

Heft

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 103

München 2000

✓ 21

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

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

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

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

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

ISSN 0178-2967

# **BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 103

München 2000

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

# Inhalt

## Notizen

M. Görg	Josef, ein Magier oder Seher? .....	5
M. Görg	Woher kommt der „Proselyt“? .....	9
Ph. Guillaume	Caution: Rhetorical Questions! .....	11
P. Höffken	Abraham und Gott, oder: wer liebt hier wen? Anmerkungen zu Jes 41,8. ....	17
K. Jansen-Winkel	Anmerkungen zu „Pharaos Tochter“ .....	23
E.A. Knauf	Who Destroyed Megiddo VIA? .....	30
S. Schorch	Der Name des Gottes von et-Tell / Beth Saida .....	36
S. Wimmer	<i>Ṣeret haš-Šaḥar be-har hā-ēmeq</i> (Jos 13,19).....	39

## Abhandlungen

J. Becker	Elliptisches <i>hēšīb</i> ( <i>næpæš</i> ) in Ps 68,23 und 73,10 .....	43
K. Finsterbusch	Das gesetzessparänetische Schema im Deuteronomium Überlegungen zu Definition und Funktion im Anschluss an N. Lohfink .....	53
B. Weber	Psalms 83 als Einzelsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen .....	64
R. Zimmermann	„Bräutigam“ als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher ...	85



## Josef, ein Magier oder Seher?

*Manfred Görg - München*

Die Josefsgeschichte wählt bekanntlich für das Deuten eines Traums eine Basis, die sonst im AT keine gesicherte Verwendung findet, nämlich *PTR*, wofür verbale Verwendung (Gen 40,8.16.22 41,8.12.13.15) und nominale Derivation mit Endung - *ōn* (40,5.8.12.18 41,11) belegt ist<sup>1</sup>. Nach D.B. REDFORD ist die Wurzel „common in postbiblical Hebrew and Aramaic“<sup>2</sup>, hat aber ihrerseits ihren Vorgänger in der Wurzel *PŠR*, die wiederum „common“ im Danielbuch sei<sup>3</sup>. Damit ist ein Problem angezeigt, das m.E. noch nicht gelöst ist und von nicht geringer Bedeutung für wie immer angesetzte Datierungsanfragen zur Josefsgeschichte sein dürfte. Die Notwendigkeit einer erneuten Betrachtung verstärkt sich, wenn man den jüngsten Kommentar zur Josefsgeschichte von H. SEEBASS konsultiert. Hier wird die „Wurzel *pātar*“, die „semantisch zwischen ‘Deutung’ (V.8b.22b) und ‘Bedeutung’ (V.5a .12a.18a ) schillert (wie im Aram. *ptr*)“ definitiv mit „akkadisch *pašāru*, *pāšir šumati* = Traumdeuter“<sup>4</sup> zusammengestellt und dem „mantisch-magischen Bereich“ zugewiesen<sup>4</sup>. Zugleich erfährt man zur Bedeutung von *PTR*, daß

„a) jemand seinen Traum einer anderen Person erzählt, b) die andere Person einen rätselhaften Traum interpretiert, c) auf diese Weise die negativen Folgen eines solchen Traums (zum Teil mit Hilfe von Magie) gebannt bzw. beseitigt werden. In jedem Fall ist eine reinigende Wirkung beabsichtigt, die in der Regel so schnell wie möglich erzielt werden soll, da die Ungewißheit als äußerst belastend erfahren wird“.

Die ältere Lexikographie, etwa die 2. Auflage des GESENIUS als die „Urgestalt“ des im deutschen Sprachraum geläufigsten Wörterbuchs<sup>5</sup>, stellt zunächst die Belegformen der hebr. Basis *PTR* mit den Bedeutungsangaben „auslegen, deuten (von Träumen)“ bzw. „Deutung“ neben das „chaldäische“ *PŠR*, ohne hier die Beziehung näher zu betrachten, während die lateinische Ausgabe des GESENIUS von 1833 dazu bemerkt: „Chaldaei, alias a litteris sibilantibus alienores, hoc significatu habent  $\text{פִּטְר}$ “<sup>6</sup>. Diese lateinische Ausgabe führt auch den EN *PTWR* als Derivat an, ebenso die deutsche Fassung seit der 3. Auflage, während anscheinend von der 12. Auflage (1895)<sup>7</sup> an von dieser Beziehung abgesehen wird. In dieser Auflage werden erstmals Vergleiche mit den jüngeren hebr. und aram. Dialektformen mit der Basis *PŠR* präsentiert, die später auch kritisch beleuchtet werden, indem zwar eine gleiche Bedeutungsebene notiert, aber die etymologische Verwandtschaft nahezu ausgeschlossen

<sup>1</sup> Ob dazu auch die ON-Bildung *PTWR* (nach Num 22,5 Heimat Bileams, vgl. dazu u.a. M. GÖRG, BN 1, 1976, 24.26; HALAT 926) zu rechnen ist, muß vorerst offenbleiben (s.u.).

<sup>2</sup> D.B. REDFORD, A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50), VTS 20, Leiden 1970, 58. Zustimmung zitiert von C. WESTERMANN, Genesis 3. Teilband Genesis 37-50, BK I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 74.

<sup>3</sup> REDFORD, Study, 74, Anm. 4. WESTERMANN geht auf dieses Problem nicht ein.

<sup>4</sup> H. SEEBASS, Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 56.

<sup>5</sup> Zu dieser Charakteristik vgl. H. DONNER, im Vorwort zur 18. Auflage des „Handwörterbuchs“, Berlin etc. 1987, V.

<sup>6</sup> Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti libros, Lipsiae 1833, 849, ebenso die Zweitausende dieser Ausgabe (nach dem Titelblatt: „Editio altera emendatio ab auctore ipso adornata atque ab A.Th. Hoffmanno Theologo Jenensi recognita“), Leipzig 1847, 777.

<sup>7</sup> Vgl. GESENIUS-BUHL, Handwörterbuch, Leipzig 1895, 649.

wird<sup>8</sup>. Mit den lexikalischen Studien zur Assyriologie hat auch eine Vermutung H. ZIMMERNs Eingang in den 'GESENIUS' gefunden, wonach bei beiden Verbbasen *PTR* und *PŠR* „Entlehnungen aus dem ass. *paṣāru* und *pašāru* lösen, deuten“ vorliegen sollen. Andererseits soll nach J. FÜRST bei *PTR* mit einem Verbum zu rechnen sein, das mit „durchbrechen, öffnen“ (übertragen: „auslegen, deuten, erklären“) wiederzugeben und mit den Verben *PŠR* und *PTR* „einerlei“ ist. Dagegen soll mit aram. *PTR* „ausbreiten“ eine „andere Übertragung“ vorliegen, da hier ein Zusammenhang mit hebr. *PDR* bestehe<sup>9</sup>. Diese von GESENIUS abweichenden Positionen haben freilich aus gutem Grund keine Rezeption in der weiteren Lexikographie gefunden.

Mit KÖHLER-BAUMGARTNER (1958) bewegen wir uns auf der gleichen Ebene, die schon bei GESENIUS (1910) betreten wurde. Zum Vergleich werden akk. *paṣāru* „lösen“ und *pašāru* „lösen, deuten“ mit Hinweisen auf ZIMMERN sowie die Versionen notiert. Auch die Neubearbeitung des Lexikons (HALAT) kommt über diese Positionsbestimmungen nicht hinaus<sup>10</sup>. In HALAT wird jedoch auf eine Arbeit von I. RABINOWITZ<sup>11</sup> Bezug genommen, die sich - freilich nur anmerkungsweise - dem Problem der Identität der Basis *PTR* zuwendet. Demnach scheint *PTR* „to have come into classical Hebrew (and thence into subsequent Hebrew and Jewish Aramaic) through an earlier Aramaic borrowing from Akkadian *pšr*, Aramaic/Hebrew *pšr* through a later taking over of the Akkadian root as such“<sup>12</sup>. RABINOWITZ widmet sich jedoch auch der Bedeutungsfrage der angehenden Basis *PTR* und geht von einer engen Verwandtschaft zwischen 'peshar' und dem Nomen \**pittārōn* aus. Das Nomen *pittārōn* in Gen 40,5 solle nicht so verstanden werden, als stünde „each dream with its own meaning“ da, sondern zum einen so, daß das Wort „can denote only that strictly limited, non-expository kind of 'interpretation' that consists of a determination and disclosure of a dream's *presage* or *prognostic*“, zum anderen, daß das Wort „may denote not merely the dreamed, though as yet unfulfilled or unrealized, *presage* of some event or circumstance, but the *presage thought* of as fulfilled or realized, the *reality presaged* by the dream“<sup>13</sup>. So sei der *pōēr* in 41,9 eigentlich als „the presager or prognosticator“ zu verstehen.

Mit der einschlägigen Wortuntersuchung zum Wort 'Pēšer' in einer Studie zu „Pesharim“ in Qumran von M.P. HORGAN wird ein Einschnitt gesetzt, da hier deutlich wieder zwischen den beiden Basen *PTR* und *PŠR* unterschieden wird<sup>14</sup>. In ihrer Kritik an RABINOWITZ meint die Autorin, „the 'phonetic variation' Hebrew *ptr* / Aramaic *pšr* cannot be traced to Akkadian *pšr*“<sup>15</sup>. Stattdessen sei anzunehmen, daß „Hebrew *ptr* have been borrowed directly from Aramaic *ptr*, and Aramaic *pšr* may have been borrowed directly from either the Akkadian or the Hebrew *pšr*“. Die drei Basen, „Akkadian *pšr*, Hebrew *pšr*, and Aramaic *ptr*“ ließen sich auf eine protosemitische Wurzel, \**ptr*“ zurückführen.

In der Bedeutungsfrage will HORGAN eine erhebliche Differenz zwischen einem mantisch orientierten und belasteten Verbum *pašāru* im Akkadischen und dem hebr. *PTR* erkennen:

<sup>8</sup> Vgl. GESENIUS-BUHL, 15. Auflage, Leipzig 1910, 663 mit GESENIUS-BUHL, 17. Auflage, Leipzig 1921, 669, wobei die Bemerkung, daß ein etymologischer Zusammenhang „wohl nicht“ bestünde, durch „kaum“ ersetzt wird.

<sup>9</sup> J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament II, Leipzig 1861, 252; unveränderte Position auch in der 3. Auflage, bearbeitet von V. RYSSEL, II, Leipzig 1876, 252. Der Letztgenannte hat sich auch an den Arbeiten zur 11. Auflage des GESENIUS (1890) beteiligt.

L. KÖHLER / W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 789.

<sup>10</sup> HALAT 950.

<sup>11</sup> I. RABINOWITZ, „Peshar / Pittaron“. Its Biblical Meaning and its Significance in the Qumran Literature, RdQ 30, 1973, 219-232.

<sup>12</sup> RABINOWITZ, „Peshar / Pittaron“, 220, Anm. 2.

<sup>13</sup> RABINOWITZ, „Peshar / Pittaron“, 221.

<sup>14</sup> M.P. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQ Monograph Series 8, 220-237.

<sup>15</sup> HORGAN, *Pesharim*, 236, Anm. 17.

„this nuance might have rendered the word offensive or even idolatrous to the Hebrews“<sup>16</sup>. Der Verfasser von Gen 40f „may have avoided the word for this reason and may have borrowed from Aramaic a similar word *ptr*“.

Einem Teil dieser Probleme um das lautliche und semantische Verhältnis *PTR* zu *PŠR* stellt sich zuletzt der Artikel zu *PŠR* im ThWAT<sup>17</sup>, wobei bezeichnend ist, daß bei dem Lemma *PTR* auf *PŠR* verwiesen wird, womit der Basis *PTR* anscheinend keine genuine Identität zugestanden worden ist. Im Anschluß an HORGAN wird festgehalten, daß die „Existenz einer doppelten Ausprägung des Etymons“ tatsächlich „auf zwei Übermittlungswege schließen“ lasse, doch sei weder die von HORGAN vertretene „semantische Differenzierung zu erkennen, noch ist *ptr* im Aram. bezeugt“, so daß hebr. *PTR* „dann unerklärt“ bliebe.

Nun ist es in der Tat mit dem aram. *PTR* nicht gut bestellt, wenn es auch nicht zutrifft, daß die Basis im Aram. überhaupt nicht bezeugt sei<sup>18</sup>. *PTR* ist hier offenbar erst in den jüngeren aram. Dialekten anzutreffen. Wenn daraus zu entnehmen wäre, daß *PTR* insgesamt erst einer späteren Sprachstufe entstammt, würde dies „zumindest für die Traumdeutungsgeschichte im Rahmen der Josefsgeschichte eine relativ späte Datierung vermuten lassen“<sup>19</sup>. Dieser Ansetzung stellen FABRY/DAHMEN im weiteren Verlauf ihrer Darstellung jedoch die Möglichkeit gegenüber, daß ein Fortwirken älterer Pentateuchquellen auch in Gen 40f mit einem früheren Stadium der *PTR*-Vorkommen rechnen lasse. Ohne sich hier zu entscheiden, vertreten die Autoren lediglich ein „hohes Alter“ des Motivs der Traumdeutung, nicht zuletzt unter Berufung auf den Stand der *ḥartummīm*, die als „berufsmäßige Traumdeuter“ verstanden werden. Die Frage nach der Herkunft und Bedeutung der Basis *PTR* und ihrer Derivation wird so allerdings noch nicht einer plausiblen Lösung zugeführt.

Angesichts der noch immer ungeklärten Sachlage sei es ein weiteres Mal erlaubt, gepaart mit einem Schuß Verwunderung über das bisherige Defizit einer einschlägigen Perspektive nach einem möglichen Beitrag aus einer ganz anderen Himmelsrichtung zu fragen. Denn, obwohl bislang und neuerdings wieder energischer nach dem ägyptologischen Hintergrund der Josefsgeschichte Ausschau gehalten wird, ist offenbar bislang niemandem in den Sinn gekommen, das ägyptische Vokabular nach einem brauchbaren Äquivalent zu durchmustern. Soweit ich sehe, ist nur für die Basis *PTR* „teilen“ eine semito-hamitische Beziehung zu ägypt. *ptr/ptrj* „sehen“ nominiert worden<sup>20</sup>.

Gerade dieses Verbum *ptr/ptrj* verdient jedoch m.E. ein besonderes Interesse. Nach ERMAN-GRAPOW führt das Belegspektrum des zum geläufigen *m33* „sehen“ synonymen Wortes von den Pyramidentexten des Alten Reichs über das Mittlere und Neue Reich bis in die griechisch-römische Zeit; die Bedeutungsbreite reicht von „sehen, sehend sein“ über „jem. kennen lernen“ bzw. „etw. erfahren“ zu „sich etw. besehen, sich etw. ansehen“, umfaßt also alle Varianten des Schauens, dazu mit variablem syntaktischen Aktantengebrauch<sup>21</sup>. Zu einer geläufigen Interjektion ist *ptrj* „siehe!“ geworden, welche Partikel nach E. EDEL mit dem aus der ägyptisch-hethitischen Keilschriftkorrespondenz bekannten *aduku* bzw. *adukul* bedeutungsgleich ist<sup>22</sup>. Zu den genannten Bedeutungen von *ptr/ptrj* treten weitere Nuancen

<sup>16</sup> HORGAN, Pesharim, 235.

<sup>17</sup> H.J. FABRY / U. DAHMEN, פִּטְרָא, in ThWAT VI, 810-816.

<sup>18</sup> Anders offenbar FABRY-DAHMEN, ThWAT VI, 811.

<sup>19</sup> FABRY/DAHMEN, ThWAT VI, 812.

<sup>20</sup> Vgl. M. COHEN, Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du Chamito-Sémitique, Paris 1947, 168. A. LOPRIENO, A proposito delle consonanti dentali e velari in egiziano ed in semitico, Annali. Istituto orientale di Napoli 37, 1977, 125-142, hier 130.

<sup>21</sup> A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, I, 564, 1-19. Vgl. auch die knappe Übersicht über die Verwendungsweise in R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 298.

<sup>22</sup> E. EDEL, Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof. Neue Funde von Keilschriftbriefen Ramses' II. aus Boğazköy, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 205, Opladen 1976, 129-133.

wie das „kritische Prüfen“, „Erforschen“ und „Feststellen“ hinzu<sup>23</sup>. Daß gerade auch Götter ein solches „sehen“ vollziehen und gewähren, verdeutlicht ein Blick in die Belege der Inschriften des Tempels von Edfu aus ptolemäischer Zeit<sup>24</sup>. Mit einem modernen Ausdruck könnte man *ptr/ptrj* am ehesten mit „einen Durchblick haben“ übersetzen.

Zur Schreibung und Aussprache des Verbuns muß man allerdings vermerken, daß in der ägypt. Spätzeit, in den demotischen Zeugnissen und sowie den Texten der griechisch-römischen Zeit der mittlere Radikal *-t-* nicht mehr erscheint<sup>25</sup>. Die volle Lautung *ptr* ist jedoch in der 3. Zwischenzeit noch greifbar<sup>26</sup>. Ob sich das ägypt. *ptr/ptrj* noch im sahidisch-koptischen  $\pi\omega\omega\pi\epsilon$  und dessen Dialektvarianten wiederfindet, ist zwar bezweifelt worden<sup>27</sup>, darf aber doch wohl als sicher gelten<sup>28</sup>, zumal auch die Bedeutung „träumen, (einen Traum) *sehen*“<sup>29</sup> ein signifikantes Kontinuum offenbart.

Es sei nun vorgeschlagen, auch in Gen 40f mit ebendieser ägyptischen Basis *ptr/ptrj* „sehen“ zu operieren und in der hebr. Fassung *PTR* die hebraisierende Übernahme einer ägyptischen Wurzel zu erkennen. Mit dieser These wäre man allen lautgeschichtlichen und semantischen Problemen enthoben, die sich mit der Orientierung v.a. an ostsemitischen und jungaramäischen Wortformen einstellen. Stattdessen käme man mit der Bedeutung „sehen“ aus, um nicht nur die „Gesichte“ der ägyptischen Beamten bezeichnet zu sehen, sondern eben auch den deutenden „Durchblick“, den Josef vollziehen kann und der ihm wiederum eine geradezu göttliche Qualität verleiht. Die Nominalbildung *pittārōn* läßt sich in Analogie zu hebraisierenden Formen mit ägyptogener Basis wie *'apiry-ōn* (von ägypt. *prj*)<sup>30</sup> u.ä. verstehen. Ob der früher auch mit *PTR* assoziierte ON *PTWR*, nach Num 22,5 Herkunftsort des Sehers Bileam, über die Möglichkeit einer geographischen Anbindung hinaus auch eine Anspielung auf das Seherturn Bileams impliziert, hängt wohl nicht zuletzt davon ab, wie stark man eine ägyptische Einwirkung auf den transjordanischen Raum im 1. Jahrtausend v. Chr. einschätzt.

Was bringt der Erklärungsversuch für *PTR* in der Josefsgeschichte für die vielgestellte Datierungsfrage? Immerhin soviel, daß man nicht mit den angeblichen Spätbelegen von *PTR* auf eine Abfassung in griechisch-römischer Zeit plädieren darf. Aus lautgeschichtlichen Gründen kann eine Entlehnung des ägypt. *ptr/ptrj* in ein hebr. *PTR* nebst Nominalbildung *pittārōn* in hellenistischer Zeit nicht mehr in Frage kommen, so daß vor hier her kein Votum für eine „Diasporanovelle“ anzumelden sein wird. Dafür ist eine Übernahme der Basis noch zur Zeit der ausgehenden 3. Zwischenzeit, der 25. Dynastie (Äthiopien) gut möglich. Als hebraisiertes ägyptisches Fremdwort reiht sich das Wort problemlos in die einschlägigen Nachweise ägyptogener Vokabulars ein, dessen Rezeption nach wie vor noch in vorexilischer Zeit angesetzt werden kann.

<sup>23</sup> Vgl. etwa die Angaben bei D. MEEKS, *Année Lexicographique I*, Paris 1980, 140f (Nr. 77.1515), Ders., *Année Lexicographique II*, Paris 1981, 144 (Nr. 78.1536), Ders., *Année Lexicographique III*, Paris 1982, 104 (Nr. 79.1055).

<sup>24</sup> Vgl. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 78, Leuven 1997, 380.

<sup>25</sup> Vgl. WILSON, *Lexikon*, 380.

<sup>26</sup> Vgl. dazu K. JANSEN-WINKELN, *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit*, *ÄAT* 34, 174 (§ 271 Ca) 207 (§ 347).

<sup>27</sup> Vgl. etwa ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, I, 564.

<sup>28</sup> Vgl. W. WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965/1977, 151 mit Hinweis auf G. FECHT, *Wortakzent und Silbenstruktur*, *Ägyptologische Forschungen* 21, Glückstadt-Hamburg-New York 1960, § 206 b 4.

<sup>29</sup> WESTENDORF, *Wörterbuch*, 151.

<sup>30</sup> Vgl. dazu M. GÖRG, *Die „Sänfte Salomos“ nach HL 3,9f, BN 18, 1982, 15-25 (= ÄAT 11, 1991, 334-344), hier 17-21 (336-340).*

## Woher kommt der „Proselyt“?

Manfred Görg - München

In seiner Einleitung zu dem von R. FELDMEIER und U. HECKEL herausgegebenen Werk „Die Heiden“<sup>1</sup> kommt M. HENGEL u.a. auch auf die Wiedergabe des hebr. *ger* durch προσηλυτος in der LXX zu sprechen. Dazu stellt er fest, daß die alttestamentliche Bezeichnung für den Fremden, „der unter den Israeliten als Schutzbürger wohnte“, nicht mit dem zu erwartenden griechischen Äquivalent ξενος<sup>2</sup>, sondern durch „ein ganz neues Wort“ wiedergegeben werde, das „bezeichnender Weise erstmals in Ex 12,48f im Zusammenhang mit der Einsetzung des Passahfestes, d.h. bei der Konstituierung des Gottesvolkes durch den Auszug aus Ägypten, erscheint“<sup>2</sup>. 77mal als „fast stereotypes Äquivalent von *ger*“, „vornehmlich im Pentateuch“ belegt<sup>3</sup>, zeige der neugeschaffene Ausdruck nicht nur einen „eigenwilligen Sprachgebrauch“ an, sondern auch eine „Bedeutungsverschiebung gegenüber dem hebräischen Äquivalent: προσηλυτος ist in erster Linie der, der zum religiös-nationalen Verband Israels ‘hinzutritt’, das zeigt die Bildung aus προσερχεσθαι, d.h. der, der sich der israelitischen Kultusgemeinde anschließt und bereit ist, sich beschneiden zu lassen und die dem Gottesvolk anvertrauten Gebote zu halten“.

Den Grund für die lexikalische Neuschöpfung im Zuge der Übertragung der Tora ins Griechische sieht HENGEL in einer „Tendenz, die sich bereits bei der Verwendung von *ger* im Priesterkodex vorbereitet“ habe<sup>4</sup>. Die Übersetzer hätten „ein semantisches Problem“ gelöst, „das für sie mit dem traditionellen griechischen Wortschatz nicht bewältigt werden konnte“, wobei zutage trete, daß „schon die jüdische Diaspora in Ägypten, wo ja die Situation eine ganz andere war als im geschlossenen jüdischen Siedlungsgebiet der Provinz Jehud, daran interessiert war, griechischsprechende „Heiden“ zum Anschluß an die jüdische Gemeinde zu bewegen und daß sie damit auch erfolgreich war“.

Vielleicht können hier nun einige Überlegungen zur Wortbedeutung von *ger* weiterhelfen, um den „eigenwilligen Sprachgebrauch“ in der LXX genauer unter die Lupe zu nehmen und vom kulturellen Kontext der Übersetzer her besser verstehen zu lassen. Dabei möchte ich auf einen früheren Beitrag zurückgreifen, in dem ich eine Beziehung des hebräischen Nomens *ger* auf das ägyptische *grj* vorgeschlagen habe<sup>5</sup>. Das offenbar schon im Mittleren Reich belegte ägypt. Verbum *grj* meint mit seinen graphischen Varianten in erster Linie ein „sich gesellen zu jemandem“; auch das zugehörige Nomen gilt dem hinzukommenden Gast oder Besucher. Da auch das akkadische ein Nomen *geru* kennt, das man in Beziehung zum hebr. *ger* setzen kann (vgl. auch ugar. *gr*), hatten wir vorsichtshalber für eine semito-hamitische Grundlage plädiert, die kulturübergreifende Nominalbildungen mit den Basismorphemen *GR* ermöglicht haben

<sup>1</sup> R. FELDMEIER / U. HECKEL (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, mit einer Einleitung von M. HENGEL, WUNT 70, Tübingen 1994.

<sup>2</sup> HENGEL, Einleitung, IX-XVIII, hier XIV.

<sup>3</sup> HENGEL, Einleitung, XIV beobachtet nur vierzehn Ausnahmen, wovon elfmal das Wort παροικος gewählt worden sei, „und zwar vor allem dort, wo Israel selbst als ‘Fremdling’ bezeichnet wird“.

<sup>4</sup> HENGEL, Einleitung, XV.

<sup>5</sup> M. GÖRG, Der „Fremde“ (*ger*): ein Fremdwort im Alten Testament? BN 25, 1984, 10-13.

könne<sup>6</sup>. Obwohl die Schreibungen des Verbuns *qrj* und des zugehörigen Nomens im Neuen Reich<sup>7</sup> mit der meist ein Fremdwort anzeigenden 'Gruppenschreibung' ausgestattet sind, was zugleich ein geradezu paradigmatisches Zusammengehen von Graphie und Semantik signalisiert<sup>8</sup>, darf das offenbar im AT erst bei P belegte Wort *ger*<sup>9</sup> nach wie vor als ägyptisches Lehnwort aufgefaßt werden, da es bedeutungsmäßig dem ägyptischen Verwendungsbereich nahesteht.

