dann auch gleich zu Beginn in Koh 1,3: Handelt es sich um eine echte oder um eine rhetorische Frage?⁶⁸ Die an dieser Stelle vom Autor bewußt vorgenommene Doppeldeutigkeit zeigt dem Leser wiederum, dass er seine passive Rolle verlassen soll und selber im weiteren Leseprozess - gemeinsam mit dem Text - zu einer Eindeutigkeit kommen muß. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass am Ende der zitierten Rede von "Kohelet" (1,2*.3.4-11) in 1,10 ein dialogisches Moment vorliegt, insofern auf das fiktive Zitat in 1,10a (ראה זה הדש הוא) dialogisch mit einem Gegenargument geantwortet wird (1,10b), wobei die sich anschließende Begründung (1,11) zeigt, wie es zur falschen Äußerung in 1,10a kommt. Im Rahmen der dialogischen Widerlegung nimmt der Autor zusammen mit dem Leser die *Wir-Perspektive* (מלפנינו) ein, die einmalig im Koheletbuch ist. Hier wird also der Leser in eine *fiktive Dialogsituation* des Textes hineingenommen, woraus sich für ihn eine weitere, *reale Dialogsituation* zum Text und dem im Text Gesagten ergibt: Stimmt er zu oder lehnt er das Gesagte ab?

⁶⁶ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die ironische Parabase aufgrund ihrer Fiktionalität eine hohe Affinität zum "frame-narrator"-Konzept von M.V. Fox aufweist, wobei aber die ironische Parabase im Unterschied zum *produktionsorientierten* "frame-narrator"-Konzept *rezeptionsorientiert* ist. Zum "frame-narrator"-Konzept siehe Fox, *Contradictions* (1989) 311ff.

⁶⁷ So u.a. N. Lohfink, Koh 1,2 "alles ist Windhauch" - universale oder anthropologische Aussage?, in: R. Mosis u. L. Ruppert (Hrsg.), *Der Weg zum Menschen* (FS A. Deissler), Freiburg 1989, 211, Anm. 16.

⁶⁸ Siehe hierzu die Diskussion bei Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 19.

Die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt, dass gleich zu Beginn des Koheletbuchs der Verfasser *die eigene Rolle wie die Rolle des Lesers* thematisiert, so dass damit nicht nur das jeweilige Verhältnis beider zum Text thematisiert wird, sondern der Text sich selber als offener und dialogischer Text zeigt. Die im Text zur Sprache kommende Wirklichkeit entpuppt sich für den Leser als eine Fiktion (Fiktionsironie). Der Text ist selber uneindeutig, wie dies die מה יתרון -Frage in 1,3 zeigt.⁶⁹

Sind dies nun Hinweise darauf, dass der Autor gleich zu Beginn mit der ironischen Parabase arbeitet, so liegt diese Art der Ironie mit *der Königsfiktion* ab Koh 1,12 auf ganz besondere Weise vor: Der Autor thematisiert hier nicht nur seine Rolle als Autor, indem er sich als "Kohelet" in den Text einbringt, sondern er schlüpft in die Rolle des "Königs Kohelet", die, obwohl er sie textlich real "durchspielt", eindeutig fiktiv ist.⁷⁰

Der fiktive Charakter zeigt sich u.a. durch die performative Funktion der Suffixkonjugation הייתי im Rahmen der Selbstvorstellung:

Ich [bin] Kohelet!

Ich bin hiermit König über Israel in Jerusalem!⁷¹

Kohelet ist König, obwohl es z.Zt. des Autors (Mitte 3. Jhd.v.Chr.) schon lange kein Königtum über Gesamt-Israel in Jerusalem mehr gab. בירושלם (1,12; 2,7.9) bzw. על ירושלם (1,16) scheinen jeweils die Kulisse anzugeben, vor der "König Kohelet" seine Rolle spielt.

Durch die Übernahme der fiktiven Rolle des "Königs Kohelet" signalisiert der Autor wie schon in Koh 1,1.2 dem Leser, sich selber kritisch zu seiner eigenen Rolle als Rezipient zu verhalten und somit in Dialog mit dem Text und seinen Inhalten zu treten.

Der Autor kann nun seine *Rollendistanz* nicht nur durch die Übernahme einer fiktiven Rolle erreichen, sondern auch durch *gewollte Rollenunsicherheit* weiter durchhalten, indem er im Unterschied zum eindeutig signalisierten Beginn der Königsfiktion das Ende derselben absichtlich nicht an der Textoberfläche an-

⁶⁹ Hier ist auch die unterschiedliche, ja gegensätzliche Interpretation von Koh 1,3.4-11 zu erwähnen: Liegt hier ein Gedicht vor, welches die Ewigkeit bzw. Herrlichkeit der Schöpfung zum Thema hat oder steht der mühevollen bzw. ergebnislose Ablauf der einzelnen Naturvorgänge im Vordergrund? Oder liegt hier eine *gewollte Doppeldeutigkeit* vor, wie dies L. Wilson, *Artful Ambiguity in Ecclesiastes* 1,1-11, in: A. Schoors (Hrsg.), *Qohelet* (1998) 357-365 nachweist. Zu einer doppeldeutigen und damit ironischen Lesbarkeit des Gedichts siehe Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 241-247.

⁷⁰ Nach Müller, *Ironie* (1995) 213f zeigt sich der fiktiv-ironische Charakter eines Kunstwerks u.a. darin, dass es ein Stück im Stück, ein Buch im Buch, ein Bild im Bild oder Binnenerzählungen innerhalb einer Großerzählung enthält (vgl. den Don Quijote von Miguel de Cervantes). Dieses "Spiel im Spiel" (zu dieser Wendung siehe M. Pfister, *Das Drama. Theorie und Analyse* [UTB 588], München ⁹1997, 299-307) zeigt sich im Koheletbuch erstmals in 1,10 (fiktive Dialogsituation) und dann besonders ab 1,12 (Königsfiktion), wobei das *interne Spiel* dem *externen Spiel* ein Signal nach dem Motto gibt: dies ist auch ein Spiel. M.a.W.: Die fiktive Dialogsituation in 1,10 läßt auf eine echte Dialogsituation zwischen Text und Leser schließen.

⁷¹ Zur syntaktischen Einzeldiskussion siehe u.a. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall" (1993) 88, Anm 26.

zeigt. Der Leser ist sich also unsicher: Spricht "König Kohelet" noch oder liegt implizit wieder ein Rollenwechsel vor und der Leser sucht im Dialog mit dem Text eine Antwort auf seine Frage.⁷²

Neben *Rollenwechsel*, *Rollendistanz* und *Rollenunsicherheit* zeigt die Königsfiktion, dass sich "König Kohelet" selbstkritisch zur eigenen Rolle verhält, also eine fiktive Rolle an sich selbst *Rollenkritik* übt: Die Vorhaben bzw. Experimente werden kurz thematisiert, ohne dass mit Ausnahme des letzten Experiments (2,3.4-10) ihre Durchführung erzählt wird. Abschließend findet mit Koh 1,14b.17b; 2,1b und 2,11b jeweils eine negative Bewertung statt. Daraus folgt: So wie sich der Autor kritisch zu seiner fiktiven Königsrolle auf metasprachlicher Ebene (1,14b.17b; 2,1b; 2,11b) verhält und dadurch im Rahmen einer ironischen Parabase wiederum eine Distanzierung vornimmt, so soll auch der Leser sich kritisch mit dem im Text Dargelegten auseinandersetzen und sich dabei von seiner Rolle als passiver Rezipient lösen.

Die bisherige Skizze zeigt also deutlich, dass die vorliegende ironische Parabase vor allem durch *Rollenwechsel*, *Rollendistanz*, *gewollte Rollenunsicherheit* und *Rollenkritik* geprägt ist.

Abschließend soll noch kurz gezeigt werden, dass mit der Königsfiktion nicht nur eine ironische Parabase vorliegt, sondern auch die zwei anderen Ironiearten anzutreffen sind. Insofern ist die Königsfiktion durch die *Kombination aller drei Ironiearten* besonders gekennzeichnet:

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dass Koh 2,4-10 eine literarische Vorlage verarbeitet hat, die den altorientalischen Königsinschriften ähnlich gewesen sein muß.⁷³ So sieht H.-P. Müller zwischen Koh 2,4-10 und der Flascheninschrift von Tell Siran (600 v.Chr.), die die Werke des ammonitischen Königs Amminadab II. thematisiert, nicht nur bezüglich der einzelnen Werke, sondern auch bezüglich des Genießens und der Freude eine weitgehende Entsprechung vorliegen.⁷⁴ Zusätzlich wird in Koh 2,4-10 auch auf Lexeme bzw. Wendungen zurückgegriffen, die das Schöpferhandeln Gottes thematisieren.

⁷² Zu beachten ist, dass das erste "Ich" im Koheletbuch (1,12) fiktiven Charakter hat. Berücksichtigt man, dass das Ende der Königsfiktion nicht angezeigt wird, dann verbleibt das "Ich" in den nachfolgenden Texteinheiten in einer (gewollten?) Doppeldeutigkeit: Ist es fiktiv oder realbiographisch aufzufassen? In diesem Zusammenhang ist dann auch die Uneindeutigkeit des Namens "Kohelet" (Eigen-/Spitzname? Funktionsname? Pseudonym?) zu nennen. Solche Uneindeutigkeiten zusammen mit einer Rollenunsicherheit zeigen dem Leser die Offenheit des Textes an, die wiederum eine Aufforderung an ihn ist, aktiv an der Konstituierung von Textbedeutungen mitzuwirken.

⁷³ Siehe u.a. Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 63 und Chr. Uehlinger, Kohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet (1997) 203ff.

⁷⁴ So H.-P. Müller, Kohelet und Amminadab, in: A.A. Diesel u.a. (Hrsg.), "Jedes Ding hat seine Zeit..." Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (BZAW 241), Berlin 1996, 149-165.

So haben vor allem H.-P. Müller und A. Verheij darauf hingewiesen, dass in Koh 2,4-8 Anspielungen auf Gen 1-2 vorliegen⁷⁵: Die Wendung ונטעתי בהם עץ כל פרי תדשא (Koh 2,5b) wirkt nach Müller wie eine Kombination von ונטעתי בהם (Gen 1,11αβ) mit וישע יהוה אלהים גן (Gen 2,8a). Die Wendung להשקות את (Koh 2,6b) ist wahrscheinlich in Anlehnung an וישע יהוה אלהים גן (Gen 2,10a) formuliert. Die Wendung עצים erinnert an וישע יהוה אלהים גן (Gen 2,9a).⁷⁶

Neben diesen *intertextuellen Anspielungen* fallen in Koh 2,4-10 auch *intratextuelle Rückbezüge* auf: Die Formulierung הרבה היה לי מכל שהיו (Koh 2,7b) verweist auf 1,16a zurück. Ebenso verweist die Formulierung והוספתי מכל שהיה לפני בירושלם (Koh 2,9a) auf 1,16 zurück. Lexeme wie חלק, שמח und עמל, die in Koh 2,10 vorliegen, bilden "Lieblingswörter" des Koheletbuches und kommen entweder im vorausgehenden oder nachfolgenden literarischen Kontext vor.

Somit stellt sich Koh 2,4-10 als ein *komplexes Textgeflecht* dar, welches neben einer eingearbeiteten literarischen Vorlage (wahrscheinlich 2,4.5a.6a.7a.b [גם מקנה בקר וצאן] 8aa.ba.10ba) auch intertextuelle Bezüge zur Schöpfungsgeschichte (2,5b.6b) und intratextuelle Bezüge zum vorausgehenden literarischen Kontext (2,7b [הרבה היה לי] 9a.10bβγ) aufweist.

Wie funktioniert nun in diesem Zusammenhang die Ironie?

Durch den fiktiven Kontext (1,12) und durch den experimentellen Charakter (2,3) liest der Leser schon mit einer gewissen (kritischen) Distanz den Tatenbericht in Koh 2,4-10. Er nimmt dabei die Ähnlichkeit zu altorientalischen Königsinschriften und die schöpfungstheologischen Anspielungen wahr. Diese ordnet er der griechisch-hellenistischen Herrscherideologie zu.⁷⁷ Gelangt der Leser zu Koh 2,11, stockt er, denn auf einer Metaebene wird das ganze Experiment rückwirkend als gescheitert erklärt und negativ bewertet (2,11b). Dadurch bekommt für den Leser auch der Tatenbericht des "Königs Kohelet" eine neue Bedeutung, die in Spannung bzw. in Widerspruch zur ersten Deutung steht: Der Leser erkennt beim zweiten Lesen aufgrund der im Kontext der ironischen Parabase geschehenden Rollenkritik, dass der Tatenbericht des Königs eigentlich eine *Parodie* darstellt.⁷⁸ Diese Parodie zeigt sich einerseits in den Anspielungen auf das Schöpferhandeln Gottes, die jetzt im zweiten Lesevorgang ironisch verstanden werden (*Anspielungsironie*), andererseits erhalten

⁷⁵ Siehe H.-P. Müller, *Theonome Skepsis und Lebensfreude - Zu Koh 1,12-3,15* -, BZ 30 (1986) 1-19 und A. Verheij, *Paradise Retried: on Qohelet 2.4-6*, JSOT 50 (1991) 113-115.

⁷⁶ Siehe hierzu Müller, *Theonome Skepsis* (1986) 7.

⁷⁷ Ausführlich dazu Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) 207ff.

⁷⁸ Zum ironischen Charakter der Parodie siehe u.a. Lausberg, *Handbuch* (1990) S.929. Durch diese Parodie als Parodie auf das Schöpferhandeln Gottes könnte ein wichtiger Aspekt der griechisch-hellenistischen Herrscherideologie, nämlich die *imitatio dei*, vom Autor bewußt ironisiert worden sein. Zur *imitatio dei* als Bestandteil der ptolemäischen Herrscherideologie im Aristeasbrief siehe u.a. N. Meisner, *Untersuchungen zum Aristeasbrief*, Diss. Masch. Berlin 1973, Bd. I, 105-144.

auch die den "König Kohelet" vor allen anderen Königen heraushebenden Wendungen in 1,16a; 2,7b.9a (Hyperbel) rückwirkend eine ironische Qualität (*Stilironie*). Somit ergibt sich der ironische Charakter der Parodie als Kombination aus Anspielungsironie und Stilironie, die beide im Kontext der ironischen Parabase vorliegen.⁷⁹

Hinzu kommt der *karikierende Charakter* des Tatenberichts von "König Kohelet", da dieser Bericht nach Th. Krüger nur selektiv auf die griechisch-hellenistische Herrscherideologie anspielt.⁸⁰ Sowohl die *Parodie* als auch die *Karikatur* betonen in herrschaftskritischer Weise die Hybris menschlicher Macht, die sich u.a. im Glücksstreben durch die Realisierung des philosophischen Konzepts der (individualistisch ausgerichteten) Eudämonie zeigt: Glückliches Leben und damit die Abwesenheit von Schmerz und die Anwesenheit von Genuß und Freude kann sich der Mensch (hier idealtypisch als "König Kohelet" dargestellt) durch eigenes Streben und Mühen sichern.⁸¹ Durch das abschließende Urteil in Koh 2,11b wird auch dieses philosophische Konzept kritisiert, da diese Lebenshaltung letztlich im "Haben" bzw. im Besitz von Gütern begründet ist.⁸² So wird in Koh 2,3-11 nicht nur Herrschaftskritik, sondern auch Besitzkritik geübt, wobei Letzteres im Rahmen einer umfassenden Kritik am eudämonistischen Glückskonzept formuliert ist.

Die Analysen zur ironischen Parabase haben somit gezeigt, dass ihre Grundfunktion darin besteht, dem Leser die im Text dargestellte Wirklichkeit als Fiktion bzw. Deutungsangebot des Autors vorzuführen. Insofern ist der Leser entsprechend der damit verbundenen Offenheit und Dialogizität des Textes aufgefordert, sich aktiv an der jeweiligen Konstituierung der Textbedeutung zu beteiligen und so die passive Rezipientenrolle zu verlassen.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass in Koh 2,3-11 eine Kombination aller drei Ironiearten vorliegt, ist festzuhalten, dass die Ironie hier nicht nur eine herrschaftskritische Funktion hat, sondern auch ein (individualistisch ausgerichtetes) eudämonistisches Lebens- bzw. Glückskonzept kritisiert.

⁷⁹ Hier drängt sich die Frage auf, ob der Autor über seine ironische Gestaltung der Königsfiktion hinaus nicht auch beabsichtigt, die *Gattung* der Travestie (nach oben) zu ironisieren, so dass er bewußt eine Gegenposition zur Travestie einnimmt, die sich für ihn aufgrund ihrer Kapitulation vor der Wirklichkeit als realitätsflüchtig erweist. Siehe hierzu auch H.-P. Müller, Travestien und geistige Landschaften. Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohelied, ZAW 109 (1997) 572-574.

⁸⁰ Siehe Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 209.

⁸¹ Dazu ausführlich Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 226ff und Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 251-273.311.

⁸² Zu dieser besitzkritischen Dimension der Kritik siehe Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 237f. Neben dem griechisch-hellenistischen Herrscherideal wird nach Krüger in Koh 1,12ff auch die Salomo-Tradition karikiert (204-207) und das Weisheitskonzept von Spr 1-9 kritisiert (213-226).

3. Fazit:

Nach W. Schmid gehört zur *reflektierenden Lebenskunst* ein "kalkulierter, wählerischer Gebrauch" von Ironie.⁸³ Wie die Beispiele zu den drei Ironiearten zeigen, liegt im Koheletbuch kein wahlloser bzw. ungezielter Gebrauch von Ironie vor, sondern die Ironie hat folgende Funktionen⁸⁴:

a) Alle drei Ironiearten sind *weisheitskritisch* ausgerichtet, indem sie vor allem durch die *Betonung des Zufalls* eine *eindeutige* Weltdeutung hinterfragen, die von einer "dogmatisch" argumentierenden Weisheit vertreten wird. Ironie tritt entsprechend der komplexen Lebensverhältnisse, zu denen auch der Zufall gehört, für eine *Mehrdeutigkeit* der Phänomene ein⁸⁵, so dass diese Mehrdeutigkeit beim Leser zu einer Reflexion seiner eigenen Bedeutungszuweisungen führt, die er aus der weisheitlichen Tradition (unkritisch?) übernommen hat.⁸⁶ Diese Reflexion betrifft sowohl die *weisheitlichen Kategorisierungen* (z.B. der Vorrang der Weisheit vor der Torheit; die Antithesenpaare "Gerechter-Frevler" und "Weiser-Tor") als auch den *Geltungsbereich von Weisheit* überhaupt. Außerdem stellt sich für das Koheletbuch, welches im "Spannungsfeld von jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie" anzusiedeln ist⁸⁷, die Frage, ob die dort vorliegende Ironie im Kontext einer durch den Hellenismus bewirkten Umbruchsituation nicht auch eine *vermittelnde Funktion* haben könnte, insofern bestimmte jüdische Weisheitskonzepte samt ihrer "dogmatischen" Begrifflichkeit relativiert werden, was im Gegensatz zu einer apologetischen Haltung zu einer *kritisch-reflektierten Öffnung* für bestimmte Anschauungen der hellenistischen Philosophie führen kann.⁸⁸

⁸³ Schmid, Philosophie (1999) 381.

⁸⁴ Die nachfolgenden Aussagen sind als vorläufig zu verstehen, da ja bezüglich der drei Ironiearten nur eine Auswahl von Textstellen geboten werden konnte.

⁸⁵ So schreibt Schmid, Philosophie (1999) 377: "...Ein tiefgründiges Verstehen kommt in der Ironie zum Ausdruck, gerade weil sie auf die definitorische Festlegung der Dinge und des Selbst verzichtet und stattdessen mit ihrer *Mehrdeutigkeit* spielt, die von keinem Begriff so recht zu fassen ist. Es ist ein Spiel mit Widersprüchen und Andersheiten, die sich auszuschließen scheinen, die nun jedoch zusammengeführt werden, um eine Lebenswahrheit zu bezeugen..."

⁸⁶ Eine solche reflektierend-relativierende Leserhaltung korreliert mit einer Dialogizität, die im Text selbst angelegt ist und die gerade durch die ironische Parabase realisiert wird (s.o.).

⁸⁷ So der Untertitel der Habilitationsschrift von L. Schwienhorst-Schönberger.

⁸⁸ Mit "Öffnung" ist also nicht die unkritische Übernahme von bestimmten philosophischen Inhalten gemeint, sondern die reflektierte Aufnahme *bestimmter Fragestellungen* der hellenistischen Philosophie, die dann in Rückbindung an den jüdischen Glauben inhaltlich ganz anders beantwortet werden können als in der hellenistischen Philosophie. So auch Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 309. Zu einer solchen (In-) Fragestellung könnte auch die im Koheletbuch anzutreffende Ironie gehören, insofern der Autor durch Übernahme und Einsatz bestimmter Ironiearten der griechisch-hellenistischen Rhetorik bzw. Dramatik Inhalte der jüdischen Weisheit kritisiert, ohne dadurch gleichzeitig die Inhalte der griechisch-hellenistischen Philosophie zu rezipieren.

b) Mit Hilfe des Zufalls bzw. durch die Betonung des Todesgeschicks (מקרה) wird im Koheletbuch ein *Lebens- bzw. Glückskonzept kritisiert*, welches davon ausgeht, dass jeder Mensch durch eigene Leistung und durch den Erwerb von Besitz sich sein Glück selber verschaffen kann. In diesem Zusammenhang verwendet das Koheletbuch auch die Ironie, so dass die Ironie Bestandteil dieser Kritik ist und somit eine vorbereitende Funktion für das vom Autor entwickelte alternative Lebens- bzw. Glückskonzept hat.⁸⁹

c) Ironie wird im Koheletbuch auch im Zusammenhang mit beobachteten Unrechtssituationen eingesetzt, die als kontingent erfahren werden. Durch den *distanzierenden Charakter* versucht die Ironie zunächst ein Selbstverhältnis zum Kontingenten zu erreichen, um durch diese Art der Kontingenz-Verarbeitung für zukünftige Schicksalsschläge "gewappnet" zu sein. Im Zusammenhang damit wird durch die Ironie auch eine *verdeckte Kritik* an den sozialen Zuständen bzw. an den Herrschaftsverhältnissen geäußert.

Rückblickend ist also festzuhalten, dass die Ironie Bestandteil einer durch den Autor des Koheletbuches praktizierten Lebenseinstellung ist, die sich im Rahmen einer "wachen Skepsis" gegen weisheitliche Systematisierungsversuche wendet und deshalb die Erfahrung der Kontingenz besonders betont.⁹⁰ Ausgenommen von der Ironie sind *Gott und sein Handeln, die Haltung der Gottesfurcht* beim Menschen und das im Koheletbuch entwickelte *alternative Glückskonzept*, welches Glück als unverfügbare Gottesgabe versteht. Aufgrund ihrer Kritik an eudämonistischen Lebens- bzw. Glückskonzepten hat also die Ironie eine vorbereitende Funktion für ein *theozentrisch* ausgerichtetes Lebens- bzw. Glückskonzept.⁹¹ Damit unterscheidet sich vom philosophischen Standpunkt aus gesehen die Ironie des Koheletbuches fundamental von den Ironiekonzepten, die seit dem 19. Jahrhundert vertreten werden.⁹² In diesem Zusammenhang ist vor allem A. Camus zu erwähnen: In Fortführung von S. Kierkegaard und F. Nietzsche radikalisiert er die Ironie zur Absurdität, indem er darauf verzichtet, Kontingenzerfahrungen (Inkompatibilität zwischen Ideal und Realität) durch metaphysische Gegenpositionen zu neutralisieren.⁹³ Als Vertreter eines expliziten Atheismus tritt bei Camus das Absurde aufgrund seines Absolutheitsanspruchs an die Stelle Gottes, so dass der Mensch diesen Transzendenzverlust auszugleichen versucht durch *ein Leben in der Revolte*

⁸⁹ Zu den beiden im Koheletbuch vorliegenden Glücksmodellen siehe u.a. Krüger, Qoh 2,24-26 (1994) 70-84 und Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 117-134.

⁹⁰ Zum Begriff "wache Skepsis" siehe Bohlen, Kritische Individualität (1997) 26.

⁹¹ Zu diesem Ergebnis kommt auch T. Polk, The Wisdom of Irony: A Study of hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes, SBTh 6 (1976) 3-17.

⁹² Einen guten Einblick in den ideengeschichtlichen Zusammenhang von Ironie und Absurdität im Bereich der Philosophie seit dem 19. Jahrhundert bietet S. Schaper, Ironie und Absurdität als philosophische Standpunkte (Epistemata: Philosophie 159), Würzburg 1994.

⁹³ Siehe Schaper, Ironie (1994) 49f.72-96. Ebenso auch A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1981; ders., Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1981.

(Auflehnung gegen das Absurde) bzw. dadurch, dass er *die Kunst* als Gegenpol zum Absurden erklärt.⁹⁴

Wie allerdings die Analysen zur Ironie im Koheletbuch gezeigt haben, radikalisiert der Autor weder die Ironie zur Absurdität noch vertritt er in irgendeiner Form ein atheistentes Konzept. Dann aber ergeben sich von dieser Seite her Anfragen an Versuche, die z.B. das Lexem הבל in Entsprechung zu A. Camus durchgehend mit "absurd" übersetzen.⁹⁵ Mit N. Lohfink kann man dann abschließend auch fragen, ob die semantische Analyse von Leitwörtern wie הבל im Gegensatz zu einer "Vogelschau"-Semantik nicht vielmehr in Korrelation zum Lesevorgang betrieben werden muß, so dass sich die *semantische Dynamik* (Bedeutungsaufbau; Bedeutungserweiterung bzw. -nuancierung; Bedeutungsverfestigung bzw. Terminierung) von Leitwörtern im Koheletbuch besser aufzeigen läßt, was wiederum kompositorische Relevanz beanspruchen kann.⁹⁶

⁹⁴ Siehe Schaper, *Ironie* (1994) 75-87.