Das Lexem *qrj* hat darüber hinaus in den Texten der griechisch-römischen Zeit Ägyptens einen festen Platz und meint u.a. in Edfu „foreigners' 'strangers', together forming an extra group of people to rejoice in the festival“<sup>10</sup>. Die Träger der Bezeichnung werden offenbar positiv eingeschätzt und als Festteilnehmer respektiert.

Für das hier anstehende Problem ist es von Interesse, daß gerade die Bedeutung, die dem ägypt. *qrj* innewohnt, in der LXX-Wortbildung προσηλυτος unzweideutig zur Geltung kommt: der Proselyt ist der zur Gemeinde Hinzukommende und zwar als derjenige, der auch an den religiösen Handlungen partizipieren kann. So dürfte mit der Möglichkeit zu rechnen sein, daß die Übersetzer sich eng an den ägyptischen Sprachgebrauch der Basis *qrj* und ihrer Derivate gehalten haben. Die Kreation des griechischen Terminus nimmt demnach exakt zur Kenntnis, was die lokale Kulterminologie der ägyptischen Priester anzubieten hatte.

<sup>6</sup> Nach J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994, 296 ist „M. Görg's suggestion that the word is Egyptian and was taken into Hebrew as a loanword...unfounded, as is his alternative proposal that they are cognates deriving from a common substratum“. HOCH führt einen Teil der in Gruppenschreibung gehaltenen Belege mit den Basiskonsonanten Q und R auf semit. *G(W)R* „to dwell, take up temporary residence“ mit dem nominalen Derivat *gr* „visitor; alien, vagabond“ zurück, einen anderen Teil auf semit. *QRY* „to approach; to be at hand“, m.E. ohne überzeugende graphische und semantische Kriterien für eine solche Sondierung. Zudem läßt er ganz außer acht, daß die Basis *qrj* offenbar schon im Mittleren Reich belegt ist (vgl. WbÄS V 59,5). Hier lautet eine Bezeichnung des Kultortes Abydos: „Insel, zu der man sich begeben (*qr*) muß“, vgl. auch W. HANNIG, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch*, Mainz 1995, 862. Im Anschluß an einen Hinweis HOCHS, *Semitic Words*, 297 mit Anm. 17 auf W.A. WARD, *Some Egypto-Semitic Roots*, Or 31, 1962, 397-412, hier 400, trage ich hier nach, daß auch WARD zum ägyptischen Nomen *qrj* „stranger, foreigner“ die Überzeugung vertritt, es bestehe „no doubt that the Late Egyptian noun is a derivative of the older verb *qri*“, wenn er auch zum Vergleich mit dem Semitischen u.a. an hebr. *QRY* „meet, encounter“ bzw. ugar. *qry* „meet, come upon“ denken will, ohne die Relation zu hebr. *ger* zu klären. Das Problem bedarf noch weiterer Studien an anderem Ort.

<sup>7</sup> Vgl. das Belegspektrum des Neuen Reichs bei HOCH, *Semitic Words*, 294-298.

<sup>8</sup> Vielleicht darf hier sogar eine Art Schlüsselwort zum besseren Verstehen der 'Gruppenschreibung' erkannt werden, indem die inhaltliche Bestimmung eine Modifikation der Normalschreibung zur Gruppenschreibung bewirkt haben könnte. Der primäre Aspekt der 'Gruppenschreibung' wäre demnach der graphische Ausweis einer als fremdartig empfundenen Provenienz eines Wortes, so daß man nicht zwingend der Suche nach einem hinreichend konsequenten Vokalisationssystem ausgesetzt ist.

<sup>9</sup> Vgl. dazu u.a. auch K. SCHMID, *Erzväter und Exodus*. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 93. Zur Bedeutungsgeschichte des Nomens vgl. die Monographie von C. BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda*. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff *ger* und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992. Für die Bedeutungsgeschichte des Titels *ger* dürfte von nicht unerheblichem Interesse sein, daß sich der immer wieder auch mit Mose verbundene Semito-Ägypter *By* im Kairener Ostrakon 25766 als „Fremder (*q3rw = qr*) aus dem Nordland“ (vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, *Mose - Name und Namensträger*. Versuch einer historischen Annäherung, in: E. OTTO (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart 2000, 17-42), hier 34f.) bezeichnet.

<sup>10</sup> Vgl. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, Orientalia Lovaniensia Analecta 78, Leuven 1997, 1065.

## CAUTION: RHETORICAL QUESTIONS!

Ph. Guillaume

Faculté de Théologie

3, place de l'Université 1211 Genève 4, Switzerland

Shall we receive good from the hand of God, and shall we not receive evil? (Job 2.10)  
Should I not spare Niniveh, that great city? (Jonah 4.11)

These two verses are widely translated and understood as rhetorical questions. Instead of expressing doubt, ignorance or mere curiosity like ordinary interrogations, rhetorical questions have the striking singularities, first to convey such a powerful persuasion that their obvious answer is seldom stated and secondly to deny what they affirm or to affirm what they deny<sup>1</sup>. God's question to Jonah is itself the very end of the book. Job's query to his wife is followed by the affirmation of his innocence. Yet everyone agrees that we should receive good and evil from the hand of God and that God is quite right to spare repentant Niniveh. Does the existence of such a rhetorical device in European languages imply its existence in Biblical Hebrew? Only a detailed linguistic analysis would provide a definite answer. We shall only ask another question: are we actually dealing with questions? In fact, both Hebrew phrases read as negations:

גם את־הטוב נקבל מאת האלהים ואת־הרע לא נקבל Job 2.10

*Although we receive the good from God, the evil we shall not receive!*

ואני לא אחוס על־נינוה העיר הגדלה Jon. 4.11

*But I will not spare Niniveh the great city!*

Is it legitimate to introduce an interrogative turn in spite of the absence of interrogative ׀? This question is all the more pressing as 'the very extensive use of the interrogative form is a stylistic trait peculiar to Hebrew'<sup>2</sup>. If Hebrew tends to use interrogative ׀ even when no question is implicit (*Heh* of surprise, exclamatory nuance) can the opposite be also true, can there be instances of questions without any interrogative particle? According to Joüon, 'a question, even when genuine, can be indicated, as in our languages, merely by the rising intonation'<sup>3</sup>. This paper will not question the existence of such device in Biblical Hebrew. It will question the validity of its use in Job 2 and Jon. 4.

The rhetorical questions in Jonah and Job result from a double process: two negative propositions *We shall not receive* and *I will not spare* are first turned into 'hidden' questions, questions devoid of explicit written interrogative particle and of explicit answer. Then, these implicit questions are turned into 'false' questions, questions that really are affirmations,

<sup>1</sup> P. Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, 1977, pp. 368-369.

<sup>2</sup> P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 161a b.

<sup>3</sup> *Ibid.* Joüon adds: 'The omission of the interrogative ׀ is common after ׀ introducing an opposition: Job 2.10; Judg. 14.16; 11.23; 2 Sam. 11.11; Isa. 37.11; Jer. 25.29; 45.5; 49.12; Ezek. 20.31'. Note that in Judg. 14, Samson did eventually inform his wife; that in Isa. 37 Jerusalem was delivered from the Assyrians and that in Jer. and Ezek. the interrogative turn is confirmed by an immediate answer. Judg. 11.23 and 2 Sam. 11.11 would be the only examples where an implicit question is required and no reply is stated.

asserting precisely what the Hebrew denied. A diabolical trick indeed, but a diabolic encounter in the book of Job is no surprise.

### Job 2.10

The second session of the Heavenly Council decreed that Job's health should be sacrificed. Naked<sup>4</sup> on his ash-heap, Job scraps his ulcers. He has to face his wife's suggestion: bless God and die! This instance of the verb *to bless* בָּרַךְ, the fourth since the beginning of the book (1.5.21; 2.5.9), is widely recognised as euphemism for *cursing*<sup>5</sup>. Thus the translation of בָּרַךְ by *to curse* according to the 'standard euphemism theory' discussed in details by Tod Linafelt<sup>6</sup>. Remembering that this verse is situated in the immediate vicinity of a "hidden-false question" and that we are dealing with a most formidable foe, we should be alert and recall that state-of-the-art translating practice would require to apply the same rule to all four instances of the root בָּרַךְ and to translate it consistently as either euphemism for קָלַל *to curse* or as straightforward *to bless*<sup>7</sup>. It would render the following:

	Euphemism (E)	Regular (R)
1.5	And it was so, when the days of feasting were gone about, that Job sent and sanctified them (his children), he rose up early in the morning and offered burned offerings according to the number of them all, for Job said: 'It may be that my sons have sinned and <b>cursed</b> God in their hearts'. Thus did Job continually.	'... It may be that my sons have sinned and <b>blessed</b> God in their hearts'....
1.10	( <i>The satan to God</i> ): '...You have <b>cursed</b> the work of his hand and his possessions spread in the land'.	'...You have <b>blessed</b> the work of his hand ...'
1.11	( <i>The satan to God</i> ): 'But put forth your hand and touch all that he has and he will <b>curse</b> you in your face'.	'...touch all that he has and he will <b>bless</b> you in your face'.
1.21	( <i>Job to himself</i> ): 'Naked came I out of my mother's womb but naked will I return there: the Lord gave but the Lord has taken away; <b>cursed</b> be the name of the Lord'.	'... the Lord gave <b>but</b> the Lord has taken away; <b>blessed</b> be the name of the Lord'.
2.5	( <i>The satan to God</i> ): 'But put forth your hand and touch his bone and his flesh and he will <b>curse</b> you in your face'.	'...touch his bone and his flesh and he will <b>bless</b> you in your face'.
2.9	( <i>Job's wife to Job</i> ): 'You still persist in your integrity, <b>curse</b> God and die!'	'You still persist in your integrity, <b>bless</b> God and die!'

The consistent regular translation falls apart in 1.5: how can Job's children sin by blessing God in their hearts, when they enjoy such wealth and harmony? Consistent euphemism is

<sup>4</sup> 'Job le nudiste ou la genèse de la sagesse', *Biblische Notizen* 88 (1997), 19-26.

<sup>5</sup> See M.H. Pope, 'Euphemism and Dysphemism in the Bible' in M.H. Pope, *Probative Pontificating in Ugaritic and Biblical Literature*, Mark Smith (ed.), Ugaritisch-biblische Literatur 10, Münster, 1994, 279-291.

<sup>6</sup> T. Linafelt 'The undecidability of בָּרַךְ in the prologue to Job and beyond', *Biblical Interpretation* IV,2 (1996), pp. 154-172. He has clearly demonstrated that this theory is not as standart as it seems (159-162). The clearest case is 1 Kgs 21.13 where it can be ironic: the sons of Belial while accusing Naboth of cursing God, testify at the same time that he really blessed God by refusing to give away the inheritance of his fathers (160). 1 Sam. 3.13 does not hesitate to write כִּי מִקְלָלִים אֱלֹהִים (with Tiq. soph לָדָם) cf. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, 1985, p. 67 and J.Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1976, 2.43.

<sup>7</sup> 'Translating \*B-r-k in two opposite ways in the same passage is just an evasion of the problem', A. Cooper, 'Reading and Misreading the Prologue to Job', *JSOT* 46 (1990), pp. 67-79 (77).

equally unsatisfactory in 1.10: how could Job's fortune grow if God is not blessing it? Otherwise euphemism makes sense in the other verses taken individually. Even 1.21 is not totally unthinkable: Job curses the name of the God who gives and then takes away for no humanly apparent reason whatsoever. Apart from a professional Stoic philosopher, is it acceptable for a honest, hardworking and pious man to return to the grave as naked as he came out of his mother's womb? Abraham, born as naked as anyone else, returned to the place of all flesh, full of years<sup>8</sup> and surrounded with a plentiful offspring. A grave problem of logic remains however: if Job has actually cursed the Lord in 1.21, as the satan had foretold in 1.11, there is no point to carry on pressing him to make him curse God again (2.5)<sup>9</sup>.

Therefore, one may suspect, as most translators do, that the use of euphemism does not apply to all instances of the root בָּרַךְ and that the context needs to be consulted in each case in order to decide whether cursing or blessing applies. The consensus chose the Euphemism-Regular-Euphemism-Regular-Euphemism-Euphemism combination (EREREE). For reasons of logic we will accept that 1.5 has to be euphemistic<sup>10</sup> and that 1.10 has to be regular (all R---- and all EE---- combinations excluded), otherwise the basic meanings of blessing and cursing would have to be reconsidered altogether. But the other combinations should be weighed in all four other cases. A number of combinations can also be rejected: E (or R) both in 1.11 and 1.21 because if Job says in 1.21 what the satan expected him to say in 1.11 there is no more to say (all EREE-- and ERRR-- excluded), the same meaning in 1.21 and in 2.5 for the satan must want a second round in order to have Job say what he didn't say in 1.21 (all ER-EE- and ER-RR- excluded), E (or R) in 1.21 and 2.9 (all ER-E-E and ER-R-R excluded) as the wife challenges Job to change his mind, rather than to repeat what he said in 1.21. Apart from the consensus EREREE, only the following is still possible: ERRERR. This sequence draws the following picture:

Having lost his wealth, Job rightly curses the name of the God who gives and then takes away without reason (the friends will attempt to prove that there must be at least one reason)<sup>11</sup>. The satan has lost the first round and then bets that with the loss of his health, Job will bless God and this is what his wife also suggests. The satan is bent on having Job bless God in his face, which, after the combined loss of wealth and health would admittedly be quite farcical and would constitute a clear case of blasphemy if we accept that Job's cursing of the name of God in 1.21 proved his integrity and forced the satan to request his health in order to make him fall. Ruined, Job is able to reject a unfair God by cursing him. But when it comes to something as intimate as his health, skin for skin, he may lose his superb pride and be willing to bless God in order to plead with him and try to recover physically or at least to die and put an end to his misery. But Job's integrity will have no dealing with an unfair God, be it to ask for death. Uncompromising Job prefers to scrap his sores and so reveal the iniquity of the heavenly decrees. This is what he explains to his wife in the so-called rhetorical question of verse 10:

כְּדַבֵּר אַחַת הַנְּבִלוֹת

<sup>8</sup> Gen. 25.8 and also Job 42,16-17.

<sup>9</sup> At the end of its extensive plus (5 verses) the LXX renders the בָּרַךְ of 2.9 in a very neutral way: ἀλλὰ εἰπὼν τι ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τελευτά (2.9e) but say some word to the Lord and finish! The translators managed not to choose between blessing or cursing.

<sup>10</sup> Linafelt's attempt to read it regularly is unconvincing *op. cit.*, pp. 162-164. It is based on a suggestion by E. Good, *In turns of tempest: a reading of Job*, Stanford, 1990, p. 51: הַנְּבִילָה and בָּרַךְ function as a hendiadys meaning 'blessed God sinfully'.

<sup>11</sup> Job faith expresses itself in the prologue and the poems by consistently cursing God. See D. Penchansky, *The betrayal of God: ideological conflict in the book of Job*, Louisville, 1990, p. 86 and J. Wilcox, *The bitterness of Job: a philosophical reading*, Ann Arbor, 1989, p. 70 both cited by Linafelt 'Undecidability', p. 169.

תדברי גם אתהשוב נקבל מאת האלהים ואתהרע לא נקבל

Most translators resort to a rhetorical question: *What, shall we receive good at the hand of God, and shall we not receive evil?*<sup>12</sup>

There is no trace of interrogative particle. גם can acquire an adversative force *yet, but,* or (conceding a fact) *although*<sup>13</sup>. ואת can also be understood adversatively. The overall meaning being a refusal to accept God as the source of both good and evil:

*We certainly receive good from the hand of God, but the evil we shan't receive from Him.*

This difficult reading could express what Job refuses to admit. He puts those offensive words into his wife's mouth in order to reject them vehemently:

*You spoke like the speech of the foolish women (who say):*

*'though we receive the good from the God, the evil we will not receive'.*

But nowhere in the next forty chapters do we find such a refutation. Job fights against God and friends, not against his wife. The *we* of נקבל can include Job. The foolish women's speech does not refer to this phrase but to Mrs Job's suggestion to bless God for the evil that befell them (verse 9). This is clearly indicated by the sequence of the verb *to speak*: first כדבר like the speaking (infinitive) referring to the previous verse, then the imperfect form תדברי *you will speak*, reinforced by גם with an adversative meaning *rather*<sup>14</sup>.

*Speech<sup>15</sup> of a foolish woman! You should rather speak so:*

*'the good we will receive from the God, but the evil we shall not receive from him'.*

The end of verse 10 then clearly affirms the innocence of Job, in all this, *Job did not sin with his lips*, in order to reject the paragon of philosophical piety, the receiving, with equal thankfulness, both good and evil<sup>16</sup>. This statement of agreement echoes 1.22:

ולאנתן תפלה לאלהים *and he didn't give any unseemliness to God.*

Notice that the word תפלה is rare. It is only clearly attested in Jer. 23.13 and Job 24.12. Its root is unclear. But the word תפלה from the root פלל *to pray* is extremely common. Only the Masoretic vowels make the difference. Before the sixth century AD, both readings were possible. Therefore, after realising that he was going to return to dust as naked as he was born, Job added:

*Yhwh gave but Yhwh took away; cursed be the name of Yhwh.*

*In all this, Job did not sin, he didn't give praise to God.*

Job ascribes to God the sole responsibility for his stripping. He doesn't know of a devil who would allow God to wash his hands from any responsibility for evil. By cursing the name of Yhwh, Job refuses to accept his fate and to praise God for it. In this he remains upright and the satan asks for his health in order to make him bless God. But Job is not Adam. He resists even his wife and explains that from God, the fountain of all good<sup>17</sup>, we receive every good. But not so with evil. Does this imply that we need an other source for evil? Job does not deal directly with this question, but the presence of the satan in the first chapters is a first step in that

<sup>12</sup> King James'.

<sup>13</sup> As in Pss 95.9; 129.2; Jer. 6.15 = 8.2; Ezek. 20.23; Eccl. 4.8.16; 5.18; Neh. 6.1, BDB.

<sup>14</sup> Providing we don't follow the Masoretes' accentuation .

<sup>15</sup> Literally: *as a speech of one of the fools*. One would expect a perfect form of the root *to speak*, דברת, to finish off this first part of the phrase before turning to תדברי.

<sup>16</sup> See Phil. 4.12.

<sup>17</sup> J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.II.1.

direction. However, Job clearly rejects the idea that God could be the source of evil. For this very reason, God is to be blessed for the blessings, not for the curses. This portrait of Job conforms to the rest of the book. Job of the prologue may not be as naïvely pious as translators make him out<sup>18</sup> and the translation of בָּרָךְ may be more 'decidable' than Linafelt claimed.

This proposal is clearly more difficult than the standard solution. But its mere possibility questions the validity of the rhetorical question of Job 2.10. While there might be no answer in the face of evil, translations should not remove the reader's ultimate responsibility to decide between blessing and cursing.

#### **Jonah 4.11**

The last verse of Jonah, the prophets' *enfant terrible* reads:

ואני לא אחוס על-נינוה העיר הגדלה אשר ישבה  
משתים-עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה

*But I, I will not spare Niniveh the great city in which are more than a hundred and twenty thousand persons that cannot discern their right hand to their left and much cattle.*

Once again the device of rhetorical question has been used to transform God's solemn announcement of the destruction of Niniveh into its exact opposite. Yet, a few verse before, the same God had not hesitated to grow a *qiqayon* overnight and to kill it the night after<sup>19</sup>. In spite of the fact that anyone, Judean of the sixth century BCE or European of the twentieth century CE, could go and check for himself the aftermath of the passage of Nabopolassar in Niniveh in 612 BCE, our Bibles consistently turn God into a liar by suggesting that God is too squeamish to stomach the destruction of a megalopolis, people, cattle and all. Poor Jonah, you are crying over a plant, wait until the Babylonians come!

And yet, this straightforward reading is systematically refused. One fascinating example comes from an excellent article dealing with Biblical accounts of the fall of Niniveh<sup>20</sup>. After examining Isaiah, Nahum and Zephaniah, Machinist turns to Jonah, transliterates Jon. 4.11, translates it with a question<sup>21</sup> without ever questioning the question and affirms that Jonah and Nahum are the only two prophetic books to end with a question. The conclusion is that Jonah represents an aberration in its attitude towards Assyria while a straightforward reading of Jon. 4.11 would have simply put Jonah's attitude towards Assyria in line with the other Biblical books. But Machinist goes on to point out that Tobit 14.4 corrects the Assyriophile reading of Jonah. The dying father entreats his son Tobias to run away from Niniveh: "I fully believe what Jonah the prophet said about Niniveh, that it will be overthrown". Interestingly, this reading of Alexandrinus and Vaticanus disagrees with the Sinaiticus which attributes the prophecy of the destruction of Niniveh to Nahum instead of Jonah. This disagreement reveals that the difficulty to accept the straightforward reading of Jon 4.11 dates back to the Greek translators. But it also proves that Jon.4 was still read by the oldest Greek tradition<sup>22</sup> as an oracle of doom. There would have been no point to ask Tobias to leave Niniveh if God was going to spare the great city.

<sup>18</sup> Pace A. Brenner, 'Job the Pious?', *JSOT* 43 (1989), pp. 37-52.

<sup>19</sup> See T.M. Bolin, *Freedom beyond forgiveness*, Sheffield, 1997, pp. 162-164.

<sup>20</sup> P. Machinist, "The fall of Assyria in comparative ancient perspective", in *Assyria 1995*, S. Parpola and R.M. Whiting (eds.), Helsinki, 1997, pp. 179-196.

<sup>21</sup> P. Machinist, "The fall of Assyria", p. 185.

<sup>22</sup> Alexandrinus and Vaticanus are considered older than Sinaiticus: H. Gross, *Tobit, Judit*, Echter Verlag, Würzburg, 1987, pp. 7-8.

Of course, one can argue that Jon. 4 has to be read in the light of Chapter 3 that presents the repentance of the Ninivites and the affirmation that God repented from the evil he had planned against Niniveh. But when Jonah and Tobit were written, Niniveh had met its fate, alongside Babylon. Even Zion, the mountain of the Lord had been utterly destroyed. Could the writers of those books be so naïve as to pretend that God had spared Niniveh? If it is read as it is written, the fourth chapter of Jonah is in line with the rest of the book. The offering of Yhwh's caring forgiveness to the nations (sailors and imperialists) is put into the wider perspective of 'historical' processes with a clear warning: the welcome repentance of individuals, be they humans or beasts (3.7-8) has not and will not prevent the destruction of one Empire by its successor. After deriding the prophets' eagerness to preach judgement and fire over the nations, the book of Jonah turns against its own bleating gentleness. Judgement is brought back in to prevent the disintegration of grace and forgiveness into sentimentalism. Yhwh saved the Phœnician sailors but he was not fooled by the Assyrian's overdone piety. Nor will he reverse the course of events when a few sheep put on sack-cloth.

### **Conclusion**

Translating those two passages with rhetorical questions is a grave treachery for the unfortunate readers who can't check the text by themselves. It is also an illegitimate dogmatic correction if the change is not duly discussed by its author.

On the basis of Jon. 4.11 and Job 2.10, the common resort to a rhetorical question in phrases devoid of a clear interrogative particle appears to be a translator's subterfuge to escape the theological questions resulting from a straightforward translation of the phrase. In such instances, a question eludes bigger questions and prevents the exploration of some possible meanings of the text. Other instances of ambiguous rhetorical questions may exist, suggestions are welcomed: Philippe.Guillaume@theologie.unige.ch

## Abraham und Gott, oder: wer liebt hier wen?

Anmerkungen zu Jes 41,8.<sup>1</sup>*Peter Höffken - Universität Lüneburg*

Konsultiert man Literatur zu Jes 41,8-13, so fällt eine große Unsicherheit auf, wie die hebräische Formulierung זרע אברהם אהבי (*zr'c brhm 'hby*) zu übersetzen ist. Ich beginne mit einigen Streiflichtern zum Problem, um dann in einem zweiten Schritt einen Beitrag zur Problemlösung zu leisten.

Claus Westermann<sup>2</sup> übersetzt in seinem Kommentar zwar mit "Sproß Abrahams, den ich liebe" (57), bestimmt aber im Gegensatz dazu in seiner Kommentierung den Sinn als den eines aktiven Partizips (das ist trotz der Rede vom "perf. akt. mit suff." im Kontext gemeint) mit der Bedeutung: "der mich liebt(e)". Als Hintergrund wird hierfür Gen 18,17 (J) genannt und summarisch auf 2 Chron 20,7 und Jak 2,23 verwiesen (60).<sup>3</sup> Karl Elliger<sup>4</sup> verweist bei seiner Übersetzung "Sproß meines Freundes Abraham" (132) in der Textanmerkung nur kurz darauf, dass die Wiedergaben in LXX, Aquila, Symm<sup>5</sup> und Vulg "schwerlich" die in BHS vorgeschlagene Umvokalisierung des aktiven Partizips in ein passives voraussetzen. Der Kommentar (138) betont, dass das Partizip ein einseitiges Verhalten von Jahwe her zum Ausdruck bringe, wie das auch in 48,14<sup>6</sup> in Hinsicht auf Kyros zum Ausdruck komme. Und dafür werden dann die griechischen Übersetzungen (ὁν ἠγαπησα und ἀγαπητοῦ μου sowie die von 2 Chron 20,7) bestätigend in Anspruch genommen.<sup>7</sup> - Pointiert formuliert: das fragliche Partizip heißt eigentlich nicht, was es grammatisch am wahrscheinlichsten bedeuten könnte (scil.: Mein Liebender, der mich liebende/mögende, insofern dann der mir Befreundete), sondern "den ich lieb(t)e".<sup>8</sup> Für die neueste Problembehandlung bei Antje Labahn<sup>9</sup> scheint das so klar, dass die Autorin auf das sprachliche Problem überhaupt nicht

<sup>1</sup> Für eine kritische und hilfreiche Lektüre des Beitrags danke ich Dr. Alexander B. Ernst, KiHo Wuppertal.