⁹⁵ So u.a. M.V. Fox, *The Meaning of HEBEL for Qohelet*, JBL 105 (1986) 409-427 und D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183), Berlin 1989, 44f. Fox macht in einer Anmerkung allerdings folgende Einschränkung: "...This is not to say that Camus's ideas can be transferred to the book of Qohelet..." (409, Anm 3).

⁹⁶ Siehe hierzu den äußerst lehrreichen Aufsatz von N. Lohfink, *Zu הבל im Buch Kohelet*, in: ders., *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart 1998, 215-258 (bes 218-229).

The «Low Chronology» and How Not to Deal With It

Ernst Axel Knauf – Bern

Whereas a majority of Near Eastern archaeologists and biblical scholars may not yet have realized that there has been a controversy concerning the cultural chronology of the 12th through 10th centuries BCE in Palestine, inaugurated by I. Finkelstein in 1996¹, a minority among them does already know² (by the end of 1999) that the debate is settled³: the «Low Chronology» is correct, i.e. the Iron I period commenced ca. 1150 BCE ± 25, and ended ca. 925 ± 25⁴.

¹ Cf. I. Finkelstein, *The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Beth-Shan in the 12th-11th centuries B.C.E.*: TA 23 (1996) 170-184; id., *The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View*: Levant 28 (1996) 177-187; id., *Bible Archaeology or Archaeology of Palestine in the Iron Age? A Rejoinder*: Levant 30 (1998) 167-174; id., *Notes on the Stratigraphy and Chronology of Iron Age Ta'anach*: TA 25 (1998) 208-218; id., *Hazor and the North in the Iron Age: A Low Chronology Perspective*: BASOR 314 (1999) 55-70. – The following remarks refer partially to an oral presentation by Amnon Ben-Tor at Fribourg, 12.11.1999. The arguments proffered on this occasion will doubtlessly also be included in Ben-Tor's forthcoming response to Finkelstein, BASOR 314. It should be stated clearly that Ben-Tor argues as a serious archaeologist whose contribution was duly – and profitably – considered. The same holds true for A. Mazar, whose objections were, however, already dealt with by Finkelstein, Levant 30.

² By unpublished C-14-evidence from three major sites. The present author can neither present the evidence – this will be done by the excavators in due course – nor operate without the knowledge of its existence. Nobody is obliged to believe in evidence which cannot be presented; on the other hand, knowledge spreads in time, and there is always a period when some people know something that other people do not know, and draw some advantage from that knowledge (constructing today, e.g., the theories for after tomorrow). Considering publicly evidence which is not yet available to the public does serve, then, the transparency of the scholarly construct. In addition, due to the time-lag between discovery and publication, and sometimes also due to the quality of archaeological publications some of which conceal rather than reveal the evidence (usually invisibly to readers who never had to excavate and then report on at least one square by themselves), any synthesis by «arm-chair archaeologists» will, as far as Israel/Palestine is concerned, be outdated by its very conception. Even before the final proof in favour of the Low Chronology became known, the new theory led to historically superior results in the interpretation of Megiddo, Hazor, Dan, Kinneret, Jerusalem, the rise of the «United Kingdom» under David and its demise at the end of Solomon's reign; cf., in addition to the references in fn. 1, N. Na'aman, *Historical and Literary Notes on the Excavation of Tel Jezreel*: TA 24 (1997) 122-128; E.A. Knauf, *Kinneret and Naftali*: A. Lemaire ed., *Congress Volume Oslo 1998, II: Historiography* (VT.S; in print); id., *Jerusalem in the Late Bronze and Iron I Periods*: TA, in print.

³ Whereas one C-14-date, as a rule, is useless for questions of chronology within the magnitude of one century or less, a series of C-14-probes from the same stratum may lead to precision in the range of decades. The evidence referred to in fn. 2 consists of series.

⁴ Cultural chronology is always «blurred», being marked by the «contemporaneity of the non-contemporarian». The term «baroque» has another chronological significance in music than in architecture, and, when the last baroque churches were erected in Mexico, classicism was in full swing in northern and eastern Europe. Concerning Iron I, the imprecision allows for its beginning in Transjordan 50 years before the new culture reached the coastal plain, and for a period of 50 years of transition between Iron I and Iron II.

The present note, then, is a *post mortem* on a recent debate, a note which is justified by the methodological lessons to be drawn from the discussion settled. Which arguments, or types of arguments, or strategies of argumentation have turned out to be invalid, once again?

1. «I don't see what I don't want to see»

Whereas the fallacy of this strategy, as far as daily life is concerned, is discovered by most people between their early and late childhood, it seems to linger ineradicably in politics and scholarship. The strategy in question contributed considerably to the fall of imperial China⁵ as well as to the breakdown of communism. In a recent treatment of the Iron I period, erudite and stimulating, but far from comprehensive⁶, the authors make no reference to the controversy, nor to any publication of I. Finkelstein after 1995. Although they accept 1150 for the beginning of Iron I, they still let it end around 1000 BCE. Do they hope that the basic problems and unfounded presuppositions of the traditional chronology, as elucidated in the course of the debate and its predecessors⁷, would simply go away or evaporate if only ignored consistently enough? Or did they by-pass the post-1995 Finkelstein on purpose as a «revisionist»⁸? In this case the present author is surprised to learn that Finkelstein, even he, «dismisses archaeological evidence as an historical source»⁹.

2. The «negligible minority» argument

Those who see themselves unable to ignore entirely a new theory may prefer to marginalize it by counting its adherents vis-à-vis everybody else¹⁰. By necessity, the scholar who formulates a new hypothesis is, at the time of her/his construction or discovery, always in the minority of one. So was Copernicus, so was Darwin. As the case of Darwin demonstrates, massive opposition to a new theory may not at all be based on its inherent weaknesses. Those who deny to this very day that there is evolution both in the macro- and the microcosmos do not do so for intellectual reasons.

⁵ Cf. R. Hoffmann, *Der Untergang des konfuzianischen China. Vom Mandschureich zur Volksrepublik* (Wiesbaden 1980).

⁶ E. Bloch-Smith – B.A. Nakhai, *A Landscape Comes to Life: The Iron I Age*: NEA 62 (1999), 62-92; 101-127. Published within the series of essays «Archaeological Sources for the History of Palestine», non-archaeologists may be tempted to take the article as authoritative – which it is not.

⁷ Notably G.J. Wightman, *The Myth of Solomon*: BASOR 277-278 (1990) 5-22; D. Ussishkin, *Notes on Megiddo, Gezer, Ashdod, and Tel Batash in the Tenth to Ninth Centuries B.C.*: BASOR 277/278 (1990) 71-91.

⁸ NEA 62, 119 n. 2. Labelling and name-calling is already a case of argumentation no. 3, «making a mess» (see *infra*).

⁹ A sub-case of «Not Wanting to See» is partial intentional ignorance of the state of the discussion. At Fribourg, A. Ben-Tor used the destruction levels at Taanach vis-à-vis Shoshenq's campaign as an argument against the «Low Chronology» without referring to Finkelstein, TA 25. A consensus is easily construed as long as one suppresses the dissenting votes.

¹⁰ Cf., e.g., L.G. Herr, *The Iron Age II Period: Emerging Nations*: BA 60 (1997) 114-183, 117; this strategy suggests to the uninitiated (like the average biblical scholar), that «mainstream» is right – it isn't, it's just the sum of the most widely accepted errors of the present. A curious essay in «neutrality» is attempted by B.U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems* (OBO 170; 1999) 13 with fn. 11 (in an otherwise valuable piece of research), who does not realize that his own assumption (p. 34), that Gezer, Ekron and Gaza were destroyed only once in the 10th century, notably by Shoshenq, is perfectly valid – on the basis of the Low Chronology.

The specious attractiveness of the «negligible minority» argument lies in the fact that it is hard, not just for the uninitiated¹¹ but for the average scholar as well, always to distinguish between the absurd and the genial, nor can anybody deny that the genius who Goethe undoubtedly was did not also produce a heavy amount of absurd «scientific» prose. Now the «Low Chronology» sets itself up for unfounded objection, as did Darwin¹²: the problem is highly complex, and simple solutions do not apply like «Here we have a biblical reference according to which Solomon built Hazor, Megiddo and Gezer, here we have Hazor and Megiddo and Gezer, so let's find out which stratum at each of the three sites might have been built by Solomon, and then, we have a firm chronological anchor for the 10th century»¹³. Further, the new theory does not affect a marginal problem within the field which may be left to a small number of specialists, but a central problem, and forces every participant to rethink her/his previous contributions (some scholars, though not denying that they are human, nevertheless try hard to convince themselves – at least themselves – that they never err). And finally, it affects central biblical figures like David and Solomon and mobilizes in archaeologists and biblical scholars alike non-scholarly and extra-scientific attitudes and convictions. The massive opposition against the «Low Chronology», therefore, does not so much indicate the new theory's improbability rather than the centrality and the virulence of the questions raised.

3. *Making a mess*

It is always easier to defy a new hypothesis or theory by alluding to what it does not imply than by referring to its precise statements or implications (which have usually been tested against the available evidence by the scholar who first proposed the alternative view). One of the most brilliant scholars of our time (in one of the less brilliant moments all humans sometimes encounter) argued against the Low Chronology by implicating that in this case, David, Solomon and Shoshenq would have to be transferred to the 9th century. Some students in this writer's «Intro to Biblical Archaeology» courses usually ask the same question. Traditional dating, based on nothing but conventional assumptions¹⁴, has become to such an extend matter-of-fact that even the most intelligent people might forget that cultural chronology and political chronology are not the same thing. Political chronology, based on (hopefully) precise

¹¹ For the common sense it is simply absurd that, according to Einstein, an object moving 10 km/h within another object that moves with the speed of light does not move faster than the speed of light by 10 km/h. Fortunately, common sense has no say in this matter. Unfortunately, most readers of the Bible think they have a say in everything biblical, including «biblical» history.

¹² It goes without saying that there was also, and still is, well-founded objection to parts of Darwin's theory. Therefore, the present concept of evolution is much more refined than its first proponent could have conceived.

¹³ The historical question – as opposed to the question a biblical scholar is likely to ask – is not, of course, whether the text is absolutely «right» or «wrong», but rather, to which degree it is both «right» and «wrong», and in which specific setting the text refers to a maximum of reality that can be observed within the universe of the total evidence. Thus, for the historical background of 1 Kings 9:15, one arrives at the 8th century (Jerobeam II) or the 7th century (all three places were Assyrian administrative and/or commercial centers). – As for the «argument» that the city gates of Hazor X, Megiddo IVA and Gezer 6, the writer distributed an anonymized copy of Z. Herzog, *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern* (Mainz 1986) 127 Tab. 8 to several classes of «Intro to Biblical Archaeology» with the task: «3 out of these 5 city gates were supposedly designed by the same architect – which three?». The most frequent grouping returned was Hazor – Lachish – Ashdod; the combination Hazor – Gezer – Megiddo was never selected.

¹⁴ This has already been made clear by the discussion in *BASOR* 277-278 (1990).

dates in the universe of texts, remains what it is. Cultural chronology measures evolutionary processes and therefore, is subject to approximation and statistical probability.

The most effective strategy for making an intellectual mess in which, then, everything goes is name-calling¹⁵. According to oral tradition, the proponents of the Low Chronology were recently labelled «enemies of Western Civilization» by one of their colleagues at a major American convention. It is hard to understand how one can become an enemy of this civilization by exercising one of its noblest rights, the freedom of research and communication, and one of its most meaningful accomplishments: rational, critical scholarship. Name-calling is most effective (though even less respectable) if it creates the bad guys – good guys dichotomy, like «us against the minimalists» or «us against the maximalists» (one finds this strategy on both sides), thus simplifying the «non-us» world by denying to the «enemies» their specific individual profiles. That some of those called «minimalists» by somebody do not understand enough archaeology to use it properly does not imply that all of them do not. That some scholars do not agree with what W. Dever thinks constitutes the archaeological evidence for the 10th century does not imply that they «disregard archaeology» – some may have archaeological reasons for their disagreement¹⁶.

In order to overcome the unpleasant (and rather sterile) maximalist-minimalist dichotomy, the following trichotomy is proposed: there are some, let us call them «maximalists», who insist that the Bible always contains reliable historical information unless proven otherwise; by «always», this group introduces a dogmatic, ideological element into its argumentation, a statement beyond empirical prove or disprove. The second group, the «minimalists», is as dogmatic as are their opponents: the Bible never contains reliable historical information unless proven otherwise by extra-biblical evidence. The third group are the rationalists, empiricists – or simply, the scholars: the Bible may or may not contain reliable historical information, with extra-biblical corroboration or without, and there is no *a priori* to decide the matter, so one has to argue in any case whether one accepts a biblical statement as historical or not. To disbelieve, again and again, all theories and all evidence and above all, her/his own thoughts, and only to work with those items that had stood, again and again, the purgatory of logical and empirical testing, is the basic criterium for being a scholar. Believe is a virtue in the church, but a deadly sin in scholarship. Theologians, being scholars and people of the church in personal union, may have difficulties from time to time to distinguish in which character they are speaking.

¹⁵ A. Ben-Tor, on November 12th, 1999, came dangerously close to an *ad-personam*-argument when he debated Orna Zimhoni's and Nadav Na'aman's conclusions concerning the contemporaneity of Megiddo VA/IVB with Omride Jezreel on the grounds that there were no «well-defined» loci in the Jezreel excavations. This author admires the skill and the care both in the excavation and in the interpretation of this difficult site; cf. D. Ussishkin – J. Woodhead, Excavations at Tel Jezreel 1994-1996: Third Preliminary Report: TA 24 (1997) 6-72; O. Zimhoni, Clues from the Enclosure-Fills: Pre-Omride Settlement at Tel Jezreel: TA 24 (1997) 83-109. Hobby-archaeologists may need walls and floors to define loci; professionals are well able to recognize the surviving fragment of a floor even if the walls are gone, and distinguish the pottery from above the floor from the ceramics from beneath.

¹⁶ The attempt of W.G. Dever, Archaeology and the "Age of Solomon": A Case-Study in Archaeology and Historiography.; L.K. Handy ed., The Age of Solomon (SHCANE 11; 1997) 217-251 is not only futile from the point of view of the «Low Chronology» (from his Ranked Settlement List, p. 219, Hazor X, Megiddo VA/IVB, Taanach IIA-B, Far'ah VIIb, for instance, move to the 9th century), but is also based on insufficient information drawn from preliminary reports; Tel Kinrot V, e.g., does not cover 1.25 hectares, but 9-10 ha; it is Iron I/II transitional, and certainly not an Israelite settlement. For Tell el-Kheifeh I, there is not a single piece of evidence to support a 10th century occupation.

Conclusion: if you want your cat to appear as grey as any other cat, make sure (or pretend) it is night. If you are interested in the variety of cat forms, types, sizes and colours, look for enlightenment.

4. The «dense stratigraphy» argument

The most pertinent argument against the Low Chronology has been the «dense stratigraphy argument». There is consensus that Hazor V was destroyed by Tiglatpileser III. in 733 BCE. If Hazor X was founded by Solomon ca. 950 BCE, as maintained by traditional chronology, this leaves 217 years for 6 strata, i.e. an average of 36 years per stratum. If Hazor X was erected by Omri ca. 875 BCE, only 142 years are left, which makes 23 years per stratum. Although the average duration of a stratum has never been discussed, for some time the number of 50 years has formed a conventional basis of calculations. On the grounds of this assumption, traditional chronology appears, in the case of Hazor, to be the more realistic one.

So it is time to calculate the average duration of a stratum in the Iron Age Galilee. The use of the term «stratum» in the archaeology of Palestine presupposes the notion of global destruction of a town or city; the entire site has to be rebuilt. There are only two possible reasons for such global destructions: earthquakes and conquests. The probability of earthquakes in Galilee can be calculated on the basis of Ken Russell's catalogue¹⁷: a major earthquake is to be expected every 56 years (standard deviation $\sigma = 21$). Within the limits of 1σ , one has to expect between 3 (2.8) and 6 (6.2) earthquakes at Hazor between 975 and 733, and between 2 (1.8) and 4 within the period 875-733 BCE.

To the strata produced by earthquakes, the strata resulting from military destruction have to be added. According to the written sources, Hazor changed hands between 900 and 733 on the following occasions (an asterisk* marks conquest that were, according to the source, accompanied by destruction):

ca. 890*	Damaskus conquers the Galilee	(1 Kings 15:20)
ca. 875	Omri occupies the Galilee	(Tel Dan Stela)
ca. 840*	Hazaël conquers the Galilee	(Tel Dan Stela)
ca. 790*	Joash or Jeroboam II. reconquers Galilee	(2 Kings 13:24f; 14:28)
733*	Tiglatpileser III. devastates the Galilee	(Assyrian records; 2 Kings 15:29)

Between Solomon and Tiglatpileser, Hazor was conquered 4 times and destroyed by earthquakes 3-6 times. One should expect, then, 7 to 10 strata. Between Omri and Tiglatpileser, Hazor fell victim to conquerors 3 times, and to earthquakes 2 to 4 times, resulting in 5-7 strata. The 6 strata of Hazor attested in the Iron IIA/B periods agree completely with the historical expectations based on the Low Chronology.

¹⁷ Cf. K.W. Russell, *The Earthquake Chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd through the Mid-8th Century A.D.*, BASOR 260 (1985) 37-59, 39 Table 1. Only the quakes from 306 to 757 have been used, because there obviously is a gap in the documentation for the 2nd and 3rd centuries CE. Also, the quake of 672 has been disregarded for the reasons given by Russell. One should be aware that this catalogue contains less earthquakes than the previous one by D. Amiran. It is highly unlikely that earthquake frequency has changed between the 10th through 8th centuries BCE vis-à-vis the 4th through 8th centuries CE. Earthquakes are a consequence of plate tectonics. The Arabian plate, with Transjordan, moves 0.02 m to the N p/a, as compared to the Mediterranean plate with Cisjordan. This makes 36 m in 18 centuries - not enough to create completely new geological constellations.

Given that an earthquake might well strike while a site is still under construction¹⁸, or that a fortress may easily have been dismantled briefly after its foundation (cf. 1 Kings 15:17. 21-22), it is rather the opposite of the «dense stratigraphy» assumption that should, from now on, be met with suspicion. Earthquake chronology does, in any case, finally refute all attempts to attribute any Megiddo other than Megiddo VIA to the 10th century. Because Megiddo IVB was destroyed in 733, the attribution of Megiddo VA/IB to Solomon¹⁹ would assign 192 years to stratum IVB. This assumption is well beyond the 3 σ limit of earthquake frequency, i.e. it has a probability of less than 1%.

5. *The Negev sites argument*

Another serious argument against the Low Chronology has been advanced by B. Halpern²⁰: Shoshenq campaigned in the Negev, as is evident from his topographical list, in which he claims to have conquered up to 90 places²¹. The 47 Central Negev Highland sites, variously dated Iron I, Iron I/II transitional, or Iron IIA (traditionally = 10th century) may or may not have been affected by Shoshenq's campaign. It is widely assumed that they were destroyed by Shoshenq²². Burnished red slip pottery is «frequent» in these peripheral sites. Therefore, the occurrence of burnished red slip in non-peripheral sites like Gezer must antedate Shoshenq's campaign and attribute these strata actually to the time of Solomon²³.

Halpern follows J.S. Holladay, who had tried in a series of stimulating, though not entirely conclusive articles to characterize Saul, David and Solomon archaeologically as «pre-red slip, unburnished red slip and burnished red slip kings»²⁴. Holladay may overestimate the length of the reigns of David and Solomon, and underestimate the complexity of the spatial and temporal distribution of unburnished and burnished red slip pottery. Any statements on the «frequency» of burnished red slip at this, that or the other site are personal statements and impressions which are interesting in relation to the pottery expertise of the person who makes them and of the amount of the pottery in question that she/he has actually seen. As long as not enough pottery from this, that or the other site is published, not to speak of pottery statistics, the «frequency» of a pottery type in specific regions during the 10th century is nothing that can be discussed for the time being. Burnished red slip is, for example, also attested at Megiddo VIA²⁵ and Ekron IVB (two late Iron I strata).

¹⁸ This may have happened to Kinneret VI.

¹⁹ Cf., e.g., W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel* (BE 3; 1997) 123 Abb. 6; *ibid.* 125 Abb. 7, he even assigns Megiddo IVB to Solomon – thus producing a stratum of ca. 220 years.

²⁰ B. Halpern, *Research Design in Archaeology: The Interdisciplinary Perspective*, NEA 61 (1998) 53-65, 62f.

²¹ Cf. for the most recent historical treatment of the Shoshenq list N. Na'aman, *המצעדות המוקדמות והמבצעים הארכיאולוגיים*, *מסע שישק לארץ ישראל בראי התרבות* Zion 63 (1998) 247-276, 250-268. The 90 entries for the Negev have to be reduced to 78 by the «two entry entries» like 71 *ḥql 72 'byrm*, or even to 77 if one counts 110-112 as one place: *'rd n bt-yrhm* (*n* is the Late Egyptian relative particle).

²² This, however, would furnish another argument in favour of the Low Chronology, as I. Finkelstein maintains, because, in his opinion, the Negev Highland Sites are contemporary with Tel Beersheva VII and thus, antedate Beersheva V and Arad IX, supposedly destroyed by Shoshenq according to the traditional chronology; cf. already Y. Aharoni, *Erlsr* 15 (1981) 191-192.

²³ For the «Solomonic Gezer» debate, the «red slip» argument has been overruled by stratigraphy, cf. I. Finkelstein, *Penelope's Shroud Unravelling: Iron II Date of Gezer's Outer Wall Established*: TA 21 (1994) 276-282.

²⁴ J.S. Holladay, *Red Slip, Burnish, and the Solomonic Gateway at Gezer*: BASOR 277/278 (1990) 23-70; *id.*, *The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron IIA-B* (ca. 1000-750 BCE); T.E. Levy, *The Archaeology of Society in the Holy Land* (New York 1995) 368-398.

²⁵ Well in addition to the curious pot discussed at length in O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV* (OBO 135; 1994) 5-7; 52.

The wide range of different datings and interpretations of the Negev sites illustrates well the degree of precision – or imprecision – to be reached by the means of traditional archaeology. Mshash II may be contemporary with the Negev Highland sites²⁶. It is not clear whether Mshash II was destroyed by an earthquake, by enemies, or by both²⁷. Or, Mshash I might be contemporary with the Highland sites²⁸; the end of Mshash I is even less clear than the end of Mshash II. It is not clear whether the Shoshenq list refers to one campaign from the end of his reign²⁹, or represents a summary of campaigns which may have started years before and might even have continued after this Pharaoh's death³⁰. For the relationship between Shoshenq and the Negev sites, several possibilities exist:

(a) Mshash II (also a burnished red slip, even early Cypro-Phoenician and post-bichrome site!) and the Negev Highland sites were abandoned well before Shoshenq's visit to the area. This assumption is feasible within both the traditional and the Low Chronology (the latter suggests a date for the abandonment between 950 and 925). In any case, the flourishing and the demise of Khirbet el-Mshash II and of the Negev Highland sites formed part and parcel of one and the same historical process. This possibility receives support from the Shoshenq list, because the Pharaoh does not refer to Beersheva (Bir es-Seba'), nor to Ziklag, nor to Horma in his list³¹, although his army must have followed the Nahal Beer-Sheva (Wādī s-Seba') on its way to Arad³².

²⁶ Z. Herzog, *The Beer-Sheba Valley; From Nomadism to Monarchy*: I. Finkelstein – N. Na'aman, *From Nomadism to Monarchy. Archaeological Aspects of Early Israel* (Jerusalem 1994) 122-149, 138f.

²⁷ For the destruction of Mshash II, A. Kempinski: V. Fritz – A. Kempinski, *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Hirbet el-Mšāš (Tel Mašōš)* (ADPV; 1983) I, 75 thinks of an earthquake, V. Fritz and A. Kempinski (*ibid.*, 230) opt for conquest (and know even, by whom), and Herzog, *op. cit.*, 134 finds «more reasonable ... a combination of both events». Because no meaningful section drawings are presented, the reader is at a loss.

²⁸ Cf. D. Jericke, *Die Landnahme im Negev. Protoisraelitische Gruppen im Süden Palästinas. Eine archäologische und exegetische Studie* (ADPV 20; 1997) 71. His dating is not sound, being based on comparisons of isolated vessels (*ibid.*, 130; 146) without regard for the sites' assemblages and the types' life-spans. In any case, one has to compare Mshash III with Tel Beer-Sheba IX and VIII (Philistine pottery!), and Mshash II with Tel Beer-Sheba VII and VI (post-Philistine).

²⁹ The common assumption, most recently repeated by Na'aman, *Zion* 63 (1998), 265-267.

³⁰ Thus H.M. Niemann, *The Socio-political Shadow of the Biblical Solomon*: L.K. Handy ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium* (SHCANE 11; 1997), 252-299, 297. That Shoshenq's control of Palestine was not just an episode soon to be forgotten, but must have extended for some time, is also attested by his cartouche becoming a «sign of power» to be repeated on Judean and Israelite seals well into the 8th century, cf. Ch. Uehlinger in O. Keel – Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134; 1997) 536f. Even if the argument that Sheshonq (946-925) was already dead in the 5th year of Rohobeam (921) is not valid, because its proponents overlooked that any precise dating of Shoshenq depends on 1 Kings 14:25, and the difference is easily explained by the use of different reconstructions of Judean absolute chronology by different authors (Schippers, *OBO* 170, 120f; Na'aman, *Zion* 63, 270f), it stands to reason that (a) most of Shoshenq's reign overlapped with Solomon's, and (b) the rise of Jeroboam I. and the establishment of a Northern kingdom independent from Jerusalem must have commenced well during Solomon's rule (between 950 and 925). On the basis of Uehlinger's observation of the lasting impact of Shoshenq's cartouche, one may assume that an Egyptian army haunted Jerusalem indeed in the 5th year of Rohobeam, but no longer under Shoshenq's supreme command. The absence of Jerusalem from the Karnak list remains decisive, which cannot be explained away by the lacunæ: the part where one would expect Jerusalem to appear is perfectly preserved (between #23 and #22).