<sup>2</sup> C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kap.40-66. (ATD 19), Göttingen 1966.

<sup>3</sup> Beide Stellen nennt B. Duhm, Das Buch Jesaja. (HKAT3/1), Göttingen 5.Aufl. 1968, 304: Übersetzung als "Freund Gottes", wobei das hebräische Wort als etwas defizitärer Ausdruck für unser reziprokes Freundschaftsverständnis gilt (sodass also nur das Freundsein Abrahams zu Gott zum Ausdruck käme).

<sup>4</sup> K. Elliger, Deuterjesaja. 1 Teilbd. 40,1-45,7. (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 2.Aufl. 1989.

<sup>5</sup> Sie werden unten Anm. 24 aufgeführt.

<sup>6</sup> Angemerkt sei, dass L. Koehler, W. Baumgartner, Lexicon in VT Libros... Leiden 1983, 16 vorschlagen, in Analogie zu 41,8 hier 'hby zu lesen, ein Vorschlag freilich, der andere Textänderungen nach sich ziehen dürfte...

<sup>7</sup> Bei den griechischen Übersetzungen muss man mit berücksichtigen, dass ihre Prägnanz auch dadurch erkennbar wird, dass sie aus V.9a deutlich eine Aussage über Gottes Handeln an Abraham machen, indem sie das auf Israel/Jakob bezogene Suffix am Verb der Basis קרן übergehen. In MT ist deutlich von Israel-Jakob die Rede.

<sup>8</sup> Die Auffassung, dass man sich auslegerisch gegen die grammatische Struktur der Aussage in Jes 41,8 entscheiden müsse, findet sich dann deutlich bei W.A.M. Beuken, Jesaja. deel IIA. (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1979, 72f. Hier ist Auslegung dann doch wohl nur noch sehr eingeschränkt als Wissenschaft zu bezeichnen...

<sup>9</sup> A. Labahn, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven deuteronomistischer Theologie im Deuterjesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40-55 zum Deuteronomismus. (BWANT 143),

eingehen zu müssen meint, sondern den Text entschlossen auf dem Hintergrund der Aussagen über die Liebe Gottes zu Israel, hier v.a. zu den Vätern in den Blick nimmt.

Dass das eine unweise Entscheidung ist, kann man sehen, wenn man den zwar höchst konservativen Kommentar von Jan L. Koole<sup>10</sup> heranzieht, der indessen den eminenten Vorzug hat, auf die sprachliche Analyse der Texte großes Gewicht zu legen. Er übersetzt "offspring of Abraham who loved me" (149). Er würdigt zunächst die Argumente (154f), die man für die gegenteilige Übersetzung (Jahwe als Liebender) ins Feld führt, um dann freilich dezidiert für die nahe liegende Auffassung von 'ohebi (als aktives Partizip) als "my lover" zu votieren.<sup>11</sup> Dabei wird es einleuchtend sein, sein Argument gegen die ab und an ins Feld geführte Auffassung, Nomen regens zu 'hby sei nicht Abraham, sondern z<sup>r</sup>c,<sup>12</sup> zu teilen: 2 Chron 20,7 spricht hier recht deutlich dagegen. Die Apposition, so wird auch weithin gesehen, bezieht sich zumindest primär auf Abraham (mag allenfalls sekundär auch auf z<sup>r</sup>c ausstrahlen).<sup>13</sup>

Ich füge nur noch hinzu, dass sich die Unsicherheit der Auffassung, wer wen denn liebe, auch in den beiden neueren Theologischen Wörterbüchern zum AT spiegelt: während Ernst Jenni<sup>14</sup> Jes 41,8 im Kontext der Aussagen von der Liebe von Menschen zu Gott verortet, verfährt Gerhard Wallis<sup>15</sup> genau umgekehrt: er ordnet Jes 41,8 den Aussagen über Gottes Liebe zu den Vätern zu, freilich mit dem problematischen Argument, hier werde *bhr* mit Abraham als Gottes 'Freund' verbunden. Die letzte ausführlichere Äusserung stammt von Klaus Baltzer,<sup>16</sup> der die Übersetzung mit "der mich liebt" für möglich, aber die Übersetzung mit Jahwe als Subjekt für "wahrscheinlicher" hält. Denn "mein Freund" stehe im Text in Entsprechung zu "mein Knecht". Der Sache nach vergleichbar sei 42,1 (vgl. auch Anm.86).<sup>17</sup> So gehe es um die Liebe, die Abraham von Gott erfahren hat, so dass die Bezeichnung als "Freund" gleichsam resultativ zu verstehen wäre. Der Trend in den neuesten Äusserungen (Labahn, Baltzer) geht also deutlich in die Richtung, die Aktivität beim Lieben Gott zuzuschreiben, was frühere Versuche, den grammatischen Befund umzuinterpretieren, stark radikalisiert.

---

Stuttgart u.a. 1999, 140ff. - Weitere Kommentare, die in diese Richtung gehen, findet man aa0. 140 Anm.19 aufgelistet.

<sup>10</sup> J.L. Koole, *Isaiah Part 3, Volume 1: Isaiah 40-48*. (HCOT), Kampen 1997.

<sup>11</sup> Die dort für diese Auffassung unterstützend genannten Autoren und Kommentatoren (Abraham ibn Esra, R. Levy, E. König und M. Buber) könnten tendenziell darauf weisen, dass jüdische Autoren den Gedanken, dass Abraham Gott liebe, nicht so problematisch finden... Vgl. M. Buber, F. Rosenzweig (Übers.), *Bücher der Kündigung*. Köln 1958, 129: "Same Abrahams, meines Liebenden!". Der weiter unten herangezogene Beitrag von M. Goshen-Gottstein (vgl. Anm.18) könnte diese Tendenz bestätigen.

<sup>12</sup> Ausführlich begründet bei R.P. Merendino, *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40-48*. (VT.S XXXI), Leiden 1981, 139ff. Die Argumente sind kontextbezogen.

<sup>13</sup> So bereits 2 Chron 20,7 LXX: *σπερματι Αβρααμ τω αγαπημενω σου*.

<sup>14</sup> E. Jenni, *Art. אָהֵב*. THAT I (1971), 60-73, hier 71. Entsprechend auch R. Martin-Achard, *Art. Abraham I*. TRE I (1977), 364-372, hier 370.

<sup>15</sup> G. Wallis, *Art. אָהֵב* II. ThWAT I (1973), 108-128, hier 122.

<sup>16</sup> K. Baltzer, *Deutero-Jesaja. Kommentar zum Alten Testament*. (KAT X,2), Gütersloh 1999, 142f. Warum der Autor übrigens nicht das sonst häufiger von ihm bemühte Argument heranzog, ein Text sei einfach für beide Interpretationen offen, kann man fragen; s. z.B. seine Bemerkungen zu *bnyk* in Jes 49,17, aa0. 409.

<sup>17</sup> In dieser Anmerkung verweist Baltzer auf Sir 46,13: *ἡγαπημενος ὑπο κυριου σου* (scil. Samuel) und 1 Chron 28,4. - Angesichts des gegenüber H sehr paraphrasierenden Charakters von Sir 46,13 (G) wird man kaum Folgerungen ziehen können, umso mehr als G wohl ein passives Partizip 'ahub postuliert. Vgl. zum hebräischen Text (nur Ms B) P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts*. (VT.S LXVIII), Leiden, New York, Köln 1997, 83 (*whb* 'mw).

Unbeachtet blieb bei alledem (sieht man von J.L. Koole ab, der aa0. 154 Anm.28 darauf hinweist) der knappe, aber inhaltsreiche Artikel von Moshe Goshen-Gottstein,<sup>18</sup> der die grammatische Struktur der Aussage ebenso studierte wie er eine Fülle von weiteren antiken Übersetzungen oder Paraphrasen zum Thema beibrachte. Danach ist es eigentlich klar: von der grammatischen Struktur (der Vokalisierung in MT!) her ist die Übersetzung wahrscheinlicher: "(Nachkomme) Abrahams, der mich (Gott) liebte". Jede andere Auffassung verdankt sich dann entweder der Tatsache, dass der hebräische Konsonantentext offen war auch für eine Lesung als passives Partizip oder der Tatsache, dass man (höflich formuliert) von anderweitigen hermeneutischen Erwägungen her an den Text heranging.

Denn man muss davon ausgehen, dass die Vokalisierung in MT nicht ursprünglich zu sein braucht. Man kann erwägen, ob ursprünglich nicht an ein passives Partizip zu denken ist, was es ja anderweitig gibt,<sup>19</sup> wenngleich bei der Basis *hb* immer in Pleneschreibung<sup>20</sup>. Das kann freilich nur ein Indiz sein, denn es gibt bei anderen Partizipien selbstverständlich auch Schreibungen, die im Passiv auf Pleneschreibung verzichten. Andererseits ist mit in die Überlegungen einzubeziehen, dass es im AT nicht nur die Auffassung gibt, dass Gott bestimmte Menschen oder Gruppen von Menschen liebt,<sup>21</sup> sondern auch die Auffassung, dass Menschen Gott lieben sollen oder lieben. Insofern ist der an sich naheliegende Gedanke, das Partizip aktiv als Aussage über Abrahams Liebe zu Gott zu verstehen, nicht abwegig. Dass es noch zwei weitere Stellen in Dtrjes gibt, die von Gottes Liebe zu Israel (43,3) bzw. zu Kyros (48,14) sprechen, trägt zum vorliegenden Problem wenig (hart gesagt: überhaupt nichts) bei, weil dort jeweils mit finiten Verben gearbeitet wird und eben nicht mit einem (suffigierten) Partizip.<sup>22</sup> Gleichfalls trägt der Kontext für das anstehende Problem wenig oder nichts aus, weil dieser von Israel-Jakob spricht (in V.8a wie in V.9). Die einzige Aussage, die über Abraham gemacht wird, steht in V.8b, in Abhängigkeit von dem mit Israel-Jakob syntaktisch gleichgestellten Leitbegriff *zr<sup>c</sup>*. Insofern kann der Kontext für das Problem nicht positiv herangezogen werden (gegen die Hinweise bei Wallis und Baltzer).<sup>23</sup>

Dass eine partizipiale Apposition zu Abraham - und nicht zu *zr<sup>c</sup> brhm* - vorliegt, zeigen im übrigen auch die unterschiedlichen griechischen Übersetzungen, die alle drei nur darin konvergieren, dass sie die Aussage über das Geliebtsein auf Abraham, nicht auf *σπερμα* beziehen.<sup>24</sup> Darin liegt übrigens auch ein Unterschied zur Wiedergabe von 2 Chron 20,7, wo LXX die Aussage vom Geliebtsein auf *σπερμα* bezieht.<sup>25</sup> Dass für JesLXX die Aussage über das Geliebtsein Abrahams durch Gott von hoher Wichtigkeit ist, zeigt auch die

<sup>18</sup> Abraham - Lover or Beloved of God (Is 41:8). In: J.H. Marks, R.M. Good (ed.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honour Marvin H. Pope*. Guilford CT 1987, 101-104.

<sup>19</sup> Vgl. zuletzt den Vorschlag in BHS (D. Winton Thomas) ad loc., 'ahubi zu lesen.

<sup>20</sup> Neh 13,26 ("geliebt von seinem Gott", scil. Salomo). Feminina: Dtn 21,15f (dreimal); Hos 3,1.

<sup>21</sup> Auf das hohe Alter der Vokalisation von MT weist allerdings schon 1QIsa<sup>a</sup> mit der Schreibung *whby*. Das Fragment von Jes 41,8-11 aus 4QIsa<sup>a</sup> bricht leider mit dem Alef von *hb* ab und trägt somit nichts zur Sache aus, vgl. P.W. Skehan, E. Ulrich, *Isaiah*. In: E. Ulrich e.a., *The Prophets. Qumran Cave 4 (DJD XV)* Oxford 1997, 36. - Der Schreibung des Konsonantentextes in MT entspricht 1QIsa<sup>b</sup>, vgl. E.L. Sukenik, *אוצר המגילות הרגומות*, Jerusalem 1954, Tafel 4, Z.5.

<sup>22</sup> A. Labahn, aa0. (Anm.9), 141ff geht nur auf diese Fragerichtung ein.

<sup>23</sup> Man kann auch fragen, ob V.8b (mit V.9?) ursprünglich zur Texteinheit Jes 41,8-13 gehört, vgl. jetzt A. Labahn, aa0. (Anm.9), 137-139. - Man wird auf jeden Fall sagen müssen, dass in Dtrjes die erste, Israel-Jakob anredende Texteinheit als Einleitungstext ganz bewusst elaboriert wurde. Und zu dieser Elaborierung gehört zweifelsohne auch der Rekurs auf Abraham.

<sup>24</sup> Vgl. LXX: *σπερμα Αβρααμ ον ηγαπησα*; Aquila: *σπερμα Αβρααμ αγαπητου μου*; Symmachus (und Euseb): *σπερμα Αβρααμ του φιλου μου*, nach Joseph Ziegler, *Isaiahs*. (Göttinger Septuaginta XIV), Göttingen 1939, ad.loc.

<sup>25</sup> *σπερματι Αβρααμ τω ηγαπημενω σου...*

Tatsache, dass sie in 51,2, der zweiten Erwähnung Abrahams (und Saras) in Dtrjes, in den Text eingetragen wird; ferner, dass in einem auf Israel bezogenen Zusammenhang in 44,2 in Modifikation des MT von Gottes Liebe zu Israel gesprochen wird.<sup>26</sup>

Das Partizip hat an solchen Stellen, falls mit einem (Genetiv-) Suffix versehen, eine zwischen Verb und Nomen stehende Kraft.<sup>27</sup> Verbleibt man bei Beispielen, die zum Problem in Jes 41,8 gehören, so leistet das Suffix der 1.ps.sg. beim aktiven Partizip folgendes: der Sprecher einer Aussage wird durch das Partizip fremdbestimmt oder durch eine andere Gestalt / Person / einen anderen Vorgang qualifiziert.<sup>28</sup> D.h. das Partizip ist für die Aussagerichtung in Qualifikation durch den Sprecher bestimmend. Im Munde Abrahams würde ein *'hby* nur meinen können, dass X (Jahwe) mich = Abraham liebt, denn dadurch würde das sprechende Ich durch den Liebenden (Gott) bestimmt oder qualifiziert. Da in Jes 41,8 nun Gott als Sprecher verstanden ist, kommt nur der umgekehrte Fall in Frage: Der Sprecher sieht sich durch den "liebenden" Abraham bestimmt.<sup>29</sup> Die folgenden Parallelen (die gewiss vermehrbar sind) dürften das bestätigen.<sup>30</sup>

1. 2 Sam 24,13; leicht modifiziert übernommen in 1 Chron 21,12: der Seher Gad verlangt von David eine Antwort auf das Alternativangebot von drei Plagen als möglichen Strafen wegen Davids Volkszählung mit der Frage: "... was soll ich meinem Sender antworten?" (לשלחי / את שלחי). Damit ist der gemäß V.11-12 sendende Gott im Blick.
2. In der Kain-Abel-Erzählung fällt das Wort Kains: "und es wird sein: jeder, der mich findet, wird mich ermorden" (כל־מצאי, aufgenommen in der Gottesantwort V.15 mit Suffix 3.ps.sg.).
3. In der Rede der Weisheit, Prov 8,35, liest MT gleichfalls singularisch: "... denn wer mich findet (מצאי), 'findet' Leben".
4. Die Alternative dazu formuliert die Fortsetzung, V.36: "und wer mich verfehlt, vergewaltigt sein Leben" (וחטאי).
5. In Ps 7,5 heißt es im MT in einer Eidesformulierung: "Wenn ich meinem Freunde (שלמי) Böses antat, und den beraubte, der mich grundlos bedrängte (צררי)". Dabei mag שלמי in seiner Ableitung als Partizip aktiv mit Suffix in 1. Ps. sing. von שלם qal strittig sein,<sup>31</sup> bei dem parallelen צררי ist das nicht der Fall.
6. Ps 18,49 par 2 Sam 22,49 hat als Gottesprädikation einmal מפלטי ("Gott...der mich rettet"), an der anderen Stelle (2 Sam) ומוציאי ("mein Herausführer, der, der mich herausführt").

<sup>26</sup> Die Hinweise auf diese Stellen bei M. Goshen-Gottstein, aa0. (Anm.18), 102-103. Sie spielen sonst in der Diskussion des Problems keine Rolle. - Für eine Vorliebe für dieses Liebesverständnis in LXX kann noch Jes 60,10 sprechen (Hebr.: pi. םרח). Möglicherweise hängen solche Leseprozesse mit dem in JesLXX auch sonst begegnenden Phänomen des vereinheitlichenden Zusammenlesens divergenter Stellen zusammen; s.a. Jes 63,9, wo auch MT vom Lieben Gottes gegenüber Israel spricht. Zum Problem auch J. Koenig, L'Herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaie. (VT.S XXXIII) Leiden 1982.

<sup>27</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch-Cowley, Hebrew Grammar (Nachdruck der second english edition), London u.a. 1960, §§ 116g und 116i mit Beispielen.

<sup>28</sup> Davon bildet die Auffassung als Possessivpronomen (Gesenius-Kautzsch-Cowley § 33c) einen Sonderfall.

<sup>29</sup> Vgl. auch M. Goshen-Gottstein, aa0. (Anm.18) 101: "an active participle with God in the goal-status", der in Anm.4 auf Ibn-Esra verweist: "ohabhi is a transitive action emanating from the 'ohebh and cleaving to the 'ahubb". (Die Zitierweise nimmt auf weitere diakritische Zeichen keine Rücksicht; s.a. M. Friedländer (Ed.), The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. Edited from MSS and translated... Vol. III: London 1877, 68: *w'whby ynnw kmw 'hwby ky 'whby pw'l*).

<sup>30</sup> Die angeführten Beispiele beziehen sich auf Partizipien mit Suffix in 1. ps. sg.

<sup>31</sup> Zur Beibehaltung des MT vgl. aber H.-J. Kraus, Psalmen, 1. Teilbd. (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn 6. Aufl. 1989, 191.

7. Im Vertrauensmotiv des Beters Ps 22,10 ist die Rede von Gott, "der mich sicher / vertrauensvoll macht am / auf den Busen meiner Mutter" (מבטיחי), als Fortführung zur göttlichen Hebammentätigkeit am Anfang des Verses.

8. Hhld 3,4 nennt im Sehnsuchtlid der Frau in Parallele zu "meiner Mutter", "die mich gebar" (הורת).

9. "Jahwe - mein Hirte" (scil.: der mich weidet), Ps 23,1.

10. In den Elihu-Reden, Hi 36,3: "Ich will mein Wissen von weither erheben, und meinem Schöpfer/Macher (ולפעי) gebe ich Recht" (parallel zu V.2b: ...ja / denn ich habe noch für Gott Worte).<sup>32</sup>

11. Nur summarisch seien noch genannt: משעי "mein Retter" (2 Sam 22,3, def. Ps 18,3); גאלי ("mein Löser" Ps 12,15; Hiob 19,25).

Auf der anderen Seite gibt es nun Phänomene, die dieser Interpretationsrichtung widersprechen. So, wenn Jahwe von Kyros als "mein Hirte" spricht (Jes 44,28), ist in dieser Anrede ganz gewiss Kyros als der verstanden, der im Auftrag Gottes als "Hirte" tätig werden soll.<sup>33</sup> Hier liegt eine Anrede vor, die dem Kyros ein Amt zuweist. Das gibt der Rede vom Hirten<sup>34</sup> eine stark nominale Prägung, wie sie verwandt in Ps 2,6 ("mein König") und 7 ("mein Sohn") erkennbar wird, wo gleichfalls von solchen Würdekundgaben und damit in eins Zuordnungen<sup>35</sup> gesprochen wird. Aber die Übertragung auf Abraham wäre (bei entsprechender verbaler Auffassung des Partizips) ein Problem: Abraham wäre dann der, der in Gottes Auftrag, Dienst, liebt, der eine entsprechende Würdestellung (oder auch Aufgabe) anderen gegenüber wahrnimmt, keineswegs aber der, der Gott liebt.

V.a. die appositionell verwendeten Belege der Form des aktiven Partizips mit Suffix 1.P.sg. (hier zuvor Nr.6,7 u.11) machen es wohl recht sicher, dass das Partizip nur als Aussage über ein Tun oder Verhalten Abrahams verstanden werden kann, das sich auf Gott richtet.

Man muss nun freilich noch hinzufügen, dass im AT nicht allein die Aussage formuliert wird, Gott liebe einen Menschen oder bestimmte Menschengruppen, sondern dass als Forderung wie als Aussage auch von Liebe von Menschen zu Gott die Rede ist. Insofern ist eine Aussage über das Lieben Abrahams gegenüber Gott in Hinsicht auf Abraham als Subjekt vielleicht sehr ungewöhnlich,<sup>36</sup> nicht aber grundsätzlich unmöglich. Denn für die Forderung, Gott zu lieben, genüge der Verweis auf Dtn 6,5; 11,1; 13,4; an Aussagen über die Liebe von Menschen zu Gott vergleiche man 1 Kön 3,3 (Salomo liebte Jahwe); Ps 26,8 (der Beter; vgl. 116,1<sup>37</sup>) und dann natürlich der Aussagekomplex, der mit der Rede von den "Freunden / Liebenden Gottes" (im Gegenüber zu den "Hassern") verbunden ist: in der Erweiterung des Fremdgötterverbots Ex 20,6 bzw. Dtn 5,10 usw.,<sup>38</sup> wonach die "Liebhaber" Gottes die sind,

<sup>32</sup> Zum Profil der Aussage vgl. auch B. Johnson, Art. קדצ, ThWbAT VI (1989) 911.

<sup>33</sup> Hierauf bezieht sich C. Steuernagel, Hebräische Grammatik, Leipzig 14. Aufl. 1962 § 55a.

<sup>34</sup> Vgl. noch Sach 13,7; mit plur. Suffix ferner Gen 13,8; Ez 34,8.

<sup>35</sup> Das ist das partium veritatis an der üblichen Charakteristik als Possessivsuffix (vgl. o. Anm. 28). Aber sie deckt nur einen Teilbereich der gemeinten Relationen ab. Wenn Lot (Gen 13,8) von "meinen Hirten" redet, mögen die ihm als Sklaven gehören, aber im Zusammenhang geht es eher darum, dass sie für ihn / in seinem Auftrag und Dienst die Hirtenarbeit verrichten.

<sup>36</sup> Das zeigt die traditionsgeschichtliche Aufarbeitung bei A. Labahn, aaO. (Anm. 9), 144-146 deutlich.

<sup>37</sup> Vgl. auch Jes 56,6, wenn dort von Ausländern gesprochen wird, die Jahwes Namen lieben. - Der Sache nach auch Jer 2,2.

<sup>38</sup> Vgl. als Weiterentwicklung wohl Dtn 7,9(f) und als einseitige, d.h. nur die positiven Aussagen aufnehmende Weiterführung Neh 1,9 u. Dan 9,4. - Zum Problemzusammenhang auch W.H. Schmidt (in Zus. arb. mit H. Delkurt u. A. Graupner), Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993, v.a. 67f (u. Lit.).

die die Gebote dieses Gottes halten.<sup>39</sup> Hinzuweisen ist noch darauf, dass die Form "meine Liebenden" schon durch den Kontrastbegriff "meine Hassenden" als Partizip, nicht als Nomen bestimmt werden muss.

Kurz ist noch darauf einzugehen, dass in der späteren Zeit des AT ein begrifflich-personales Interesse an der Gestalt Abrahams zunimmt, wie Neh 9,8 als erster (?) Beleg zeigen kann. So weist Goshen-Gottstein auf die Bezeichnung Abrahams als *'bdy* (mein Knecht) hin.<sup>40</sup> Aber viel näher liegt es, auf Jes 51,1f zu verweisen. Die Metaphorik von Fels und Zisterne (?) für Abraham und Sara verweist auf ein mit 41,8b gleichartiges Interesse an Abraham als eigenständiger Person,<sup>41</sup> die nicht in göttlichen Heilsakten der Berufung, Segnung und Mehrung aufgeht.

Zusammenfassend sei gesagt: Wer also Jes 41,8 von Gottes Liebe zu Abraham sprechen lassen will, wäre wohl besser beraten, ein passives Partizip ('ahubi) zu postulieren. Das bleibt in meinen Augen eine mögliche, auch sprachlich solide Auffassung des vormasoretischen, also des unvokalisierten Textes (auch wenn sie durch die Lesung in 1QIsa<sup>a</sup> nicht gerade erleichtert wird). Wer freilich die Vokalisierung von MT übernimmt (und das tun fast alle Ausleger), sollte von dieser Deutung Abschied nehmen. Sie ist sprachlich sehr unwahrscheinlich, ja wohl eher falsch.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Man kann überlegen, ob die Rede von "meinem Liebhaber" in Jes 41,8 nicht eine Singularisierung dieser generalisierenden Aussagen über "meine/seine Liebhaber" in Bezug auf Abraham darstellt. Man hätte dann eine andere Form von Nähe zur Dtr Theologie, als sie bei A. Labahn, aa0. (Anm.9), 140ff in diesem Zusammenhang soeben thematisiert wurde. Impliziert wäre dann wohl, dass der "Liebhaber" Abraham hier als Halter der Gesetze gälte; vgl. auch Gen 26,4f auf der Basis von Gen 22,16. Das hätte im Dtrjes-Buch seinen Sinn, weil über Israel-Jakob eine solche Aussage nicht möglich wäre. - Diese Konsequenz, Liebe und Gesetzestreue Abrahams expressis verbis zu verbinden, zieht dann CD III.2 (Textrekonstruktion mit Abraham als [w]hb wahrscheinlich, vgl. E. Lohse (Hg.), Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch (...). Darmstadt 1964, 70 (u. 71 mit Anm. 13).

<sup>40</sup> Vgl. Goshen-Gottstein, aa0. (Anm.18), - Man kann auch auf den "Propheten" in Gen 20 verweisen.

<sup>41</sup> Dies noch mehr, wenn man "Fels" als ursprüngliche Gottes-Metapher verstehen muss; vgl. zuletzt K. Baltzer, aa0. (Anm.16), 436f. Ich gehe davon aus, dass sich "Fels" und "Abraham, euer Vater" gegenseitig beleuchten.

<sup>42</sup> Zu den griechischen Übersetzungen und anderen Texten, die in die frühjüdisch-rabbinische Wirkungs- und Auslegungsgeschichte von Jes 41,8 gehören, ist nachhaltig auf M. Goshen-Gottstein, aa0. (Anm.18) zu verweisen.

## Anmerkungen zu 'Pharaos Tochter'

KARL JANSEN-WINKELN - BERLIN

Unlängst hat B.U. Schipper das alte Thema „Salomo und die Pharaonentochter“ wieder aufgegriffen<sup>1</sup> und es zum einen aus alttestamentlicher Sicht untersucht, zum anderen von ägyptologischer Seite aus, ob die Heirat einer Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher zu erwarten bzw. überhaupt möglich war. Im folgenden soll es nur um diesen ägyptologischen Aspekt der Angelegenheit gehen, den Schipper für eindeutig gelöst hält: „Daß Salomo tatsächlich mit der Tochter eines zeitgleich zu ihm regierenden Pharaos verheiratet war, ist anhand des ägyptischen Befundes so gut wie ausgeschlossen“<sup>2</sup>. Für ihn zeigen die ägyptischen Quellen klar und deutlich, daß die Heirat einer ägyptischen Prinzessin mit einem benachbarten Herrscher in der 21. Dynastie nicht in Frage kam. Diese Deutung der Quellenlage halte ich nicht für richtig.

Schippers Argumentation stützt sich darauf, daß „die derzeit verfügbaren ägyptischen Quellen ... weder für das Neue Reich noch für die Dritte Zwischenzeit einen Fall [belegen], bei dem ein Pharaos seine Tochter einem ausländischen Potentaten zur Frau gegeben hätte. Vielmehr findet sich im Neuen Reich das eindrucksvolle Beispiel für die strikte Ablehnung eines entsprechenden Gesuches. So antwortet Amenophis III. auf die Anfrage des babylonischen Königs Kadašman-Ḫarbe mit dem berühmt gewordenen Satz: 'Von alters her ist eine Königstochter von Ägypten an niemanden gegeben.'“ Und „die Untersuchung des relevanten ägyptischen Materials [gibt] keinerlei Anlaß dafür ... , an der Regelmäßigkeit jener Aussage zu

---

<sup>1</sup> BN 102, 2000, 84-94; Israel und Ägypten in der Königszeit, OBO 170, 1999, 84-107 (im folgenden Israel und Ägypten abgekürzt).

<sup>2</sup> BN 102, 86. Ähnlich *ibid.*, 94: „Der eindeutige ägyptische Befund, nach dem sich weder für das Neue Reich noch für die Dritte Zwischenzeit die Heirat einer Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher nachweisen läßt, spricht deutlich gegen jede Interpretation, die davon ausgeht, daß Salomo mit der Tochter eines zeitgleichen Pharaos verheiratet war“ und in Israel und Ägypten, 90: „Spricht somit der derzeit verfügbare ägyptische Befund unmißverständlich gegen die These von Salomos Heirat mit einer Pharaonentochter ... “ (vgl. auch *ibid.*, 106-7).

zweifeln.“<sup>3</sup> In der ausführlicheren Erörterung der Frage in seiner Monographie fragt er „einerseits ... ob die Hochzeit einer Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher grundsätzlich möglich ist, und andererseits, ob dies zur Zeit der Libyerherrschaft (21., 22./23. Dynastie) möglich wurde.“<sup>4</sup> Die Frage nach der „grundsätzlichen“ Möglichkeit<sup>5</sup> beantwortet er mit Verweis auf den einschlägigen Amarnabrief aus der Zeit Amenophis' III. abschlägig: eine Heirat ägyptischer Prinzessinnen mit Ausländern sei für das Neue Reich „völlig undenkbar“<sup>6</sup>. Für die Dritte Zwischenzeit stellt er fest, daß es zwar ab der 22. Dynastie öfter Ehen von Prinzessinnen mit nichtköniglichen Priestern und Funktionären gegeben habe, offenbar mit dem Zweck, die Macht des Königshauses im Inneren zu festigen, in keinem Fall aber die Heirat einer ägyptischen Königstochter mit einem Ausländer oder einem fremdländischen König belegt sei<sup>7</sup>. Deshalb sei bis zum Beweis des Gegenteils davon auszugehen, daß „das Diktum Amenophis' III. auch noch für die libyschen Herrscher der 21. und 22./23. Dynastie galt, zumal sich diese gerade im Bereich der Königsdarstellung und -ideologie an den traditionellen Vorgaben des NR orientierten.“<sup>8</sup>

Es sind also zwei Tatsachen, die Schipper zu seiner Ansicht geführt haben: 1. Das Zitat des Amarnabriefes und 2. die Tatsache, daß keine einzige Heirat einer ägyptischen Prinzessin mit einem ausländischen Fürsten im Neuen Reich und der Dritten Zwischenzeit in ägyptischen Quellen belegbar ist.

Davon ist zunächst einmal das Zitat einer Äußerung Amenophis' III. in EA 4,6-7 eindeutig und unanfechtbar: In der 18. Dynastie wurden ägyptische Prinzessinnen nicht ins Ausland verheiratet. Aber das hat für die Frage, um die es hier geht, noch nicht viel zu bedeuten. Die diplomatischen Gepflogenheiten des 14. Jahrhunderts v. Chr. müssen nicht die gleichen sein wie die des 10. Jahrhunderts, im Gegenteil, es wäre erstaunlich, wenn es so wäre. Die Gründe für die „splendid isolation“ der ägyptischen Königsfamilie in der 18. Dynastie sind wohl zum einen die Rolle Ägyptens als unbestritten führende Großmacht dieser Zeit. Der ägyptische König nahm zwar die Töchter anderer Herrscher in seinen Harim auf, eine entsprechende Geste von seiner Seite hätte aber bedeutet, sich auf die gleiche Stufe mit diesen Fürsten zu stellen. Zum anderen ist in der 18. Dynastie das ägyptische Gottkönigtum noch ungebrochen, der

<sup>3</sup> BN 102, 85-6.

<sup>4</sup> Israel und Ägypten, 84.

<sup>5</sup> Gemeint ist wohl eher, ob es in früherer Zeit, vor der Dritten Zwischenzeit, möglich war.

<sup>6</sup> Ibid., 85.

<sup>7</sup> Ibid., 86-90.

<sup>8</sup> Ibid., 90.

Pharao ist kein Fürst unter anderen, sondern ein Wesen besonderer Art, von einem Gott gezeugt und mit göttlichen Eigenschaften. Als solcher kann er nicht mit ausländischen Fürsten von gleich zu gleich verkehren. Beides ist aber schon in der 19. Dynastie ganz anders: Das Hethiterreich ist zu einer ebenbürtigen Großmacht aufgestiegen, in der Korrespondenz zwischen Ramses II. und Hattuschili III.<sup>9</sup> wird peinlich genau auf die Gleichbehandlung beider geachtet. Auch das Gottkönigtum des Pharao, in Titulaturen und Darstellungsweise zwar nach wie vor unverändert, ist in der Ramessidenzeit - trotz der gigantischen Bauten Ramses' II. - tatsächlich sehr gemindert; der König ist nun jemand, der sich die göttliche Gunst erst durch Frömmigkeit und Unterwerfung unter den Willen Gottes verdienen muß<sup>10</sup>.

Die Gründe für die exklusive Stellung der ägyptischen Königsfamilie sind also schon in der 19. Dynastie nicht mehr gegeben. Tatsächlich gibt es aber auch einen Beleg, der eindeutig zeigt, daß eine ägyptische Prinzessin durchaus einen ausländischen Fürsten heiraten konnte: Die Keilschrifttafel KBo I 23 enthält die Kopie eines Briefes Ramses' II. an Hattuschili III., dessen Original wahrscheinlich im Tempel des hethitischen Wettergottes deponiert war<sup>11</sup>. Darin wird berichtet, daß die „großen Götter des Landes Ägypten“ anlässlich der Geburt einer Prinzessin, offenbar des ersten Kindes, das die mit Ramses II. vermählte Tochter Hattuschilis gebar, zu Ramses folgendermaßen „sprechen“<sup>12</sup>: „Diese Tochter, die man dir geboren hat, bring sie uns, und wir werden sie in die Königinherrschaft über ein auswärtiges Land geben, und das Land, in das wir sie geben werden, um [die Königinherrschaft] a[uszuüben], wird sich mit dem Lande Ägypten verbünden, und wi[e ein Land werden] sie [b]eide sein.“ Inwieweit sich diese göttliche Prophezeiung tatsächlich erfüllt hat, wissen wir nicht, aber das Orakel macht unzweideutig klar, daß die diplomatische Verheiratung ägyptischer Prinzessinnen ins Ausland als Mittel, Bündnisse zu schließen, schon unter Ramses II. möglich (und vermutlich auch üblich) war<sup>13</sup>. Wieso Schipper sagt, dieser Beleg falle nun (durch die neue Bearbeitung von Edel) weg, weil sich ein völlig anderer Sinn ergebe<sup>14</sup>, ist mir nicht erklärlich. Gerade weil

<sup>9</sup> E. Edel, Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz, 2 Bde., Opladen 1994.

<sup>10</sup> Vgl. J. Assmann, Ma'at, München 1990, 262 sowie den aufschlußreichen Vergleich von Inschriften der Hohenpriester des Amun aus der 18. und 19./20. bei M. Römer, Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches, ÄUAT 21, 1994, 88-102, bes. 91: „Die Hohenpriester der 18. Dynastie [fassen] ihre Tätigkeiten vor allem als Königsdienst auf, die Hohenpriester der späteren Zeit [= der Ramessidenzeit] beschreiben sie in ihren persönlichen Inschriften dagegen in erster Linie als Dienst am Gott.“

<sup>11</sup> S. E. Edel, Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz, I, 166-7; II, 254-7.

<sup>12</sup> Von Edel, op. cit., 256 wird diese „Ansprache“ sicher zurecht als Orakel interpretiert.

<sup>13</sup> Die wirkliche Bedeutung des Textes ist erst von Edel erschlossen worden. In der alten Bearbeitung von B. Meissner (ZDMG 72, 1918, 62-3) war die Rede der Götter als Wunsch der Hethiter mißverstanden worden, und dadurch war die Bedeutung des Briefes für die ägyptische Heiratspolitik nicht deutlich, vgl. etwa A. Malamat, JNES 22, 1963, 10, n.40.

<sup>14</sup> Israel und Ägypten, 86.

der Brief eine Götterrede und eben keinen Wunsch der Hethiter enthält, handelt es sich um ein völlig eindeutiges Zeugnis, das übrigens auch von Edel in diesem Sinne verstanden worden ist<sup>15</sup>. Es ist umso eindeutiger, als bei einem ägyptischen Orakel dieser Zeit die Götter ja nicht irgendetwelche Antworten geben können, sondern ihnen - mündlich oder schriftlich - bestimmte Fragen oder Aussagen vorgelegt werden, die sie nur bejahen oder ablehnen können<sup>16</sup>. Wenn also Ramses den Göttern eine solche Sache vorschlägt, seine Tochter als „Königin“ in ein anderes Land zu vermählen, muß er dies doch für einen legitimen Vorgang halten.

Aus dem Ende der 26. Dynastie gibt es ein weiteres Beispiel der (geplanten) Ehe einer ägyptischen Prinzessin mit einem auswärtigen Herrscher<sup>17</sup>. Herodot (III, 1) berichtet, Kambyses habe Amasis um eine Tochter gebeten, worauf ihm der Pharao eine Tochter seines Vorgängers Apries geschickt habe, die er aber als seine eigene auszugeben versuchte. Was immer man von der Historizität diese Geschichte halten mag<sup>18</sup>, sie zeigt auf jeden Fall, daß man in dieser Zeit an der Heirat einer ägyptischen Prinzessin mit einem auswärtigen Fürsten nichts Ungeöhnliches fand<sup>19</sup>. Und es ist immerhin zu bedenken, daß die 26. Dynastie sich zumindest in ihrer Selbstdarstellung gern an den Praktiken vergangener Epochen orientierte, weit restaurativer war als etwa die Dritte Zwischenzeit. Wenn also in der 19. und in der 26. Dynastie derartige Eheschließungen möglich waren, wird man schließen dürfen, daß dann in der Dritten Zwischenzeit erst recht keine Einschränkungen wie in der 18. Dynastie mehr bestanden.

Wenn das so ist, stellt sich aber die Frage, warum in ägyptischen Quellen nie von einer derartigen Heirat die Rede ist, ein Sachverhalt, der für Schipper einen so „eindeutigen Befund“ darstellt<sup>20</sup>. Aber das ist er keineswegs, jedenfalls nicht in diesem Sinne. Bevor man das Schweigen der Quellen bewertet (und diese Quellen sind ohnehin nur eine zufällig zustandegewordene winzige Auswahl aus dem ursprünglich Vorhandenen), muß man sich die Frage stellen, welche ägyptischen Zeugnisse es für eine derartige Heirat überhaupt geben *könnte*.

<sup>15</sup> Op. cit., II, 256: „Ramses hat also offenbar nach der Geburt seiner Tochter ein Orakel eingeholt, das ihm volle Freiheit läßt in der Wahl seines späteren Schwiegersohns (und damit Bundesgenossen).“

<sup>16</sup> Vgl. A. von Lieven, Aof 26, 1999, 79-83. Wenn ihnen dann das Ergebnis der Angelegenheit als „Rede“ in den Mund gelegt wird, wie das auch in ägyptischen Texten häufig vorkommt, ist dies nur eine kurze Zusammenfassung des ganzen Vorgangs.

<sup>17</sup> Das auch Schipper anführt, s. Israel und Ägypten, 86, n.437.

<sup>18</sup> Angesichts der weit über vierzigjährigen Regierungszeit des Amasis wäre eine Tochter des Apries für damalige Verhältnisse schon ziemlich bejährt gewesen und kaum so *κάρτα μεγάλη τε καὶ εὐειδής*, wie sie Herodot beschreibt.

<sup>19</sup> Der Täuschungsversuch des Amasis sollte wohl die eigene Tochter schonen. Da er die Tochter des Apries für seine eigene ausgab, kann sein Motiv nicht das gleiche gewesen sein, das Amenophis III. hatte.

<sup>20</sup> BN 102, 85-6; 94.

Als Zeugnisse für die Heirat der Pharaonen mit ausländischen Prinzessinnen finden sich - neben den keilschriftlichen Quellen wie den Amarnabriefen und der Hethiterkorrespondenz - zum einen sozusagen die materiellen Reste der Prinzessinnen: Auf der thebanischen Westseite ist das Grab von drei syrischen Frauen Thutmosis' III. gefunden worden<sup>21</sup>. Zum anderen haben wir einige Inschriften, in denen sich die Könige rühmen, Töchter von auswärtigen Fürsten in ihren Harim aufgenommen zu haben, z.B. ein Abschnitt in den „Thutmosisannalen“ von Karnak<sup>22</sup>, ein Gedenkskarabäus Amenophis' III. anlässlich seiner Hochzeit mit der Mitanniprinzessin Giluchepa<sup>23</sup> sowie die verschiedenen „Heiratsstelen“ Ramses' II.<sup>24</sup> Diese Inschriften haben den üblichen „propagandistischen“ Charakter, sie dienen dem Prestigegegewinn des Königs (und damit auch des Staates). Bezeichnenderweise registriert Thutmosis III. eine syrische Fürstentochter für seinen Harim unter den „Tributen“<sup>25</sup>.

Diese Art von Quellen ist aber für den umgekehrten Fall der Verheiratung einer ägyptischen Prinzessin ins Ausland nicht zu erwarten. Ihre materielle Hinterlassenschaft ist ja nicht mehr in Ägypten, und man hatte auch keinen Grund, diese Tatsache in offiziellen Inschriften zu erwähnen, da sie nicht dem höheren Ruhm des Pharaos diene. Und Zeugnisse anderer Art, in denen eine solche Tatsache erwähnt werden könnte (z.B. Korrespondenz zwischen Mitgliedern des Hofes) haben wir ohnehin nicht. Mit anderen Worten, irgendeine Erwähnung eines derartigen Ereignisses ist nach der Beschaffenheit unserer Quellen überhaupt nicht zu erwarten. Selbst wenn in der Ramessidenzeit und den anschließenden Epochen Legionen von ägyptischen Prinzessinnen ins Ausland verhandelt worden wären, wir würden nichts darüber erfahren, jedenfalls nicht aus ägyptischen Quellen. Die Tatsache, daß ägyptische Texte keine solchen Ereignisse nennen, ist also keineswegs ein „eindeutiger Befund“, sie ist im Gegenteil belanglos, da etwas Derartiges gar nicht zu erwarten ist.

In der Dritten Zwischenzeit und damit auch in der 21. Dynastie war die Ehe einer ägyptischen Prinzessin mit einem auswärtigen Fürsten prinzipiell möglich. Da aber die ägyptischen Quellen für die Frage, ob solche Verbindungen auch tatsächlich vorgekommen sind, nichts hergeben, ist man auf allgemeine Erwägungen angewiesen. In dieser Epoche entwickeln sich

<sup>21</sup> H. Winlock, *The Treasure of Three Egyptian Princesses*, New York 1948.

<sup>22</sup> Urk IV, 669,1-3.

<sup>23</sup> Urk IV, 1738.

<sup>24</sup> KRI II, 233-257; 282-284.

<sup>25</sup> Urk IV, 668,17 - 669,3. Zum Prestigegegewinn durch Heiraten mit auswärtigen Prinzessinnen vgl. auch LÄ II, 1107, n.25, s.v. 'Heiratspolitik' und C. Kühne, *Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna*, AOAT 17, 1973, 27, n.120.

in Ägypten feudalistische Strukturen<sup>26</sup>, die Libyer waren nicht in der Lage, den zentralisierten und differenzierten „Beamtenstaat“ des Neuen Reiches aufrechtzuerhalten. Unter ihrer Herrschaft spielen statt dessen Stammes- und Sippenverbindungen eine große Rolle<sup>27</sup>. Vor allem in Unterägypten, wo die meisten Libyer ansässig waren, entwickeln sich bald eine Reihe von Lokalfürstentümern, an deren Spitze jeweils ein „Fürst“ (*wr ʿ3*) der *M(šwš)* bzw. *Rbw* steht. In einer solchen von tribalistischen Vorstellungen geprägten Welt sind Heiratsbündnisse a priori wahrscheinlich<sup>28</sup>. Auch die Germanenstämme, die sich im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. auf weströmischem Gebiet anzusiedeln versuchten, also in einer vergleichbaren Lage waren wie die Libyer am Ende des Neuen Reiches, haben oft durch Heiratspolitik Verbündete zu gewinnen versucht. Umgekehrt sind natürlich in einer solchen Welt Restriktionen wie in der 18. Dynastie in keiner Weise zu erwarten, umso weniger, als den libyschen Fürsten das alte ägyptische Gottkönigtum etwas ganz Fremdes gewesen sein dürfte<sup>29</sup>. Auch die innerägyptische Heiratspolitik der Pharaonen der 22. und 23. Dynastie<sup>30</sup> zeigt zumindest, daß man kein Problem darin sah, Königstöchter mit Söhnen nichtköniglicher Eltern zu vermählen. Um so weniger wird man sich gescheut haben, sie ausländischen Fürsten zur Frau zu geben. Nach Lage der Dinge sind solche Heiraten in der Dritten Zwischenzeit also nicht nur nicht ausgeschlossen, sie sind im Gegenteil geradezu zu erwarten, auch wenn wir keine Belege dafür haben.

Weil Schipper davon überzeugt ist, die ‘Tochter Pharaos’ könne keine Tochter eines aktuell regierenden Pharaos gewesen sein, schlägt er zwei alternative Lösungen vor:

Zum einen könne sich die Tradition von der Pharaonentochter aufgrund eines in ägyptischem Stil errichteten Gebäudes im salomonischen Jerusalem entwickelt haben, das als „Haus der Pharaonentochter“ bezeichnet worden sei, zum anderen, falls diese Tradition doch auf eine

<sup>26</sup> Vgl. Jansen-Winkeln, WdO 30, 1999, 7-20.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch A. Leahy, „The Libyan Period in Egypt: An Essay in Interpretation“, *Libyan Studies* 16, 1985, 51-65.

<sup>28</sup> Vgl. auch Leahy, op. cit., 59, der dort das libysche Herrschaftssystem als „a loose confederation reinforced by family alliances and appointments“ beschreibt, das aber „the outward appearance of Egyptian kingship“ beibehielt.

<sup>29</sup> Vgl. auch Leahy, op. cit., 59: „What we have are the trappings of Egyptian kingship maintained by people to whom they have little meaning“. Die völlig veränderte Rolle des ägyptischen Königs in dieser Zeit zeigt sich im übrigen auch deutlich daran, daß mit dem Ende des Neuen Reiches die Anlage großer Königsgräber und Totentempel schlagartig aufhört.

<sup>30</sup> Vgl. Kitchen, TIP, 479; 594; Schipper, *Israel und Ägypten*, 87-9. Diese Heiraten sind uns im übrigen ausschließlich durch die ausführlichen Genealogien der daraus hervorgegangenen Nachkommen bekannt (und sie dürften insgesamt viel häufiger gewesen sein, als es das spärliche Material erkennen läßt); es gibt natürlich auch hier keine direkte Erwähnung einer solchen Heirat.

bestimmte Person zurückgehen sollte, müsse es sich gar nicht wirklich um die Tochter eines Pharaos handeln, sondern eher um irgendeine Nachfahrin eines ägyptischen Königs, eine Person mit entfernteren Verbindungen zum ägyptischen Königshaus<sup>31</sup>.

Für die zweite Hypothese<sup>32</sup> werden auch ägyptologische Argumente vorgebracht, die mir aber nicht zwingend zu sein scheinen. Schipper führt aus<sup>33</sup>, *z3 njswt* bezeichne nicht nur wirkliche Königssöhne, sondern auch Titularprinzen, und überhaupt könne *z3* auch eine weitläufigere Verwandtschaft bezeichnen, z.B. Enkel, Schwiegersohn etc. Dazu ist folgendes zu sagen: Die sogenannten Titularprinzen gibt es vom Alten Reich bis zur 18. Dynastie. Aus der Ramessidenzeit und der Dritten Zwischenzeit ist kein einziger bekannt, und erst recht keine Titularprinzessin. Zweitens bedeutet *z3 in aller Regel* Sohn, nur selten Enkel bzw. Nachkomme<sup>34</sup> oder die sozusagen sekundäre Sohnesschaft (Stiefsohn oder Schwiegersohn). Unter den *z3 njswt* der Ramessidenzeit gibt es (abgesehen von bloßen Titeln wie *z3 njswt n Kš*) m.W. nur einen einzigen, der kein Königsson, sondern ein Königsenkel ist<sup>35</sup> und keine einzige „unechte“ Königstochter. Ebenso sind (wieder abgesehen von Titeln wie *z3 njswt (n) R'-msj-sw*) alle in der Dritten Zwischenzeit bezugten *z3 njswt* und *z3t njswt* m.W. wirkliche Söhne bzw. Töchter von Königen. Zumindest die ägyptische Entsprechung von 'Pharaos Tochter', *z3t njswt*, wird - zumal in der Dritten Zwischenzeit - ausschließlich dann verwendet, wenn es sich um eine wirkliche Prinzessin handelt, nicht etwa bei entfernteren Nachfahrinnen eines Königs.

Dies alles bedeutet natürlich noch nicht, daß die salomonische Pharaonentochter tatsächlich die Tochter des zeitgleich zu Salomo regierenden Pharaos war, die Beurteilung der Historizität des biblischen Textes muß den Alttestamentlern überlassen bleiben. Aber aus ägyptologischer Sicht gibt es zumindest nichts, was gegen ihre Existenz spricht.

<sup>31</sup> BN 102, 88-94; Israel und Ägypten, 104-5.

<sup>32</sup> Was die erste betrifft, scheint es mir zumindest nicht sehr naheliegend, daß man ein Gebäude in ägyptischem Stil ausgerechnet als „Haus der Pharaonentochter“ bezeichnet haben sollte. Man sollte dann doch eher so etwas wie „Haus des Ägypters / der Ägypterin“ oder allenfalls „Haus des Pharaos“ oder „Haus der Königin“ erwarten. Warum so spezifisch eine Pharaonentochter?

<sup>33</sup> BN 102, 92-3.

<sup>34</sup> Und in diesen Fällen handelt es sich um metaphorische Ausdrucksweise, die genaue Bezeichnung für Enkel ist *z3 n z3* „Sohn des Sohnes“.

<sup>35</sup> KRI II, 883, vgl. B. Schmitz, Untersuchungen zum Titel *s3-njswt* „Königssohn“, Bonn 1976, 320. Der andere von Schmitz, op. cit., 319 (mit n.3) zitierte Fall liegt dagegen anders: der dort aufgeführte *Sthj* ist kein Sohn von *Sthj-hr-hpš.f*, sondern ein weiterer Sohn Ramses' II. (vgl. KRI II, 914,15-6 und die Übersetzung dazu, RITA II, 596): die Folge *z3 njswt NN msj.n NN n z3 njswt ... NN* kann unmöglich eine Filiation zwischen den beiden Königssöhnen ausdrücken.