³¹ David's Ziklag has not yet been identified with a sufficient degree of probability (Tel Beer-Sheba V, the choice of V. Fritz, *ZDPV* 106 (1990) 78-87, is post-Davidic); nevertheless, one does expect the name to appear in Shoshenq's list. For Horma, most probably the ancient name of Khirbet el-Mshash, cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (ed. A.F. Rainey; Philadelphia 1979), 215f; the objections raised by V. Fritz, *Horma*: *NBL* II (1995) 195f against Aharoni do not hold water even within the chronology as proposed by the excavators of Khirbet el-Mshash, and surely not within the Low Chronology: if the site was abandoned at the beginning of the 10th century, it still existed during the reign of Saul, and if it was resettled in the 7th century, it existed during the time of the Judean monarchy. In the Shoshenq Negev list, 16 out of its 90 (77) names are completely lost. The probability that one of the three missing names is among the entries now missing is 20.8%, the probability that all

(b) Mshash II, Beersheva VII, Arad XII and the Negev Highland sites were destroyed by Shoshenq. This option is only possible within the framework of the Low Chronology. Mshash I, Tel Beer-Sheva VI and V, and Arad XI would reflect, then, a post-Shoshenq Judaean occupation of the northern Negev.

(c) Mshash I³³, still antedating Tel Beer-Sheba V and Arad XI, was destroyed by Shoshenq: still an assumption within the limits of the Low Chronology.

The already complex situation is exacerbated further by the possibility, that Shoshenq did not destroy a single site, but was satisfied by receiving as much tribute as possible from any group of natives his army encountered, and, having them registered as newly won subjects of Egypt, let them live in peace. In this case, the widespread destructions ca. 925 BCE may attest to turmoil in the area that had set in well before Shoshenq's campaign(s) (and may have inspired the Pharaoh to try his luck, too), or to violence arousing after his campaign(s) because of the destabilisation of the previous social and political system.

6. What needs to be done

The question raised by Holladay and Halpern – the chronological and/or regional significance of the burnished red slip ware – cannot be addressed, for the time being, because we do not have the data. Today, there is not a single published stratum which gives us reliable information about the percentage of burnished red slip pottery vis-à-vis unburnished/non-red slip pottery of the same functional category. In the case of Mshash II and I and the Negev Highland sites, there is no published evidence which allows the reader to decide whether they ended in conquest, earthquake or abandonment³⁴. A statement of the excavator's (or excavators') opinions simply is not enough. Excavators are not judges of their sites, nor can they dictate their readers' opinions on what they have found; they are attorneys: it is their responsibility to present the evidence for what they think has happened at and to their sites to the jury which is constituted by their peers.

The penetration of burnished red slip pottery in Palestine in the course of the 10th century well may serve as an indicator for the growing impact of Phoenicia on the economy of its *hinterland*. But this, for the time being, is nothing but a working hypothesis that needs to be tested. In order to be tested, statistical information from the side of the pottery experts of the Iron I/II transitional strata presently under excavation or publication is urgently needed. That much can be stated: excavations that don't count their pottery produce excavation records that won't count in future discussions. What we need are data that can be scientifically processed. What we do not need are further attempts to burden history, an empirical cultural science, with beliefs or dogmatics.

three were in the destroyed sectors is $(0.208^3) = 0.89\%$. In addition, as far as a geographical order in that part of the list is discernable, from #125 (Sharuhen) onwards, the recognizable toponyms are far to the West of Beer-Sheva. So the only remaining lacuna for the three names – in sequence – is #113-115 (probability: 0.00014 % $(1/90^3)$). The settlements – and, mostly, encampments – «conquered» by Shoshenq have probably to be looked for north of the Highland Sites.

³² Na'aman, Zion 63, 262 and the map p. 263. Or were the Egyptian scribes misled by their local informants, who gave them their grandmother's maiden name instead of the toponym of their dwelling place?

³³ But cf. already Holladay, Kingdoms, 383 for a «Solomonic» date of Mshash II. The grouping above follows Herzog; the excavators (Fritz – Kempinski, Ergebnisse I, 231) put the end of Mshash I before Arad XI. – It is most ironic that the site central for V. Fritz' theory of the «Israelite settlement» (most appreciated by W.G. Dever and his disciples) now finds its place within the rise of the early Israelite and Judaean states in the 10th century.

³⁴ In the case of Mshash I, the excavators opt for abandonment: Fritz – Kempinski, Ergebnisse, I, 230.

Psalm 149,6 und die Diskussion um das sogenannte *waw adaequationis*¹

(Jochen Sautermeister, Tübingen)

רִמְמוֹת אֵל בְּרִנְוָם יִחַרְבּ פִּיפּוֹת בִּיָּדָם - Die theologische Brisanz von Ps 149,6 liegt offen zu Tage, und die Frage nach einem gütigen Gott drängt sich unvermeidlich auf. „Lobeserhebungen auf Gott in ihrer Kehle [sc. der Hasidim; J.S.] und ein Schwert mit doppelter Schneide in ihrer Hand“ – wie lassen sich Lob und Schwert verbinden?² Es kann wohl zum exegetischen Gemeingut gezählt werden, daß der vorletzte kanonische Psalm interpretatorische Schwierigkeiten aufwirft.³ Er müßte wohl ein Chamäleon sein, trüge man die Aussagen der Kommentatoren zusammen und sähe dabei von den Interpretationsleistungen der Exegeten ab. Ja, bereits unter den Aspekten der Form- und Gattungskritik läßt sich für Ps 149 weder ein Konsens ausmachen noch steht er in Aussicht. Allerdings wird in diesem Beitrag weder eine sprachliche Analyse noch eine Form- und Gattungskritik durchgeführt.⁴ Vielmehr sollen (1) die Interpretationen für das zweischneidige Schwert und die Vergeltung im Mittelpunkt eines kurzen Forschungsüberblickes stehen. (2) Im Anschluß daran wird ein Beitrag zur Grundlagendiskussion um das sogenannte *waw adaequationis* vorgelegt, d.h. um die Konjunktion *waw*, die einen Vergleich zweier Satzkonstituenten zum Ausdruck bringen soll⁵. VANONI hat sie angestoßen, indem er die Existenz einer

¹ Angeregt und entstanden sind diese Überlegungen im Rahmen des Seminars *Spuren eschatologischer Hoffnung in den Psalmen* im Studienjahr 1998/99 an der Dormition Abbey in Jerusalem, das Herr Franz Sedlmeier geleitet hat. Ihm sei an dieser Stelle für seine wertvollen Anregungen und Offenheit gedankt. Besonders möchte ich mich bei Herrn Herrmann-Josef Stipp für seine freundliche Bereitschaft, eine vorläufige Fassung dieses Artikels kritisch zu lesen, sowie für seine klärenden und hilfreichen Verbesserungsvorschläge sehr bedanken. Dieser Beitrag ist allen Menschen gewidmet, die diese Zeit in Israel zu einer guten haben werden lassen.

² „Der Ps 149 stellt uns deshalb vor ein bibeltheologisches Problem, das für die Psalmenpraxis von großer hermeneutischer Bedeutung ist.“ FÜGLISTER, N., *Ein garstig Lied – Ps 149*, in: E. HAAG, F.-L. HOSSFELD (HG.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart²1987, S. 181-195, hier: S. 182.

³ FÜGLISTER entleiht sich von Goethe das poetische Prädikat „ein garstig Lied“, um Ps 149 zu charakterisieren, vgl. FÜGLISTER, N., *Ein garstig Lied*, 1987, S. 181, während ZENGER eher prosaisch von einem schwierigen Lied spricht, vgl. ZENGER, E., *Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung*, in: R. KESSLER u.a. (HG.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“, FS E. S. Gerstenberger, Münster 1997, S. 181-194, hier S. 181, um den vorletzten kanonischen Psalm als eine *crux interpretum* auszuweisen.

⁴ Einen instruktiven Forschungsüberblick über die Form, die Gattung und die Datierung bietet PRINSLOO, W.S., *Psalm 149: Praise Yahweh with Tambourine and Two-edged Sword*, in: ZAW 109, 1997, S. 395-407, besonders S. 396-398.

⁵ Vgl. z.B.: „Finally the comparison can be weakly expressed by a mere *Waw*“, JOÜON, P., MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Paradigms and Indices*. Subsidia biblica 14/ II, Rom 1991, S. 644. „*Waw adaequationis* is the Latin translation of the term *הַוָּו הַשְּׂוֹאֵה* used by the Medieval Jewish grammarians“, SCHOORS, A., *The Preacher sought to find pleasing Words. A Study of the Language of Qohelet. Part 1 Grammar*, Leuven 1992, S. 128, Anm. 584.

Konjunktion *waw* mit der Bedeutung „wie“ auf der Ebene der Semantik generell bestreitet.⁶ Da die meisten Grammatiken jedoch ein *waw adaequationis* verzeichnen, werden in diesem Beitrag Kriterien erhoben, die erfüllt sein müßten, sollte es sich um ein solches handeln. Diese Richtlinien können dann als Interpretationshilfe für Ps 149,6 dienen.

1. INTERPRETATIONSTYPEN VON PS 149,6

Die Interpretationen von Ps 149 lassen sich in drei Hauptkategorien einteilen: (1) die *historische Realinterpretation*⁷, die Schwert und Vergeltung im Kontext eines historischen Kriegsereignisses deutet; (2) die *eschatologische Interpretation*, die Schwert und Vergeltung als endzeitliches Geschehen auslegt, das in einer kultischen Zeremonie antizipiert wird; und (3) die *comparatio-* bzw. *explicatio-Interpretation*, die das Schwert als Metapher für die Lobgesänge der Armen erklärt, seien es die Lobeserhebungen im eschatologischen Gericht oder bereits die innerweltlichen. Allerdings können einzelnen Deutungen auch verschiedene Interpretationsmodelle zugrunde liegen, so daß sie Mischformen eingehen.

1.1 Die historische Realinterpretation

Die *historische Realinterpretation* hat viele Vertreter auf ihrer Seite, wobei diese in einigen Nuancen divergieren. Die Deutungen können mit bestimmten geschichtlichen Ereignissen verknüpft werden⁸ oder sich an das Motiv des siegreichen Krieges gegen die Heidenvölker⁹ anlehnen. Ps 149 wird auch als Kriegslied¹⁰ ausgelegt, das bei bzw. vor einem Rachefeldzug gesungen wurde¹¹. Andere Deutungen sehen in ihm ein

⁶ Vgl. VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*. Am Beispiel von Psalm 149,6, in: W. GROß u.a. (HG.), *Text, Methode und Grammatik*, St. Ottilien 1991, S. 561-576.

⁷ Häufig geht mit der historischen Realinterpretation nicht nur zu Anfang dieses Jahrhunderts eine schroffe Diskriminierung des Judentums einher, wie an folgendem Auszug von MAYER, G., *Die Psalmen*, Göttingen 1913, S. 522f. verdeutlicht werden soll: „Dieser Psalm ist ein charakteristischer Ausdruck der alttestamentlichen Frömmigkeit, deren Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft nur eine unvollkommene war. ... Aber von dem Christentum überwunden ist das darin zum Ausdruck kommende Rachegefühl gegenüber den Feinden Israels. Auf dem Standpunkt eines frommen Israeliten ist das Nebeneinander dieser beiden Empfindungen durchaus verständlich und entschuldbar, aber im Rahmen der christlichen Glaubensanschauung hat es keinen Raum und Recht.“ Für weitere Belege kann auch ZENGER, E., *Die Provokation des 149. Psalms*, 1997, S. 181-194, hier: S. 181-184 konsultiert werden.

⁸ Vgl. ALONSO SCHÖKEL, L., CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73-150). Traducción, introducciones y comentario* (Nueva Biblia Española), Estella 1993, S. 1666: „puede estar transformando poéticamente los datos históricos“.

⁹ Vgl. AUFFRET, P., *Merveilles à nos yeux. Étude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1Ch 16,8-36* (BZAW 235), Berlin, New York 1995, S. 277.

¹⁰ Vgl. TREVES, M., *The Dates of the Psalms. History and Poetry in Ancient Israel*, Pisa 1988, S. 104.- KRAUS, H.-J., *Die Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60-150* (BK.AT XVI/ 2), Neukirchen-Vluyn ⁶1989, S. 1147f.

¹¹ Vgl. ABRAMOWSKI, R., *Das Buch des betenden Volkes. Der Psalmen erster Teil* (Die Botschaft des Alten Testaments 14), Stuttgart 1938, S. 231.- BAETGHEN, F., *Die Psalmen* (HAT) Göttingen ³1904, S. 436.- DAHOOD, M., *Psalms III 101-150* (AncB 17A), New York 1970, S. 356.- DUHM, B., *Die*

Kriegslied mit Schwerttanz¹², einen Schwerttanz der siegreichen Krieger im Tempel¹³ oder ein Siegeslied¹⁴ bei der Heimkehr des Heeres auf den Zion¹⁵. Als weiterer Sitz im Leben wird die Erinnerung an den Exodus sowie die Landnahme unter Josua vorgeschlagen.¹⁶ Außerdem kann Ps 149 in Verbindung mit einem ausstehenden Gnadenjahr gesehen werden, in dem sich das gesprochene Gericht an den Völkern erst noch verwirklichen soll. Das Gericht wird im Rahmen des Thronbesteigungsfestes Jahwes bereits durch einen bewaffneten Schwerttanz vorgefeiert.¹⁷ Sein Sitz im Leben ist daher in einem kultischen Fest verortet.¹⁸ Mitunter wird der Psalm als Ausdruck der Hoffnung auf einen realen innerweltlichen Sieg¹⁹ interpretiert.

Zu guter Letzt sollen die ersten sechs Verse auch rein zeitgeschichtliche Ereignisse verarbeitet haben, während V.7-9 eschatologisch zu verstehen sind.²⁰ KITTEL resümiert: „Doch sind die Anklänge an jene Ereignisse [sc. die Makkabäerkrige; J.S.] nicht zwingend, während der eschatologische Charakter der dritten Strophe [sc. V.7-9; J.S.] nicht in Zweifel zu ziehen ist. Die Frage muß daher offen bleiben.“²¹ Für diese und weitere Interpretationen kann man eine Verschränkung der *historischen Realinterpretation* mit der *eschatologischen Interpretation* beobachten.²² Andere Exegeten können sich nicht dezidiert für eine historische Realinterpretation oder eine eschatologische Deutung entscheiden, da der Text ihrer Meinung nach hilfreicher Anhaltspunkte entbehrt.²³

Psalmen (Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament, Abt. XIV), Tübingen ²1922, S. 483.- SCHMIDT, H., *Die Psalmen* (HAT, I. Reihe 15), Tübingen 1934, S. 257.- WEBER, J.J., *Le Psautier*, Tournai 1968, S. 626.

¹² Vgl. GOULDER, M.D., *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150). Studies of the Psalter*, IV (JSOTS 258), Sheffield 1998, S. 298f.

¹³ Vgl. BRIGGS, C.A., BRIGGS, E.G., *The Book of Psalms Vol. II* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1907, S. 543.

¹⁴ Vgl. WESTERMANN, C., *Lob und Klage in den Psalmen*, 5. erw. Aufl. v. Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1977, S. 68.

¹⁵ Vgl. SCHREINER, J., *Sion – Jerusalem Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (SANT 7), München 1963, S. 207.

¹⁶ Vgl. CERESKO, A.R., *Psalm 149: Poetry, Themes (Exodus and Conquest), and Social Function*, in: *Bib* 67, 1986, S. 177-194.

¹⁷ Vgl. MOWINCKEL, S., *Psalmenstudien. Buch I-II. Buch II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Amsterdam 1961, S. 66.- LESCOW, TH., *Das Stufenschema* (BZAW 211), Berlin, New York 1992, S. 252.

¹⁸ Vgl. auch WEISER, A., *Die Psalmen* (ATD 14/ 15), Göttingen ⁷1966, S. 581.

¹⁹ Vgl. BUTTENWIESER, M., *The Psalms*, New York 1969, S. 690.

²⁰ Vgl. KITTEL, R., *Die Psalmen* (KAT XIII), Leipzig ⁶1929, S. 437.

²¹ Ebd.

²² Vgl. auch COPPENS, J., *La Royauté de Yahvé dans le Psautier*, in: *ETHL* 54, 1978, S. 1-50, hier: S. 47-49.

²³ Vgl. BOEHMER, J., *Das Buch der Psalmen*, Leipzig 1907, S. 423.- BUTTRICK, G.A. (HG.), *The Book of Psalms* (The Interpreter's Bible Vol. IV), New York, Nashville 1955, S. 757.- ROGERSON, J.W., MCKAY, J.W., *Psalms 3. Psalms 101-150*, Cambridge 1977, S. 187.

1.2 Die eschatologische Interpretation

Mindestens ebenso häufig wie der erste Interpretationstyp wird die *eschatologische Interpretation* von Ps 149 vertreten, die die Vergeltung oder das göttliche Gericht in die Endzeit verlagert.²⁴ Dabei kann der Psalm während eines Siegesfestes gesungen worden sein²⁵ oder einen kultischen Sitz im Leben aufweisen²⁶ mit liturgischem Tanz²⁷. Der Psalmist soll sich auch der Terminologie des Heiligen Krieges bedient haben²⁸.

1.3 Die comparatio- bzw. explicatio-Interpretation

Der Übergang von der *eschatologischen Interpretation* hin zur *comparatio-* bzw. *explicatio-Interpretation* ist fließend. Ps 149 legen die meisten Exegeten endzeitlich aus. Jedoch unterscheidet sich dieses Interpretationsmodell von der eschatologischen Interpretation darin, daß das Schwert als Metapher für die Lobgesänge gedeutet wird.²⁹ „Die apokalyptische Verheißung, die dem Lobpreis gilt, wird vorgefeiert.“³⁰ Die *comparatio-Interpretation* vergleicht explizit die Lobeserhebungen mit einem

²⁴ Vgl. LEVIN, CH., *Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter*, in: ZThK 90, 1993, S. 355-381, hier: S. 377.- CHEYNE, T.K., *The Book of Psalms*, London 1904, S. 241.- COLLANTES, J., *La oración de los Salmos II*, Madrid 1988, S. 676f.- DEISSLER, A., *Die Psalmen*, Düsseldorf 1977, S. 570f.- FÜGLISTER, N., *Ein garstig Lied*, 1987, S. 181-195, hier: S. 85, 99, 105.- GIRARD, M., *Les Psaumes Redécouverts III. 101-150*, Québec 1994, S. 545.- HERKENNE, H., *Das Buch der Psalmen*, Bonn 1936, S. 455.- KÖNIG, E., *Die Psalmen*, Gütersloh 1927, S. 223.- LORETZ, O., *Die Psalmen. Teil II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. Psalm 90-150* (AOAT 207/ 2), Neukirchen-Vluyn 1979, S. 410.- LORETZ, O., *Psalm 149 und H. Gunkels Historismus. Zur Debatte über Gattungsforschung und kanonische Exegese*, in: UF 25, 1993, S. 289-310, hier: S. 300.- MANNATI, M., *Les Psaumes. Tome IV, Psaumes 107 à 150*, Paris, Bruges 1968, S. 289.- MAYS, J.M., *Psalms* (Interpretation), Louisville 1994, S. 448.- TOURNAY, R., SCHWAB, R., *Les Psaumes* (La Sainte Bible), Paris 1955, S. 509.

²⁵ Vgl. GUNKEL, H., *Psalm 149*, in: C. ADLER, A. EMBER (HG.), *Oriental Studies. Dedicated to Paul Haupt*, Baltimore, Leipzig 1926, S. 47-57, hier S. 54-56, sowie LANGE, A., *Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters*, in: E. ZENGER (HG.), *Der Psalter in Judentum und Christum* (HBS 18), Freiburg, Basel, Wien 1998, S. 101-136, hier: S. 118f.

²⁶ Vgl. ALLEN, L.C., *Psalms 101-150* (WBC Vol. 21), Waco, Texas 1983, S. 319f.- GUNKEL, H., *Die Psalmen* (Göttinger HAT II. Abt., Die Poetischen Bücher. 2. Bd.), Göttingen 1986, S. 620.- BELTRÁN, V.M., *El Libro de los Salmos*, Santiago 1990, S. 418.

²⁷ Vgl. SERRANO, G.F., *Los Salmos. Texto y Comentario* (El mensaje del Antiguo Testamento), Estella 1994, S. 417f.

²⁸ Vgl. PRINSLOO, W.S., *Psalm 149*, 1997, S. 395-407, hier: S. 406.- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. vol. III (101-150)*, Bologna 1991, S. 992.

²⁹ Vgl. ZENGER, E., «Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne» (Ps 145.21). *Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik*, in: BZ 41, 1997, S. 1-27, hier, S. 17.- ZENGER, E., *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg, Basel, Wien 1987, S. 54.- ZENGER, E., *Die Provokation des 149. Psalms*, 1997, S. 181-194, hier: S. 194.

³⁰ Vgl. SEYBOLD, K., *Die Psalmen* (HAT II/ 15), Tübingen 1996, S. 546.

Schwert, so daß als Realobjekt überhaupt kein Schwert existiert.³¹ Bemerkenswert ist, daß sogar einmal das Schwert als Bild für ein starkes und unabhängiges Volk gilt.³² ZENGER dagegen vertritt eine *explicatio-Interpretation*, indem er das *waw* als „und der Erläuterung“³³ versteht und entsprechend übersetzt: „Ruhmgesang Gottes sei in ihrer Kehle – (und) das sei ihr doppelschneidiges Schwert in der Hand“³⁴.

Der dritte Interpretationstyp wird besonders gerne herangezogen, um theologische Schwierigkeiten auf elegante Weise zu beheben, indem man das *waw* als *waw adaequationis* auffaßt. Deshalb soll im folgenden die Interpretation von Ps 149,6 als Vergleich, die das zweischneidige Schwert „entschärft“, genauer untersucht werden.³⁵ Forschungsgeschichtlich läßt sich im Anschluß an KAMINKA³⁶ eine Linie von TOURNAY, der die Deutung der Konjunktion *waw* als ein *waw adaequationis* zur Diskussion stellte,³⁷ indem er den Mund mit einem Schwert vergleicht,³⁸ hin zu LOHFINK³⁹ ziehen. Diesem Vorschlag schließt sich dann auch SEYBOLD an,⁴⁰ „rechnet doch der Vers, gut biblisch, mit dem Lobpreis der Doxologie als der eigentlichen ‚Waffe‘ der Frommen und Armen, welche die göttliche Rache und das göttliche

³¹ Vgl. KAMINKA, A., *The Meaning of some Difficult Passages in the Psalter*, in: SCHINDLER, B., (HG.), *Occident and Orient. In Honour of Haham Dr. M. Gaster's 80TH Birthday*, London 1936, S. 283-294, hier: S. 294.- LOHFINK, N., *Lobgesänge der Armen* (SBS 143), Stuttgart 1990, S. 125.- TOURNAY, R.J., *Le psaume 149 et la «vengeance» des Pauvres de YHWH*, in: RB 92, 1985, S. 349-358, hier: S. 349-353.

³² Vgl. KISSANE, E.J., *The Book of Psalms, Vol. II (Psalms 73-150)*, Dublin 1954, S. 334.

³³ ZENGER, E., *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg, Basel, Wien ²1987, S. 54.

³⁴ Ebd.

³⁵ An dieser Stelle sei allerdings betont, daß die Bemühungen, das Schwert zu entschärfen, nicht allein der christlichen Seite zuzurechnen sind. Auch jüdischerseits können derartige Interpretationsbestrebungen vermerkt werden. S.R. HIRSCH deutet diese Passage z.B. folgendermaßen: „וַיִּשְׂרֹטוּ וְיִשְׂרֹטוּ“ usw., die Huldigungen, mit denen sie Gott ihr Geschickes- und Tatenleben unterordnen, sind ihnen ein doppelschneidiges Schwert in ihrer Hand, sie schützen sie vor jeder Mitleidenschaft an dem, wie im folgendem angedeutet, einbrechenden Gottesgericht“, HIRSCH, S.R., *Psalmen*, 1. Neubearb. Aufl. Basel, Zürich 1995 (1. Ausg. Frankfurt a.M. 1883), S. 744.

³⁶ KAMINKA, A., *The Meaning of some Difficult Passages in the Psalter*, 1936, S. 283-294; „The *waw* v. 6 signifies not *and* but a *comparison* (as for instance Prov. xxvi, 3). The meek and the saint do *not* need combatting; ‚the praises of God (will be as well as) a sword in their hand“; S. 294. KAMINKA stützt sich für seine Argumentation auf eine geschichtliche Situation des Psalms in die Makkabäerzeit, in der die Hasidim als Opponenten der Makkabäer und somit als friedvoll zu bezeichnen seien, vgl. S. 293.

³⁷ TOURNAY, R.J., *Le psaume 149*, 1985, S. 349-358, hier: S. 351f.

³⁸ Vgl. ebd., S. 353. TOURNAY übersetzt daher: „Les éloges de Dieu à pleine voix, comme à la main une épée à deux tranchants“, ebd. S. 349.

³⁹ Vgl. LOHFINK, N., *Lobgesänge der Armen*, 1990, S. 125; „Mir scheint die Lösung, die Tournay entwirft, die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Die Gemeinde der Hasidim, die die Gemeinde der Armen ist, löst gerade durch das aus ihr erklingende Gotteslob den Sieg Gottes über die Mächte des Bösen aus.“

⁴⁰ Vgl. SEYBOLD, K., *Die Psalmen*, 1996, S. 544-546.