## Who Destroyed Megiddo VIA?

*Ernst Axel Knauf – Bern*

It was not before the early years of the 3<sup>rd</sup> millennium CE that an «Universal Bureau for the Investigation of Crimes against Humanity» (UBI) became conceivable. By necessity, the UBI faces an enormous backlog of cases hundreds, if not thousands of years old. Although investigations become increasingly difficult with the amount of time passed since the act, and although verdicts can only be brought in postumously, we nevertheless maintain that justice has to be handed out also in past cases in order to hope for a more human and enlightened future.

Megiddo VIA was a flourishing town of the late Iron I period in Canaan/Palestine, which ended in men-inflicted destruction (a clear case of murder and/or manslaughter, trespassing, burglary, pillaging, rape and arson). The massive conflagration which terminated Megiddo VIA burned the mudbricks and their debris brick-red. We also have the usual suspects, viz. the Gang Leaders of their times, *aka* kings and rulers. Investigations are difficult, because the evidence of the witnesses, most of them anonymous and sometimes even supposedly pseudonymous, has been heavily doctored by those who collected it. This part of the evidence is accessible to the public under the title of «Books of Samuel» and «First Book of Kings». Statements, in general, remain fairly vague and in some cases, seem to be heavily biased approximating blatant slander. At a first glance, they reflect much more hearsay than eye-witness-accounts. None of the witnesses or their editors try to give a complete and comprehensive record of what may, or must, have happened. Thus, deeds or misdeeds reported may or may not have actually been committed, whereas other violent acts might have gone unnoticed. The few scientific experts available make very slow progress. Since new evidence on the case of Megiddo VIA has recently turned up<sup>1</sup>, it seems appropriate to render an interim review. The case cannot yet go to court, but deserves our incessant attention.

*The time frame*

The time frame has only recently been established<sup>2</sup>. The flourishing town of Megiddo VIA (flourishing as compared to contemporary sites, if rather poor vis-à-vis Megiddo IX, VIII, or

<sup>1</sup> I. Finkelstein – D. Ussishkin – B. Halpern ed., *Megiddo III* (TAUIA MS 18/1&2; 2000); archaeology is now as competent to distinguish between violent destruction due to human activity on the one hand and destruction caused by natural catastrophes on the other, very much the same as a pathologist is able to tell whether a person died of cardiac arrest or from a bullet through the head. Bible-induced «destructions» like the notorious case of Dan VII in the interpretation of A. Biran, *Biblical Dan* (Jerusalem 1994) 126 (a thin layer of ash is no «destruction level» at all) can no longer go unnoticed.

<sup>2</sup> For A. Ben-Tor, Hazor and the Chronology of Northern Israel: A Reply to Israel Finkelstein: *BASOR* 317 (2000) 9-15, cf. the present author's replique: *The Low Chronology and How Not to Deal with It*: BN 101 (2000) 56-63; for N. Na'aman, *BASOR* 317, 1-7, see *infra*, n. 15. Accumulated C14-evidence for the Iron I period in the Feinān area leads to 1045-967 with 95% probability; the data are published by T.E. Levy et al., *The Jabal*

even VIIA and VA/IVB) was founded at the beginning of the 10<sup>th</sup> century<sup>3</sup>. As the spatial organization or rather disorganization of the settlement suggests, the town was not established by central planning, but developed gradually over an expanded period of some 50 years. For its destruction, any date beyond 950-920 BCE is highly unlikely, though a general assumption about the average duration of strata, especially if terminated by human activity, is not possible. Megiddo H 2, a stratum missed by the Chicago expedition, did not exist for more than 18 years; it follows the Assyrian destruction of 733, and is terminated by the Assyrian reconstruction which commenced in 716 BCE<sup>4</sup>. A duration of more than 75 years would be extremely long and rather improbable.

Let us now turn to our usual suspects.

### *Saul*

The first king of Israel, represented by the witnesses more as a warlord than as a king, is not directly indicted by any source. It is said that Saul was prone to violent moods and violent actions, and that he found his death operating in the near vicinity of Megiddo. What if the military action which brought him down was the response of the regional power in the Jezreel to a previous raid on Megiddo VIA? Of course, Saul is beyond prosecution as long as his fingerprints have not been identified and do not turn up at the scene (which might still happen). On the other hand, it is not precisely known when this Gang Leader was active: around 1000 BCE? 980? 960? According to present expertise, the last date is the least likely. For chronological reasons, Saul is a rather poor suspect.

### *Eshbaal*

Here, we have a much better case, for it is reported that his general Abner went to the Jezreel, among other regions, and made Eshbaal its king (1 Sam 2,9)<sup>5</sup>. The fact of a general introducing a king to an area where this ruler did not previously govern gives raise to the suspicion that military violence was involved. It is, however, not explicitly stated that he destroyed Megiddo. In addition, the time frame for Eshbaal is as uncertain as it is in the case of Saul. Megiddo VIA may not yet have been established when Eshbaal ruled. Eshbaal/Abner make better suspects than Saul just by a trifle.

---

Hamrat Fidan Project: Excavations at the Wadi Fidan 40 Cemetery, Jordan (1997): *Levant* 31 (1999) 293-308, 303 and 305.

<sup>3</sup> In addition to the not quite conclusive C-14-evidence as presented by I. Carmi – D. Segal: *Megiddo III*, 502f, more and more precise data exist and will be published in *Megiddo IV* (J. Finkelstein, pers. com.). The remaining unpublished evidence cited in BN 101, 56 fn. 2 has been made accessible, in the meantime, by A. Mazar, *IEJ* 49 (1999) 40f (Tel Rehov) and by oral communication at the Copenhagen conference on Near Eastern Archaeology, summer 2000 (Tel Dor).

<sup>4</sup> J. Peersmann: *Megiddo III*, 532f.

<sup>5</sup> The preposition 'l after the H stem of MLK is due to the ellipsis of a verb of motion; cf. W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig 28<sup>1909</sup> = Hildesheim 1977) 395 § 119g.

## David

David, too, is widely described to have indulged in acts of homicide and genocide over an extensive region and during a protracted time. The core area of his realm seems to have been constituted by Judah and Southern Samaria: his family owned property between Hebron and Baal-Hazor<sup>6</sup>. Reported military actions led David's troops as far east as Rabbat Ammon, and as far north as Maacah. A raid on Megiddo would have been quite in character according to David's portrait in 1 Sam 25; 27-30; 2 Sam 8; 10-12. On the other hand, nearly no actions like these are reported to have been carried out in the Philisto-Canaanite West, which may not be accidental: David probably knew where the trade capital was concentrated on which his tribal kingdom depended. David, we have to state, is probably not the culprit who destroyed Megiddo VIA.

In addition, Judges 1,27-28 indicate that Megiddo and Taanach came under Israelite rule rather in a peaceful manner. The reliability of this source is controversial, but it cannot be ignored.

## Sheba

The case of Sheba, for some time the head of the Israel Liberation Organisation (ILO) during the reign of David, i.e. a terrorist according to some and a freedom fighter in the eyes of others, is under scrutiny by fellow-investigator B. Halpern, as confided to the present author over a cup of English Tea (*šāy inglīsī*) in the UBI's canteen.

## Solomon

At a first glance, a rather unlikely suspect, being represented by our sources as the «king of peace» *sans pareil*. This perception has, however, turned out to be an ideological construct of later generations. Turning to the primary evidence, the iconographic record represents the Iron I-IIA period (ca. 1150-875 BCE) as an age of violence, the iconography related to peace, stability and economic prosperity not being attested before the Iron IIB period, i.e. the reign of the Omride dynasty<sup>7</sup>.

There are, however, two specific references to Solomon interfering with Megiddo. According to 1 Kings 9,15 he even built Megiddo. But this need not exclude that he had previously destroyed the town. The archaeological record does, however, indicate that the destruction of Megiddo VIA was followed by a period of abandonment. In addition, the reference to Hazor, Megiddo and Gezer in 1 Kings 9,15 is not a reliable source for the 10<sup>th</sup> century, the specific grouping of the three sites being due to structures and constellations created or operative under Jeroboam II or the Assyrians.

According to 1 Kings 4,12, Solomon had a «representative» at Taanach for Megiddo and the adjacent area<sup>8</sup>. Although the reliability of the lists of Solomon's officials is also

<sup>6</sup> 2 Sam 13,23; 15,7-12. This is also the area from which David's military élite was recruited, cf. B. Mazar, *The Early Biblical Period* (Jerusalem 1986) 84.

<sup>7</sup> O. Keel – Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134; <sup>4</sup>1997) 129-138; 145 Fig. 155a and b; 146-148; 152-165; 199-230/237-301.

<sup>8</sup> These «representatives» are neither *gouverneurs*, nor does the list constitute any «provincial system»; cf. H.M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat* (FAT 6; 1993) 33-40; they were sort of «delegates» serving as interface between the king and tribes or towns within his sphere of interests.

controversial, 1 Kings 4,8-16\* has recently gained in authenticity<sup>9</sup>. It is remarkable that Solomon's delegate to the Jezreel did not reside at Megiddo, but obviously at Taanach, which is mentioned first. Megiddo at the time of Solomon, then, must have been settled, because it is mentioned as a site, but should have carried less importance than Taanach. This observation helps to identify Megiddo VB with Solomon's Megiddo, and directs the search for the perpetrator in the case of Megiddo VIA to quite another social context than that of kings or rulers.

First, however, we have to conclude our revision of the list of usual suspects. We may state that on this list, Solomon does not figure very prominently.

### *Shoshenq*

Shoshenq has been blamed by I. Finkelstein (at least, Shoshenq claims to have conquered Megiddo in his Karnak Inscription) and is exculpated by D. Ussishkin (who would set up a magnificent stela on a heap of ruins)<sup>10</sup>.

In this case, the defense seems to have a slight edge over the prosecution. In addition, Shoshenq's campaign(s)<sup>11</sup> took place ca. 930-920 BCE; chronology makes him the last possible suspect, but not a likely one.

### *Jeroboam I.*

If Shoshenq had indeed conquered Megiddo without destroying it, could Jeroboam have struck back after the Egyptian main army had left and taken Megiddo for himself? According to the most recent reconstruction of Shoshenq's campaign(s)<sup>12</sup>, one comes to the conclusion that Shoshenq did not fight the nascent kingdoms of Israel and Judah, but rather a number of still independent towns and cities on the borders of the two highland states. In other words: Shoshenq, Jeroboam I. and Solomon/Rehabeam may more probably have been allies than enemies, and it is quite conceivable that Shoshenq handed over the territory he conquered to the two kings in fief. Thus, then, it may have come to be that Megiddo fell peacefully under Israelite rule. Jeroboam should not be kept on the list of suspects.

### *The Neighborhood*

Most crimes are committed within the circle of relatives and acquaintances. Previous investigations were so preoccupied with the usual suspects that they forgot to investigate the victim's immediate social context – where one is always supposed to have the first look.

Megiddo's immediate neighbors were Jokneam and Taanach. According to a very ancient and widespread attitude, my neighbor is always my enemy. The settlement history of

<sup>9</sup> Due to J. Böseneker, Text und Redaktion. Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Könige 1-11 (Diss. theol. Rostock 2000). The argument will be presented in more detail elsewhere.

<sup>10</sup> I. Finkelstein – D. Ussishkin: Megiddo III, 599 and n. 19.

<sup>11</sup> Cf. 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* (SHCAN 11; 1997) 252-299, 296-299.

<sup>12</sup> N. Na'aman, בוסע שישק לארץ ישראל בראי התרבות המצרית והמנוצח הארכאולוגי, *Zion* 63 (1998) 247-276, 250-268, read in the light of Niemann, *Shadow*, 296f. The author's reconstruction of Shoshenq's campaign(s) and its/their consequences is comprised on the adjacent map (produced, most obligingly, by J. Müller-Clemm).

Jokneam in the 11<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> centuries cannot yet be written. Jokneam will have to be investigated as a suspect in the Megiddo-VIA-case as soon as the data are published.

Taanach, on the other hand, is open to scrutiny. Taanach has four strata within the Iron I/IIA period (IA, IB; gap; IIA; IIB) which were equated with Megiddo VIIB through VA/IVB (Rast)<sup>13</sup> or Megiddo VIIA/VIB through VA/IVB (Finkelstein)<sup>14</sup>. According to Finkelstein, Taanach IA covers the period between Megiddo VIIA and VIA; i.e., it corresponds at Megiddo to the gap after the destruction/abandonment of Megiddo VIIA and to Megiddo VIB. Contrary to Finkelstein, this synchronism is not hampered by the fact that there is no Philistine bichrome pottery at Taanach IA (and IB) which shows up in Megiddo VIB: Philistine imports in the North were few, and the pottery evidence at Tanaach, especially for Taanach IB, is less<sup>15</sup>. Taanach IB developed out of IA without a break, as Megiddo VIA developed from VIB. Taanach IB ended in much the same kind of massive conflagration as did Megiddo VIA. For Finkelstein, Shoshenq is the culprit in both cases. Now, not every victim killed by the means of a Smith&Wesson 0.38 in New York City over the past 20 years was killed by the same person. The pottery assemblage of Taanach IB corresponds to Megiddo VIB and VIA<sup>16</sup>, i.e. the destruction of Taanach IB should slightly antedate the destruction of Megiddo VIA.

The scenario that suddenly emerges reminds us of the fact that not all victims of violent crime are always innocent. Taanach IA-B started to develop during the Iron I (11<sup>th</sup> century) – well before Megiddo; then Megiddo sets in, as a village (VIB) which became a prospering town (VIA). Might we suspect that the people of Megiddo VIA knocked out their competition in the immediate neighborhood, Taanach IB?

The prosperous second half of the existence of Megiddo VIA corresponds to the gap at Taanach after IB; but the people of Taanach, or the wider valley, might well have thought of revenge, and they may easily have gained Phoenician support (if the appearance of burnished red slip is an indicator of growing Phoenician influence). So it were most probably them who destroyed Megiddo VIA and founded Taanach IIA, to which corresponds the gap at Megiddo after VIA (the pottery of Taanach IIA falls between Megiddo VIA and VB)<sup>17</sup>. Taanach IIA developed into Taanach IIB, at the same time as a new village sprang up at Megiddo: VB<sup>18</sup>. Then Sheshong destroyed Taanach IIB, but he erected his victory stela at Megiddo VB, thus designating the village for development as a regional center – a plan which was duly implemented by (Jeroboam I and) the dynasty of Omri, who transposed the village of Megiddo VB into the regional center of Megiddo VA/IVB.

This, after all, is the most likely scenario as it emerges at the time being. But the case is not closed yet; further investigations are imperative. At least we have an hypothesis to test. And of course, we keep our list of usual suspects to round them up again another time.

<sup>13</sup> W. Rast, Ta'anach I (Cambridge MA 1978).

<sup>14</sup> Cf. I. Finkelstein, Notes on the Stratigraphy and Chronology of Iron Age Ta'anach: TA 25 (1998) 208-218.

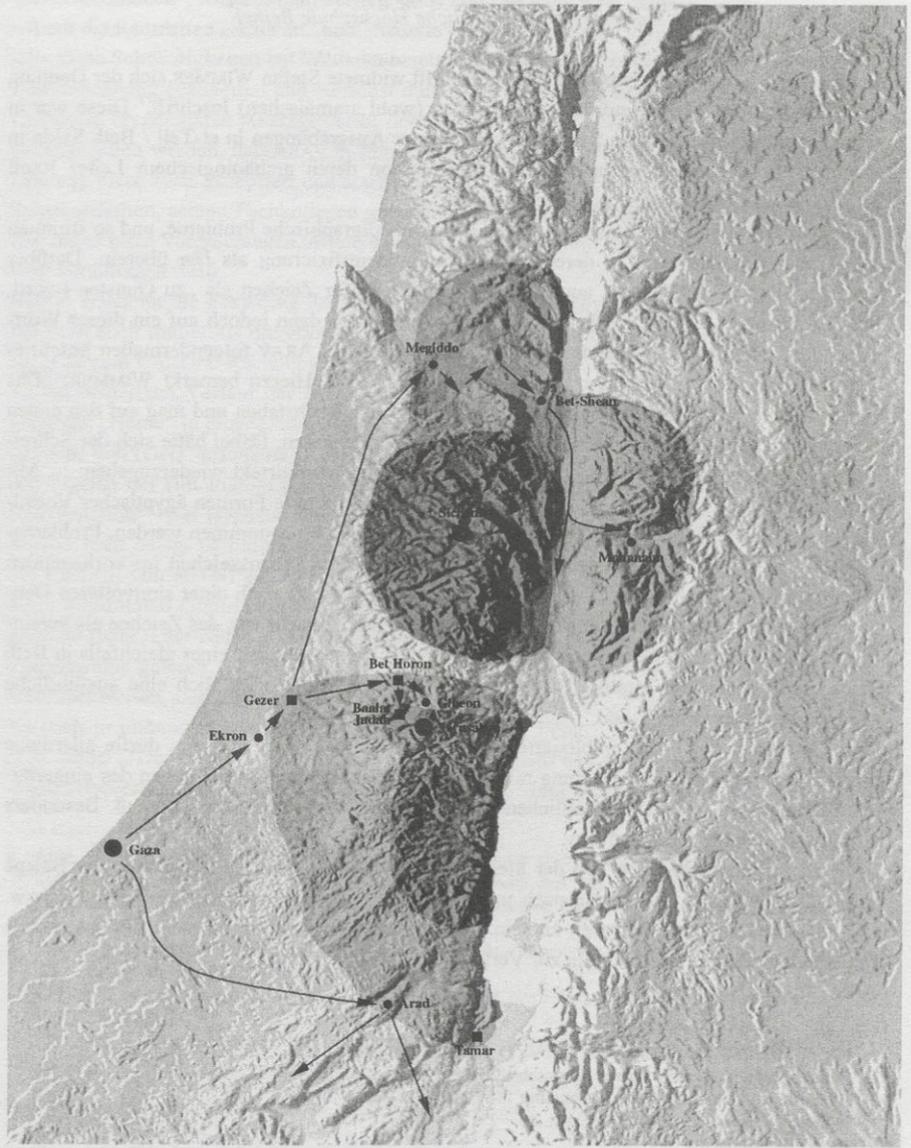
<sup>15</sup> Cf. N. Naaman, The Contribution of the Trojan Grey Ware from Lachish and Tel Mique-Ekron to the Chronology of the Philistine Monochrome Pottery: BASOR 317 (2000) 1-7, 4f. Whether the *argumentum e silentio*, i.e. the absence of something in a context where this something is expected, is viable or not is always a question of statistics.

<sup>16</sup> Finkelstein, TA 25, 213.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>18</sup> The occurrence of one collared rim-jar at Taanach IIB and Megiddo VB (Finkelstein, TA 25,216) argues for the contemporaneity of these two strata, not of Taanach IIB and Megiddo VA/IVB.

# Shoshenq and Solomon



-  Shoshenq's Campaigns
-  Core and Periphery of the Early States of Israel and Judah
-  Places Fortified by Solomon (1 Kings 9 : 17f.)

## Der Name des Gottes von et-Tell / Beth Saida

*Stefan Schorch, Kirchliche Hochschule Bethel\**

In der letzten Ausgabe der vorliegenden Zeitschrift widmete Stefan WIMMER sich der Deutung einer kürzlich publizierten nordwestsemitischen (wohl aramäischen) Inschrift.<sup>1</sup> Diese war in einen Krug eingeritzt, dessen Scherben während der Ausgrabungen in et-Tell / Beth Saida in eisenzeitlichem Kontext gefunden und unlängst von deren archäologischem Leiter Rami ARAV in einer Umzeichnung publiziert wurden.<sup>2</sup>

Die ersten drei Zeichen der Inschrift bieten keinerlei epigraphische Probleme, und so stimmen ARAV und WIMMER auch in deren zweifelsfreier Identifizierung als *lšm* überein. Darüber hinaus schließt sich WIMMER auch ARAVs Deutung dieser Zeichen als „zu Gunsten (wörtl. ‘für den Namen’) ...“ an,<sup>3</sup> lenkt das Interesse seiner Leser dann jedoch auf ein dieser Wortverbindung unmittelbar folgendes viertes Zeichen, welches ARAV folgendermaßen beschrieben hatte: „Zeichen in der Form eines ägyptischen *ḥ*“.<sup>4</sup> Hierzu bemerkt WIMMER: „Das vierte Zeichen ähnelt keinem bekannten westsemitischen Buchstaben und mag auf den ersten Blick in der Tat an die ägyptische Hieroglyphe  $\dagger$  (*ḥ*) erinnern. Dabei hätte sich der Schreiber zwar keine große Mühe gegeben, das ägyptische Zeichen korrekt wiederzugeben: ... Mit Verweis auf die Siegelkunst, wo in ähnlicher Weise degenerierte Formen ägyptischer Vorbilder, auch von *ḥ*-Zeichen, vorkommen, könnte die Lesung hingenommen werden. Problematischer wird die Frage nach dem Sinn, den ein ägyptisches Lebenszeichen im vorliegenden Zusammenhang durchaus nicht erkennen läßt.“<sup>5</sup> Auf der Suche nach einer sinnvolleren Deutung dieses Zeichens schlägt WIMMER nun mit gebotener Vorsicht vor, das Zeichen als vereinfachte Abbildung desselben Gottes zu deuten, dessen Darstellung auf einer gleichfalls in Beth Saida entdeckten Stele Monika BERNETT und Othmar KEEL erst kürzlich eine ausführliche Monographie gewidmet haben.<sup>6</sup>

Dem Betrachter der bisher publizierten Photographien und Umzeichnungen dürfte allerdings deutlich werden, daß diese Deutung mit nicht unbedeutenden Abweichungen des eingeritzten Zeichens von seinen mutmaßlichen monumentalen Vorbildern rechnen muß. Besonders auffällig sind dabei die folgenden:

- Für den ikonographischen Typ der Stele von Beth Saida scheint nach Ausweis der Belege bei BERNETT / KEEL die schräg nach unten gerichtete Neigung der seitlichen Pfosten bzw. Gliedmaßen konstitutiv gewesen zu sein.<sup>7</sup> Bei dem fraglichen Zeichen steht die horizontale Linie demgegenüber rechtwinklig zur Vertikalen.

\* Für ein klärendes Gespräch bin ich Ludwig D. MORENZ (Tübingen / Berlin) zu Dank verpflichtet.

1 Stefan WIMMER, Zu einer kurzen Ritzinschrift aus et-Tell/Beth Saida, BN 102 (2000), 33f.

2 Rami ARAV, Bethsaida (hebr.), Qadmoniot 118 (1999), 78-91.

3 WIMMER, Zu einer kurzen Ritzinschrift, 33.

4 ARAV, Bethsaida, 84.

5 WIMMER, Zu einer kurzen Ritzinschrift, 33.

6 Monika BERNETT / Othmar KEEL, Mond, Sonne und Kult am Stadttor: Die Stele von Bethsaida (et-Tell), Freiburg/Schweiz und Göttingen, 1998 (OBO; 161).

7 Vgl. besonders BERNETT / KEEL, Mond, 95 (Abb. 1c), 103 (Abb. 11a-b), 104 (Abb. 12), 105 (Abb. 13a), 106 (Abb. 13b-c), 107 (Abb. 14a-d).

- Zu erwarten wäre nach den vorliegenden ikonographischen Belegen zudem ein zweites Paar von „Gliedermaßen“, welches dem vorliegenden Zeichen jedoch zu fehlen scheint.

- Auch die Requisiten „Schwert“ und „Rosette“ fehlen.

Alle diese Schwierigkeiten hat WIMMER bereits gesehen und geht auf sie ein. Seiner in diesem Zusammenhang geäußerten und zunächst durchaus berechtigten Skepsis bezüglich des möglicherweise beschränkten Aussagewertes der publizierten Zeichnung kann allerdings jetzt entgegengehalten werden, daß ARAV in seiner unterdessen erschienenen Reaktion auf WIMMERS Deutung diese zwar akzeptiert und sogar schreibt, er selbst habe sie auch für die wahrscheinlichste gehalten, seinen Fachkollegen gegenüber aber nicht genügend zu rechtfertigen gewußt und daher nicht vorgeschlagen, offenkundig jedoch keine weiteren Argumente für diese Deutung vorzutragen weiß.<sup>8</sup>

Mithin erscheint die Erklärung des fraglichen Zeichens als ägyptisches *ḥnḥ* in epigraphischer Hinsicht noch immer als die vorzuziehende. Die im folgenden vorgelegte neue Deutung versucht diesem Umstand Rechnung zu tragen. Sie liefert darüber hinaus auch eine Erklärung für die im bisherigen Verlauf der Diskussion noch kaum berücksichtigte Verwendung des Nomens *šm* „Name“ in einer Dedikationsformel.<sup>9</sup> Die vorgeschlagene Deutung von *šm* als „Zu Gunsten von (GN)“ erschiene in diesem Formular nämlich eher ungewöhnlich. Auch eine an den Namen der (im Piktogramm abgebildeten) Gottheit gerichtete Dedikation, d.h. an ihre Manifestation<sup>10</sup> oder Hypostasierung<sup>11</sup> im Namen, ist wohl eher unwahrscheinlich.

Relativ breit belegt ist hingegen eine weitere Verwendung des Nomens *šm*, die im Kontext der Inschrift von et-Tell gut zu passen scheint: Das Nomen *šm* „Name“ konnte als Substitut eines bestimmten Gottesnamens stehen, etwa so, wie noch heute im rabbinischen Judentum *haš-šēm* (hebr. „der Name“) oder unter den Samaritanern *šēma* (aram. „Name“) an Stelle des Tetragramms gelesen werden. Diese Verwendungsweise läßt sich besonders in Personennamen nachweisen, und zwar sowohl in hebräischen (z.B. שמירע „Der Name‘ hat erkannt“<sup>12</sup>) als auch in phönizischen (z.B. שמרל „Der Name‘ ist Fürst“<sup>13</sup>) und ägyptisch-aramäischen (z.B. שמטב „Der Name‘ ist gut“<sup>14</sup>). Sie hat darüber hinaus in Lev 24,11 und 16 ihren literarischen Niederschlag gefunden,<sup>15</sup> ist in Qumran belegt<sup>16</sup> und erfreut sich seit der Mischna bis

8 Rami ARAV, Reaktion auf die Anmerkung von Stefan Wimmer (hebr.), Qadmoniot 119 (2000), 67. ARAVs Reaktion bezieht sich auf die verkürzte hebräische Fassung des o.g. Wimmerschen Aufsatzes: Stefan WIMMER, „Zu Gunsten wessen?“. Eine Ritzzeichnung auf einem Krug aus Beth Saida (hebr.), Qadmoniot 119 (2000), 67.

9 Zur Gattung der Dedikationsformel s. insbesondere die Ausführungen von Johannes RENZ, Handbuch der althebräischen Epigraphik II/1, Darmstadt 1995, 26.

10 S. Jacob HOFTIJZER / Karel JONGELING, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, Leiden 1995 (HdO; 21), 1158 s.v. *šm*.

11 Vgl. Oskar GREYER, Name und Wort Gottes im Alten Testament, Giessen 1934 (BZAW; 64), 44-52.

12 Jos 17,2; 1 Chr 7,19.

13 S. Frank L. BENZ, Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions, Rom 1972 (Studia Pohl; 8), 419.

14 S. Walter KORNFELD, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978 (ÖdW, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte; 333), 74.

15 Eine ausführliche Diskussion dieser Perikope findet sich in Stefan SCHORCH, Euphemismen in der Hebräischen Bibel, Wiesbaden 2000 (OBC; 12), 210f.

16 In IQS VI, 27 steht השם הנכבד für das Tetragramm, vgl. Emanuel TOV, The Socio-Religious Background of the Paleo-Hebrew Biblical Texts Found at Qumran, in: Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag / hrsg. Hubert Cancik; Hermann Lichtenberger; Peter Schäfer. Tübingen 1996, 353-374, hier: 355.

auf den heutigen Tag im rabbinischen Judentum in der Form שם ה' „der Name“ eines andauernden Gebrauchs.

Folgt man dieser Deutung, so ergibt sich m.E. eine konsistente und sinnvolle Erklärung, die sowohl sämtliche Elemente der Inschrift selbst wie auch deren Kontext in gebührender Weise berücksichtigt: Die Inschrift liest demzufolge „Für ‘Den Namen‘“, worauf das ägyptische <sup>h</sup>nh-Zeichen folgt. Ob der Schreiber dieses hier im vollen Bewußtsein seiner ursprünglichen ägyptischen Lesung und Bedeutung verwendet hat, läßt sich freilich nicht bestimmen, ist jedoch eher zweifelhaft.<sup>17</sup> Deutlich dürfte demgegenüber sein, daß es im geographischen und kulturellen Umfeld der Inschrift als Zeichen guten Omens häufig belegt ist. Über die häufige Verwendung von <sup>h</sup>nh-Zeichen in Siegeln u.ä. hinaus scheint sich die nächste Parallele dabei in einer Krug-Inschrift aus Tell Haror zu finden, welche ebenso wie die vorliegende Inschrift durch ein <sup>h</sup>nh-ähnliches Zeichen abgeschlossen wird.<sup>18</sup> Auf Grund der vorhandenen Belege darf mit der gebotenen Vorsicht wohl geschlossen werden, daß dem <sup>h</sup>nh-Zeichen in beiden Fällen die Funktion eines Abschlußzeichens zukommt, das die Inschrift als Ganzes oder den in ihr enthaltenen Namen gegen schädlichen Einfluß schützt. Daß dieser schädliche Einfluß in der Tat gefürchtet wurde, dürfte für die vorliegende Inschrift wegen der Verwendung des euphemistischen Substituts „Name“ in der Bezeichnung eines konkreten Gottes erwiesen sein.<sup>19</sup> Welcher Gott dabei gemeint ist, bleibt dem heutigen Betrachter letztlich verschlossen. Für den Schreiber und sein Umfeld wird dies klar gewesen sein. Uns legt der Fundkontext es nahe, an den selben Gott zu denken, dessen Darstellung sich auf der erwähnten Stele von et-Tell / Beth Saida findet.<sup>20</sup>

---

17 Ägyptische bzw. ägyptisierende Bildmotive waren im eisenzeitlichen et-Tell / Beth Saida jedenfalls vertraut – die Ausgräber um Rami ARAV fanden u.a. eine Ptah-Statuette sowie ein Siegel, welches deutlich vom Einfluß Ägyptens kundet, vgl. die Abbildungen in ARAV, Bethsaida, 87f.

18 Vgl. den Hinweis von WIMMER, Zu einer kurzen Ritzinschrift, 33 Anm. 5. Ein Foto dieser Inschrift findet sich in Eliezer OREN et al., Sechs Ausgrabungskampagnen in Tel Haror (hebr.), Qadmoniot 93-94 (1991), 18.

19 Auf die Verwendung von Gottesnamen bezügliche Tabus sind ein weit verbreitetes Phänomen. Sie lassen sich in der Hebräischen Bibel ebenso nachweisen wie in ihrem kulturellen Umfeld, vgl. SCHORCH, Euphemismen, 226.

20 S. hierzu die Ausführungen bei WIMMER, Zu einer kurzen Ritzinschrift, 34.

Stefan Wimmer - München

Die vieldiskutierte Ortsnamenliste Jos 13,15-23, mit der Gebietsbeschreibung des Stammes Ruben, enthält Vers 19 die Positionen *Qiryātayim*, *Šibmā* und *Şeret haš-Şaḥar be-har hā-<sup>c</sup>ēmeq*.<sup>1</sup>

Die letztgenannte Eintragung, die Stadt Zeret (ha-)Schachar mit dem auffälligen Zusatz „auf dem Berg der Ebene“, widersetzte sich lange Zeit einer schlüssigen Identifizierung. Eine früher mehrfach wiederholte Ansetzung im Bereich der Küstenoase <sup>c</sup>*Ēn ez-Zāra* am Toten Meer beruhte wohl auf dem vermeintlichen lautlichen Anklang<sup>2</sup> und konnte schon wegen der ganz und gar nicht passenden Topographie wenig überzeugen.<sup>3</sup>

Im Rahmen eines Grabungsprojektes des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in <sup>c</sup>*Ēn ez-Zāra* und Geländeuntersuchungen im Umfeld<sup>4</sup> gelang A. STROBEL die Entdeckung der bis dahin unbemerkt gebliebenen eisenzeitlichen Ortslage *Bōz el-Muṣḥelle*, etwa 2 km nördlich von *Mukāwer*/Machārus, ca. 8 km landeinwärts der Küste von *ez-Zāra* und etwa 1100 m höher gelegen. Der arabische Flurname nimmt Bezug auf die markante Bergspitze (*bōz* „Schnabel“, hier i.S.v. Spitze oder Kuppe), von der aus ein über hundert Meter tiefer Steilhang nach Norden abfällt (< سحل “gleiten, rutschen“). Eine Testgrabung vor Ort 1988 konnte STROBELS Einschätzung einer vermutlich moabitischen Festungsanlage stützen, die in dominanter Lage südlich des *Wādī Zerqā Mā<sup>c</sup>in* eine in weiten Abschnitten gut erhaltene Straße sichert und kontrolliert.<sup>5</sup> Diese offenbar wichtige Transversale verlief etwa von Suweime am Südostende des Jordantals aus über Bergplateaus, querte das *Wādī Zerqā Mā<sup>c</sup>in* bei *Ḥammamāt Mā<sup>c</sup>in*, stieg über den *Bōz el-Muṣḥelle* zum Hochland an, das bei <sup>c</sup>*Aṭṭarūz* erreicht wurde, und schloß weiter südöstlich im *Wādī Wāle* an den Königsweg an.<sup>6</sup>

STROBELS früh geäußerte Identifizierung mit der gesuchten Stadt „auf dem Berg der Ebene“ ist inzwischen mehrfach aufgegriffen worden.<sup>7</sup> Mit *קמק* könnte die westlich vorgelagerte Ebene *el-Mustadira* gemeint sein, aus der heraus sich der *Bōz el-Muṣḥelle* erhebt und die von der Altstraße, nach deren Aufstieg aus der Schlucht des *Wādī Zerqā Mā<sup>c</sup>in*, durchquert wird. Anders ist mehrfach erwogen worden, dass hier *el-Ġōr*, der Grabenbruch des Jordantals mit dem Toten Meer angesprochen ist und *ק* den größerräumigen Gebirgsabfall meint. In diese Richtung geht offenbar LXX, wo *קמק* als Eigenname aufgefasst ist: ἐν τῷ ὄρει Εμακ (allerdings Varianten ενακ [A] und εναβ [B]). In dem Fall mag der Zusatz „auf dem Gebirge der Talsenke“ in der Tat auf alle drei Orte von Vers 19 zielen.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> S. ausführlich und zum Stand der Diskussion MITTMANN 1995.

<sup>2</sup> von frühen Reisenden ungenau als *Şara* kolportiert; vgl. SANDEL 1907: 89f.

<sup>3</sup> vgl. schon NOTH 1938: 80.

<sup>4</sup> STROBEL/WIMMER in Druck.

<sup>5</sup> WIMMER in Druck.

<sup>6</sup> STROBEL 1997: 272-277.

<sup>7</sup> STROBEL 1990: 136; MITTMANN 1995: 24; ZWICKEL 1990: 151 (aber: ZWICKEL 1999: 16).

<sup>8</sup> MITTMANN 1995: 7.

Hinsichtlich seiner Wortbedeutung bietet der Ortsname mehrere Optionen. Eine Herleitung des ersten Bestandteils צָרָה aus צוֹר „Fels“, arab. طور „Berg“, würde von der Topographie der Ortslage her unmittelbar einleuchten. Die überlieferte Schreibung scheint eher an eine Vorstellung von „Enge“ (צָר, צָרָה) zu denken. Die Kontrollsituation an der um die Bergspitze mit ihrer Festung geführten Straße musste sicher als markanter „Engpass“ empfunden werden.

Für den zweiten Bestandteil שָׁחַר bietet sich die Übersetzung „Morgendämmerung, Morgenröte“ unmittelbar an, und wieder passt das Bild von Reisenden auf der Altstraße, die nach naheliegender Nächtigung bei den Quellen im *Wādī Zerqā Māʿīn* beim frühmorgendlichen Aufstieg die dominante Bergfestung vor dem Osthimmel im Blick hatten. Dies scheint mir jedenfalls naheliegender, als eine jüngst wieder ins Gespräch gebrachte Kontrastierung als Stadt der vergöttlichten Morgendämmerung mit Jerusalem, der Stadt des Sonnenuntergangsgottes Schalom.<sup>9</sup> Vor Ort drängt sich daneben noch eine Alternative auf, wenn man an שָׁחֹר „schwarz“ denken möchte. Unterhalb des *Bōz el-Mushelle* zieht sich ein auffallender Basaltstreifen von pechschwarzer Färbung durch die sonst helle Umgebung. Von Norden her noch breiter, verengt er sich hier deutlich. Das Geländemerkmale ist so markant, dass es an klaren Tagen vom Westjordanland aus, auch von Jerusalem, mit bloßem Auge gut zu erkennen ist.<sup>10</sup>

ABEL wollte mit שָׁחַר den Personennamen אֶבֶל־שָׁחַר in der Genealogie Judas zusammenbringen, zumal sich unter dessen Söhnen ein צָרָה findet (1 Chr 4,5.7).<sup>11</sup> Den auf צָרָה folgenden Bruder יִצְחָר (K) bzw. וְצָחַר (Q) erwähnt ABEL nicht. LXX hat hier, 1 Chr 4,7: Σαρπεθ καὶ Σααρ, was merkwürdigerweise enger an צָרָה־שָׁחַר anklingt, als die Entsprechung in Jos 13,19: Σεραδα καὶ Σιωρ, also ebenfalls in zwei Namen aufgeteilt (mit den Varianten Σαρθ [A] für צָרָה und Σιω [B] für שָׁחַר).

Ebenfalls schon ABEL ist ein Hinweis zu verdanken, wonach eine topographische Liste Ramses' III. am Pylon von Medinet Habu einen Eintrag enthält, der am ehesten mit Jos 13,19 in Verbindung zu bringen ist.<sup>12</sup> Nebenstehende Abbildung gibt eine Nachzeichnung wieder.<sup>13</sup> In Transkription lautet der Eintrag:  $\underline{t}(j)-r-\dot{s}(3)-b(3)-r$ . Dabei bereitet die Korrelation  $\underline{t} : s/\dot{s}$  insofern Probleme, als Schreibungen für das äg.  $\underline{t}$  normalerweise semitisches  $s/\dot{s}$  wiedergeben. Für  $s/\dot{s}$  sollte man  $\underline{d}$  erwarten<sup>14</sup> - vgl. etwa die hieroglyphischen Belege für den etymologisch vielleicht parallel aufgebauten Ortsnamen Širi-bašani (EA):  $\underline{d}(3)-r-b(3)-s(3)-n(3)$ .<sup>15</sup> Mindestens als

<sup>9</sup> ZWICKEL 1999: 16f.

<sup>10</sup> Vgl. jetzt den Satellitenbildatlas FITZNER 1999: 131, Karte 3.3. Im Feld G4 ist links die hellgraue Fläche der Ebene *el-Mustadira* zu erkennen (links davon die Ziffer 4 für „Baaras“) mit dem sich deutlich weiß abzeichnenden modernen Fahrweg. Er zieht sich kurvig über den hier dunkelgrau-braun erscheinenden Geländestreifen hinauf. Der von links her sanft ansteigende Bergrücken ist der *Bōz el-Mushelle* (12 mm vom oberen Feldrand und 29 mm vom rechten Kartenrand); vgl. auch aus entgegengesetztem Aufnahmewinkel Karte 4.5, D4 (links des gelben Kreises Nr. 5).

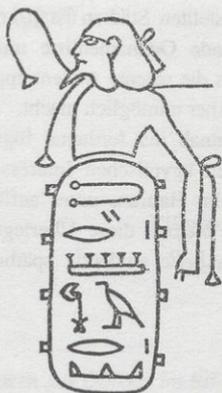
<sup>11</sup> ABEL 1909: 398.

<sup>12</sup> ABEL 1934: 29; s. auch ABEL 1938: 457f.; ON Nr. 5 in Liste XXVII nach der Notation von SIMONS 1937.

<sup>13</sup> Nach MH II: pl. 101.

<sup>14</sup> Prof. M. GÖRG verdanke ich den Hinweis, dass immerhin die Schreibung mit dem Nestlingzeichen  $\underline{t}(3)$  durchaus semitisches  $s$  und  $z$  wiedergeben kann, wie für die keilschriftliche Silbe  $zu$  in Kurigalzu belegt ist; nach EDEL geschah dies allerdings in Abgenzung zum einfachen Schnur- $\underline{t}$ , das ab Amenophis III. konsequent für bloßes  $t$  stünde: EDEL 1966: 82f., GÖRG 1989: 75, 88.

<sup>15</sup> vgl. EDEL 1966: 18, wo hier ebenfalls an „Enge, Engpaß“ gedacht wird, unter Verweis auf צָר in Jos 19,35 (LXX: Τοπος < צָר). Ebenso SCHNEIDER 1992: 361: „Enge von Bāṭan“.



Option wird man deshalb eine Ablehnung der Gleichsetzung einräumen müssen. Will man die sonst so stimmige Anknüpfung des immerhin relativ komplexen Toponyms nicht gleich verwerfen, so wird man immer auf eine vielleicht übertragungsbedingt ungenaue Wiedergabe ausweichen können. Spekuliert werden könnte auch über eine missverständene Übertragung. Ob in  $\underline{t}(j)-r$  die semit. Wurzel  $\text{סלל}$  eingeflossen ist: „eine Straße bahnen“<sup>16</sup>? Da  $\underline{t}$  genauso gut  $t$  vertreten kann, mag auch eine Herleitung von  $\text{הל}$  „Hügel, Tell“ in die Spekulationen einbezogen werden.<sup>17</sup>

ABEL wollte auch die in der Liste folgenden beiden Toponyme in der Umgebung östlich des Toten Meeres ansetzen:  $\underline{h}(3)-r-b$  (XXVII/6) „kharab“ als el-Khreibeh und  $s(3)-r-ms-k(jj)$  (XXVII/7) „sarameski“ als Saramoudj

oder Saramuk, die er nördlich der Arnonmündung bzw. am Südostende des Toten Meeres lokalisiert.<sup>18</sup> Nun wird freilich  $\underline{h}(3)-r-b$  von anderen als  $\text{حلب}$  Aleppo angenommen, zumal der Listenkontext normalerweise im nordsyrischen Raum, in Nordmesopotamien und östlich des Tigris lokalisiert wird.<sup>19</sup> So schlägt ASTOUR zwei unabhängige, hier zusammengeschriebene Ortslagen vor, nämlich ein *Til-la-a*<sup>kl</sup> in der Chabur-Region und ein *Se-eh-ri-im*<sup>kl</sup> in der Nähe von Mari.<sup>20</sup> Allerdings muss betont werden, dass Liste XXVII weitgehend ungeklärt bleibt.<sup>21</sup> Sicher ist lediglich, dass sie aus verschiedenen älteren Vorlagen zusammengestellt wurde. Für die ersten 75 ON hat HELCK ganze 54 mal lediglich ein „?“.<sup>22</sup> Im Umfeld seiner nicht hinterfragten Nr. 6 „há-la-b = Aleppo“ werden nur Nrn. 3, 9 und 22 mit „vielleicht“ und „?“ am Euphrat lokalisiert. Lokalisierungen aus anderen Bereichen können auf dieser Grundlage überhaupt nicht sicher ausgeschlossen werden, da überall mit aus unbekanntem Vorlagen eingeflossener Blöcke gerechnet werden muss. Für Nrn. 7-11 wurden zyprische ON vorgeschlagen.<sup>23</sup> Die Serie Nr. 111-122 entzieht sich völlig jeder Identifikation und ist wohl am ehesten afrikanischem Material entnommen. Nrn. 76-93 und 98-110 schließlich lassen sich aus Liste XXIII Ramses' II. nachweisen.<sup>24</sup>

Damit erübrigen sich auch historisch ohnehin kaum vertretbare Folgerungen auf militärische Initiativen Ramses' III. im Ostjordanland. Akzeptiert man die Gleichsetzung von  $\underline{t}(j)-r-s(3)-\underline{h}(3)-r$  mit  $\text{צָרַת הַשָּׂרָר}$ , so wird am ehesten an einen Zusammenhang mit dem Moab-Feldzug Ramses' II. zu denken sein, der bekanntlich auf der östlichen Außenwand des

<sup>16</sup> SCHNEIDER 1992: 185 (a); HOCH 1994: 368f. leitet für die Schreibungen  $\underline{t}-r-r$  und  $\underline{t}-r-\underline{t}-r$  (Nr. 548) die Bedeutung „sieg-mound“ aus derselben Wurzel SLL ab.

<sup>17</sup> vgl. HOCH 1994: 356f., Nr. 527,  $t-r$ ,  $t-n-r-t$ . So, ohne Alternativen, auch ASTOUR 1968: 738, „tilla, a variant of *tillu*, 'tell, mound'“.

<sup>18</sup> ABEL 1938: Carte I.

<sup>19</sup> ASTOUR 1968: 735.

<sup>20</sup> ASTOUR 1968: 738, 740.

<sup>21</sup> HELCK 1971: 237, zu ASTOUR 1968: „Jedoch bleibt die Hauptmasse der Identifikationen unsicher“.

<sup>22</sup> HELCK 1971: 235ff.

<sup>23</sup> BRUGSCH 1877: 603 (zitiert nach HELCK); von HELCK noch in der ersten Auflage „als Kuriosum“ bewertet - eine Einschätzung, die in der 2. Auflage unterbleibt.

<sup>24</sup> ASTOUR 1968: 733.

Luxortempels dokumentiert ist.<sup>25</sup> Unter den in den Szenen dargestellten Städten ist  $\underline{t(j)}-r-\check{s}(\check{z})-$   
 $\underline{h}(\check{z})-r$  freilich nicht vertreten. Eine die Darstellungen begleitende Ortsnamenliste muss in  
südlicher Fortsetzung der Reliefs vermutet werden, wo allerdings die rezente Außentreppe zur  
Abu el-Haggag-Moschee eine Überprüfung bedauerlicherweise bisher unmöglich macht.

Eine spätbronzezeitliche Transversale vom Königsweg hinab ins Jordantal fügt sich  
schließlich gut ein in die Befundlage eines wohl dokumentierten ägyptischen Interesses im  
südlichen Jordanien bis einschließlich Moab, im Jordantal und im Hauran, unter auffälliger  
Aussparung der Bergregion von Ammon und Gilead. Freilich bleiben diese Überlegungen  
hypothetisch, solange nicht weitere Grabungen am *Bōz el-Mushelle* eindeutig spätbronze-  
zeitliches Material nachweisen werden.

F.M. ABEL, 1909: Une croisière a la Mer Morte, *RB* 6, 386-411.

1934: Les listes hiéroglyphiques des villes palestiniennes, in: *Mélanges Maspero* I (MIFAO 66), Kairo, 27-34

1938: *Géographie de la Palestine* II, Paris.

M.C. ASTOUR, 1968: Mesopotamian and Transtigidian Place Names in the Medinet Habu Lists of Ramses  
III, *JAOS* 88, 733-752.

H. BRUGSCH, 1877: *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen*, Leipzig.

J.C. DARNELL/ R. JASNOW, 1993: On the Moabite Inscriptions of Ramesses II at Luxor Temple, *JNES* 52,  
263-274.

E. EDEL, 1966: *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis' III* (BBB 25), Bonn.

T. FITZNER (Hg.), 1999: *Länder der Bibel. Archäologisch-historischer Satelliten-Atlas*, Studien-Ausgabe,  
Bad Boll = R.L.W. CLEAVE (Hg.), *Satelliten-Atlas des Heiligen Landes*, Band 2, Nicosia.

M. GÖRG, 1989: *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, ÄAT 2, Wiesbaden.

W. HELCK, 1971: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden,  
2. Aufl.

J.E. HOCH, 1994: *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*,  
Princeton N.J.

MH: *Medinet Habu* II, Later Historical Records of Ramses III, Chicago 1932.

S. MITTMANN, 1995: Die Gebietsbeschreibung des Stammes Ruben in Josua 13,15-23, *ZDPV* 111, 1-27.

M. NOTH, 1938: *Das Buch Josua* (HAT), Tübingen.

G.D. SANDEL, 1907: Am Toten Meere, *ZDPV* 30, 79-106.

T. SCHNEIDER, 1992: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (OBO 114),  
Freiburg Schweiz.

J. SIMONS, 1937: *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, Leiden.

A. STROBEL, 1990: Jahresbericht 1988, *JbDEIAHL* 2, 127-138.

1997: Ancient Roads in the Roman District of South Peraea, *Studies in the History and Archaeology of Jordan*  
6, 271-280.

A. STROBEL / S. WIMMER, in Druck: *Kallirrhoë ('Ēn ez-Zāra)*. Dritte Grabungskampagne des Deutschen  
Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes. Mit Exkursionen in Süd-Peraea  
(ADPV), Wiesbaden.

S. WIMMER, in Druck: „Zeret-Shahar on the Hill in the Valley“ - the Discovery of a New Moabite Site in  
Jordan, in: *Proceedings of the 1st International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*,  
Rome May 18th-23rd 1998.

W. ZWICKEL, 1990: *Eisenzeitliche Ortslagen im Ostjordanland* (BTAVO B9), Wiesbaden.

1999: *Der salomonische Tempel*, Mainz.

<sup>25</sup> DARNELL/JASNOW 1993, mit weiterer Lit.

## Elliptisches *hēšib* (*naṗæš*) in Ps 68,23 und 73,10

*Joachim Becker – Werne a.d.Lippe*

### I. Ellipsen des Objekts im Bibelhebräischen

Die folgende Aufstellung von Ellipsen des Objekts (oder auch einer präpositionalen Ergänzung des Verbuns) soll auf die Begegnung mit einem elliptischen *hēšib* (*naṗæš*) einstimmen, indem sie erkennen läßt, daß die für eine Ellipse erforderliche Natürlichkeit des Objekts im Bibelhebräischen nicht nach unserem Sprachempfinden beurteilt werden darf. Sie erhebt nicht den Anspruch, vollständig zu sein und alle Grauzonen zu durchleuchten. Ganz außer Betracht bleiben Ellipsen, die nicht das Objekt oder eine präpositionale Ergänzung betreffen.