Strafgericht ... an den Völkern bewirken kann⁴¹. Überdies sei ZENGER genannt, der die Konjunktion *waw* von Ps 149,6 im Sinne eines *waw explicativum* metaphorisch deutet. Wenn er sich auch von einem Vergleich distanziert, so ist beiden Deutungsmustern ihre Abkehr von einer Realinterpretation, d.h. des Bezugs auf eine reale Waffe, gemein.⁴² Konkret bedeutet dies für Ps 149,6, daß unter der Annahme eines *waw adaequationis* das Vergleichsbild des zweischneidigen Schwertes in V.6b für die Sachhälfte der Lobgesänge in V.6a stünde. Die Lobgesänge wären sozusagen das Schwert der Hasidim. Als tertium comparationis käme dann die Effizienz in Betracht, d.h. die Wirksamkeit des Gebetes, die einem zweischneidigen Schwert gleich käme. Die Hasidim hielten folglich realiter keine Waffe in ihrer Hand.

2. PS 149,6 UND DAS *WAW ADAEQUATIONIS*

Im zweiten Teil gilt es, auf sprachwissenschaftlicher Ebene die Legitimität der *comparatio-Deutung* auf der Grundlage eines *waw adaequationis* in Ps 149,6 zu prüfen.

2.1 Belegstellen nach Grammatiken und Lexika

Um einen Datensatz an möglichen Belegstellen für ein *waw adaequationis* zu erstellen, werden bedeutende Grammatiken⁴³ und Lexika⁴⁴ konsultiert.⁴⁵ Ihre Beispiele

⁴¹ SEYBOLD, K., *Die Psalmen*, 1996, S. 545f.

⁴² Zurecht weist auch VANONI auf die Nähe dieser Position zu dem Modell eines *waw adaequationis* hin; vgl. VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, hier: S. 563, 567f.

⁴³ BROCKELMANN, C., *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II. Syntax*, Berlin u.a. 1913.- BROCKELMANN, C., *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956.- CHOMSKY, W., *Kimhi's Grammar (Mikhol)*, New York 1952.- DAVIDSON, A.B., *Hebrew Syntax*, Edinburgh ³1924.- GESENIUS, W., KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik*, Leipzig ²⁸1909.- JOÜON, P., MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1991.- KÖNIG, F.E., *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit comparativer Berücksichtigung des Semitischen überhaupt, II/2. Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig 1897.- KÖRNER, U., *Hebräische Grammatik*, Leipzig ³1990.- MEYER, R., *Hebräische Grammatik III. Satzlehre*, Berlin, New York 1972.- WALTKE, B.K., O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990.

⁴⁴ BROWN, F., DRIVER, S.R., BRIGGS, CH.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906.- CLINES, D.J.A. (HG.), *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. II, ך - ך*, Sheffield 1995.- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unveränderter Nachdruck der 1915 erschienenen 17. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962.- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament 2. Lfg. 7 - ך* (bearb. u. hg. v. H. Donner), Berlin, Göttingen, Heidelberg u.a. ¹⁸1995.- KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament Bd. I*, Leiden ³1967.

⁴⁵ Hierzu wurden erheblich mehr Grammatiken und Lexika zu Rate gezogen, als es bei VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576 der Fall ist; er konsultierte ausschließlich KÖNIG, F.E., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 1897, BROWN, F., DRIVER, S.R., BRIGGS, CH.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 1906, GESENIUS, W., KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik*, 1909 und DAVIDSON, A.B., *Hebrew Syntax*, 1924. Doch

können dann auf ihre mögliche paradigmatische Aussagekraft hin ausgesondert werden.⁴⁶ Die Auswahl der Referenzwerke bedeutet einen Rückgriff auf möglichst zuverlässige Vorschläge, da sie im Rahmen der Grammatiken und Lexika selbst als Beispiele fungieren. Durch diese Vorauswahl werden Ijob 3,19a; 5,7; 12,11(≈34,3); 14,11f.; 14,19; Spr 11,16; 17,3; 25,3; 25,20; 25,25; 26,3; 26,7; 26,9; 26,10; 26,11; 26,14; 26,20; 26,21; 27,15⁴⁷; 27,21; Koh 5,2; 5,6; 7,1; 8,8; Ps 19,5; 65,8; 68,8; 125,2; Jes 1,13bβ; 8,22 als Belegstellen gewonnen.

2.2 Klassifikation und Auswahl der relevanten Belegstellen

Um die insgesamt dreißig oben angeführten Belegstellen daraufhin zu untersuchen, ob sie auch tatsächlich ein *waw adaequationis* bezeugen, werden Selektionskriterien erhoben, die eine Referenzstelle als mögliches Beispiel ausschließen sollen. (1) Als erstes Kriterium tritt das *explizite Ausschlußkriterium* genau dann in Kraft, wenn in dem zu überprüfenden Vers ausdrücklich ein Prädikat bzw. ein Nomen des Vergleichs oder eine Vergleichspartikel als Bestandteil vorhanden ist, so daß die Komparation auch semantisch direkt zugeordnet werden kann.

(2) Das *alternative Ausschlußkriterium* kommt dann zur Geltung, wenn zum einen die Textstelle zwar einen Vergleich impliziert, er aber nur als Implikat, als Nebenbedeutung beim Rezipienten anklingt und somit der Ebene der Pragmatik zuzuordnen ist. Zum anderen muß eine alternative Interpretation möglich sein aufgrund einer Stilfigur, deren Hauptfunktion nicht der Vergleich ist; diese Hauptfunktion soll der Ebene der Semantik zugeordnet werden.

Um das alternative Ausschlußkriterium linguistisch zu fundieren, soll die dieser Arbeit zugrunde liegende sprachwissenschaftliche Unterscheidung von Semantik und Pragmatik skizzenhaft expliziert werden.⁴⁸ In Anlehnung an GRICES Theorie der konversationellen

waren bereits diese vier Referenzwerke repräsentativ, da eine Ausweitung der Suche nur zwei weitere Vorschläge, nämlich Spr 26,10 und Spr 27,15, ergeben hat.

⁴⁶ Leider kann VANONI im Rahmen seiner Arbeit nicht auf eine nähere Diskussion der von ihm betrachteten Belegstellen eingehen, sondern verweist den Leser allein auf die Alternative der Priamel; vgl. VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion waw*, 1991, S. 563. Im folgenden seien daher die Ergebnisse der einzelnen Belegstellen, die zu diskutieren sind, vorgelegt.

⁴⁷ CHOMSKY, W., *Kimhi's Grammar*, 1952, S. 353 zählt Spr 27,15 zu derjenigen Funktion des *waw*, die einen Vergleich oder eine Analogie andeutet: „It indicates analogy or comparison.“ Dagegen führen GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1962, S. 189 und GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (bearb. u. hg. v. H. Donner), 1995, S. 289 diesen Vers an, um die Bedeutung des *waw adaequationis* in Textstellen ohne Prädikat zu verdeutlichen.

⁴⁸ Das ist umso mehr notwendig, als es keinen linguistischen Konsens darüber gibt, wie die Demarkationslinie zu ziehen ist; vgl. LINKE, A., NUSSBAUMER, M., PORTMANN, P.R., *Studienbuch Linguistik*, Tübingen²1994, S. 165-168.

Implikaturen⁴⁹ wird die Grenze zwischen Semantik und Pragmatik mit der Unterscheidung von konventionellen und nicht-konventionellen inhaltlichen Gehalten gezogen. Unter das Gebiet der Semantik werden also diejenigen Bedeutungen subsumiert, die einem Ausdruck immer, also unabhängig von Verwendung und Kontext, zukommen, während der Pragmatik solche Nebenbedeutungen zugeordnet werden, die kontextuell differieren. Unter einer konversationellen Implikatur versteht GRICE das Ergebnis eines Interpretationsprozesses, der aufgrund einer vermeintlichen Inkohärenz und somit eines Interpretationsproblems innerhalb einer Konversation angestoßen worden ist. Bei dieser Umdeutung soll der nicht explizit gemachte Sinn erschlossen werden. In „einer bestimmten kommunikativen Verwendung an eine bestimmte Äußerung“⁵⁰ gekoppelt sind konversationelle Implikaturen per definitionem dem Bereich der Pragmatik zuzuordnen, weil sprachliche Äußerungen sie nicht-konventionell integrieren.

Auf unsere Fragestellung angewandt lassen sich die expliziten Vergleiche dem Bereich der Semantik⁵¹, genauer: der Satzsemantik⁵² zuweisen. Gemäß dem Prinzip der Kompositionalität⁵³ baut sich die Bedeutung von Sätzen nach Regeln auf, „die besagen, wie sich Bedeutungen komplexer Ausdrücke aus den Bedeutungen ihrer Teile und aus der Konstruktion aufbauen“⁵⁴. Faktisch aber geschieht dies meist in einer gewissen Underdeterminiertheit, d.h. „dass die Bedeutung eines komplexen Ausdrucks durch die Bedeutung der Teile sowie durch die Konstruktion tendentiell immer nur in mehr oder weniger grosser Annäherung, nicht aber vollumfänglich erklärt werden kann“⁵⁵. Ein nur implizierter Vergleich als Nebenbedeutung dagegen wäre somit der Ebene der Pragmatik zuzuweisen. Für die in dieser Arbeit verfolgten Fragestellung eignet sich ein derartiger Vergleich nicht als Beispiel für einen Komparativsatz mit *waw adaequationis*.

Um Verwirrung zu vermeiden, sei noch auf die mögliche Überlappung der pragmatischen Dimension von expliziten Vergleichen aus dem Bereich der Semantik und einem implizierten Vergleich der pragmatischen Ebene hingewiesen.⁵⁶ Eine Ähnlichkeit der pragmatischen

⁴⁹ Vgl. GRICE, H.P., *Logik und Konversation*, in: G. MEGGLE (HG.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt a.M. 1993, S. 243-265 sowie GRICE, H.P., *Sprecher-Bedeutung, Satz-Bedeutung, Wort-Bedeutung*, in: G. MEGGLE (HG.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt a.M. 1993, S. 85-111. Einen instruktiven Überblick zur Implikatur bei GRICE gibt PRECHTL, P., *Sprachphilosophie*, Stuttgart, Weimar 1999, S. 190-193. GRICES Konzeption legt sich insofern nahe, als auch VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576 sich mittelbar auf ihn bezieht. Somit ist die sprachwissenschaftliche Fundierung des hier vorgelegten Beitrags konsistent innerhalb eines linguistischen Konzepts angesiedelt.

⁵⁰ LINKE, A., NUSSBAUMER, M., PORTMANN, P.R., *Studienbuch Linguistik*, 1994, S. 198.

⁵¹ Zur Semantik zählt auch „die Gesamtbedeutung von Sätzen ... als Summe der Bedeutung der Einzelexeme sowie der zwischen ihnen bestehenden gramm. Relationen“, BUBMANN, H., Art.: *Semantik*, in: DIES., *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Tübingen ²1990, S. 672-674, hier: S. 672; vgl. außerdem BUBMANN, H., Art.: *Kompositionsprinzip*, in: DIES., *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Tübingen ²1990, S. 402.

⁵² Vgl. LINKE, A., NUSSBAUMER, M., PORTMANN, P.R., *Studienbuch Linguistik*, 1994, S. 139-141.

⁵³ Vgl. LEWANDOWSKI, TH., Art.: *Kompositionalitätsprinzip der Bedeutung*, in: DERS., *Linguistisches Wörterbuch 2*, Heidelberg, Wiesbaden ⁴1985, S. 558.

⁵⁴ LINKE, A., NUSSBAUMER, M., PORTMANN, P.R., *Studienbuch Linguistik*, 1994, S. 141.

⁵⁵ Ebd., S. 140.

⁵⁶ Mit den Fachbegriffen der formalen Logik könnte man sagen, die Extensionen stimmen in mindestens einem Element überein, während die Intensionen verschieden sind.

Dimension eines expliziten Vergleichs und einer ausschließlich impliziten Komparation kann nämlich nicht ausgeschlossen werden. Für die pragmatische Dimension eines expliziten Vergleichs läßt sich beispielsweise mit HERMISSON die Absicht eines Erkenntnisgewinns im Unterschied zu einer bloßen Erkenntnisillustration betonen.⁵⁷ VON WILPERT äußert sich dagegen moderater und universeller, wenn er die pragmatische Funktion des Vergleichs in einer „Erhöhung der Anschaulichkeit und Bedeutungsverdichtung und –erweiterung e. gemeinsamen Grundgehalts der verknüpften Bereiche, die sich im tertium comparationis begegnen müssen“⁵⁸ erkennt. Im Unterschied dazu impliziert beispielsweise die Stilfigur der Priamel, einer rhetorischen Figur der Beispielreihung, die zu einer Schlußpointe streben kann,⁵⁹ insofern einen Vergleich, als er sich im Gemeinsamen aller Beispiele äußert, worauf aber nicht der Fokus der rhetorischen Figur liegt. Die Stoßrichtung wäre beispielsweise auf die Betonung und Vorbereitung der Schlußpointe hin ausgelegt.

(3) Schließlich soll das *negative Ausschlußkriterium* eine vorgeschlagene Belegstelle aus dem Untersuchungskorpus ausscheiden, wenn sie weder einen Vergleich impliziert noch eine Konjunktion *waw* enthält.

Spricht keines dieser drei Ausschlußkriterien gegen eine referierte Textstelle, soll sie als ein potentielles Beispiel in das Untersuchungskorpus eingehen.

Aus den genannten Kriterien ergibt sich für die dreißig vorgeschlagenen Belegstellen: Spr 27,15 entfällt wegen des expliziten Ausschlußkriteriums. Aufgrund des negativen Ausschlußkriteriums scheiden Ijob 3,19a⁶⁰; Spr 26,11; Koh 5,6; Koh 8,8; Ps 19,5; Ps 68,8⁶¹; Jes 1,13b^β sowie Jes 8,22 aus. Weitere acht Stellen sind wegen des alternativen Ausschlußkriteriums zu verwerfen: Während Spr 11,16 als Antithese⁶² zu verstehen ist, können Ijob 14,19; Spr 17,13; Spr 25,3; Spr 26,3; Spr 26,21; Spr 27,21 und Ps 65,8 als Priamel⁶³ interpretiert werden.

⁵⁷ Vgl. HERMISSON, H.J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (WMANT 28), Neukirchen-Vluyn 1968, S. 150. WESTERMANN differenziert den Bereich der Erkenntnis der weisheitlichen Sprichwörter, zu denen auch ein Teil der zu untersuchenden Vergleiche zu zählen ist, in die praktische und theoretische Dimension mit dem Ziel, „zum richtigen Denken und zum richtigen Handeln zu helfen“, WESTERMANN, C., *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*, Göttingen 1990, S. 75.

⁵⁸ WILPERT, G. VON, Art.: *Vergleich*, in: DERS., *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart⁷1989, S. 994.

⁵⁹ Vgl. BÜHLMANN, W., SCHERER, K., *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*, Giessen²1994, S. 65.

⁶⁰ Bei „Klein und Groß“ handelt es sich um einen Merismus, der durch ein polares Wortpaar eine Totalität repräsentieren soll; vgl. „Small and great ... The pairing of qtn wgdwl is intended as merismus, refering to everyone“, so MICHEL, W.L., *Job. In the light of Northwest Semitic. Vol.I. Prologue and First Cycle of Speeches Job 1:1 – 14:22* (BibOr 42), Rom 1987, S. 69.

⁶¹ Bei dem Vorschlag Ps 68,8 von CHOMSKY, W., *Kimhi's Hebrew Grammar*, 1952, S. 353, § 86e muß es sich offensichtlich um einen Druckfehler handeln, da der zitierte Psalmsauszug aus Ps 65,8 stammt.

⁶² Vgl. WILPERT, G. VON, Art.: *Antithese*, in: DERS., *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart⁷1989, S. 39f.

⁶³ Vgl. BÜHLMANN, W., SCHERER, K., *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, 1994, S.65 sowie VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, hier: S. 563.

Von den insgesamt dreißig Vorschlägen verbleiben folglich dreizehn als Untersuchungskorpus für die Theorie des *waw adaequationis*, nämlich Ijob 5,7; 12,11 (≈34,3); 14,11f.; Spr 25,20.25; 26,7.9.10.14.20; Koh 5,2; 7,1; Ps 125,2, was grosso modo VANONI Ergebnis stützt, daß „Beispiele außerhalb von Spr und Ijob ... kaum“⁶⁴ überzeugen.

HERMISSON charakterisiert überdies die Vergleiche derart, daß „Phänomene aus dem menschlichen und dem außermenschlichen Bereich zusammengestellt werden“⁶⁵. Allerdings läßt sich diese Behauptung nicht halten, da es Beispiele gibt, die sowohl Sach- als auch Bildteil aus dem menschlichen Bereich beziehen.⁶⁶ Treffender erscheint WESTERMANNs Beschreibung, der Vergleich „dient meist den Beobachtungen am Menschen und den Charakterisierungen“⁶⁷. Hat WESTERMANN damit den Sachteil näher bestimmt, so läßt sich hinzufügen, daß die Glieder des Vergleichs in jedem Fall verschiedenen Dimensionen oder Aspekten des menschlichen Bereichs zuzuordnen sind.⁶⁸

Des weiteren erhebt VANONI für die Vergleichssätze das Merkmal „Aussagekontext mit Höranweisung zum erwägenden Nachdenken“⁶⁹. Für fast alle der von ihm erhobenen Beispiele kann es durchaus als Charakteristikum übernommen werden. Doch gerät er gerade bei Ps 125,2, den er selbst als einen Vergleichssatz auswählt,⁷⁰ in argumentative Verlegenheit.

⁶⁴ VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, hier: S. 563. Allein Ps 125,2 scheint ihm plausibel, ebd.

⁶⁵ HERMISSON, H.J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968, S. 148. Die ein wenig antiquiert anmutende Qualifikation GESENIUS, W., KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik*, 1909, S. 523 über die „Spruchpoesie, wenn Tatsachen der sittlichen Welt mit solchen der physischen Welt vergleichend zusammengestellt werden“, paßt nicht unbedingt, wenn auch in den meisten Fällen dem Vergleich moralische Implikationen innewohnen.

⁶⁶ Vgl. Ijob 12,11; Spr 25,25; 26,7.9.10.

⁶⁷ WESTERMANN, C., *Wurzeln der Weisheit*, 1990, S. 78.

⁶⁸ Nur so läßt sich ein Widerspruch bzw. eine Inkonsequenz vermeiden, wie ihn VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576 eingeht, wenn er HERMISSONs Prämisse der Aufteilung auf den menschlichen und außermenschlichen Bereich akzeptiert (vgl. S. 564), aber dann eine Aufteilung auf zwei Welten innerhalb des menschlichen Bereichs, wie es in Ijob 12,11 der Fall ist, anerkennt; vgl. S. 566, Anm. 26. Außerdem ist zu bemerken, daß auch HERMISSON, H.J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968 diese moderate Dichotomie kennt, wenn er als Gemeinsamkeit bestimmt, „daß sie [sc. Vergleichssprüche; J.S.] Tatbestände oder Relationen aus verschiedenen Welt- und Lebensbereichen nebeneinanderstellen und darin eine Analogie aufdecken“, S. 58.

⁶⁹ VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, hier: S. 566.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 563, Anm. 10. Bemerkenswert ist allerdings, daß DAHOOD, M., *Psalms III 101-150* (AncB 17A), New York 1970, S. 361-456 in dem Abschnitt *The Grammar of the Psalter* das Vorkommen eines *waw adaequationis* weder erwähnt noch kennt.

Die Stellung des Sachglieds im Anschluß an das Vergleichsbild bildet ein weiteres Merkmal.⁷¹ Die einzigen Ausnahmen bilden Ijob 5,7; 12,11 und 34,3, die eine Umkehrung der Reihenfolge aufweisen. Allerdings unterscheiden sie sich insofern von den übrigen Belegstellen, als sie mit Partikeln beginnen, die selbst nicht notwendig einen Bestandteil des Vergleichs darstellen, sondern entweder eine begründende Funktion im Kontext übernehmen⁷² oder als Fragepartikel mit Negation eine rhetorische Frage bilden, die eine affirmative Antwort suggeriert⁷³.

Signifikant für die Belege ist überdies die Zwei- bzw. Mehrphrasigkeit der Glieder, seien sie Verbalsätze, invertierte Verbalsätze, elliptische Sätze, erweiterte Nominalsätze oder zweigliedrige Nominalsätze; d.h. sie setzen sich jeweils aus mindestens einer Nominal- und einer Präpositionalphrase oder aus wenigstens zwei Nominalphrasen zusammen.⁷⁴ Mit nur einer Ausnahme⁷⁵ sind dabei die Konstituenten parallel angeordnet. Der Parallelismus membrorum entspricht in seiner Funktion eines Plausibilitätserweises⁷⁶ als „stereometric of Oriental rational activity“⁷⁷ adäquat der pragmatischen Dimension des Vergleichs.

⁷¹ „Dadurch, dass der Vergleich vorangestellt ist, wird deutlich, dass menschliches Tun hier an der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, gemessen wird“, Bühlmann, W., *Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31* (OBO 12), Freiburg, Göttingen 1976, S. 46. Allerdings relativiert HERMISSON, H.J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968, S. 58 diesen apodiktischen Anspruch für alle Vergleichssprüche.

⁷² Vgl. die Partikel ׀ in Ijob 5,7 und 34,3. Eine nähere Untersuchung, inwieweit die Partikel eine Umkehrung der Reihenfolge beider Satzkonstituenten erzwingt, kann hier nicht geleistet werden. Vgl. zur Satzteilfolge der ׀-Sätze in der Prosa GROß, W., *Satzfolge, Satzteilfolge und Satzart als Kriterien der Subkategorisierung hebräischer Konjunktionalsätze, am Beispiel der ׀-Sätze untersucht*, in: DERS. u.a. (HG.), *Text, Methode und Grammatik*, St. Ottilien 1991, S. 97-117.

⁷³ Vgl. die beiden Partikel ׀׀ in Ijob 12,11.

⁷⁴ Eine Untersuchung der Sätze auf ihre Syntagmenfolge erweist sich bei dem eng bemessenen und syntaktisch inhomogenen Untersuchungskorpus als nicht aussagekräftig, so daß ihre Ergebnisse hier nicht berücksichtigt werden. Dem Desiderat, die Satzteilfolge von Vergleichssätzen mit einem sogenannten *waw adaequationis* für ein ausgeweitetes Korpus zu untersuchen, kann in diesem Rahmen allerdings nicht abgeholfen werden. Bisher liegt nur eine umfangreiche Studie zur Syntagmenfolge des Verbalsatzes in alttestamentlicher Prosa vor: GROß, W., *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa: Untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön* (FAT 17), Tübingen 1996.

⁷⁵ Da Ijob 14,11f. literarkritisch einige Schwierigkeiten mit sich führt, darf diese Ausnahme als nicht zu gewichtig gewertet werden. Einer literarkritischen Ausscheidung von Vers 11b als einer „zitierende[n] Glosse aus Jes 19,5“, S. 239, wie sie FOHRER, G., *Das Buch Hiob* (KAT XVI), Gütersloh ²1989, S. 239, Anm. 11, vornimmt, stellt sich HORST, F., *Hiob. 1. Teilband Hiob 1-19* (BK.AT XVII 1), Neukirchen-Vluyn 1968, S. 209 entgegen. HORST stützt seine Argumentation auf der Grundlage eines differierenden Sinns der beiden Perikopen. BOEZIN, H., *Die ‚Tempora‘ im Hiobdialog*, Marburg/ Lahn 1970, S. 209f. schlägt ein weiteres Modell vor, das sich u.a. auf den Numeruswechsel in Ijob 14,12 stützt.

⁷⁶ Vgl. BÜHLMANN, W., SCHERER, K., *Sprachliche Stilfiguren der Bibel*, 1994, S. 37.

⁷⁷ NEL, P.J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (BZAW 158), Berlin, New York 1982, S. 16.

Schließlich liefert die syntaktische Selbständigkeit der Vergleichssprüche in Verbindung damit, daß sie keine ihnen untergeordneten Sätze oder Satzkonstituenten aufweisen, ein weiteres Merkmal. In sich abgeschlossen bilden sie eine Sinneinheit, die kompositionell in einen größeren Kontext eingebettet sein kann. Der Sinn mutet allerdings manchmal dunkel oder diffus an.⁷⁸

2.3 Vergleich von Ps 149, 6 mit den Merkmalen des Untersuchungskorpus

Ein Vergleich von Ps 149,6 mit dem Untersuchungskorpus ergibt, daß der sechste Vers des vorletzten kanonischen Psalms, sollte er ebenfalls als Beleg für ein *waw adaequationis* gelten, zu denjenigen Ausnahmen zu zählen wäre, die nicht aus dem Buch Ijob oder aus den Sprichwörtern stammen. Des weiteren stimmt er mit dem Merkmal der Zwei- bzw. Mehrphrasigkeit überein, da beide Nominalsätze, V.6a und V.6b, jeweils aus einer Nominalphrase und einer Präpositionalphrase gebildet sind. Unter der Annahme eines Vergleichs in Ps 149,6 wäre die Bildhälfte der Dimension des Kampfes zuzuordnen, während dem Sachteil der Aspekt des Lobes zu entnehmen wäre. Wie die Belegstellen bildet auch der sechste Vers einen Parallelismus membrorum.

Jedoch läuft die Abfolge der beiden Glieder von V.6 dem Charakteristikum „Vergleichsbild und darauffolgender Sachteil“ diametral entgegen. Könnte nun Ps 149,6 als ein Vergleichssatz mit einem *waw adaequationis* bestimmt werden, so widerspräche er diesem Merkmal. Außerdem entbehrt der Psalmvers eines Aussagekontextes mit Höranweisung, der im Untersuchungskorpus nur einmal fehlt, allerdings auch bei einem Psalmvers, nämlich Ps 125,2. Schließlich ist die syntaktische Abhängigkeit der finalen Infinitivkonstruktionen in Ps 149,7-9a vom Nominalsatz Ps 149,6b unübersehbar, womit der vorletzte kanonische Psalm eine sehr eigentümliche Struktur aufwies, sollte er als Komparativsatz mit *waw adaequationis* interpretiert werden.