1. *hæ<sup>e</sup>rik* (*jāmīm*) »lange leben«: Ps 72,5 LXX; Spr 28,2; Koh 7,15; 8,12; die vollständige Wendung ist mehrfach zu belegen, wobei *jāmīm* auch Subjekt sein kann<sup>1</sup>.
2. *higdīl* (*paḥ/b<sup>e</sup>paḥ*) 'al »prahlerisch reden gegen«: Jer 48,26.42; Zef 2,8.10; Ps 35,26; 38,17; 55,13; Ijob 19,5; vollständig in Ez 35,13; Obd 12<sup>2</sup>.
3. *gālal* 'al »wälzen auf (= anheimgeben)«: Ps 22,9; Sir 7,17; vgl. Ps 37,5; Spr 16,3; auch Ps 55,23.
4. *hikbīd* 'al »belasten«: Neh 5,15; mit Objekt 1 Kön 12,10.14//2 Chr 10,10.14; Jes 47,6.
5. *hēkīn* »bereiten« (mit Ellipse von Objekten aller Art): Gen 43,16; Jer 46,14; Ez 38,7; Ps 68,11; 1 Chr 12,40; 22,5; 2 Chr 35,4.6.14f.
6. *kōnēn* 'al »(die Pfeile) richten auf, zielen«: Ps 21,13; vgl. Ps 7,13; 11,2.
7. *kārat* (*b<sup>e</sup>rīt*) »(einen Bund) schließen«: 1 Sam 11,2; 20,16; 22,8; 1 Kön 8,9//2 Chr 5,10; Jes 57,8(?); 2 Chr 7,18.

<sup>1</sup> Die Stellen mit der vollständigen Wendung werden nur angegeben, wo es sinnvoll erscheint.

<sup>2</sup> Vgl. *P.Jouon*, »Ouvrir la bouche (contre quelqu'un) « en hébreu, Bib.6 (1925) 49f. *E.Jenni* (THAT I, 405) und *R.Mosis* (ThWAT I, 943) erklären *higdīl* 'al mit anerkannten Lexikographen als internes Hifil in der allgemeinen Bedeutung »großtun, groß werden«, was an Stellen ohne die Präposition 'al (u.a. Klgl 1,9; Dan 8,4.8.11.25) zutreffen mag. Die LXX übersetzt in Ps 35,26; 38,17 und 55,13 mit *megalorrēmonein*.

8. *māšak* (*ħæsæd*) 'al »(die Huld) bewahren«: Neh 9,30; vollständig in Jer 31,3 (mit Suffix)<sup>3</sup>; Ps 36,11 (mit *ʔ*); 109,12; vgl. *māšak* 'ap in Ps 85,6.
9. *ħittāh* (*mišpāt*) »(das Recht) beugen«: Ex 23,2; in Ez 9,9 *muṭṭaħ* »Rechtsbeugung«<sup>4</sup>; vollständig in Ex 23,2 LXX; 23,6; Dtn 16,19; 24,17; 27,19; 1 Sam 8,3; Mal 3,5 LXX; Klgl 3,35; vgl. auch Jes 10,2 LXX; Am 2,7; Spr 17,23.
10. *nāṭar* (*ʿap/ʿæbrāh/ħēmāh?*) »(den Zorn) bewahren«: Lev 19,18 (mit neuem Akkusativ); Jer 3,5.12; Nah 1,2; Ps 103,9; mehrfach in Qumran-Schriften; vollständig nicht zu belegen; vgl. jedoch *nāṭar b<sup>e</sup>ap* in IQS X, 20, das analoge *šāmar* (s.Nr.28), das in Jer 3,5 parallel zu *nāṭar* steht, und *māšak* 'ap in Ps 85,6.
11. *hippīl* (*gōrāl*) »(das Los) werfen«: Jos 13,6; 23,4; 1 Sam 14,42; Ez 45,1; 47,22; 48,29; Ps 78,55; Ijob 6,27<sup>5</sup>.
12. *nāšāʿ* (*ʿāwōn/pæsa/ħattāʾāh/ħattāʾī*) »(Schuld/Übertretung/Sünde) vergeben«: Gen 18,24.26; Num 14,19; Jes 2,9; Hos 1,6; Ps 99,8; Sir 16,7; zu den vollständigen Wendungen vgl. ThWAT V, 636-639 (Freedman-Willoughby); zu anderen Verbindungen mit Termini für Schuld und Sünde ebd. 633-636.
13. *nāšāʿ* (*qōl*) »(die Stimme) erheben«: Num 14,1; Jes 3,7; 42,2.11; Nah 1,5; Ijob 21,12.
14. *sāʿad* (*lēb*) »(das Herz) stärken (mit Speise)«: 1 Kön 13,7; vollständig in Gen 18,5; Ri 19,5.8; Ps 104,15.
15. *ħæ<sup>ae</sup>līm* (*ʿenajim*) »(die Augen) verbergen (=verhüllen, schließen)«: Ps 10,1; vollständig an sechs Stellen (mit Sir 9,8); in Klgl 3,56 mit *ʿzæn*.
16. *ʿamad* »(im Dienst, auf dem Posten) stehen«: 1 Chr 6,18; 2 Chr 29,25f; Neh 7,3; 12,44; vgl. J.Becker, Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung (fzb 87), Würzburg 1998, 111-113.
17. *ʿāšar* (*koʿh*) »(Kraft) zurückhalten (=zur Verfügung haben)«: 1 Sam 9,17; 2 Chr 14,10; 20,37; vollständig an sieben Stellen.
18. *ʿarak* (*millin*) »(Worte) zurechtlegen«: Jes 44,7; Ps 50,21; Ijob 33,5; 37,19<sup>6</sup>; vollständig in Ijob 32,14.
19. *ʿarak* (*milħāmāh*) »(die Schlacht) ordnen (=sich in Schlachtordnung aufstellen)«: Ri 20,30.33; 1 Sam 4,2; 17,21; 2 Sam 10,9f.17//1 Chr 19,10f.17; Jer 50,9.14; Ijob 6,4; 33,5; voll-

<sup>3</sup> Von LXX und Vg (ideo adtraxi te miserans) verkannt.

<sup>4</sup> Vielleicht Jes 29,21; Am 5,12; Mal 3,5 (vgl. LXX); Spr 18,5, wo *ħittāh* jeweils einen neuen Akkusativ zu sich genommen hätte.

<sup>5</sup> *jārāh*, *ħišlīk*, *jādād*, *nātan* und *ħūṭal gōrāl* werden nicht elliptisch gebraucht.

<sup>6</sup> Vielleicht auch Ijob 13,18; 23,4 (mit *mišpāt* als neuem Objekt). In Ps 5,4 bezieht sich elliptisches *ʿarak* eher auf Zurüstung des Opfers (vgl. Lev 1,7f.12; 6,5 u.ö.) oder des Altars (vgl. Num 23,4; 1 Kön 18,33; Jes 30,33).

ständig an elf Stellen; vgl. auch Jer 6,23//50,42 und das Substantiv *ma<sup>a</sup>rākāh* »Schlachtreihe«.

20. *pātaḥ* (*ʾæt-pīḥā*) »sie (die Erde) öffnete (ihren Mund)«: Ps 106,17 (von LXX, Syr und Hier verkannt); vgl. die Herkunftsstelle Num 16,32 (auch 16,30).

21. *hiqšāḥ* (*ʾōraep/lēb/lēbāb/rū<sup>a</sup>ḥ*) »(Nacken/Herz/Geist) schwer machen«: Ijob 9,4<sup>7</sup>; vollständig mit *ʾōraep* an zwölf Stellen (mit Sir 16,11), mit *lēb/lēbāb* an drei Stellen, mit *rū<sup>a</sup>ḥ* in Dtn 2,30; vgl. auch *q<sup>e</sup>šēḥ ʾōraep/lēb*.

22. *ḥēšīb* (*dābār*) »antworten«: Ijob 13,22; 20,2; 31,14; 32,14; 33,5.32; 40,4; Est 4,13.15; 2 Chr 10,16; im Iwrith der Normalfall<sup>8</sup>.

23. *šim* (*lēb/lēbāb*, zum Teil mit *ʾal*, *ʾel/b<sup>e</sup>*) »(das Herz auf etwas) richten«: Ri 19,30; Jes 41,20; Ps 50,23(?); Ijob 4,20; 23,6; 34,23; vollständig an vierzehn Stellen (mit Sir 6,31).

24. *šim ʾal/l<sup>e</sup>/b<sup>e</sup>* »belagern, angreifen«: 1 Sam 15,2; 1 Kön 20,12; Ez 23,24; Ijob 23,6(?); vollständige Wendungen in Ez 4,2; Mi 4,14; eingehend in ThWAT VII, 776 (Vanoni).

25. *šū* (*ʾal*) »sich feindselig stellen (gegen), angreifen«: Jes 22,7; Ps 3,7; in Ijob 10,20 *šū* (*jād, lēb, pānim?*) *min* »ablassen von«; zu Ijob 38,11 vgl. ThWAT VII, 1303 (Vanoni).

26. *šālah* (*jād*) »(die Hand) ausstrecken«: 2 Sam 6,6; 22,17//Ps 18,17; Obd 13(?); Ps 57,4; vgl. ThWAT VIII, 52-55 (Hossfeld/van der Velden).

27. *šālah* »(einen Boten) senden«: Gen 32,6; 38,25; Ex 9,7 u.ö.; vgl. ThWAT VIII, 57-64 (Hossfeld/van der Velden).

28. *šāmar* (*ʾebrāḥ*) »(den Zorn) bewahren«: Jer 3,5; vollständig in Am 1,11; vgl. oben Nr.10.

29. *šātāḥ* (*kōs*) »(den Becher) trinken«: Obd 16; vgl. ThWAT VIII, 530f (Gamberoni).

30. *šātāḥ* (*dām*) »(Blut) trinken«: Sach 9,15; Ps 110,7; vgl. J.Becker, Zur Deutung von Ps 110,7, in: FS H.Groß (SBB 13), Stuttgart 1986, 17-31; zu Sach 9,15 ebd. 29.

## II. Elliptisches *ḥēšīb* (*naepæš*).

Die vollständige Wendung *ḥēšīb naepæš* findet sich in Ps 19,8; 35,17; Ijob 33,30; Spr 25,13; Rut 4,15; Klg 1,11.16.19; 1 QH VI,23. Gleichwertig ist *šōbēb naepæš* in Ps 23,3<sup>9</sup>. Erhellend sind auch 1 Kön 17,21 und Ps 116,7, wo in der Qal-Form von der »Rückkehr« der *naepæš* gesprochen wird, ferner Gen 35,18 mit der Wendung *jāšā<sup>a</sup> naepæš*; aus den drei zuletzt genannten Stellen ist ersichtlich, daß dem *ḥēšīb naepæš* nicht die Grundbedeutung »das Verlan-

<sup>7</sup> Eher nicht in Ex 13,15 (zur Konstruktion vgl. 2 Kön 2,10).

<sup>8</sup> Elliptisches *ḥēšīb* (*dābār*) steht einem elliptischen *ḥēšīb* (*naepæš*) nicht im Wege, wie aus den Dopplungen in Nr.12-13, 18-19, 23-24, 26-27 und 29-30 ersichtlich ist. – In Ps 60,3 kann elliptisches *šōbēb* (*ḥēmāḥ*) erwogen werden.

<sup>9</sup> Der Unterschied zwischen Piel/Polel und Hifil ist im vorliegenden Zusammenhang nicht relevant.

gen stillen« zugeschrieben werden darf<sup>10</sup>. In Ijob 9,18 wird *hēšīb* mit *rū<sup>a</sup>h* (statt mit *nəpəš*) verbunden; dazu gibt es in Ri 15,19 und 1 Sam 30,12 (beide Male *wattāšob rūhō*) eine Entsprechung in der Qal-Form<sup>11</sup>.

Der Ausgangsbedeutung von *hēšīb nəpəš* (wie von *hēšīb rū<sup>a</sup>h*) liegt die Vorstellung zugrunde, daß die *nəpəš* (bzw. die *rū<sup>a</sup>h*), die gleichsam verschwunden war, zurückgebracht wird. Das Verschwinden ist zurückzuführen auf lebensbedrohende Situationen aller Art wie Krankheit (1 Kön 17,21) oder Gebärensnot (Gen 35,18)<sup>12</sup>. An eine Rückkehr aus der Unterwelt ist im allgemeinen nicht gedacht; sie wird nur in Ijob 33,30 (*hēšīb nəpəš minni-šahat*; vgl. 33,22) ins Wort gefaßt und in Ps 116,7 (vgl. V.8) vorausgesetzt. Hauptursache des Entschwindens der *nəpəš* im Umfeld der Wendung *hēšīb nəpəš/rū<sup>a</sup>h* dürfte die Lebensgefährdung durch Hunger und Durst sein, wobei der Durst noch einmal vor dem Hunger rangiert.

Was das Nebeneinander von *hēšīb nəpəš* und *hēšīb rū<sup>a</sup>h* (sowie ihrer Entsprechungen in der Qal-Form) betrifft, so ist festzustellen, daß in Ijob 9,18, der einzigen Stelle mit *hēšīb rū<sup>a</sup>h*, eher ein Wieder-zu-Atem-Kommen ausgedrückt ist, was der Wendung *hēšīb nəpəš* fremd ist<sup>13</sup>. Andererseits wird in Ri 15,19 und 1 Sam 30,12 die Rückkehr der *rū<sup>a</sup>h* durchaus dem Genuß von Speise und Trank zugeschrieben, was die beiden Ausdrucksweisen wieder miteinander verbindet. Dennoch dürfte, auch rein statistisch gesehen, nicht *hēšīb rū<sup>a</sup>h*, sondern *hēšīb nəpəš* als vollständige Form der von uns in Ps 68,23 und 73,10 veranschlagten Ellipse zugrundeliegen.

Auf den ersten Blick scheint *hēšīb nəpəš* einen gleichwertigen Bezug zu Hunger und Durst bzw. Speise und Trank zu haben. Dementsprechend ist *nəpəš* umlagert von Stichworten wie »sättigen«, »voll«, »leer« einerseits und »trinken«, »tränken«, »lechen«, »bewässern« andererseits<sup>14</sup>. Mit dem Blick auf die Deutung von Ps 68,23 und 73,10 ist uns nun wichtig, daß der Bezug zu Durst und Stillen des Durstes ein in der Natur begründetes qualitatives Übergewicht hat<sup>15</sup>. Durst wird eben als schmerzlicher und bedrohlicher erfahren. In der Bildsprache äußert sich dieses Übergewicht spontan darin, daß man zwar Hunger und Durst nach dem Wort Gottes hat (Am 8,11), daß aber die Sehnsucht nach Gott, das höchste Verlangen der Seele, eben doch ein Dürsten ist (Ps 42,2-3; 63,2; 143,6; vgl. Ps 84,3; 119,20.81) wie auch das Verlangen nach Weisheit, der »Wissensdurst«, in Sir 51,24<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> In Ps 23,3a wird *napšī j<sup>o</sup>šōbēb* oft wiedergegeben mit »Er stillt mein Verlangen«. Unsere These würde übrigens nicht wesentlich tangiert.

<sup>11</sup> Außer Betracht bleiben muß die Wendung *hēšīb rū<sup>a</sup>h 'ael* in Ijob 15,13; sie besagt, daß Ijob seinen Geist gegen Gott kehrt.

<sup>12</sup> Zur Vielfalt der Ausdrucksweisen für Not und Rettung der *nəpəš* vgl. THAT II, 79-81.87f bzw. 85 (Westermann).

<sup>13</sup> Dagegen wird es ausgedrückt mit der denominativen Nifal-Form *hinnəpēš* (Ex 23,12; 31,17; 2 Sam 16,14). – Im Irwih ist *hēšīb nəpəš* Ausdruck für »erquicken, laben«, während *hēšīb rū<sup>a</sup>h* die Bedeutung »sich erholen« bekommen hat.

<sup>14</sup> Interessant ist, daß »satt werden (*šāba'*)« auch auf Trinken bezogen werden kann (Jer 46,10; Am 4,8; Spr 30,16; Sir 12,16), was im Deutschen nicht möglich ist.

<sup>15</sup> Eingehend Art. *šāmē* in ThWAT VI, 1065-1068 (Kellermann). – Bemerkenswert ist, daß das Herz im Gegensatz zur *nəpəš* keinen Bezug zum erquickenden Trunk erkennen läßt, wohl aber zur stärkenden Speise (vgl. oben I, 14).

<sup>16</sup> Nicht von ungefähr gibt es die Metapher der Quelle (der Weisheit, des Lebens). Zur stark entwickelten Metaphorik des Trinkens vgl. unten Nr.IV (zu Ps 73,10).

Eine Sichtung der Stellen mit *hēšīb næpæš* und einschlägiger Stellen mit der Qal-Form bestätigt diese Einschätzung. In Klgl 1,11,19 wird zwar das »Zurückbringen« der *næpæš* durch Speise bewirkt, an anderen Stellen ist jedoch an den erfrischenden Trunk gedacht. So ist im Kontext von Ps 23,3 das Wasser der Ruhe (V.2b) im Rahmen des Qinah-Verses in 2b.3a mit *napšī j<sup>e</sup> šōbēb* in Verbindung zu bringen. Dürsten und Trinken assoziiert auch Spr 25,13, wo der zuverlässige Bote seinen Herrn erquickt (*næpæš<sup>a</sup> dōnājw jāšīb*) wie Schneefall in der Hitze der Erntezeit (vgl. Spr 25,25). In Ri 15,19, einer Stelle mit *rū<sup>a</sup>h* und der Qal-Form von *šūb*, geschieht die »Rückkehr« der *rū<sup>a</sup>h* Simsons infolge eines erfrischenden Trunks, was allerdings in 1 Sam 30,11-12, wie oben bereits vermeldet, gleichermaßen durch Essen und Trinken bewirkt wird.

Vor allem die Stellen, an denen *hēšīb næpæš* die metaphorische Bedeutung »(sich) erquicken, laben« aufweist, dürften von der Vorstellung eines erfrischenden Trunks bestimmt sein. Metaphorische Bedeutung ist gegeben in Ps 19,8; 35,17<sup>17</sup>; Spr 25,13; Rut 4,15 und Klgl 1,16 (sowie in 1QH VI,23). In Klgl 1,16 wird die metaphorische Bedeutung dadurch bestätigt, daß *mēšīb næpæš* appositionell hinter *m<sup>e</sup>nahēm* »Tröster« steht. Es fällt auf, daß sämtliche Stellen mit dem Partizip *mēšīb* (Ps 19,8; Spr 25,13; Rut 4,15; Klgl 1,16; 1QH VI,23) metaphorische Bedeutung aufweisen. Daß sich hier eine sprachliche Konstante herausgebildet hat, kann man daran sehen, daß in Klgl 1,16 metaphorisches *mēšīb næpæš* beim selben Autor zwischen 1,11 und 1,19 auftritt, wo eine Infinitiv- bzw. Imperfektform die Erhaltung des Lebens durch Speise ausdrückt. Für Rut 4,15 liefert die partizipiale Form *mēšīb næpæš* ein zusätzliches Argument dafür, daß nicht Sorge für den Lebensunterhalt im Alter gemeint ist, sondern seelische Erquickung<sup>18</sup> und *mēšīb næpæš* sich somit inhaltlich unterscheidet von dem folgenden *l<sup>e</sup>kalkēl<sup>e</sup> ʿet-šēbātek*.

In *hēšīb næpæš* bietet sich die Wendung an, die in Ps 68,23 und 73,10 elliptisch in der Bedeutung »sich durch einen Trunk erquicken, laben« vorkommt und an beiden Stellen vom Kontext empfohlen wird. Was Frequenz und idiomatische Festigung betrifft, so gibt es, wie die oben unter I gebotene Liste zeigt, gewiß eindeutige Beispiele, doch hält sich *hēšīb* (*næpæš*) durchaus im Rahmen. Während manche Ellipse gewöhnlicher Sprachgebrauch ist, zählt es zu den Fällen, die eher der poetischen Sprache angehören.

### III. Ps 68,23

Textkritisch ist zu Ps 68,23 kaum etwas anzumerken<sup>19</sup>. Wenn einige Handschriften und die LXX *bim<sup>e</sup> šūlōt* statt *mimm<sup>e</sup> šūlōt* lesen, wird es sich um wirkungsgeschichtliche Einblendung des Schilfmeeresgeschehens handeln.

Die angestrebte Deutung sei vorwegnehmend skizziert. Nachdem der vorausgehende V.22 davon gesprochen hat, daß Gott die Häupter der Feinde zerschmettert, läßt V.23 ihn nach Art eines Helden in den Schlachtruf ausbrechen: Wie an den Sturzbächen des Baschangebirges werde ich mich laben am Blut der Feinde, laben werde ich mich wie an den Wassertiefen des

<sup>17</sup> In Ps 35,17 (*hāšībāh napšī miššōʿehem*) erschwert die Hapax-Form *šōʿehem* (»ihre Übeltaten«?) die Beurteilung.

<sup>18</sup> Sachlich richtig die Einheitsübersetzung mit »jemand, der das Herz erfreut«.

<sup>19</sup> Als Beispiel für nicht gerechtfertigte konjekturale Eingriffe vgl. *M.Dahood*, Psalms II (AB 17), Garden City (1968) 1979, 145f.

Meeres, damit dein (Israels) Fuß im Blut stampfen kann, die Zunge deiner Hunde ihren Anteil hat von den Feinden.

Die bisher unbestrittene Deutung, die *ʿāšīb* im Sinne von »sich werde zurückbringen« auffaßt, steht vor der Frage, wer denn in V.23 zurück- oder herbeigeführt wird. In Betracht kommen entweder die Versprengten Israels oder die in V.22 erwähnten Feinde. Für die erstgenannte Möglichkeit beruft man sich auf Dtn 30,3-5, wo das Vokabular der Heimführung zwar nicht durch *hēšīb*, wohl aber durch *šūb šēbūt*, *qibbes*, *lāqah* und *hēbī* vertreten ist und wo in 30,4 hyperbolisch eine Heimführung selbst von den Enden des Himmels in Aussicht gestellt wird. Dem entspräche eine Heimführung selbst vom Baschgebirge und aus den Wassertiefen des Meeres in Ps 68,23. Zugunsten der zweiten Möglichkeit, die an ein Herbeizwingen der zu strafenden Feinde denkt, wird auf Jer 49,16 und Obd 4 (vgl. auch Ps 138,8), vor allem aber auf Am 9,2-3 verwiesen. In Am 9,2-3 ist neben Scheol und Himmel der Merismus von Karmelgipfel und Meeresgrund (*qarqā hajjām*) eine verlockende Parallele zu Ps 68,23<sup>20</sup>.

Gegen eine Deutung auf Heimführung aus der Zerstreung spricht, daß dieses Thema in Ps 68 keine Rolle spielt. Eine Deutung auf das Herbeizwingen flüchtiger Feinde kann zwar auf die Präsenz der Feinde im unmittelbaren Kontext hinweisen, aber keine Fluchtbewegung der Feinde feststellen. Was den Terminus *hēšīb* betrifft, so kommt er als Terminus der Heimführung zwar etwa 25 Mal vor (überwiegend im Jeremiabuch), aber niemals wie in Ps 68,23 ohne Objekt, wenigstens in Form eines Suffixes. Ein Objekt sollte man auch bei der Deutung auf das Herbeizwingen flüchtiger Feinde erwarten. Die Stellen Jer 49,16; Obd 4 und Am 9,2-3, die als Stützen dieser Deutung dienen, enthalten übrigens kein *hēšīb*.

Für die Akzeptanz unseres oben skizzierten neuen Verständnisses von *hēšīb* in Ps 68,23 ist zunächst ein Topos ins rechte Licht zu rücken, der dem Abendländer, der gerade noch den Ausdruck »Blutbad« verwendet, beim Lesen der Stelle gar nicht in den Sinn kommt, nämlich das hyperbolische Reden über Blutvergießen<sup>21</sup>. Man verinnerliche die Stellen Jes 34,3.5-7; 63,2.3b.6b; Ez 35,5f; Zef 1,17; Ps 58,11; 68,24; 79,3; Jdt 6,4 (vgl. 2,8); Offb 19,13<sup>22</sup>. Hinzu kommen Stellen, die das Bild des Keltertretens verwenden: Jes 63,2f; Joel 4,13; Klg 1,15; Offb 14,19f; 19,15; ferner Stellen mit der Metapher des Fleisch fressenden bzw. Blut trinkenden Schwertes: Dtn 32,42 (hier auch Pfeile, trunken von Blut); 2 Sam 2,26; 11,25; 18,8; Jes 1,20; Jer 12,12; 46,10.14; Hos 11,6 bzw. Jes 34,6; Jer 46,10<sup>23</sup>. Zur Sache gehört auch das Fressen von Fleisch und das Trinken von Blut durch die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels (vgl. besonders Ez 39,17-20). Vor allem ist im Hinblick auf unsere Deutung von Ps 68,23 das metaphorische Trinken von Blut durch Menschen zu beachten: Num 23,24; 2 Sam 23,17//1 Chr 11,19; Jes 49,26; Sach 9,7(?); Sir 12,16<sup>24</sup>; Offb 17,6<sup>25</sup>. Elliptisches *šātāh (dām)*

<sup>20</sup> Ähnliche polare Kombinationen sind: Gebirge und *ʿhōm rabbāh*, Himmel und Scheol (Jes 8,11; Ps 139,8), Tiefen der Erde und Gipfel der Berge (Ps 95,4), Himmel und *ʿhōmōt* (Ps 107,26), Meer und trockenes Land (Ps 95,5) sowie schließlich Himmel und Erde.

<sup>21</sup> Vgl. Becker, art.cit. (s. oben unter I, 30), bes. 26f.

<sup>22</sup> Einige außerbiblische Stellen ebd. 27f.

<sup>23</sup> Vgl. den etwa 32 Mal vorkommenden Ausdruck *ʿpī haerēb*. Die genaue Bedeutung ist umstritten (»Mund« oder »Schärfe« des Schwertes). Der Plural von *pāh* ist nur in der übertragenen Bedeutung »Schärfe, Schneide« zu belegen (Ri 3,16; Jes 41,15; Ps 149,6; Spr 5,4). Die Deutung »gemäß dem Schwert« nach Kriegsrecht dürfte unwahrscheinlich sein.