Bevor aber die Überlegungen zur Frage eines *waw adaequationis* in Ps 149,6 in ein Ergebnis münden, sei eine epistemische und methodische Grenzbestimmung eingefügt. Bei der Auswahl der zu überprüfenden Referenzstellen wurde bereits aus methodischen Gründen eine Einschränkung der Quellen vorgenommen, indem nicht die Hebräische Bibel insgesamt konsultiert worden ist.⁷⁹ Des weiteren bedeuten auch die drei genannten Ausschlußkriterien eine Vorauswahl, in der besonders das

⁷⁸ „Jeder echte, gute Vergleich hat etwas Schwebendes, man darf ihn nicht pressen. Man darf ihn nicht in eine ‚Deutung‘ des Vergleichenen zwingen, man muß ihm seine Freiheit lassen, damit er sagen kann, was er will. Das gilt umso mehr, als hier die Vergleiche in der Mehrzahl Vorgänge sind, die nur angedeutet, deren Linien aber nicht ausgezogen werden“, WESTERMANN, C., *Wurzeln der Weisheit*, 1990, S. 73. Bestätigt wird das von LURKER, M., Art.: *Gleichnis*, in: DERS., *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart ³1991, S. 243f., hier: S. 244.

⁷⁹ Spätestens dann wäre auch eine diachrone Betrachtung unerlässlich.

alternative Ausschlußkriterium einen Spielraum offen läßt. Aufgrund der gewählten Prämissen muß also das folgende Ergebnis für vorläufig angesehen werden. Das explizite Ausschlußkriterium enthält ebenso eine methodische Leerstelle. In Fällen, die ausdrücklich ein Prädikat oder ein Nomen des Vergleichs oder eine Vergleichspartikel beinhalten, ist es nicht möglich, über die Vorlage eines *waw adaequationis* zu entscheiden. Denn der Vergleich läßt sich hier dem Nomen, dem Prädikat bzw. der Partikel semantisch eindeutig zuordnen, so daß solche Satzgefüge nicht in das Untersuchungskorpus aufgenommen werden können. Das Phänomen der Unterdeterminiertheit bei einer Anwendung des Kompositionalitätsprinzips schließlich erweist sich als ein weiterer Unbestimmtheitsfaktor. Im übrigen bedarf es keiner Erwähnung, daß es sich bei der Erstellung der Merkmale um Schlüsse aus einem sehr schmalen Untersuchungskorpus handelt. Die angedeuteten epistemischen und methodischen Grenzbestimmungen verlangen daher Zurückhaltung im Urteil.

Der Vergleich von Ps 149,6 mit den obigen Kriterien schließt die Interpretation als *waw adaequationis* also nicht zwingend aus. Allerdings erscheint es plausibel, der Konjunktion *waw* in V.6b keine vergleichende Bedeutung zuzusprechen, da es im engeren oder weiteren Kontext des Verses keine Höranweisung gibt und der Vers überdies der typischen Abfolge des Sachteils auf das Vergleichsbild zuwiderläuft⁸⁰. Am gewichtigsten scheint allerdings das syntaktische Argument zu sein, weil die Infinitivkonstruktionen V.7-9a von V.6b abhängen. Werden alle Argumente abgewogen, so scheint es naheliegender, die Annahme eines *waw adaequationis* in Ps 149,6 aufzugeben. Somit erweisen sich auch diejenigen Interpretationen des Psalms, die unmittelbar mit einem *waw adaequationis* argumentieren, als problematisch. Die Deutung des sechsten Verses als Komparativgefüge und die vermeintlich implizierte Interpretation der Lobgesänge, die so effektiv wie ein zweischneidiges Schwert sein sollten, können folglich verworfen werden.

2.4 „Semantisch-pragmatische“ Differenz nach VANONI

VANONI verwirft bereits a priori die Deutung von Ps 149,6 mit Hilfe eines *waw adaequationis*, weil er prinzipiell die Existenz dieser komparativen Konjunktion bestreitet. Seine These⁸¹ gilt es nun als Argument gegen die Annahme eines *waw adaequationis* überhaupt zu erläutern.

⁸⁰ PRINSLOO, W.S., *Psalm 149*, 1997, S. 395-407 hat eine beachtenswerte und m.E. plausibel erscheinende These für die Anordnung der beiden Glieder in V.6 aufgestellt, in der er den Vers als Angelvers für V.1b-5 und V.7-9a funktional beschreibt: „These arguments lead to one conclusion and that is that 6 links with the sections above as well as below and that it functions as hinge or *nexus* to enable the two strophes, namely, 1b-5 and 7-9a to flow into each other“, S. 406.

⁸¹ Vgl. VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576.

Bereits VANONI hat für einen bedeutungsminimalistischen Ansatz der Konjunktionen⁸² optiert und beruft sich dabei auf die Arbeiten POSNERS⁸³, der die Analysen GRICES⁸⁴ fortführt, indem er zwischen *Bedeutung* und *Gebrauch* bei Konjunktionen unterscheidet, und somit die beiden Dimensionen Semantik⁸⁵ und Pragmatik⁸⁶ auf der Wortebene einführt⁸⁷. VANONI möchte der Dimension der Syntax, die er in POSNERS Konzeption vermißt, gerecht werden, indem er zwischen den Grammatikmodellen

⁸² „Bei der Beschreibung von Satzverknüpfern führt die Anwendung der drei Kriterien auf einen bedeutungsminimalistischen Ansatz. Denn eine bedeutungsmaximalistische Beschreibungsprozedur, die bei Hauptwörtern mit Gewinn anwendbar ist, produziert bei Konjunktionen eine schier endlose Reihe von Eintragungen ins Lexikon und führt die Verstehbarkeit von Sprache ad absurdum“, ebd., S. 569f.

⁸³ VANONI (ebd.) bezieht sich auf die beiden Arbeiten POSNER, R., *Bedeutungsmaximalismus und Bedeutungsminimalismus in der Beschreibung von Satzverknüpfern*, in: H. Weydt (HG.), *Die Partikeln der deutschen Sprache*, Berlin u.a. 1979, S. 378-394 (es darf nicht verwirren, daß VANONI die Seiten 457-468 anführt) sowie POSNER, R., *Bedeutung und Gebrauch der Satzverknüpfers in den natürlichen Sprachen*, in: G. Grewendorf (HG.), *Sprechaktheorie und Semantik*, Frankfurt a.M. 1979, S. 345-385.

⁸⁴ POSNER beruft sich auf die beiden Arbeiten GRICE, H.P., „*The Logic of Conversation*“. Unveröff. Manuskript, Berkeley 1968 und GRICE, H.P., „*Logic and Conversation*“, in: P. COLE, J.L. MORGAN (HG.), *Syntax and Semantics*, Bd. 3: *Speech Acts*, New York 1975, S. 41-58. GRICE zählt zu den Anhängern der pragmatischen Sprachphilosophie; vgl. SIMON, J., *Sprachphilosophie*, Freiburg, München 1981, S. 143. Allerdings kann er auch den Vertretern der intentionalen Semantik zugeordnet werden, die versuchen, „Bedeutungen nicht bloß von Sätzen, sondern von Äußerungen zu bestimmen im Spannungsfeld von Sprecherintention und dem Verständnis bzw. der Reaktion des Hörers: Der Sprecher möchte auf eine bestimmte Weise verstanden werden; und das heißt, er möchte, daß der Hörer auf eine bestimmte Weise reagiert. Dazu bedarf es geeigneter Strategien, wozu gehört, daß sich der Sprecher an gewisse schon ausgebildete Konventionen hält. Der Hörer dagegen versucht, die Sprecherintention zu rekonstruieren ... Und er wird auch andere an die Äußerung, nicht nur an den Satz, gebundene Implikaturen berücksichtigen“, SCHNEIDER, H.J., STEKELER-WEITHOFER, P., Art.: *Semiotik*, in: J. RITTER, K. GRÜNDER (HG.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 9: *Se-Sp*, Darmstadt 1995, Sp. 581-593, hier: Sp. 591.

⁸⁵ Der Ausdruck *Semantik* „ist die allgemeine Disziplinbezeichnung für Untersuchungen der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke ... Seine heute maßgebliche Fassung im Verhältnis zu den anderen beiden semiotischen Dimensionen <Syntax> und <Pragmatik> erhält der Begriff <S.> jedoch erst durch CH. W. MORRIS 1938 (und 1946) und R. CARNAP“, SCHNEIDER, H.J., STEKELER-WEITHOFER, P., Art.: *Semiotik*, 1995, Sp. 581-593, hier: Sp. 581. „Die linguistische [Semantik; J.S.] ist eine Teildisziplin der Sprachwissenschaft, welche die Bedeutung qua Gebrauchsform von Wörtern, Sätzen und Texten erforscht und nach verschiedenen Gesichtspunkten systematisch darstellt“, ebd., Sp. 589.

⁸⁶ „Geht man mit C. W. MORRIS davon aus, daß bei jedem Zeichenprozess eine Relation von drei Korrelaten, nämlich dem Zeichenträger, dem Designat (dem „Bezeichnetem“) und dem Interpreten vorliegen muß, dann lassen sich, rein logisch gesehen, bei der Betrachtung von Zeichenprozessen verschiedene zweistellige Relationen abstrahieren und entsprechend eingeschränkte Untersuchungen projektieren: Der Terminus <P.> [sc. Pragmatik; J.S.] wurde in diesem Sinne von MORRIS 1938 zur Bezeichnung derjenigen Untersuchungen von Zeichenprozessen eingeführt, die die zweistellige Relation zwischen Zeichen und Interpret zum Gegenstand haben (unter Abstraktion vom Designat)“, SCHNEIDER, H.J., Art.: *Pragmatik*, in: J. RITTER, K. GRÜNDER (HG.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 7: *P-Q*, Darmstadt 1989, Sp. 1234-1241, hier: Sp. 1234f.

⁸⁷ Vgl. POSNER, R., *Bedeutung und Gebrauch der Satzverknüpfers in den natürlichen Sprachen*, 1979, S. 345-385, S. 380: „Die Abgrenzung von *Semantik* und *Pragmatik* in der Sprachbeschreibung hat dem Unterschied von *Bedeutung* und *Gebrauch* der Wörter in der Sprachverwendung zu folgen.“

POSNERS und RICHTERS Affinitäten beobachtet.⁸⁸ Er sieht RICHTER „ganz nahe beim bedeutungsminimalistischen Ansatz ..., wenn er zwischen ‚Bedeutung‘ und ‚Funktion‘ unterscheidet und davon ausgeht, daß einige Sprachzeichen ‚nur Funktionsträger‘ sind“⁸⁹. Eine Berücksichtigung dieser Unterscheidungen lehnt die Annahme eines *waw* mit der lexikalischen Bedeutung einer *adaequatio* ab und weist den impliziten Vergleich der Dimension des *Gebrauchs* zu.

Die zur Unterscheidung von *Bedeutung* und *Gebrauch* erhobenen Kriterien der Streichbarkeit⁹⁰, Variabilität⁹¹ und Unabtrennbarkeit⁹² qualifiziert VANONI als „bei weitem nicht ausreichend, aber mangels besserer Instrumentarien als durchaus praktikabel und auch auf eine ‚tote‘ Sprache anwendbar. Sie helfen, Austauschproben sauberer durchzuführen.“⁹³ Da die dreidimensionale Semiotik als klassifikatorisches Instrumentarium formalen Charakter aufweist, läßt sie sich auch auf „tote“ Sprachen anwenden.⁹⁴

Das Kriterium der Streichbarkeit liefert einen schwerwiegenden Einwand gegen das *waw adaequationis*, wenn der inhaltliche Gehalt des Vergleichs der Bedeutung zuzuweisen wäre. Soll als allgemeiner Konsens gelten, daß ein Vergleich auch ohne ein *waw* oder einer Vergleichspartikel durch asyndetische Parataxe ausgedrückt werden kann,⁹⁵ dann vermag man aus formallogischen Gründen nicht zu entscheiden,

⁸⁸ VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, S. 571 bezieht sich auf RICHTER, W., *Grundlagen einer althebräischen Grammatik A. Grundfragen einer sprachwissenschaftlichen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen. I. Das Wort (Morphologie)*, St. Ottilien 1978, S. 11, 186f und RICHTER, W., *Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie)*, St. Ottilien 1980, S. 190-202.

⁸⁹ VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, hier: S. 571.

⁹⁰ „Streichbarkeit: Eine Gesprächsandeutung [hiermit ist die Dimension des Gebrauchs gemeint; J.S.] liegt vor, wenn sie sich durch eine Veränderung des Kontexts außer Kraft setzen läßt, ohne daß ein Widerspruch entsteht“, VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 561-576, hier: S. 569.

⁹¹ „Variabilität: Ein Inhaltselement gehört dann nicht zur Bedeutung, sondern ist Gesprächsandeutung, wenn es bei anderen Äußerungen des Ausdrucks keine Rolle spielt“, ebd.

⁹² „Unabtrennbarkeit: Gesprächsandeutungen bleiben selbst dann erhalten, wenn eine andere Formulierung mit gleicher Bedeutung gewählt wird“, ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Leider vermag man mit Hilfe jener drei Kriterien nicht die pragmatische Dimension inhaltlich zu erfassen, was sie allerdings auch nicht bezwecken wollen. Ihre Anwendung ermöglicht zwar eine formale Unterscheidung, aber die Gesprächsandeutung, d.h. die inhaltliche Bestimmung der pragmatischen Dimension bzw. des Gebrauchs, bleibt weiterhin offen und enthält das unerwünschte Implikat einer unsicheren Interpretation. Das zeigt sich in den verschiedenen Interpretationen von Ps 149, 6 bei sich deutlich wandelnden pragmatischen Komponenten.

⁹⁵ Vgl. DAVIDSON, A.B., *Hebrew Syntax*, 1924, S. 201.- GESENIUS, W., KAUTZSCH, E., *Hebräische Grammatik*, 1909, S. 523.- JOÜON, P., MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1991, S. 644.- KÖRNER, U., *Hebräische Grammatik*, 1990, S. 313.- MEYER, R., *Hebräische Grammatik*, 1972, S. 100.- MÜLLER, H.-P., *Nicht-junktiver Gebrauch von w- im Althebräischen*, in: ZAH 7, 1994, S. 141-174, hier: S. 159. Als Belege können Jer 17,11; Ijob 24,19 und Spr 25,11.13 exemplarisch aufgeführt werden. Selbst in Spr 25,25 bliebe bei einer textkritischen Elision der Konjunktion *waw* ein Vergleich impliziert.

ob die Konjunktion *waw* die *comparatio*-Bedeutung aufweist oder nicht. Vielmehr scheint naheliegend, daß der Vergleich durch andere Merkmale hervorgerufen wird, so daß das *waw adaequationis* formallogisch sogar redundant wäre. Wenn schließlich vorgeschlagen wird, in bestimmten Fällen das *waw* nicht zu übersetzen,⁹⁶ muß die *comparatio*-Bedeutung dieser Konjunktion ernsthaft angezweifelt werden. So scheint auch NARÉ'S Versuch, einen Vergleich dadurch zu bestimmen, daß er durch einen Parallelismus membrorum mit einem *waw adaequationis* strukturell angemessen erklärt sein soll,⁹⁷ problematisch, weil die Bestimmung ein redundantes Element enthält. Bereits asyndetisch parataktische Satzgefüge können einen Vergleich implizieren, und ein Parallelismus membrorum impliziert nicht eo ipso als Hauptfunktion⁹⁸ einen Vergleich.

MÜLLER'S Kritik an VANONI, daß er einen „ein wenig übergeneralisierenden Gebrauch“⁹⁹ von POSNER'S Theorie des Bedeutungsminimalismus in der Beschreibung der Satzverknüpfen mache, kann jedoch wegen ihrer fehlenden Begründung nicht überzeugen. Deshalb wird die Unterscheidung von *Bedeutung* und *Gebrauch* bei Konjunktionen, die die Annahme eines *waw adaequationis* im klassischen Sinne verwirft, für das *waw* beibehalten.

3. SCHLUßREFLEXION UND AUSBLICK

Ausgangspunkt dieses Beitrags war das offenkundige Dilemma der unterschiedlichen Interpretationen von Ps 149, die teilweise mit diskriminierenden Aussagen den alttestamentlichen und somit jüdischen Glauben herabsetzen. Daß Ps 149 eine *crux interpretum* darstellt, führte zu einem neuen Interpretationsmodell, das die Konjunktion *waw* in V.6 als *waw adaequationis* deutet. Das hier vertretene linguistische Konzept, das zuerst VANONI in die Diskussion einführte und sich an GRICE und POSNER anschließt, bestreitet die (semantische) Bedeutung „wie“ der Konjunktion *waw* und somit das Phänomen eines *waw adaequationis* überhaupt, indem es das Moment des Vergleichs einer quasi-pragmatischen Dimension, der des *Gebrauchs* von Satzverknüpfen, zuordnet.

⁹⁶ „Le parallélisme entre les deux stiques ressort des deux participes ouvrant la phrase de part et d'autre, et des deux verbes qui suivent à l'inaccompli ... Il ne semble pas nécessaire de traduire ici le *waw*, qui est encore un *waw adaequationis*, i.e. un *waw* de comparaison“, so NARÉ zu Spr 27,18, NARÉ, L., *Proverbes salomoniens et proverbes mossi. Étude comparative à partir d'une nouvelle analyse de Pr 25-29*, Frankfurt a.M., Bern, New York 1986, S. 73.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 75.

⁹⁸ Insofern kann auch THOMPSON'S Erwähnung eines komparativen Parallelismus angezweifelt werden, vgl. THOMPSON, J.M., *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, Paris 1974, S. 62.

⁹⁹ MÜLLER, H.-P., *Nicht-junktiver Gebrauch von w- im Althebräischen*, 1994, S. 141-174, hier: S. 164, Anm. 109.

Der kurze Forschungsüberblick hat jedoch gezeigt, daß sich weiterhin einige Exegeten trotz der m. E. überzeugenden Darlegung VANONIS des grammatikalischen Konstrukts *waw adaequationis* bedienen, um die Spannung in Ps 149,6 zu glätten. Daher suchte dieser Beitrag Ausschlußkriterien zu bestimmen, die *unter der Annahme eines waw adaequationis* ein Untersuchungskorpus erstellen und somit eine Erhebung der typischen Merkmale von Vergleichssätzen mit *waw* ermöglichen sollten. Eine Gegenüberstellung dieser Charakteristika mit Ps 149,6 führte zu dem Ergebnis, daß hier wohl kein *waw adaequationis* vorliegt, selbst wenn es ein solches geben sollte.

Angesichts der speziellen Argumente gegen die Annahme eines *waw adaequationis* in Ps 149,6 sowie der allgemeinen sprachwissenschaftlichen Bedenken gegen das *waw adaequationis* überhaupt soll es als heuristisches Prinzip verworfen werden. V.6 des vorletzten kanonischen Psalms und somit Ps 149 insgesamt bleibt vorerst eine *crux interpretum*. Wenn sich aber im Rekurs auf die dreidimensionale Semiotik ein analoges Pendant zur Unterscheidung von Semantik und Pragmatik auf Lexemebene in der Differenzierung von *Bedeutung* und *Gebrauch* postulieren läßt, so eröffnen Kontextuntersuchungen Möglichkeiten, die Schwierigkeiten der Auslegung von Ps 149 zu lösen.¹⁰⁰

Eine Berücksichtigung des Modells, wie es VANONI vorgelegt hat, liefert nämlich einen Ausblick auf aussichtsreiche Interpretationsversuche des vorletzten kanonischen Psalms, auf die schließlich holzschnittartig hinzuweisen ist: FÜGLISTER¹⁰¹ sucht durch alttestamentliche Horizontuntersuchungen, PRINSLOO¹⁰² durch textimmanente morphologische, syntaktische, stilistische und semantische Analysen und ZENGER¹⁰³ durch eine kanonische Auslegung einen hermeneutischen Zugang zu Ps 149. Daß FÜGLISTER und PRINSLOO ohne eine *comparatio-* bzw. *explicatio-Interpretation* auskommen, weist ihnen relative Vorzüge gegenüber ZENGERs *explicatio-Interpretation* von V.6 zu. Doch wird es wohl unumgänglich sein, den vorletzten kanonischen Psalm im alttestamentlichen Kontext zu exegesieren. Denn im Rahmen von Ps 149 allein läßt sich die Interpretation von V.6 nicht erschöpfend klären. Will man sich nicht in hermeneutischen Fußangeln verstricken, scheint eine Anwendung der unterschiedlichen methodischen Konzepte, die die Interpretation legitimieren sollen, erfolgversprechender.

¹⁰⁰ VANONI kommt zu vergleichbarem Resultat, wenn er empfiehlt, „mit Notker FÜGLISTER [sc. FÜGLISTER, N., *Ein garstig Lied*, 1987, S. 181-195; J.S.] die theologischen Schwierigkeiten des Psalms nicht durch grammatische Umdeutung, sondern durch gediegene Horizontuntersuchung zu lösen“, VANONI, G., *Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion w=*, 1991, S. 567.

¹⁰¹ FÜGLISTER, N., *Ein garstig Lied*, 1987, S. 181-195 hebt besonders die Affinitäten von Ps 149 zu Deutero- und Tritojesaja hervor. Vgl. als bestätigende Untersuchung: GOSSE, B., *Le Psaume CXLIX et la reinterpretation post-exilique de la tradition prophetique*, in: VT 44, 1994, S. 259-263.

¹⁰² PRINSLOO, W.S., *Psalm 149*, 1997, S. 395-407.

¹⁰³ ZENGER, E., *Die Provokation des 149. Psalms*, 1997, S. 181-194.

Relative Gerechtigkeit und absolute Vollkommenheit bei Hiob

Überlegungen zu Spannungsmomenten im Hiobbuch

Andreas Scherer - Bochum

Winfried Thiel als herzlichen Gruß zu seinem 60. Geburtstag am 29.06.2000

Die Hioblegende und das Hiobbuch haben in ihrer Wirkungsgeschichte eine Faszination ausgestrahlt wie kaum ein anderer Bestandteil der biblischen Überlieferung. Das Handlungsgerüst der in Prosa gehaltenen Rahmenerzählung und die Grundprobleme des poetischen Dialogteils lassen sich wie folgt skizzieren:

Hiob, ein wohlhabender und frommer Mann, der mit vollem Ernst als **יֵשֶׁר וְיָרֵא** („rechtschaffen, aufrichtig, gottesfürchtig und Böses meidend“) [Hi 1,1bβ] bezeichnet wird, gerät ohne eigene Schuld in entsetzliche Not. Schlag auf Schlag verliert er seinen gesamten Besitz und schließlich auch seine Kinder. Von den Konsultationen zwischen Gott und dem Satan, die den Anstoß zu den für Hiob so verhängnisvollen Entwicklungen geben, erfährt Hiob nichts. Er sieht sich ohne jeden für ihn erkennbaren Grund einem Übermaß an Leid ausgesetzt, das er zunächst ohne Murren aus Gottes Hand annimmt².

Drei Freunde besuchen Hiob. Es kommt zu einem Gespräch, in dessen Verlauf sich immer deutlicher ein fundamentaler Dissens zwischen Hiob und seinen Freunden manifestiert. Ist am Anfang seitens der Freunde noch ein gewisses Bemühen, Trost zu spenden, erkennbar³, so werden aus ihren Tröstungsversuchen im Fortgang der Unterredung immer schärfere Anklagen gegen Hiob. Für Hiobs Freunde kommt als Ursache von Hiobs Leid letztlich nur ein schuldhaftes Verhalten Hiobs in Frage. Hiob seinerseits glaubt auch an die Folgerichtigkeit der gottgewirkten Korrespondenz von menschlichem Tun und Ergehen. Da er sich aber keiner groben Sünden bewußt ist, sieht er in seinem Falle diesen von den Freunden beschworenen Zusammenhang von Gott zu Unrecht außer Kraft gesetzt. Genau wie die Freunde sucht auch Hiob einen Schuldigen, der für die Durchbrechung der gültigen Ordnung verantwortlich gemacht werden kann. Dieser Schuldige ist aus Hiobs Sicht aber nicht er selbst, sondern vielmehr Gott.

Aus der festgefahrenen Situation und Argumentationslage kann nur eine göttliche Offenbarung den Ausweg weisen. Das deutet schon das Lied über die Weisheit in Kap. 28 mit der Frage **וְהִחֲכֵמָה מֵאֵין תְּבוּאָה וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה**⁴ („Woher aber kommt die Weisheit, und wo ist die [Fund]stätte der Einsicht?“) [Hi 28,20] an, die doch wohl zu

1 Vgl. auch die fast identische Formulierung in Hi 1,8bβ.

2 Vgl. Hi 1,21 und 2,10.

3 Vgl. die erste Rede des Eliphaz in Hi 4f. und daraus bes. 5,19-26.

4 Vgl. auch den fast identischen Vers 28,12.

implizieren scheint, daß Einblicke in die letzten und entscheidenden Zusammenhänge der Wirklichkeit jedenfalls nicht im menschlich-irdischen Bereich zu finden sind⁵. In Kap 38ff erfolgt dann die Offenbarung Gottes aus dem Wettersturm. Es ist viel darüber gestritten worden, ob dieses Geschehen ausschließlich existentielle Bedeutung hat⁶ oder auch eine sachlich-argumentative Dimension aufweist⁷. Tatsache ist jedenfalls, daß die Intervention Gottes in Form einer Wortoffenbarung erfolgt, die allerdings als Theophanie stilisiert ist⁸. JHWH antwortet Hiob, wie Hi 38,1 ausdrücklich vermerkt, „aus dem Wettersturm“ (כִּנּוּן הַסְעָרָה⁹). Hier wird also ein klassisches Element alttestamentlicher Theophanieschilderungen aufgegriffen¹⁰, das im gegebenen Zusammenhang deutlich macht, daß keine abstrakte Abhandlung erfolgt. Vielmehr tritt Gott Hiob persönlich gegenüber. Auf der anderen Seite ist der Inhalt der Gottesreden¹¹ sicherlich nicht belanglos, sondern einer auf ihren Sachgehalt ausgerichteten Auslegung durchaus zugänglich. Die Schöpfung wird als sinnvoller Kosmos dargestellt, der von JHWH durchwaltet, regiert und umsorgt wird. Dieser Kosmos ist allerdings nicht frei von Elementen, die dem Menschen fremd oder vielleicht sogar bedrohlich erscheinen können¹². Auch die dem Menschen undurchschaubaren und feindlichen Faktoren sind aber von Gott in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung integriert und seiner souveränen und gütigen Herrschaft unterstellt. Hiob versteht offenbar Gottes Antwort auf seine Klagen und Anklagen. Er unterwirft sich und bereut „in Staub und Asche“

5 Vgl. dazu C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 2. Aufl. mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von J. Kessler, CThM 6, Stuttgart 1977, 132f.; ähnlich J.E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988, 384; vgl. ferner J. van Oorschot, *Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid*, Th.Beitr. 30 (1999) 212: „Alle menschliche Weltbemächtigung vermag die Weltweisheit und damit den Blick auf das Ganze nicht zu gewinnen“. Selbst wenn Kap. 28 sekundär in die Hiobdichtung eingedrungen sein sollte, nimmt es jetzt unbestreitbar einen sinnvollen Platz in der Endgestalt des Buches ein. Ob es allerdings einmal als Rede Hiobs gedacht war (so M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang* [Hi 21-27] und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin/New York 1994, bes. 165), scheint mir trotz des Hinweises auf Hi 27,11f. fraglich.

6 Für F. Hesse konzentriert sich z.B. alles darauf, „daß Gott sich durch eine bestimmte Aktion zu seinem Frommen bekennt“ (ders., *Hiob*, ZBK.AT 14, Zürich 1978, 19; vgl. auch a.a.O., 11f. und 192f.). Die Gottesreden sind für ihn komplett sekundär und tragen nichts Wesentliches zum Verständnis oder gar zur Lösung des Hiobproblems bei.

7 G. Fohrer betont zwar, daß das Hiobbuch in erster Linie ein existentielles Problem behandelt, nämlich „das rechte Verhalten des glaubenden Menschen im Leide“ (ders., *Das Buch Hiob*, KAT XVI, Gütersloh² 1989, 536), Fohrer weiß aber auch, daß ein solches Verhalten nur möglich ist, wenn der Mensch begriffen hat, „daß das Leid auf einem rätselvollen und undurchschaubaren, aber doch sinnvollen Handeln Gottes beruht“ (ebd.). Eine auf die Erkenntnis des Menschen abzielende Perspektive wird von Fohrer also in seine Auslegung einbezogen.

8 J. Jeremias zählt Hi 38,1 zu einer Gruppe von Texten, die „nicht eigentlich als Theophanietexte im vollen Sinne gelten können“ (ders., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn² 1977, 162), allerdings „noch Anklänge an Theophanieschilderungen“ (ebd.) zu erkennen geben.

9 Vgl. zur merkwürdigen Schreibweise auch Hi 40,6.

10 Vgl. bes. Ez 1,4; Nah 1,3; Sach 9,14; Ps 50,3.

11 Tatsächlich handelt es sich ja um zwei Gottesreden, die in Hi 40,3-5 und 42,1-6 jeweils durch eine Unterwerfung Hiobs abgeschlossen werden. Mit O. Keel kann man diese Doppelung für ursprünglich halten (vgl. ders., *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121, Göttingen 1978, 32-35). Sekundären Charakter hat gleichwohl die ausufernde Schilderung des Leviathan in Hi 41,4-26 (vgl. C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* [s. Anm. 5], bes. 121f.).

12 Vgl. dazu die in dieser Hinsicht auch heute noch aussagekräftige Deutung von O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob* (s. Anm. 11), bes. 61-125.

(על-עפר ואפר) [Hi 42,6b]. Es ist aber bezeichnend, daß er im Kontext seiner Unterwerfung besonders das Moment der Gottesbegegnung betont: „Mit dem Hören des Ohres hatte ich dich vernommen, aber jetzt hat mein Auge dich gesehen.“ (שמעתיך עתה עיני ראתך) [Hi 42,5]. So scheinen in der Gottesoffenbarung ein existentielles und ein sachliches Anliegen zu koinzidieren¹³.

Hat nach dieser Art der Problembehandlung die Auskunft über Hiobs Wiederherstellung noch einen sinnvollen Platz am Ende des Buches? Der Hiobdichter jedenfalls hat sich nicht genötigt gesehen, den Bericht über die Schicksalswende und das glückliche Ende Hiobs, den er der ihm bereits vorliegenden Rahmenerzählung entnahm¹⁴ und der wohl bis in die vorisraelitische Fassung der Hioblegende zurückreicht¹⁵, zu streichen oder wesentlich zu modifizieren. Daß der durch Gottes Vergeltung gewirkte ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹¹⁶, dessen gleichsam naturgesetzmäßige Gültigkeit in der Hiobdichtung durchaus problematisiert wird, am Ende des Buches in gewissem Sinne doch wieder restituiert erscheint, gehört zu den spannungsreichen und widersprüchlichen Phänomenen des Hiobbuches und hängt mit der intentionalen Differenz zwischen ursprünglicher Rahmenerzählung und Hiobdichtung zusammen. Auf der endgestaltlichen Textebene zeigt diese Spannung, daß gottgewirktes Lebensglück wohl als Folge göttlicher Güte und Treue, aber nicht als forensisch einklagbarer Anspruch für den Menschen in Frage kommt.

Spannungsreiche Elemente, die bisweilen den Charakter von Gegensätzlichkeiten anzunehmen scheinen, sind aber auch innerhalb des poetischen Teils selbst zu finden:

Hiobs Auseinandersetzung mit dem Tod, zum Beispiel, ist geprägt von einander widerstrebenden Wünschen und Regungen. Auf der einen Seite sehnt Hiob seinen Tod als etwas ganz und gar Erstrebenswertes herbei. Auf der anderen Seite beklagt Hiob die Kurzlebigkeit des Menschen und die Unausweichlichkeit des Todesschicksals. In Hi 3 wünscht Hiob sich, das Licht der Welt gar nicht erst erblickt zu haben. Er verflucht den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängnis (V. 1-10). Am liebsten will er überhaupt nicht existieren. Er hätte wenigstens direkt bei der Geburt sterben sollen (V. 11), dann gehörte er jetzt nicht zu den Elenden, die es nach dem Tod verlangt wie nach einem kostbaren Schatz (V. 21). Todessehnsüchte sprechen sich auch in Hiobs erster Rede in Hi 6f. aus. Entschlüsse Gott sich dazu, Hiobs Leben auf der Stelle zu vernichten, wäre das für Hiob geradezu eine Gebeterhörung (6,8f.)¹⁷. Hiob steht in solchen Passagen dem Leben, das offensichtlich nur eine Belastung darstellt, ohne

13 Ähnlich J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2: Hiob 21-42, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1996, 122: „Die beiden Seiten, der existentielle ›Fall Hiob‹ und das ›Hiobproblem‹, werden im ›daß‹ und im ›was‹ der Antwort Gottes aufgenommen (...)“.

14 Vgl. G. Fohrer, Überlieferung und Wandlung der Hioblegende, in: ders., Studien zum Buche Hiob (1956-1979), 2., erweiterte und bearbeitete Aufl., BZAW 159, Berlin/New York 1983, 39.

15 Vgl. G. Fohrer, Überlieferung und Wandlung der Hioblegende (s. Anm. 14), 59.

16 Gerade das Hiobbuch zeigt meines Erachtens sehr deutlich, daß Begriffe wie ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹ oder ›schicksalwirkende Tatsphäre‹ (vgl. K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, ZThK 52 [1955] 1-42, wieder abgedruckt in: ders. [Hg.], Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WdF CXXV, Darmstadt 1972, 130-180) den Vergeltungsgedanken zwar umschreiben und in gewissem Sinne auch präzisieren können, ihn aber auf keinen Fall verdrängen oder ersetzen dürfen. Allzu klar steht vor allem in den Freundesreden die Überzeugung im Vordergrund, daß Gott dem Menschen ganz unmittelbar das Schicksal zuteilt, das er ›verdient‹ hat.

17 Der direkt an Gott gerichtete Wunsch, das Leben des Beters zu beenden, ergeht im Alten Testament in 1Kön 19,4 und Jona 4,3.

Zweifel äußerst negativ gegenüber. Wie kommt es dann zu den Äußerungen von Hi 7,6-10; Hi 9,25f. oder Hi 14? Warum seufzt der lebensüberdrüssige Hiob in Hi 7,6a **ימי קלו מני-ארג** („Meine Tage sind schneller als ein Weberschiffchen“), wenn doch gerade die Beschleunigung seines Ablebens seinem Wunsch entspräche. In Hi 14 wird das Bedauern über die Kürze des menschlichen Daseins auf besonders eindrückliche Weise ins Grundsätzliche transponiert. Der Anfang der berühmten Elegie ist ganz auf des Menschen „Flüchtigkeit und Vergänglichkeit“¹⁸ konzentriert.

קצר ימים ושבע-רגז: אדם ילוד אשה **Der Mensch, von der Frau geboren, ist kurz an Tagen und satt von Unruhe.**
כצײץ יצא וימל: ויברח כצל ולא יעמוד: **Wie eine Blume geht er auf und verwelkt¹⁹, flieht wie der Schatten und bleibt nicht.**

Hier ist die geringe Lebenslänge eindeutig ein Manko, zumal der Tod den Menschen ja in ein Land ohne Wiederkehr führt (Hi 14,10-12). Todessehnsucht und Bekümmernis angesichts der geringen Dauer des Lebens stehen bei Hiob in einem psychologisch interessanten Spannungsverhältnis zueinander. Beides sind nur scheinbar widersprüchliche Ausformungen von Hiobs Klage und Anklage an Gott.

Das Leben hat im Alten Testament bekanntermaßen einen überaus hohen Wert. Ein langes Leben gilt es deshalb anzustreben; und es kann als alttestamentliche Idealvorstellung angesehen werden, wenn ein Mensch alt und „satt an Tagen“²⁰ stirbt. Auf der anderen Seite steht aber die Erkenntnis, daß der Mensch unaufhaltsam seinem Tod entgegensteilt. Seine Zeit ist begrenzt. Diese Grenze, die zu den Unvollkommenheiten zählt, die das geschöpfliche Sein vom Sein Gottes trennen, wird von Hiob bei Gott eingeklagt. Wenn dem Menschen schon eine so kurze Spanne zugemessen ist, sollte er in seiner flüchtigen Lebenszeit, die ohnehin mit Turbulenzen unterschiedlichster Art gesättigt ist, von Gott wenigstens nicht mit unerträglichen Zumutungen geplagt werden (Hi 14,3.6). Der Mensch sollte sein Leben, das ja das Wertvollste ist, was er hat, im Rahmen der einmal gegebenen Grenzen und Möglichkeiten führen können so gut es geht, ohne dabei von einem grausamen Gott drangsaliiert zu werden. Hiob ist nun in die paradoxe und geradezu widernatürliche Lage geraten, daß er seine Existenz verfluchen muß. Das Leben, das von Gott gleichsam nur mit geiziger Sparsamkeit zugeteilt wird, muß Hiob von sich wünschen, weil seine Situation so unerträglich ist, daß selbst der Tod, also das Nicht-Leben, besser wäre, als den jetzigen Qualen weiter ausgesetzt zu sein. Er wählt lieber den Tod als seine starken Leiden (Hi 7,15).

18 F. Horst, Hiob. 1. Teilband, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 206.

19 G. Fohrer, Das Buch Hiob (s. Anm. 7), 239 betrachtet das hier vorliegende Verb **מלל** „als Nebenform von **מול**“ und übersetzt **וימל** mit „wird abgeschnitten“ (a.a.O., 235). Mir scheint **מלל** eher mit **אמל** verwandt zu sein. Die oben angegebene Bedeutung läßt sich natürlicher auf die Blume beziehen und fügt sich auch besser dem Parallelismus (so schon F. Delitzsch, Das Buch Iob, BC IV.2, Leipzig² 1876, 172).

20 Abgesehen von Hi 42,17 begegnet die Wendung **שבע ימים** noch in Gen 35,29 und 1Chr 29,28. Verbalformen von **שבע** erscheinen in Verbindung mit **ימים** in 1Chr 23,1 und 2Chr 24,15. Darüber hinaus ist in Gen 25,8 das Adjektiv **שבע** im Sinne einer hohen Altersangabe belegt. Daß **ימים** hier fehlt, ist entweder Ergebnis einer Textverderbnis, oder es liegt eine verkürzte Redeweise vor.

Die Spannung zwischen einer tief empfundenen Sehnsucht nach Leben und heftigem Lebensüberdruß bleibt erhalten²¹. Gerade diese Spannung verleiht Hiobs Klage erst ihre volle Wucht. Wie kann ein Gott, der den Menschen schwach, unvollkommen und kurzlebig erschaffen hat, diesen Menschen so quälen, daß er das Ende seines eigentlich viel zu kurzen Lebens auch noch selbst herbeiwünschen muß, weil er dem Leidensdruck nicht mehr standzuhalten vermag?!

Ein weiteres Spannungsmoment innerhalb der Hiobdichtung, das Artur Weiser als „die merkwürdige Duplizität bei Hiob“²² bezeichnet hat, betrifft Hiobs Gottesverhältnis.

Hiob versteht als glaubender Mensch sein Unglück nicht als Possenspiel eines blinden Zufalls, sondern als göttliche Schickung. Da Hiob sich keiner Schuld bewußt ist, kann der Zustand, in dem er sich befindet, nur in einer merkwürdigen und unerklärlichen Feindschaft Gottes gegen ihn seine Ursache haben. Hiob betrachtet Gott also als einen persönlichen Feind, der ihn zu Unrecht hart bedrängt. Er bringt dies immer wieder mit neuen Formulierungen zum Ausdruck. Er kann Gott als gegnerischen „Krieger“ (גִּבּוֹר) [16,14] schildern oder als „Grausamen“ (אֲכֹזֵר) [30,21] apostrophieren. Einen unverkennbaren Höhepunkt erreicht Hiobs düstere Charakterisierung Gottes in Hi 9,23. Dort sagt Hiob über Gott: „Wenn eine Geißel²³ plötzlich tötet, spottet er über die Verzweiflung Unschuldiger“. Im Falle einer Katastrophe, als deren Verursacher Gott selbst sicher nicht auszuschließen ist²⁴, weidet Gott sich an den ungehört verhaltenden Hilfescreien Unschuldiger²⁵, die genauso dahingerafft werden wie etwaige Frevler²⁶. Hiobs denkbar finstere Gottesbild schreibt Gott nicht nur Ungerechtigkeit, sondern auch mitleidlosen Sadismus zu und überschreitet so die Grenzen zum Gotteshaß.

Ein Phänomen, das damit kaum in Einklang zu bringen ist, aber wohl zum Wesen des Hiobproblems gehört, stellt Hiobs verzweifelte Hoffnung dar, daß der ihm so feind und fremd gewordene Gott letztlich doch seine Rechtfertigung und Rettung bewirken könnte. In Hi 14,13-17 entwickelt Hiob eine Wunschvorstellung, einen „impossible dream“²⁷, wonach Gott ihn vor sich selbst „in der Scheol“ (בְּשְׂאוֹל) [V. 13] verbergen soll²⁸ bis sein Zorn verflogen ist und er Hiob wieder freundlich begegnen kann. Gelegentlich kommt bei Hiob sogar der überraschende Wunsch auf, Gott möge ihm in seiner Auseinandersetzung mit den Freunden beistehen, indem er die mangelnde Vollkommenheit der Freunde aufdeckt (Hi 13,7-11). Freilich weiß Hiob gleichzeitig dar-

21 Nach J. van Oorschot, Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid (s. Anm. 5), 208, Anm. 39 eignet Hiobs Todessehnsucht eine „indirekte Appellfunktion“. Sie „erweist sich als letzte Form der Lebensbejahung“.

22 A. Weiser, Das Buch Hiob, ATD 13, Göttingen⁶ 1974, 13.

23 Die Annahme eines Lexems שַׁוַּע II mit der Bedeutung »plötzliche Wasserflut« (G. Fohrer, Das Buch Hiob [s. Anm. 7], 199) ist für den vorliegenden Fall nicht erforderlich (vgl. HALAT, 1337), da der Begriff „Geißel“ durchaus den übertragenen Sinn von „Plage“ annehmen kann.

24 Vgl. J.E. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 5), 177.

25 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20, WBC 17, Dallas 1989, 237: „God’s special sadistic pleasure lies in the fate of the righteous“.

26 Vgl. den unmittelbar vorangehenden Vers Hi 9,22.

27 D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 330.

28 Die Frage, ob dieser Gedanke Hiobs Tod und späteres Wiederaufleben notwendig voraussetzt (V. 14a), oder ob der Dichter sich einen außergewöhnlichen Aufenthalt im Totenreich vorstellt, kann hier offen bleiben. Im zweiten Fall handelt es sich bei 14a entweder um eine Glosse, oder der Vers teil gehört ursprünglich hinter 14,12a (vgl. dazu vor allem V. Maag, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982, 176, Anm. 558).

um, daß die Freunde ihm deshalb keinen Trost spenden können, weil Gott sie verstockt, d.h. ihre Vernunft von der Einsicht in Hiobs Schuldlosigkeit ferngehalten hat (Hi 17,4). So kommt nur Gott selbst als Hiobs Beistand in Frage. Ähnlich wie er Hiob vor seinem eigenen Zorn verbergen soll, soll er bei sich selbst Bürgschaft für Hiob übernehmen (Hi 17,3), damit Hiob aus seiner bedrängten Lage befreit werden kann. Wieder tritt die Paradoxie zutage, daß Gott gleichsam gegen sich selbst zu Hilfe gerufen wird²⁹. Die Spitzenaussage von Hi 19,25a: **וְאֵנִי יֹדְעֵתִי גֹאֵל חַי** („Ich aber weiß, daß mein Löser lebt!“), greift mit dem Ausdruck **גֹּאֵל** („Löser“) einen juristischen Begriff auf³⁰, der an die Rede von der Bürgschaft in Hi 17,3 erinnert. Auch Hiobs Bezugnahme auf einen „Löser“ verleiht der Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten Ausdruck, und das, obwohl er im vorangehenden Kontext ein weiteres Mal Gottes feindseliges Verhalten beschrieben hat (vgl. Hi 19,9-12). Hiob ist überzeugt, daß es Gottes Hand ist, die ihn getroffen hat (Hi 19,21b). Deshalb kann auch nur Gott ihn aus seinem Elend erlösen und seine Unschuld ans Licht bringen. Georg Fohrer versteht **גֹּאֵל** in Hi 19 als Anwalt, der durch sein Eingreifen gerade auch vor Hiobs Freunden die Schuldlosigkeit Hiobs erweisen wird³¹. Victor Maag bleibt näher bei der Grundbedeutung von **גֹּאֵל** und interpretiert die Stelle so, daß Hiob den Wunsch hegt, daß „Gott ihn aus dem allgemein über ihn herrschenden Irrtum befreien“³² möge. Beide Auffassungen berühren sich darin, daß Hiobs Not nur dann grundsätzlich gelindert werden kann, wenn - ganz unabhängig von allem äußeren, quasi materiellen Leiden - die ungerechten Vorwürfe gegen Hiob ein Ende finden. Anders als in Hi 14,13-17 konzentriert sich Hiobs Wunsch hier ganz auf seine Rechtfertigung und enthält keinerlei Vorstellungen von einer wie auch immer gearteten heilvollen Zukunft. Deutlich tritt aber erneut die Erwartung einer positiven Aktion Gottes zugunsten Hiobs hervor. In Hiob streiten, das ist nach den bisher gewonnenen Beobachtungen unübersehbar, zwei Gottesbilder miteinander. Das eine drängt sich Hiob durch seine gegenwärtigen Negativerfahrungen auf und wird oft so übermächtig, daß von Gott nicht mehr übrigzubleiben droht als ein ebenso unverständlicher und unberechenbarer wie übermächtiger Dämon. Auf der anderen Seite steht ein eher traditionelles Gottesbild, das Hiob aus seinem früheren Leben kennt. Es äußert sich in Hiobs Reden vor allem in der schöpfungstheologisch beeinflussten Passage Hi 10,8-12:

Deine Hände haben mich geschaffen und gebildet, danach hast du dich umgewandt³³ und verdirbst mich.

29 Ähnliches läßt sich auch über Hi 16,19-21 sagen. In V. 19 will Hiob Gott als „Zeugen“ (**עֵד** bzw. **שׂוֹדֵר** [aram. häufig **סֹדֵר**]) für sich in Anspruch nehmen. Das Verständnis von V. 20f. ist allerdings sehr umstritten, so daß nicht ganz klar ist, ob Gott zugunsten Hiobs ausschließlich gegen sich selbst (vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob [s. Anm. 7], 291f.) oder auch gegen Hiobs Freunde (vgl. A. Dillmann, Hiob, KEH 2, Leipzig 1869, 158f.) als Zeuge auftreten soll.

30 **גֹּאֵל** ist bekanntlich „ein Terminus des Familienrechts“ (J.J. Stamm, Art. **גֹּאֵל** g'z, in: THAT I, 387) und bezeichnet den „Helfer der in Not geratenen Verwandten“ (a.a.O., 388). Unter anderem kann die Aufgabe eines **גֹּאֵל** darin bestehen, einen Verwandten, der sich in einer wirtschaftlichen Zwangslage an einen „Schutzbürger“ (**גֵּר**) oder „Beisassen“ (**חוֹשֵׁב**) veräußern mußte, wieder freizukaufen (vgl. Lev 25,47-49).

31 Vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob (s. Anm. 7), 321-323.

32 V. Maag, Hiob (s. Anm. 28), 186.

33 **M** bietet **יָחַד סְבִיב** („gänzlich ringsum“), was an sich einen vernünftigen Sinn ergibt, den **V** mit **totum in circuitu** auch gut getroffen hat. Allerdings scheint die inhaltliche Zuordnung von **יָחַד סְבִיב** zu Versteil a den Gesetzen des Parallelismus allzu kraß entgegenzulaufen. Lies deshalb besser im Anschluß an **G** (**μετὰ τὰ ὑτᾶ μεταβαλὼν**) entweder **אָחַד סְבִיב** (vgl. z.B. M.H. Pope, Job, AncB 15,

Gedenke doch, daß du wie Lehm mich gebildet hast! Nun läßt du mich zum Staub zurückkehren.

Hast du mich nicht wie Milch hingeschüttet und mich wie Käse gerinnen lassen? Haut und Fleisch hast du mir angezogen und mit Knochen und Sehnen mich durchwebt.

Leben und Güte hast du mir beschert, und deine Fürsorge hat meinen Geist bewahrt.

Der Text schildert Gottes früheres Handeln an Hiob und wendet dabei gewissermaßen Aspekte der *creatio originans* und der *creatio continuans* auf Hiob an. Gott hat Hiob nicht nur geschaffen, sondern auch freundlich umsorgt und bewahrt. Aus seiner jetzigen Sicht erscheinen Hiob Gottes frühere Wohltaten freilich nur als besonders perfider Zug eines diabolischen Plans: Gott hat Hiob lediglich gehegt und gepflegt, um ihn später um so grausamer peinigen zu können (vgl. die anschließenden Verse 13ff). Der hymnische Ton der zitierten Stelle wirkt aber trotz seiner kontextbedingten sarkastischen Umorientierung so anrührend, daß er ohne Zweifel einen „Teilaspekt von Hiobs ursprünglichem Gottesbegriff“³⁴ verrät. Reminiszenzen an Gottes Fürsorge und Treue, die gelegentlich den Panzer der Gottesvergiftung durchbrechen, sind also noch immer in Hiob präsent. Beim Kampf der konträren Gottesbilder behält allerdings meistens die durch die Leidenserfahrung diabolisierte Gottesvorstellung die Oberhand. Gelegentlich kann aber auch etwas von Hiobs früherem Gottvertrauen zum Vorschein kommen. Hiob hat seinen alten Gott noch nicht wirklich begraben, und deshalb kann er, wie in Hi 19,25, immer noch darauf hoffen, daß letztlich doch dieser alte Gott das letzte Wort zu seinem Fall spricht. Hiob glaubt sich ja Gott gegenüber im Recht. Er hat sich so verhalten, daß er nach dem Maßstab eines durch Gottes Vergeltung gewirkten Zusammenhangs von Tun und Ergehen Gottes huldvolle Zuwendung erwarten darf. Schließlich hat sich dieser Zusammenhang früher auch segensreich in seinem Leben ausgewirkt. Wenn plötzlich ein unerwarteter Wechsel das sichere Gefüge durcheinanderbringt, kann der dahinterliegende Fehler nur auf Gottes Seite liegen. Gott ist nicht gütig und gerecht, sondern grausam. Bei Gott sind Macht und Recht auf ungesunde Weise verquickt. Nur weil Gott die Macht hat, durchzusetzen, was immer er will, scheint er auch im Recht zu sein (Hi 9,19).

Die Spannung zwischen den verschiedenen Gottesbildern aus der Hiobdichtung herauszunehmen, hieße das Buch seiner eigentlichen Substanz berauben. Es wäre dann nicht mehr der theologische Suspense-Thriller, als der es uns heute begegnet. Ein Grundanliegen des Hiobbuches besteht ja gerade darin, das traditionelle Bild von einem fürsorglichen und in diesem Sinne ›gütigen‹ Gott mit einem durch fundamentale Krisenerfahrungen verzerrten Gottesbild zu konfrontieren. Daß das traditionelle Gottesbild dabei neu konstituiert, aber gleichzeitig an entscheidender Stelle korrigiert wird, stellt zum einen der versöhnliche Schlußteil der Rahmenerzählung sicher (Hi 42,10-17) und ist zum andern eine Konsequenz des Inhalts der Gottesreden (Hi 38ff). Letztlich werden zwei gescheiterte Gottesbilder von einem dritten abgelöst und über-

New York et. al. ³1973, 80) oder אחר סבוב (vgl. z.B. J.H. Kroeze, Het Boek Job, COT, Kampen 1961, 139). Vielleicht kann man יחד סביב auch beibehalten und auf die negative Aussage תבלעני am Ende des Verses beziehen (vgl. N.C. Habel, The Book of Job. A Commentary, OTL, London 1985, 181.184). Das ך zu Beginn von ותבלעני müßte dann allerdings zu einem Zeitpunkt in den Text eingedrungen sein, als man diesen Zusammenhang nicht mehr verstanden hat.

34 V. Maag, Hiob (s. Anm. 28), 166.

wunden, das diese Bezeichnung aber hinter sich läßt, weil es die Freiheit und nicht in ein Bild zu pressende Größe Gottes zum maßgeblichen Gedanken macht.

Ausgangspunkt ist zunächst die vom Vergeltungsdenken geprägte Gottesauffassung der Freunde, von der Hiob selbst ebenfalls geprägt ist. Diese - sehr menschliche - Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit schließt natürlich ein Empfinden für Gottes gütiges Zugewandtsein zur Welt und zum Menschen nicht prinzipiell aus. Der in Hi 5,19 vom Hiobdichter dem Eliphaz in den Mund gelegte Zahlenspruch soll hier als ein Indiz dafür herangezogen werden:

In sechs Drangsalen wird er dich erretten, und in sieben wird dich nichts Böses anrühren.³⁵

Eliphaz wendet den Zahlenspruch als Verheißung auf Hiob an. Er hat Hiob zuvor empfohlen, sein Schicksal als göttliche „Züchtigung“ (מַוָּסָר) anzunehmen, um so den Weg zu seiner Wiederherstellung zu ebnen (Hi 5,17f.). Der Gott der Freunde kann aus Nöten befreien. Er ist sogar bereit, Sünden zu vergeben, wenn man ihm in aufrichtiger Reue begegnet. Allerdings bleibt er an den Grundsatz der Vergeltung gebunden. Vergehen müssen geahndet werden; sei es um den Frevler ins Verderben zu stürzen, sei es um den Gerechten zu züchtigen und so wieder auf einen guten Weg zu bringen.

Am Fall ›Hiob‹ scheidet nun diese Theologie. Hiob weiß um keine Schuld, die sein jetziges, schlimmes Leiden rechtfertigen könnte. Deshalb kann er auch keine Reue empfinden. Gott selbst ist nach dem Maßstab der Vergeltungslehre ungerecht geworden. Ein neues, erschreckendes Gottesbild entsteht. Hiob will zurück zu seinem alten Gott, der den Zusammenhang von Tat und Folge noch sinnvoll organisiert hat. Der Weg dahin öffnet sich ihm aber nicht. Dafür zeigt sich ihm Gott in seiner Offenbarung von einer neuen, bisher unbekanntem Seite.

Was Theophanie und Gottesreden an theologischer Einsicht vermitteln, entzieht sich den am Vergeltungsgedanken orientierten Kategorien Hiobs und seiner Freunde weitestgehend. Gott präsentiert sich als Schöpfer, der auch gefährliche Tiere, wie die Löwen (Hi 38,39f.), und unreine Vögel, wie die aasfressenden Raben (Hi 38,41)³⁶, mit Nahrung versorgt und so am Leben erhält. Selbst der Umgang mit Behemoth (Hi 40,15-24) und Leviathan (Hi 40,25-41,3), die für den Menschen äußerst gefährlich sind³⁷, bedeutet für Gott nur ein Kinderspiel³⁸. Dieser Gott gestaltet das Schicksal des

35 Der unmittelbare Zusammenhang erstreckt sich noch bis V. 22. In den explizierenden Teilen (V. 20-22) ist kein Bemühen erkennbar, die Sechs- oder Siebenzahl zu erreichen, vielmehr wird die Stilform „in dichterischer Freiheit gebraucht“ (G. Sauer, Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30, BWANT 84, Stuttgart 1963, 91).

36 Zur Bedeutung des Löwen in der Lebenswelt des altorientalischen und israelitischen Menschen vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (s. Anm. 11), 65; vgl. ferner O. Keel/M. Küchler/Ch. Uehlinger, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Einsiedeln/Zürich/Köln/Göttingen 1984, 143-145. Zum Raben vgl. etwa Lev 11,15; Dtn 14,14; Jes 34,11; Zeph 2,14 (lies עֲרָבָה; vgl. V [corvus] und Β [κόρακες]).

37 Zur Identifikation des Behemoth mit dem Nilpferd und des Leviathan mit dem Krokodil vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (s. Anm. 11), 127-131 bzw. 141-143.

38 Vgl. dazu bes. Hi 40,29: „Kannst du mit ihm (scil. Leviathan) spielen wie mit dem Vogel oder ihn für deine Mädchen anbinden?“. Gedacht ist hier an das Spielvergnügen kleiner bis mittlerer Kinder mit harmlosen Vögeln, die zu diesem Zweck mit Fäden an einem ihrer Beine festgebunden wurden (vgl. H.H. Rowley, Job, NCBC, Nachdruck: Grand Rapids 1980, 333).

Menschen, und speziell Hiobs, nicht nach den Maßstäben menschlichen Rechts- oder Unrechtsempfindens. Seine *gubernatio* sprengt das enge Denkgehäuse des menschlichen Geistes³⁹. Was bei den Menschen nicht möglich ist - nämlich ein leidender Gerechter! -, ist bei Gott doch möglich. Es hat deshalb keinen Sinn, wenn Hiob mit Gott darüber streiten will, ob er die Welt gerecht regiert, nur um seine eigene Unschuld zu beweisen⁴⁰.

Aber ist Hiob wirklich unschuldig, bzw. hält er sich selbst wirklich für unschuldig? Zahlreiche Äußerungen aus Hiobs Mund scheinen dies eindeutig zu belegen. Ich greife einige Beispiele heraus:

Rechtchaffen bin ich! (aus Hi 9,21)

Wo du doch⁴¹ weißt, daß ich nicht frevelhaft bin! (Hi 10,7a)

Siehe doch, ich habe den Rechtsstreit gerüstet; ich weiß, daß ich im Recht bin⁴²!
(Hi 13,18)

Wo doch kein Unrecht an meinen Händen ist und mein Gebet lauter ist!
(Hi 16,17)

Fern sei es von mir, daß ich euch Recht gebe; bis ich verscheide, lasse ich meine Rechtchaffenheit nicht von mir weichen⁴³!

An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse nicht von ihr; mein Gewissen⁴⁴ schmäh't keinen meiner Tage⁴⁵! (Hi 27,5f.)

Hiobs felsenfeste Überzeugung von der eigenen Schuldlosigkeit gilt sowohl *coram deo* als auch *coram hominibus*. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn Hiob sich mit seinen Unschuldsbeteuerungen teils an Gott, teils an seine Freunde wendet. Besonders dynamisch wirken die direkte Anrede an Gott in Hi 10,7a und die Absage an die Freunde in Hi 27,5⁴⁶. Von einem wie auch immer gearteten Sündenbewußtsein Hiobs

39 „Dem verborgenen Welthandeln Gottes eignet eine Rationalität, die jede menschliche Lebensweisheit übersteigt“ (J. van Oorschot, Gottes Gerechtigkeit und Hiobs Leid [s. Anm. 5], 212).

40 Vgl. J.E. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 5), 534.

41 Zur Bedeutung der Präposition על im gegebenen Kontext vgl. GK § 119 aa, Anm. 2; vgl. ferner R. Meyer, Hebräische Grammatik. Nachdruck mit einem bibliographischen Nachwort von U. Rütterswörden, Berlin/New York 1992, III 58 [400].

42 Das Verb צדק hat im Hiobbuch häufig forensische Konnotationen (vgl. F. Horst, Hiob [s. Anm. 18], 159f.), was die ethische Dimension der Wortwurzel aber keineswegs außer Kraft setzt. Im vorliegenden Fall legt sich die Betonung der juristischen Dimension vom Kontext her nahe (vgl. bes. das Vorkommen von נושפט „Rechtsstreit“ in 13,18a und von יריב „er wird/kann rechten“ in 13,19a).

43 D.h.: „werde ich die Behauptung meiner Rechtchaffenheit nicht aufgeben“.

44 Daß der Begriff לב bzw. לבב auch die Dimension des »Gewissens« berühren kann, ist schon mehrfach gesehen worden (vgl. z.B. L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1966, 192; F. Stolz, Art. לב *lēb*, in: THAT I, 864).

45 Zur Übersetzung von Hi 27,6b vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Aufl., 2. Lieferung: י-י, hg. von H. Donner, Berlin/Heidelberg 1995, 400.

46 Gegen M. Witte, Vom Leiden zur Lehre (s. Anm. 5), 156f. möchte ich die Wendung אִם-אֶצְדִּיק אִתְּכֶם, mit der Hiob seine Freunde anspricht, nicht als „nachträgliche Einfügung“ betrachten. Eine

ist hier weit und breit nichts zu sehen. Hiob weiß sich gegenüber Gott und den Freunden im Recht, und er ist der Überzeugung, daß er, wenn es nur mit rechten Dingen zuinge, auch in der Lage wäre, sein Recht durchzusetzen.

Angesichts dieses Befundes gehört es sicherlich zu den schwierigeren Aufgaben der Hiobdeutung, die Existenz solcher Passagen zu erklären, in denen Hiob nun doch - sei es in Form allgemeiner anthropologischer Aussagen, sei es im Blick auf die eigene Person - Formulierungen wählt, in denen auf die eine oder andere Weise von Sünde die Rede ist. Die für mich eindrücklichsten Belege finden sich an folgenden Stellen:

Habe ich gesündigt, was tue ich dir, Menschenhüter? Warum hast du mich als Zielscheibe⁴⁷ für dich aufgestellt; und (warum) bin ich auf dir⁴⁸ als Last? Und weshalb nimmst du mein Vergehen nicht weg und läßt meine Schuld hinziehen?! (Hi 7,20-21a)

Aber dies verbargst du in deinem Herzen; ich weiß, daß du dies bei dir (beabsichtigtest).

Wenn ich sündigte, wolltest du mich überwachen und von meiner Schuld mich nicht lossprechen.

Wenn ich gefrevelt habe, wehe mir! Bin ich aber gerecht, so darf ich (doch) mein Haupt nicht erheben, gesättigt mit Schmach angesichts meines Elends⁴⁹. (Hi 10,13-15)

Willst du verwelktes Laub erschrecken oder einem trockenen Strohalm nachsetzen, daß du mir Bitternisse zuschreibst und mich die Verschuldungen meiner Jugend erben läßt? (Hi 13,25f.)

Käme doch⁵⁰ ein Reiner vom Unreinen! Nicht einer! (Hi 14,4)

Denn dann würdest du meine Schritte zählen, (aber) nicht achthaben auf meine Sünde.

Versiegelt im Beutel wäre mein Vergehen, und übertünchen würdest du meine Schuld.⁵¹ (Hi 14,16f.)

Bezugnahme auf die Freunde erfolgt schließlich auch im weiteren Verlauf der Rede, wenn man 27,11f. nicht, wie Witte es allerdings tut, aus dem jetzigen Zusammenhang löst und dann als Einleitung des sekundären Kapitels 28 versteht. Das Fehlen des diskutierten Passus aus Hi 27,5 in der syrischen Überlieferung wird übrigens auch von Witte nicht als Indiz für mangelnde Ursprünglichkeit gewertet (vgl. ders., Philologische Notizen zu Hiob 21-27, BZAW 234, Berlin/New York 1995, 152).

47 Vgl. HALAT, 584.

48 Die von M gebotene Lesart עָלַי („auf mir“) gehört zu den sog. תְּקוּנַי סְפָרִים, die u.a. zur Vermeidung anthropopathischer Züge vorgenommen wurden (vgl. BHS und von den Kommentaren z.B. S. Terrien, Job, CAT XIII, Neuchâtel 1963, 88, Anm. 2; A. van Selms, Job I, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1982, 73; vgl. außerdem E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart⁵1988, 21f.).

49 Wörtlich: „und mein Elend sehend“. Vielfach neigt man dazu, den dritten Sticho von Hi 10,15 ganz zu streichen. Noch häufiger wird der Ausdruck וְרָאָה עִנִּי durch Emendationen in וְרָאָה עִנִּי („und getränkt mit Elend“) verwandelt. Beides ist unnötig. Der dritte Versteil bietet vielmehr eine Begründung für das Vorausgehende: Hiob kann auch im Falle seiner Unschuld sein Haupt nicht erheben, weil seine Schmach und sein Elend gleichsam als Zeugen gegen ihn auftreten.

50 Zur Funktion und Bedeutung von מִי־יָרֵךְ vgl. GK § 151 b.

Habe ich mich wirklich versehen, bleibt mein Versehen bei mir⁵². (Hi 19,4)

Was ist hier jeweils mit ›Sünde‹ gemeint, und wie wendet Hiob die entsprechenden Begriffe auf sich und sein Schicksal an? Kann das Beieinander von Aussagen, wie: „Ich weiß, daß ich im Recht bin!“, aus Hi 13,18b einerseits und : „Weshalb nimmst du mein Vergehen nicht weg?“, aus Hi 7,21α andererseits, überhaupt verständlich gemacht werden?

Zur Lösung des damit bezeichneten Problems kommen auf der Grundlage des bisher erreichten Standes der Hiobforschung, soweit ich sehe, grundsätzlich vier verschiedene Strategien in Betracht, die freilich nicht immer auf alle oben angeführten Passagen anwendbar sind und die man sich deshalb z.T. auch miteinander kombiniert vorstellen kann:

1. Wo Hiob im Blick auf seine eigene Person von Sünde spricht, handelt es sich um rein hypothetische Erwägungen. Hiob gibt keineswegs zu, wirklich gesündigt zu haben. Er setzt in den betreffenden Textpartien nur theoretisch die Möglichkeit eigener Sünde voraus, um ausgehend von dieser Prämisse zu zeigen, daß selbst für den Fall, daß er nicht fehlerfrei ist, das Verhalten Gottes und der Freunde als unangemessen betrachtet werden muß.
2. Man kann versuchen, die Spannungen mit Hilfe der literarkritischen Methode zu beseitigen. Aussagen, die dem Mainstream von Hiobs Selbstverständnis widersprechen, müßten dann als interpolierte Glossen angesehen werden.
3. Ein fruchtbarer Ansatz der neueren Hiobforschung sucht nach Materialien und Vorlagen, die dem Hiobdichter bei der Abfassung seines Werkes zur Verfügung standen. Diverse Unausgeglichenheiten innerhalb des Werkes könnten u.U. auf die unterschiedliche Prägung des verwendeten Materials zurückzuführen sein.
4. In einigen Fällen - es wird sich noch zeigen, daß sich dies für alle oben genannten Stellen wahrscheinlich machen läßt - setzt Hiob tatsächlich eigene Unzulänglichkeiten voraus. Dies läßt sich nur dann sinnvoll mit seinem Festhalten an der eigenen Gerechtigkeit verbinden, wenn man davon ausgeht, daß Hiob zwei verschiedene Arten von Sünde kennt. Was er kategorisch für sich ausschließt, ist die willentlich und bewußt begangene Sünde gegen Gott und den Nächsten. Was er nicht mit Sicherheit ausschließen kann, sind Sünden, die er aus menschlicher Schwachheit oder unwissentlich begangen haben könnte.

ad 1: Die Auffassung, daß Hiob nur im rein theoretischen Gedankenspiel auf die Möglichkeit eigener Verschuldungen zu sprechen kommt, erfreut sich innerhalb der Kommentarliteratur großer Beliebtheit⁵³. Besonders deutlich läßt sich das am Beispiel von

51 Zum Verständnis von Hi 14,16f. vgl. bes. K. Budde, Das Buch Hiob, HK II.1, Göttingen ²1913, 72-74; N.C. Habel, The Book of Job (s. Anm. 33), 235.243f.; D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 333f.; W.C. Williams, Art. מַפְלֵי, in: NIDOTTE 2, 383. Hi 14,16f. gehört noch zu Hiobs mit Hi 14,13 einsetzender Utopie und lenkt nicht zurück in die leidvolle Gegenwart.

52 D.h.: Was immer Hiob auch unterlaufen sein mag, es betrifft nur ihn selbst und rechtfertigt keinesfalls das lieblose und aggressive Verhalten der Freunde gegen ihn (vgl. F. Delitzsch, Das Buch Iob [s. Anm. 19], 237; D.J.A. Clines, Job 1-20 [s. Anm. 25], 440).

53 Vgl. z.B. die Auslegungen von N.C. Habel, The Book of Job (s. Anm. 33), zu Hi 7,19f.; 10,13f.; 14,4 und 19,4f. Charakteristisch für das Anliegen, Hiob von jeglichem Schuldbekenntnis fernzuhalten, ist auch N.H. Tur-Sinai's Verständnis von Hi 13,26. Er liest dort נְעוּרֵי statt נְעוּרֵי (defektiv נְעוּרֵי) und denkt nicht an Hiobs Jugendsünden, sondern an die Sünden seiner Kinder (vgl. ders., The Book of Job. A New Commentary, Jerusalem 1957, 229). Dagegen spricht außer Ps 25,7 (חַטָּאוֹתַי נְעוּרָיִךְ)

David J. A. Clines' umfangreichem und sehr gründlich gearbeiteten Hiobkommentar „Job 1-20“ zeigen. Clines erkennt deutlicher als viele andere, daß Erwägungen über eventuell begangene Sünden im Munde Hiobs ein nicht zu vernachlässigendes Problem darstellen. Er meint allerdings, daß es bei Hiob niemals zu einer wirklichen Einsicht in die eigene Unvollkommenheit käme. Mögen Clines' Überlegungen im Blick auf Hi 7,20-21a; 10,13-15 und 19,4 noch ein gewisses Maß an Plausibilität aufweisen, so scheitern sie definitiv an Hi 13,25f.; 14,4 und 14,16f.

Die Jugendsünden aus Hi 13,26, deren genaue Bedeutung noch zu erörtern sein wird, werden im Text durch nichts als bloß hypothetisch vorausgesetzt gekennzeichnet. Ebenso läßt sich die pessimistische Generalaussage über die fehlende Integrität des Menschen in Hi 14,4 schwerlich überzeugend entkräften. Die von Hiob imaginär erhoffte Vergebungsbereitschaft Gottes, auf die Hi 14,16f. zu sprechen kommt, kann schließlich kaum auf gar nicht wirklich begangene Sünden bezogen werden. Welchen Sinn hätte sie sonst?

Clines räumt demgegenüber zwar ein, die Jugendsünden in 13,26 stellten eine „little difficulty“⁵⁴ dar, er kommt dann aber bei der Bearbeitung dieser Stelle doch zu dem Ergebnis: „Job is not exactly confessing to such sins“⁵⁵. Das Statement von Hi 14,4 ist nach Clines eben wirklich eine Generalaussage - und nichts mehr! - und läßt deshalb keine Aufschlüsse über Hiobs Selbsteinschätzung zu⁵⁶. Als Kunstgriff erscheint vollends Clines' Umgang mit Hiobs Traum von Gottes künftiger Vergebung aus Hi 14,16f. Die dort entwickelte Vorstellung enthält, folgt man Clines, gewissermaßen ein Ablenkungsmanöver. Es geht dabei gar nicht um die Vergebung realer Sünden, sondern nur darum, daß Gottes seltsame Fixierung auf Hiob ein Ende findet⁵⁷. Die Frage nach Hiobs Schuld, nicht diese Schuld selbst, wird so zum Gegenstand der bohrenden göttlichen Observation, deren Ende Hiob herbeiwünscht.

Daß die hier vorgebrachten Harmonisierungsversuche teilweise recht gezwungen wirken, ist klar. Bei aller Subtilität der Gedankenführung hat man den Eindruck, daß das Problem eher einer vorgefertigten Grundüberzeugung unterworfen als befriedigend gelöst wird.

ad 2: Bleibt ein Harmonisierungsversuch erfolglos, stellt sich natürlich sogleich die Frage, ob man sich der problematischen Passagen nicht durch literarkritische Eingriffe entledigen sollte. Meiner Kenntnis nach sind literarkritische Überlegungen im Zusammenhang mit den hier diskutierten Hiobtexten allerdings bisher nur für Hi 14,4 angestellt worden⁵⁸. Die inhaltliche und metrische Auffälligkeit des Verses wurde schon

auch der Umstand, daß Hiob nach Hi 1,5 peinlich genau darauf achtet, alle potentiellen Sünden seiner Söhne zu sühnen.

54 D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 440.

55 D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 321.

56 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 325f.

57 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 334. Wenn Gott sich dazu entschliesse, Hiobs Sünde zuzudecken, hätte das im Sinne von Clines nur einen Zweck: „it would only serve to divert God's attention, which at the moment seems fixated on the question of Job's guilt“ (ebd.).

58 Eine eher beiläufige Bemerkung zu Hi 7,20-21 findet sich immerhin noch bei M. Witte, Vom Leiden zur Lehre (s. Anm. 5), 189. Witte meint in den Versen eine nachträgliche Bearbeitung ausmachen zu können, die er nicht ohne erhebliche Unsicherheit einer gewissen ›Gerechtigkeitsredaktion‹ zuordnet. Anliegen dieser Redaktion ist u.a. die „Herausstellung von Hiobs Sündenbewußtsein“ (ebd.). Damit wird unsere Stelle offensichtlich im Sinne eines impliziten Schuldgeständnisses seitens Hiobs gedeutet, das aber nicht dem Hiob der ursprünglichen Dichtung zuerkannt wird. Eine literarkritisch-redaktionsgeschichtliche Perspektive zur Lösung unseres Problems könnte sich hier also eröff-

oft bemerkt⁵⁹. Grundsätzliche theologische Gesichtspunkte für die Beurteilung der Ursprünglichkeit der Stelle hat vor allem *Friedrich Horst* ins Feld geführt. Horst hält, kurz gesagt, Hi 14,4 für eine „dogmatische Zufügung“⁶⁰ bzw. „dogmatische Korrektur“⁶¹, die er theologisch ganz auf einer Linie mit den Aussagen der Freunde sieht und die nach Horsts Verständnis außerdem den Zusammenhang zwischen V. 3 und V. 5f. empfindlich stört.

Nun soll keineswegs bestritten werden, daß Hi 14,4 durchaus auch im Munde des Eliphas einen guten Sinn ergäbe⁶². Man darf dabei aber nicht außer acht lassen, daß Hiob ja keineswegs eine wesentlich andere Theologie vertritt als seine Freunde. Er kommt nur in bezug auf die Schuldfrage zu anderen Ergebnissen als sie. Hi 14,4 ist Hiob also aus prinzipiellen inhaltlichen Erwägungen kaum abzusprechen. Auch der Gedankenfluß des Kontexts wird durch den Vers nicht wirklich unterbrochen. Es tritt lediglich ein neuer Gesichtspunkt hinzu. Der Abschnitt Hi 14,1-12 befaßt sich schwerpunktmäßig mit der Kurzlebigkeit und unwiderruflichen Vergänglichkeit des Menschen, die zu seinen schmerzlichen Begrenzungen zählen. Ein Aspekt menschlicher Begrenztheit ist aber ebenso auch des Menschen mangelnde Vollkommenheit. Dieser Gedanke, den Hi 14,4 mit unüberbietbarem Nachdruck formuliert, komplettiert die Gesamtaussage und muß an seiner jetzigen Stelle nicht als Fremdkörper aufgefaßt werden. Eine Streichung des Verses, nur *causa metri*, ist zu guter Letzt schon deswegen nicht überzeugend, weil es auch den Fall zu erwägen gilt, daß das verkürzte Metrum des zweiten Stichos der Aussage besonderen Nachdruck verleihen will⁶³.

Vor allen Dingen darf die Einsicht in die menschliche Unvollkommenheit - so sie denn Hiob in Hi 14,4 wirklich zuzutrauen ist - nicht ohne die übrigen Stellen betrachtet werden, an denen sich im Konnex mit Gedanken zum Thema Sünde ebenfalls die Möglichkeit eröffnet, daß Hiob sich selbst von besagter Unvollkommenheit nicht ausnimmt. Soll man beispielsweise Hiobs Sehnsucht nach Gottes Vergebung (Hi 14,16f.) oder seine Klage über die Ahndung seiner Jugendsünden (Hi 13,26) ebenfalls streichen? Die betreffenden Passagen erscheinen zu sporadisch, um als Werk einer Redaktion in Betracht zu kommen, sind aber gleichzeitig - wie noch zu zeigen sein wird - untereinander relativ kongruent und können so auch nicht als völlig disparate Glossen angesehen werden, zumal schon der Blick auf Hi 14,4 verdeutlicht hat, daß man den Stellen nicht ohne weiteres jegliche Kontexthaftung absprechen sollte. Damit eröffnet der literarkritische Ansatz in diesem Fall keine weiterführende Perspektive und läßt der Suche nach anderen Problemlösungsstrategien Raum.

ad 3: Es ist bekannt, daß die Hiobdichtung Formelemente aus verschiedenen Bereichen umfaßt⁶⁴. Der Schritt von form- und gattungskritischen Beobachtungen hin zu der Er-

nen. Da Witte die anderen in unserem Zusammenhang interessanten Textbereiche aber nicht systematisch in seine Überlegungen einbezieht bzw. diese größtenteils gar nicht für sekundär hält (vgl. die Übersicht a.a.O., 191f.), ist es nicht geraten, Wittes Ansatz zum Ausgangspunkt weiterführender Anstrengungen zu machen.

59 Vgl. z.B. K. Budde, *Das Buch Hiob* (s. Anm. 51), 70; N. Peters, *Das Buch Job*, EHAT 21, Münster 1928, 146; M.H. Pope, *Job* (s. Anm. 33), 106f.; M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre* (s. Anm. 5), 95.

60 F. Horst, *Hiob* (s. Anm. 18), 187.

61 F. Horst, *Hiob* (s. Anm. 18), 207.

62 Vgl. z.B. Hi 4,17.

63 Vgl. in diesem Sinne D.J.A. Clines, *Job 1-20* (s. Anm. 25), 326f.

64 Gelegentlich haben die diesbezüglichen Beobachtungen zu Vereinsseitigungen geführt. So stand der Ansatz von H. Richter (*Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches dargestellt an den Gattun-*

kenntnis, daß der Hiobdichter als geschickter Sammler und Redaktor angemessener eingeschätzt wird, denn als freischaffender Autor, ist nicht weit. *Henning Graf Reventlow* hat in zwei Aufsätzen weitgehend überzeugend vorgeführt, wie man sich die Kompositionstechnik des Hiobdichters vorzustellen hat. Reventlow hat zunächst anhand des dritten⁶⁵, und inzwischen auch bezogen auf die beiden ersten Redegänge⁶⁶ gezeigt, daß der Hiobdichter diverse Psalmvorlagen und traditionelle Elemente einer ausgesprochen pessimistischen weisheitlichen Anthropologie miteinander kombiniert und das Ganze durch eigene Beiträge auf die Situation des Streitgesprächs zwischen Hiob und seinen Freunden bezieht. Damit sind für den Textbestand der jetzigen Hiobdichtung insgesamt drei Herkunftsbereiche ausgemacht. Spannungen könnten unter dieser Voraussetzung durchaus mit dem unterschiedlichen Profil der einzelnen Bereiche zusammenhängen.

Lassen sich die strittigen Passagen aber exakt auf die jeweiligen Traditionsstränge und den Eigenanteil des Verfassers verteilen, so daß deutlich würde, daß bestimmte Materialien exklusiv und konstant eine bestimmte Selbsteinschätzung Hiobs widerspiegeln? Keineswegs! Die Unschuldsbeteuerungen finden sich sowohl in den Eigenbildungen des Hiobdichters als auch an von Psalmensprache geprägter Stelle. Während man z.B. Hi 9,21; 13,18 und 27,5f. aller Wahrscheinlichkeit nach dem Dichter zuzuweisen hat, entstammt 16,17 mit ziemlicher Sicherheit einer von der Klage dominierten Vorlage. Das muß noch nicht weiter verwundern, weil der Verfasser das Psalmenmaterial hier einfach zur weiteren Explikation der prinzipiellen Selbstbeurteilung seines Protagonisten herangezogen haben kann. Auffällig ist aber, daß die Aussagen, nach denen Hiob (auch für seine eigene Person) Unvollkommenheiten nicht ganz auszuschließen scheint, in allen zu Gebote stehenden Zuordnungsfeldern anzutreffen sind. Hi 14,4 gehört nach Reventlow zu einem im wesentlichen übernommenen Passus, der vor allem von der pessimistischen weisheitlichen Anthropologie geprägt ist. Im Kontext von Hi 14,16f. meint er dagegen erneut Elemente des Klageliedes wahrnehmen zu können⁶⁷. Traditionsmaterial psalmistischer Provenienz vermutet er bei einer gewissen Unsicherheit auch im Umfeld von Hi 13,25f. Hi 7,20-21a; 10,13-15 und 19,4 stammen schließlich wieder vom Endverfasser. Die kurzen Übersichten zeigen, daß die Art von Hiobs Selbsteinschätzung nicht prinzipiell von der Herkunft des jeweils vorliegenden Materials abhängig ist. Die positive und die negative Möglichkeit sind beide nicht ausschließlich auf einen speziellen Bereich beschränkt. Im Falle der Psalmenvorlagen und der vom Hiobautor selbst verfaßten Texte vermischen sich sogar die Unschuldsbeteuerungen mit den Äußerungen, nach denen Hiob sich nicht von jeder Unzulänglichkeit frei weiß. Lediglich die pessimistische Anthropologie betont naturgemäß das Zweite. Die Frage, ob sich Hiob im Sinne des Hiobdichters für absolut vollkommen hält oder nicht, ist nicht dadurch zu lösen, daß man die Existenz aller Aussagen, die im Sinne der zweiten Möglichkeit gedeutet werden können, auf Vorlagen zurückführt, deren Widersprüchlichkeit in sich selbst, untereinander und zum Gesamtsinn des Werkes dem Dichter völlig entgangen wäre. Gerade die pessimistische Weisheit mit ihrer radikalen Einsicht in menschliche Begrenztheit repräsentiert ja für Reventlow in besonde-

gen des Rechtslebens, ThA 11, Berlin 1959) ganz unter einem juristischen, der von C. Westermann (Der Aufbau des Buches Hiob [s. Anm. 5]) ganz unter einem psalmistischen Leitstern.

65 Vgl. H. Graf Reventlow, Tradition und Redaktion in Hiob 27 im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes Hi 24-27, ZAW 94 (1982) 279-293.

66 Vgl. H. Graf Reventlow, Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches (im Druck).

67 Reventlow interpretiert 14,16f. im Anschluß an G. Fohrer (vgl. ders., das Buch Hiob [s. Anm. 7], 259f.) in *malam partem*.

rem Maße die Weltsicht des Hiobdichters. Derselbe Dichter läßt seinen Helden aber immer wieder, wenn nicht seine Vollkommenheit, so doch seine Unschuld beteuern, ohne daß Hiob im Verlauf des Werkes in dieser Hinsicht jemals Lügen gestraft würde. Der Hiobdichter, dessen wenigstens kompositionelles Genie nicht unterschätzt werden sollte, wird die hiermit vorliegende Problematik nicht übersehen haben. So berechtigt und instruktiv die Suche nach Vorlagen für die Hiobexegese grundsätzlich ist, so wenig kann sie zur Klärung der hier zu lösenden Spannung beitragen.

ad 4: Hat man erkannt, daß die Spannung zwischen Hiobs Gerechtigkeitsanspruch einerseits und seiner Einsicht in die Schwäche der menschlichen Natur andererseits aus der Hiobdichtung nicht herauszulösen ist, so ergibt sich fast zwangsläufig die Notwendigkeit, bei Hiob zwischen *relativer Gerechtigkeit* und *absoluter Vollkommenheit* zu unterscheiden. Diese Unterscheidung hat Victor Maag vollzogen wie kein anderer⁶⁸. Er sieht sich darin durch vereinzelte Äußerungen in Georg Fohrers Kommentar⁶⁹ bestätigt, denen sich, ohne dies ausdrücklich zu vermerken, z.T. auch Franz Hesse angeschlossen hat⁷⁰.

Hiob weiß sich, das sei an dieser Stelle erneut gesagt, gegenüber Gott und den Freunden im Recht. Von diesem Tatbestand gilt es auch jetzt nicht abzurücken. Hiob ist kein רשע, kein Frevler, der sich wissentlich und willentlich grober oder subtiler Sünden schuldig gemacht hätte. Das zeigt neben den oben genannten Stellen besonders Kap. 31⁷¹, der sog. Reinigungseid⁷² Hiobs. Hiobs herausragendes Ethos verbietet ihm nicht nur die frevelhafte Tat, sondern auch jeden verwerflichen Gedanken. Sein Ethos ist wesenhafter Bestandteil seiner Frömmigkeit, die beständig nach dem חלק אלוה נמועל, nach dem Anteil, den Gott ihm von droben zuerkennt, fragt (Hi 31,2).

Gleichzeitig ist Hiob ein Mensch und partizipiert als solcher an der allgemeinen menschlichen Schwäche, Unzulänglichkeit und Begrenztheit, der nicht nur die רשעים, sondern auch die צדיקים unterworfen sind. Hi 14,4 hat als Artikulation dieser Einsicht im Munde Hiobs seinen guten Platz: Kein Mensch ist „rein“ (טהור)! Diese ebenso pessimistische wie realistische anthropologische Sicht hat im gegebenen Kontext nichts mit kultischer Unreinheit im Zusammenhang mit Sexualität und Geburt zu tun⁷³. Eher trifft Artur Weiser das Richtige, wenn er in dem Vers das augustinsche *non posse non peccare* vorweggenommen sieht⁷⁴. An eine regelrechte Erbsündenlehre sollte man dabei freilich nicht denken. Vielmehr geht es um eine Unvollkommenheit, die mit der kreatürlichen Schwäche des Menschen gegeben ist und von der er sich ungeachtet aller sittlichen Anstrengungen nicht zu befreien vermag. Unbewußte und unbeabsichtigte Sünden können deshalb auch einem Gerechten wie Hiob unterlaufen. In

68 Vgl. V. Maag, Hiob (s. Anm 28), 155-165.

69 Vgl. G. Fohrer, Das Buch Hiob (s. Anm. 7), zu Hi 7,21; 10,14; 13,26; 14,4.17; 19,4.

70 Vgl. F. Hesse, Hiob (s. Anm. 6), zu Hi 7,21; 10,13-17; 19,4.

71 Vgl. aber auch schon V. 12-17 aus Kap. 29.

72 H. Strauß bemüht sich um eine präzisere Erfassung der in Kap 31 vorliegenden Sprachform und weist ihr den Charakter einer „*eidlichen Unschuldsbeteuerung aufgrund aktueller Torareflexion*“ (ders., Hiob, BK XVI/2.3, Neukirchen-Vluyn 1998, 184) zu.

73 Ein solches Textverständnis wirkt immerhin bis in den Kommentar von J. Ebach hinein, auch wenn es dort nur in Frageform vorgetragen wird (vgl. ders., Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1996, 124). J.K. Zink hatte zuvor zwar den Aspekt der rituellen Unreinheit betont, deswegen aber nicht die Frage nach der Schuldverfallenheit des Menschen ausgeblendet (vgl. ders., Uncleaness and Sin. A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7, VT XVII [1967] 354-361).

74 Vgl. A. Weiser, Das Buch Hiob (s. Anm. 22), 102.

Hi 14,16f. träumt Hiob davon, daß Gott ihm solche Sünden nicht anrechnet. Was man sich unter solchen „Sünden“ in Anführungszeichen konkret vorzustellen hat, exemplifiziert **Hi 13,26**. Verschuldungen der Jugend, sog. Jugendsünden, von denen außer in **Hi 13,26** auch in **Ps 25,7** die Rede ist, liegen zeitlich weit zurück und erfolgen unbedacht, ohne bösen Vorsatz⁷⁵. Sie gehören aber vor allem in ein Entwicklungsstadium, in dem von echter Verantwortung noch nicht die Rede sein kann. Dieser Sünden soll Gott nicht gedenken. Hiob ersucht Gott nicht darum, auf die gerechte Ahndung von Schuld zu verzichten. Er wünscht sich lediglich, daß Gott nicht auf fanatische Weise auch die Sünden bestraft, die gar nicht strafwürdig sind, weil ein derartiges Vorgehen Gottes keine Rücksicht auf die Natur des Menschen nähme und eben damit ungerecht wäre. Ähnliche Gesichtspunkte scheinen auch in **Hi 19,4** mitzuschwingen. Hiobs eventuelles Versehen bietet keinen Anlaß für die Freunde, und man darf wohl auch sagen für Gott, auf derartig feindselige Weise gegen Hiob vorzugehen, denn es handelt sich hier eben um ein Versehen. Das in **Hi 19,4a** verwandte Verb שָׁגָה, dem im zweiten Versteil das Nomen מִשְׁוֹגָה korrespondiert, kann, ähnlich wie das eng verwandte שָׁגָה, im kultischen Milieu die *unwissentlich* begangene Verfehlung bezeichnen⁷⁶. T. Seidl vermutet, daß an unserer Hiobstelle ein analoger Sinn vorliegt⁷⁷. Wenn Hiob betont, daß sein „Versehen“ nur ihn selbst betrifft, kann dabei unmöglich an grobe Sünden gedacht sein. Grobe und absichtlich vollzogene Sünden wären nämlich sowohl im mitmenschlichen Bereich als auch für das Gottesverhältnis ohne Zweifel von immenser Bedeutung. Ein Versehen zu verfolgen, muß dagegen als unangebracht zurückgewiesen werden, weil erneut keine Schuld im Vollsinn des Wortes vorliegt.

Auf den ersten Blick schwieriger, aber nicht weniger eindeutig zu lösen sind die Probleme von **Hi 10,13-15** und **7,20-21a**.

Zunächst ist klar, daß **Hi 10,13f.** keineswegs einen hypothetischen Fall setzen. Hiob weiß (יִדְעֵתִי) und muß heftig beklagen, daß Gott ihm als unnachsichtiger Großinquisitor nachstellt, um alle Fehler, die einem schwachen Menschen unterlaufen können, mit grausamer Strafgewalt zu ahnden. Mit der zweigeteilten Aussage von **V. 15** erkennt Hiob dann aber die durch Gottes Vergeltung bewirkte Korrespondenz von Tun und Ergehen durchaus als gerecht an und klagt sie sogar ein. Für den Fall seiner Schuld ruft Hiob sich selbst das „Wehe mir!“ (אֵלֵי לִי) zu (**15a**). Ungerecht ist lediglich der Tatbestand, daß Hiob trotz seiner Schuldlosigkeit kein Recht bekommt, weil sein Elend für seine Schuld zu sprechen scheint (**15bc**). Weshalb also Hiobs Klage über die göttliche Observation? Die Gerechtigkeit Gottes ist es ja offenbar nicht, die er flieht. Vorderhand wird man sicherlich sagen können, daß sich in der Überwachung Hiobs durch Gott einfach ein Moment der Feindseligkeit ausdrückt, das von Hiob selbstverständlich als bedrohlich empfunden wird. Gleichzeitig kommt aber auch wieder die Möglichkeit in den Blick, daß das Auge des göttlichen Inquisitors über das Ziel hinauschießt, indem es jedes noch so kleine Vergehen notiert, um es Hiob eines Tages zu präsentieren. Gott urteilt nicht gerecht über Schuld und Unschuld Hiobs, sondern sucht mit kleinlicher Feindseligkeit so lange nach einem Monitum bis er schließlich fündig wird und Hiob endlich verdammen kann. Die darin implizierte Ungerechtigkeit besteht erneut

75 Vgl. F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, BC IV.1, Leipzig⁵ 1894, 231; A. Weiser, *Die Psalmen*. Erster Teil: Psalm 1-60, ATD 14, Göttingen¹⁰ 1987, 161; anders F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen I*. Psalm 1-50, NEB 29, Würzburg 1993, 165.

76 Vgl. R. Knierim, Art שָׁגָה *šgg*, in: THAT II, 869-872; T. Seidl, Art. שָׁגָה/שָׁגָה, in: ThWAT VII (1993) 1058-1065.

77 Vgl. T. Seidl, Art. שָׁגָה/שָׁגָה (s. Anm. 76) 1061; ähnlich z.B. auch J. Ebach, *Streiten mit Gott*. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20 (s. Anm. 73), 153f.

darin, daß auch aus kreatürlicher Schwäche und Unwissenheit begangene Sünden in die Rechnung einbezogen werden. Hiob ist kein Frevler, aber er ist nur ein unvollkommener Mensch und hat keine Chance, dem Großinquisitor eine faire Beurteilung abzurufen.

In Hi 7,20-21a reflektiert Hiob über Gottes Betroffenheit und Reaktionsspielraum angesichts einer potentiellen Schuld Hiobs. Die Verse werden gern in Anspruch genommen, um Hiobs Rede von eigener Schuld als bloß hypothetisch abzutun⁷⁸, eine Interpretationsvariante, die wir oben unter Punkt 1 kennengelernt haben. Selbst wenn es sich hier um eine hypothetische Erwägung Hiobs handelte, wäre aber klar, daß Hiob an dieser Stelle jedenfalls keinen völlig irrealen Gedanken zum Ausdruck bringen will. Eine etwaige Verfehlung, so argumentiert Hiob, kann Gott in seiner majestätischen Höhe doch gar nichts anhaben. Warum vergibt Gott die Schuld nicht einfach und läßt davon ab, den unbedeutenden Menschen zum Gegenstand seines kleinlichen Interesses zu machen? Wäre diese Aussage so gemeint, daß Gott die Freveltaten der Menschen grundsätzlich nichts angehen, müßte man mit Friedrich Horst in der Tat „dem Hiobwort jenes Wort Anselms von Canterbury entgegenhalten: *›nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum‹*⁷⁹. Vor dem Hintergrund der gesamten Hiobdichtung kann Hiob nicht plötzlich zu der Auffassung gelangt sein, daß Schuld und Unschuld *coram deo* keine Rolle spielen. Er macht zwar anhand seines eigenen Schicksals die leidvolle Erfahrung, daß dies scheinbar so ist, protestiert aber gerade mit aller Leidenschaft dagegen. Wenn Hiob also verlangt, daß Gott Sünde einfach übergehen soll, kann man auch hier wieder nur an die „Sünde“ in Anführungszeichen denken, die der Mensch aus naturgebener Schwäche zu vermeiden gar nicht in der Lage ist.

Wir halten fest: Hiob will sich dem Zusammenhang von Tun und Ergehen, will sich der göttlichen Vergeltung nicht entziehen. Er weiß sich vor Gott im Recht und deutet als *Gerechter* sein elendes Schicksal als himmelschreiendes Unrecht. Ein Teil dieses Unrechts besteht darin, daß Gott Hiob auch solche Sünden anrechnet, die im Rahmen einer gerechten Vergeltung von Gott übergangen werden müßten, weil sie dem natürlich-kreatürlichen Wesen des Menschen entspringen, der im Vergleich zu Gott immer unvollkommen erscheinen muß, auch wenn er sittlich gut und fromm lebt. Wenn Gott auch solche Sünden ahndet, handelt er willkürlich und verurteilt alle ethisch-religiösen Bestrebungen des Menschen zur Sinnlosigkeit. Wie kann Gott den Menschen als schwaches und unzulängliches Wesen erschaffen und seinem Geschöpf dann eben diese Schwäche zum Vorwurf machen?!

Obwohl sich meine Überlegungen zu Hiobs Verständnis von Sünde und Gerechtigkeit z.T. stark mit den in diesem Zusammenhang von Victor Maag gewonnenen Einsichten berühren⁸⁰, komme ich, was das Gottesbild betrifft, zu ganz anderen Konsequenzen. Maag geht völlig zutreffend davon aus, daß Hiobs ursprüngliche Theologie vom Vergeltungsdenken mitbestimmt ist, meint dann aber, Hiobs spätere Rebellion gegen Gott bezöge sich gerade auf diesen Teil seiner ehemaligen Gottesvorstellung⁸¹. In den wenigen Momenten, in denen sich bei Hiob so etwas wie Zuversicht oder Gottvertrauen Bahn bricht, wendet sich Hiob nach Maag an einen Gott, der in seinem Verhältnis zur

78 Vgl. D.J.A. Clines, Job 1-20 (s. Anm. 25), 193-195.

79 F. Horst, Hiob (s. Anm. 18), 122; Hervorhebung von mir.

80 S. dazu Anm. 68.

81 Vgl. V. Maag, Hiob (s. Anm. 28), 174f.184.192.

Welt und zum Menschen alle juristischen Kategorien weit hinter sich läßt. Hiob wäre demnach unterwegs zu einer Theologie jenseits der Vergeltungslehre. Wenn Hiob selbst in seinem Ringen mit und um Gott bereits einen entscheidenden theologischen Fortschritt erreicht, fragt sich allerdings, warum Gott Hiob dann im Kontext von Theophanie und Gottesreden so harsch korrigieren muß. „Wer ist es, der den Rat verfinstert mit Worten ohne Erkenntnis?!“ (מי זה מחשיך עצה במלין בל־דעת), ist das erste Wort, das Gott laut Hi 38,2⁸² an Hiob richtet; und dieses Wort verleiht allen folgenden einen unverkennbar polemischen Ton. Nirgends wird in den Gottesreden Hiobs theologischer Standpunkt als zutreffend oder weiterführend gekennzeichnet⁸³. Stattdessen gesteht Hiob im Rahmen seiner Unterwerfung in Hi 42,3 ausdrücklich ein, sich über Gott und dessen Weltplan im Irrtum befunden zu haben:

„Wer ist es, der den Rat verhüllt ohne Erkenntnis?!“

Also habe ich gekündet, ohne zu verstehen, von Dingen zu wunderbar für mich, ohne zu erkennen.

Hiob zitiert zunächst auf leicht modifizierte Weise Gottes vorwurfsvolle Frage aus Hi 38,2 und erkennt so das darin implizierte Urteil als wahrhaftig an⁸⁴. Darauf zieht er, eingeleitet durch die Partikel לכן („also“), „einen Schluß aus dieser Selbsterkenntnis“⁸⁵. Er hat zu Unrecht Gottes Weltregiment kritisiert und die Kompetenz des Schöpfers bestritten. Er hatte falsche Vorstellungen vom Wesen Gottes und des Kosmos. Seine Infragestellung der göttlichen Gerechtigkeit beruhte auf falschen Voraussetzungen. Nun weiß er, daß weder sein Leid noch Gottes Handeln an ihm und der Welt auf der Grundlage des Vergeltungsglaubens hinreichend auszuloten sind. Diese Erkenntnis ist ihm aber erst nach dem Empfang der Gottesreden möglich, weil er erst jetzt seine Situation vor dem weiteren Hintergrund des Kosmos betrachten kann. Die Einsicht, daß sein Schicksal jenseits aller Fragen nach Schuld und Strafe „auf einem rätselvollen und undurchschaubaren, aber doch sinnvollen Handeln Gottes beruht“⁸⁶,

82 Maags Erklärung dieser Stelle (vgl. ders., Hiob [s. Anm. 28], 112) kann nicht befriedigen.

83 Erst bei der Wiederaufnahme der Rahmenerzählung in Hi 42,7 wird ein positives oder, wenn man so will, ein rechtfertigendes Urteil über Hiob gesprochen. Dieses Urteil bezieht sich aber ursprünglich auf keinen Fall auf Hiobs Äußerungen aus dem Dialogteil. Vielmehr wird damit Hiobs Gottestreue belohnt, an der er allen Versuchungen durch Verwandte und Bekannte zum Trotz festzuhalten vermochte. Allem Anschein nach sind vom Hiobdichter die Verwandten und Bekannten aus diesem Zusammenhang verdrängt und durch die Freunde, die er für den Dialogteil brauchte, ersetzt worden (vgl. G. Fohrer, Zur Vorgeschichte der Komposition des Buches Hiob, in: ders., Studien zum Buche Hiob [s. Anm. 14], 26-31; ähnlich auch H.-P. Müller, Hiob und seine Freunde. Traditionsgehistorisches zum Verständnis des Hiobbuches, ThSt 103, Zürich 1970, 23-26, der allerdings davon ausgeht, daß die Substitution der Verwandten durch die Freunde bereits in einem früheren Stadium der Überlieferung erfolgte). Natürlich muß man auch nach dem Sinn fragen, der dem positiven Wort über Hiob, das ja in Hi 42,7 unlegbar enthalten ist, im jetzigen Gesamtzusammenhang des Hiobbuches zukommt. Wahrscheinlich besteht die Funktion der Rechtfertigung Hiobs gegenüber seinen Freunden darin, die Fehldeutung auszuschließen, „daß die Umkehr Hiobs im Sinn der verschiedenen Mahnungen der Freunde zu verstehen sei und ihre Auffassung vom Leide Hiobs als einer göttlichen Strafe rechtfertige“ (G. Fohrer, Das Buch Hiob [s. Anm. 7], 538). Was in Hi 42,7 über Hiob gesagt wird, entkräftet aber keinesfalls die Wucht des מי זה מחשיך עצה aus Hi 38,2.

84 Daß es sich bei Hi 42,3a nicht um einen Zusatz handelt, nehmen in neuerer Zeit auch N.C. Habel, The Book of Job (s. Anm. 33), 576.578.581 und J.E. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 5), 536 an.

85 F. Delitzsch, Das Buch Iob (s. Anm. 19), 540.

86 G. Fohrer (s. Anm. 7).

setzt einen Einblick in Gottes geheimnisvolles Walten voraus. Vor seiner Begegnung mit JHWH wußte Hiob davon noch nichts⁸⁷.

Es bleibt also dabei: Trotz aller Ernsthaftigkeit seines Anliegens öffnen sich Hiob im Gespräch mit den Freunden und im Hadern mit Gott keine neuen theologischen Horizonte⁸⁸. Dazu bedarf es vielmehr einer göttlichen Initiative.

Vorher ist Hiobs Existenz ein Leben in Aporien. Hiob kann nicht anders, als seinen wertvollsten Besitz, das Leben, an dem ein Mensch doch sonst mit aller Kraft hängt, zu verwünschen. Er sieht sich genötigt, Gott für seinen bittersten und unerbittlichsten Feind zu halten, obwohl er gleichzeitig weiß, daß nur Gott als Helfer aus seiner Not in Frage kommt. Er hat schließlich einen Begriff von seiner eigenen geschöpflichen Unvollkommenheit und muß doch darauf beharren, daß er im Rahmen dessen, was man billigerweise von einem unvollkommenen Geschöpf erwarten darf, ein צדיק ist und nicht zu den רשעים gehört, für die Gott seinen Zorn aufsparen sollte. So ist er gezwungen, an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln, weil er sein Geschick immer wieder in den Kontext des Vergeltungsdenkens stellt.

Daß der Ausweg, den die Gottesoffenbarung (Hi 38ff) aus diesen Aporien weist, für Hiob immer überzeugender sein wird als für aktuelle Leserinnen und Leser des Hiobbuches, hängt wohl damit zusammen, daß die Gottesoffenbarung neben einer sachlichen auch eine existentielle Dimension umschließt, die sich rational nur schwer vermitteln läßt. Vielleicht hilft aber die hohe ästhetische Kraft der Hiobdichtung, wenigstens etwas von dieser Dimension zu erahnen.

87 Auch Maag sieht die Schwierigkeit seiner Deutung. Für ihn bedarf Hiob der Gottesoffenbarung, weil Hiob zuvor nur das *›qua iure?‹* der Freunde, aber nicht sein eigenes *›qua ratione?‹* überwindet (vgl. ders., Hiob [s. Anm. 28], 189). Maag verkennt dabei, daß für Hiob genauso wie für seine Freunde das *›qua iure?‹* und das *›qua ratione?‹* ineinanderliegen.

88 So auch H. Graf Reventlow, Tradition und Redaktion in Hiob 27 (s. Anm. 65), 283: „Man darf nicht in den Fehler verfallen, die Absicht des Dialogdichters (...) mit der Position des Helden gleichzusetzen“.