<sup>24</sup> Hier mit *šābā* »satt werden«; vgl. oben Anm.14.

ist in Sach 9,15 (in der LXX die vollständige Wendung) und vor allem in Ps 110,7 anzunehmen<sup>26</sup>. Neben der Metapher des Bluttrinkens gibt es die des Fleischessens: Num 14,9; Jes 9,11.19; 49,26; Jer 30,16; Mi 3,3; Hab 3,14; Sach 11,9; Ps 14,4//53,5; 27,2; Ijob 19,22. Man vergleiche auch die oben bereits angeführten Stellen, an denen vom Fleisch fressenden Schwert die Rede ist. Allgemein ist die Metaphorik des Trinkens (wie des Essens) in der biblischen Sprache sehr weitherzig<sup>27</sup>.

Elliptisches *hēšib* (*nəpəš*) »(sich) erquicken, laben« reiht nun Ps 68,23 in jene Stellen ein, die vom Trinken des Blutes sprechen. Ps 110,7 ist geradezu eine Parallelstelle. Wie in Ps 110,7 bedarf der bekannte Topos gar nicht der ausdrücklichen Erwähnung des Blutes. Die beiden Stellen weisen übereinstimmende Gedankenfolge auf. Bei Ps 110,7 geht in V.6 ein blutiger Kampf Jahwes gegen die Völker voraus; dann heißt es in V.7, daß Jahwe auf dem Heereszug aus einem *naḥal* von Blut trinkt und darum als Sieger das Haupt erhebt. Das Bild des *naḥal* will die Fülle ausdrücken<sup>28</sup>. Auch bei Ps 68,23 geht in V.22 die Schilderung eines Kampfes Jahwes voraus, wobei wie in Ps 110,6b der Ausdruck *māḥaš rōš* vorkommt. In V.23 vernehmen wir dann einen ihm ausdrücklich zugeschriebenen Schlachtruf des Kriegers Jahwe: »Aus (den Sturzbächen von) Baschan werde ich mich laben, laben werde ich mich aus den Wassertiefen der See.«<sup>29</sup> Der Inhalt des Schlachtrufs entspricht dem Trunk aus dem *naḥal* in Ps 110,7. An beiden Stellen wird mit *min* konstruiert. Daß es sich in Ps 68,23 um bildhaften Ausdruck für ein Blutbad handelt, findet man in V.24 bestätigt. Die in dem Schlachtruf ausgedrückte Tat Jahwes soll nämlich dazu führen (*ʿmāan*), daß Israel im Blut stampft<sup>30</sup> und die Zunge der Hunde auf ihre Kosten kommt<sup>31</sup>.

Das Blutbad wird in kühner Bildsprache<sup>32</sup> mit dem Sich-Laben an den Sturzbächen des Baschengebirges und den *m<sup>e</sup>šūlōt* des Meeres verglichen. Dabei wird wie in Ps 110,7 das Hyperbolische durch betonte Voranstellung des Vergleichspunktes hervorgehoben. Den Vergleich als solchen deutlich zu machen (»wie aus ...«), ist so wenig erforderlich wie in Ps 110,7. Vergleiche, die jedes Maß sprengen, sind auch sonst in den Blut-Stellen zu finden<sup>33</sup>. Bei Baschan (V.23a) hat der Psalmist den gebirgigen Teil vor Augen (vgl. V.16). Die Sturzbäche im gebirgigen Quellgebiet des Jordan haben auch den Verfasser von Ps 42 beeindruckt. In Ps 42,7f ist vom Jordanland, vom Hermon und vom Mizarberg die Rede, wo Urflut (*ʿhōm*) zu Urflut ruft unter dem Getöse der *šinnōrīm* Gottes (nach der LXX: der Katarakte). So sieht

<sup>25</sup> Vgl. *Becker*, art.cit. (s.oben unter I,30), 28f; dort auch eine Stelle aus Flavius Josephus (*Bellum* V, 10,4): »So tranken sie sich gegenseitig (antiproepinon) das Blut der Bürger zu.« In *ApkMos* II,2 sieht Eva im Traum, wie Kain das Blut Abels trinkt (vgl. *JSHRZ* II,803).

<sup>26</sup> Es sei nachdrücklich auf den oben (unter I,30) angeführten Beitrag hingewiesen. Das darin vorgelegte Verständnis von Ps 110,7 war den Auslegern des 16.Jahrhunderts anscheinend vertraut (vgl. ebd. 24-26).

<sup>27</sup> Vgl. dazu *Ann.45*.

<sup>28</sup> Vgl. u.a. *Jes* 30,28; 66,12; *Jer* 47,2; *Am* 5,24; *Ps* 36,9; 78,20; 124,4; *Klgl* 2,18.

<sup>29</sup> Der Krieger Jahwe (*Ex* 15,3; *Jer* 20,11; *Ps* 24,8) läßt in *Jes* 42,13f einen Schlachtruf hören. Im Schlachtruf der Ägypter von *Ex* 15,9 heißt es *timlāʿēmō napšī* »voll von ihnen wird sein meine *nəpəš*«. Die Wendung erinnert an *hēšib nəpəš*. Vgl. oben *Ann.10* und die Bezugsstelle im Text, wo die Wiedergabe von *nəpəš* mit »Gier« abgelehnt wird.

<sup>30</sup> Das Verbum *māḥaš* in V.24 mit LXX, Syr und Targ durch *rāḥaš* zu ersetzen (vgl. *Ps* 58,11), ist unerheblich.

<sup>31</sup> Zum Blutlecken der Hunde vgl. 1 *Kön* 21,19; 22,38. In 1 *Kön* 14,11; 16,4; 21,23f; 2 *Kön* 9,10.36 ist vom Fleischfressen die Rede; vgl. auch *Ps* 63,11.

<sup>32</sup> Vgl. V.15, wo Schneefall als Bild für flächendeckende Leichen dient.

<sup>33</sup> Vgl. bes. *Jes* 34,3f; 63,6; *Zef* 1,17; *Ps* 58,11; 79,3; *Jdt* 6,4; *Offb* 14,20.

der Dichter von Ps 42, der sich natürlich nicht actu in dem Gebiet aufzuhalten braucht, Gottes Brandung und Wogen über sich hereinbrechen (vgl. Ps 124,4f).

In dem zweiten Vergleich konnotieren die *m<sup>e</sup>šulōt jān* (V.23b) ohne Zweifel, wie auch die alten Übersetzungen es fordern, die Tiefe und stehen somit in polarem Gegensatz zur Höhe des Baschengebirges. Doch bilden Höhe und Tiefe nicht den Kern der Aussage, wie das in Am 9,2-3 wohl der Fall ist, wo Bergeshöhe und Meeresgrund als Bild für das Unzugängliche dienen. In Ps 68,23 dagegen ist die Wasserfülle der eigentliche Vergleichspunkt. Fast alle *m<sup>e</sup>šulāh*-Stellen<sup>34</sup> haben diesen Begriffsinhalt, was immer *m<sup>e</sup>šulāh* sowie die Nebenformen *m<sup>e</sup>šolāh* und *šulāh*<sup>35</sup> genau bezeichnen mögen. Nicht »Tiefe«, sondern »Wassertiefe« wird der Bedeutung am nächsten kommen<sup>36</sup>. Der Terminus bedarf nie des erklärenden Zusatzes *majim*, weil es sich begrifflich um Wasser handelt. Wohl kann *jām* hinzugefügt werden (außer Ps 68,23 noch Mi 7,19), weil es nach Sach 10,11 ja auch die *m<sup>e</sup>šulōt* des Nil gibt<sup>37</sup>. Die Bedeutung »Meeresgrund« im Sinne von *qarqā' hajjām* (Am 9,3) oder *piqē jān* (2 Sam 22,16) kommt *m<sup>e</sup>šulāh* nirgendwo zu, auch nicht in Ps 69,3.16 und 88,7<sup>38</sup>. Offensichtlich fremd ist eine solche Vorstellung den Stellen Ex 15,5; Jon 2,4; Mi 7,19; Ps 107,24; Ijob 41,23 und Neh 9,11. Mit Bezug auf Ex 15,5 ist die parallele Beschreibung in Ex 15,10 zu beachten<sup>39</sup>. In Jon 2,4 gehört zur Beschreibung von *m<sup>e</sup>šulāh* der mit Ps 42,8 wörtlich übereinstimmende Satz von V.4b, der in Ps 42,8 mit den Sturzbächen des Baschengebirges in Verbindung gebracht wird, die wir ausgerechnet an der hier zu erklärenden Stelle Ps 68,23 vorgefunden haben. In Ps 107,24 entspricht *bim<sup>e</sup>šulāh* unserem Ausdruck »auf hoher See«<sup>40</sup>. In Ijob 41,23 steht *m<sup>e</sup>šulāh* parallel zu *jām*. In Jes 44,27 werden *šulāh* und Ströme ausgetrocknet<sup>41</sup>.

#### IV. Ps 73,10

Unserer Hypothese, daß *jāšrib* in Ps 73,10 im Sinne eines elliptischen *hēšrib* (*наерасѣ*) aufzufassen ist, wäre die Grundlage entzogen, wenn anstelle der Ketib-Lesart *jāšrib* die Qere-Lesart

<sup>34</sup> Vgl. ThWAT IV, 1095-1099 (Fabry).

<sup>35</sup> Die Nebenform *šulāh* nur in Jes 44,27; aramäisch in Sfīre I (vgl. KAI 222 A,11f). Die Übersetzung in TUAT I, 180 (»vor dem Meeresgrund und der Quelle«) scheint sich irreführend an *qarqā' hajjām* in Am 9,3 zu orientieren.

<sup>36</sup> Die in der Forschungstradition auftauchende Bedeutung »Strudel« wird von Fabry (s.Anm.34) nicht erörtert und mag hier auf sich beruhen. Vgl. Franz Delitzsch, Die Psalmen, Leipzig<sup>3</sup> 1894, Neudruck 1984, zu Ps 68,23; ders., Jesaja, Leipzig<sup>3</sup> 1897, Neudruck 1984, zu Jes 44,27; die Psalmenübersetzung von M.Buber; C.Houtman, Exodus II (COT), Kampen 1989, 255. E.König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1910, s.v., erwägt »hinabsinkende Woge, Welle«.

<sup>37</sup> Eines erklärenden *majim* bedarf gegebenenfalls der Terminus *ma<sup>am</sup>maqīm* »Tiefe« (Ez 27,34; Ps 69,3.15; in Jes 51,10 mit *jām*; absolut in Ps 130,1). *majim* *muqqīm* bezeichnet gegenüber *m<sup>e</sup>šulāh* einfach das tiefe Wasser ohne die (mythische?) Dimension des Gewaltigen.

<sup>38</sup> Zu der rätselhaften Stelle Sach 1,8 vgl. R.Hanhart, Sacharja (BK XIV,1), Neukirchen 1990, 69-72 (»Das einzige ... ist die Vermutung, daß es sich um eine Tiefe handelt, in der sich Wasser befindet«, ebd.70).

<sup>39</sup> In Ex 15,10 das Hapax-Verbum *šālal* »versinken«, das über die Nebenform *šūl* das Etymon von *m<sup>e</sup>šulāh* enthalten dürfte.

<sup>40</sup> So auch 1QH III,6 (*bim<sup>e</sup>šulōt jān*) und III,14 (*bim<sup>e</sup>šulōt*) (vgl. III,13). In 1QH VIII,19 ist dagegen die Bedeutung »Wasserreichtum« naheliegend. Man vergleiche *en tō bythō* in 2 Kor 11,25. Mit *bythos* gibt die LXX *m<sup>e</sup>šulāh* wieder in Ex 15,5; Ps 68,23; 69,3.16; Neh 9,11 und vor allem in Ps 107,24 (*en tō bythō*) (sonst mit *bathos* oder *abyssos*). Die hebräische Übersetzung von Franz Delitzsch greift in 2 Kor 11,25 zu *bim<sup>e</sup>šulōt jān*. Besser noch wäre das in Ps 107,24 vorkommende *bim<sup>e</sup>šulōt*.

<sup>41</sup> Zu *šulāh* in Sfīre I vgl. oben Anm.35. – Ein Hinweis auf ugaritisches *šlṯ* »Quelle(?)« in ThWAT IV, 1096 (Fabry).

*jāšūb* den Vorzug verdiente, oder wenn *jāšīb* durch Konjekturen (z.B. einer Form von *jāšab*) abhanden käme. Ferner wäre unsere Auffassung gefährdet, wenn anstelle des parallel zu *jāšīb* stehenden *jimmāšū* (von *māšāh* »schlüpfen«) mit LXX, Sym, Syr und Hier eine Form von *māšā* »finden« gelesen würde. Auch die verbreitete konjekturelle Abänderung von *h<sup>a</sup>lōm* in *tejhem* wäre mit unserer Deutung nicht vereinbar. Die Textüberlieferung<sup>42</sup> und die ungewöhnlich stark wuchernden Konjekturen, denen nachzugehen sich kaum lohnt, zeigen nur, daß der Text es in sich hat. Wir bringen dem masoretischen Text und der Ketib-Lesart *jāšīb* Vertrauen entgegen.

Die Beweisführung könnte sich darauf beschränken, auf den Parallelismus von *jāšīb* und *jimmāšū* hinzuweisen<sup>43</sup> und diesem Hinweis Nachdruck zu verleihen durch die Feststellung, daß die umliegenden Verse recht strengen synonymen Parallelismus aufweisen. Es soll jedoch eine durchgreifende Erklärung des Verses versucht werden.

Nachdem Ps 73,8 in einer Schilderung der Übeltäter auf deren Redeweise zu sprechen gekommen ist, liefert V.9 ein hyperbolisches Bild zu dem bekannten Topos des prahlerischen Redens<sup>44</sup>. Da V.11 noch immer bei diesem Thema ist, eröffnet sich für unseren V.10 die Deutung, daß die Übeltäter durch ihr Reden Macht und Einfluß gewinnen: Das Wasser ihrer Lehre wird gierig getrunken<sup>45</sup>. Eine dahingehende Deutung von V.10b hat in der Forschung eine beachtliche Position. Mit Hilfe eines elliptischen *hēšīb* (*naepæš*) ermöglichen wir eine entsprechende Deutung des parallelen V.10a, die vom rundum herrschenden synonymen Parallelismus begünstigt wird. Der gesamte V.10 ist dann folgendermaßen zu verstehen: »Daher labt sich (*jāšīb*) sein Volk (= die Leute eines jeden von ihnen) in vollen Zügen (*h<sup>a</sup>lōm*), und reichlich Wasser (*mē mālē*) wird ihnen (*lāmō*, nämlich den Übeltätern von ihrem Volk) geschlüpft<sup>46</sup>. »Volk« hat hier die Bedeutung von »Gefolgschaft, Anhängerschaft«<sup>47</sup>. Das singularische Suffix in *ammō* wird distributiv gebraucht im Sinne von »eines jeden von ihnen«<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Erwähnenswert ist noch, daß LXX und Syr *ammī* statt *ammō* lesen, und anstelle von *ūmē mālē* im Anschluß an LXX *wīmē mālē* »und Tage des Vollen = volle Tage« angenommen wird.

<sup>43</sup> Beachtenswert ist, daß *māšāh* »schlüpfen« in Jes 51,17; Ez 23,34 und Ps 75,9 neben *šātāh* »trinken« erscheint.

<sup>44</sup> Kritisch gegenüber der Auswertung einer ugaritischen Vergleichsstelle zu V.9 besonders H. Donner, Ugaritismen in der Psalmenforschung, ZAW 79 (1967) 336-338. – Vgl. Jes 57,4: »Verlängern« (nicht: Herausstrecken) der Zunge als Bild für prahlerisches Reden.

<sup>45</sup> Vgl. dazu Dtn 32,1-3; Ijob 29,22f; Sir 24,25-33; 4 Esra (12)14,38-41.47; äthHen 48,1. Rabbinische Stellen bei Fr. Baethgen, Die Psalmen, Göttingen 1897, z.St.: »Wir sind alle deine Schüler und trinken von deinem Wasser« (Jerus. Talmud, Chagiga I,1); »Wasser schöpfen« = »eine neue Lehre hören« (Targum zu Jes 12,3); »Trinke durstig ihre Worte« (*pirqē ʾābōt* I,4); »... ein Ort, dessen Wasser nicht lauter ist; die Schüler, die nach euch kommen, könnten davon trinken und sterben« (ebd.I,11). – Zur sehr freien Metaphorik des Trinkens allgemein vgl. etwa Ijob 15,16; 34,7; Spr 4,17; 26,6. Zur Metaphorik des Bluttrinkens vgl. oben Nr.III (zu Ps 68,23). Zum Trinken der Liebeslust und des Zornesbechers vgl. Art *šātāh* in ThWAT VIII, 514 bzw. 528-532 (Gamberoni).

<sup>46</sup> Möglich wäre auch: »... wird ihnen (= von ihnen, nämlich von der Anhängerschaft) geschlüpft.« In diesem Fall ist *lāmō* auf *ammō* zu beziehen, wobei *lāmō* eventuell singularisch aufgefaßt werden kann. In jedem Fall ist es die Anhängerschaft, die das Wasser der Lehre schlürft. Nun dürfte jedoch *lāmō* wie in V.6 und V.18 (vgl. auch V.5 und V.7) ein auf die Übeltäter zu beziehendes pluralisches Suffix enthalten; es hat die Funktion eines Dativus commodi. Da die Grammatiker *lāmō* nur zögernd als singularische Form anerkennen, müßte man für den Fall, das es auf *ammō* zu beziehen wäre, mit einer Constructio ad sensum rechnen.

<sup>47</sup> Vgl. etwa Gen 14,16; 32,8; 33,15; 1 Kön 19,21; 2 Kön 4,41.

<sup>48</sup> Dazu Gesenius-Kautzsch § 145m und schon 145l.

Die Hapax-Wendung *mē mālē* »volles Wasser« ist, was die Konstruktion betrifft (ein Status constructus vor dem Adjektiv), zwar nicht der Normalfall, aber durchaus zu belegen<sup>49</sup>.

Einer eingehenden Rechtfertigung bedarf noch die Wiedergabe von *h<sup>a</sup>lōm* (V.10a) mit »in vollen Zügen«. Traditionell hält man sich verständlicherweise an die Bedeutung »hierher« (= »zu ihnen, den Übeltätern, hin«), war aber nie so recht zufrieden damit und griff nicht selten zur Konjekturen *ʿlejhæm*<sup>50</sup>. Unsere Deutung von *jāšīb* läßt bei *h<sup>a</sup>lōm* an einen Ausdruck für »reichlich, in Fülle« denken, wofür sich ein adverbial gebrauchter Infinitivus constructus von *hālam* »trunken machen« anbietet<sup>51</sup>. In V.10a erwartet man in der Tat einen Ausdruck für »reichlich« als Entsprechung zu *mē mālē* in V.10b. In chiasmischer Anordnung steht nämlich *jāšīb* parallel zu *jimmāšū* und *h<sup>a</sup>lōm* zu *mē mālē*. Das Verbum *hālam* »hämmern, erschlagen« kennt eine semantische Entwicklung hin zu der Bedeutung »trunken machen«. So zweifelsfrei in Jes 28,1 (*h<sup>a</sup>lūmē jajin* »vom Wein Erschlagene«) und so gut wie sicher in Jes 16,8 sowie eventuell in Spr 23,55<sup>52</sup>. *jāšīb h<sup>a</sup>lōm* würde demnach bedeuten: »Es (das Volk) labt sich bis zur Trunkenheit = Es trinkt in vollen Zügen.«

Mit Bezug auf die vorgeschlagene Deutung von *h<sup>a</sup>lōm* ist zu beachten, daß mit der weitherzigen Metaphorik des Trinkens (vgl. oben Anm.45) eine nicht weniger weitherzige Metaphorik des Sich-Berauschtens zusammengeht, und daß ganz allgemein hyperbolische Maßangaben gebräuchlich sind<sup>53</sup>. Trunken kann man sein von Blut (Dtn 32,42; Jes 34.5.7 LXX; 49,26; Jer 46,10 LXX; Ez 39,19; Offb 17,6), vom Zornesbecher Jahwes (Jes 51,17.21f; Jer 13,13; 25,16.27f; 51,7; Ez 23,33; Obd 16; Nah 3,11; Hab 2,16; Ps 60,5; Klgl 4,21), vom Liebesgenuß (Spr 5,19f; 7,18; Hl 5,1), vom Wein der Unzucht (Offb 17,2), vom Regen (Ps 65,10 LXX), von Jahwe und seinen Worten (Jer 23,9), von der Weisheit (Sir 1,16 G; 24,31 G) und von Gottes Gütern (Sir 32,13 G)<sup>54</sup>. Wohl an allen Stellen ist Trunkenheit wie an unserer Stelle Ps 73,10 ein Bild für »reichlich trinken«. So entspricht denn in Hag 1,6 dem Satt-Werden durch Speise kurzerhand das Trinken *l<sup>ʿ</sup>šokrāh*.

<sup>49</sup> Vgl. Gesenius-Kautzsch, § 128w. Auch in der Wendung *b<sup>ʿ</sup>kæsep mālē* »für volles Geld, zu vollem Preis« (Gen 23,9; 1 Chr 21,22.24) dürfte *kæsep* im Status constructus stehen, entsprechend dem akkadischen *ina kasap gamirti*.

<sup>50</sup> Wo man im vorausgehenden *jšb mw* eine Form des Verbums *sābaʿ* »sättigen« wiederzufinden versuchte, sah man in *hlm* eine Verstümmelung von *lhm* »Brot«. Das Wasser von V.10b erwies sich dann parallel zu »Brot« als Trinkwasser.

<sup>51</sup> Normal wäre ein Infinitivus absolutus (vgl. Gesenius-Kautzsch, § 113h und k). Doch ist adverbialer Gebrauch des Infinitivus constructus möglich (vgl. *š<sup>ʿ</sup>hō<sup>ʿ</sup>h* in Jes 60,14), wie er überhaupt gelegentlich an die Stelle des Infinitivus absolutus tritt. – Man vergleiche mit *hešīb h<sup>a</sup>lōm* die Ausdrucksweise *šātāh šikkōr* »sich berauschen, zechen« in 1 Kön 16,9; 20,16. Bei *šikkōr* handelt es sich um ein Adjektiv.

<sup>52</sup> Bezüglich Jes 16,8 ganz entschieden Brown-Driver-Briggs, aber auch die Lexika von Gesenius-Buhl, E.König und Koehler-Baumgartner. – Man vergleiche das griechische *oinoplēx* und das lateinische *victus a vino*. Von LXX, Targ, Vg und Hier wird die Hapax-Wendung *mitrōnen mijjajin* in Ps 78,65 einschlägig verstanden. In Jer 23,9 findet sich die Ausdrucksweise *ʿbārō jajin* »Wein hat ihn überschwemmt(?)«.

<sup>53</sup> Vgl. die Deutung von *mibbāšān* und *mimm<sup>ʿ</sup>šulōt jām* in Ps 68,23 (s.oben unter III) sowie die in Anm.33 angeführten Blutstellen. Hyperbolisch spricht man von Tränen als Brot (Ps 42,4), Tränen im *šālš*-Maß (Ps 80,6), wie Wasserbäche (Ps 119,136) und wie ein *nāhal* (Klgl 2,18).

<sup>54</sup> Vgl. Art. *šakar* in ThWAT VIII, 1-5, bes.4f (Oeming), und Art. *rāwāh* in ThWAT VII, 378-381 (Maiberger). – In Sir 32,13 und wohl auch in 1,16 und 24,31 liegt *rāwāh* zugrunde. Die LXX pflegt *rāwāh* (und seine Derivate) gern auch dann mit *methyein* oder *methyskein* wiederzugeben, wenn der Aspekt der Trunkenheit an sich gar nicht gegeben ist (vgl. Jes 55,10; 58,11; Jer 31,14.25; Ps 23,5; 36,9; 65,11; Klgl 3,15; Sir 39,22). In Joh 2,10 (»wenn die Gäste trunken sind«, *methysthōsin*) ist die Übersetzung »wenn die Gäste reichlich getrunken haben« anscheinend kein Euphemismus, sondern sachgemäße Wiedergabe.

## Das gesetzsparänetische Schema im Deuteronomium Überlegungen zu Definition und Funktion im Anschluss an N. Lohfink

Karin Finsterbusch (Tübingen)

### 1. Einleitung

Die folgende Studie versteht sich als Beitrag zu einer synchronen Analyse des Dtn.<sup>1</sup> Sie knüpft dabei an Überlegungen von N. Lohfink an. In seiner Dissertation aus dem Jahr 1963 mit dem Titel „Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11“ beschreibt er in Teil I eingehend den Gebrauch bestimmter dtn Formeln.<sup>2</sup> Die wichtigsten Formeln, die er anführt, sind die folgenden:

1. Reihenbildende Worte für „Gesetz“<sup>3</sup>
2. Der Promulgationssatz<sup>4</sup>
3. Verben für Gesetzesbeobachtung<sup>5</sup>
4. Verben des Verhältnisses zu Jahwe und anderen Göttern<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Synchronen Analysen des Deuteronomiums finden sich z.B. bei G. Braulik: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog, Stuttgart, 1991; D.L. Christensen: Deuteronomy 1–11, Dallas 1991; C.J. Labuschagne: Deuteronomium, Bde. I–II, Nijkerk 1987–1990, Bd. III, Baarn 1997; T. Lenchak: „Choose Life!“ A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69–30,20; Rom 1993; N. Lohfink (siehe unten); J.G. McConville and J.G. Millar: Time and Place in Deuteronomy, Sheffield 1994; D.T. Olson: Deuteronomy and the Death of Moses, Minneapolis 1994; R. Polzin: Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges, New York 1980; J.-P. Sonnet: The Book within the Book. Writing in Deuteronomy, Leiden u.a. 1997. Um Missverständnissen vorzubeugen: Eine solche Betrachtungsweise relativiert natürlich nicht die Bedeutung diachroner Studien.

<sup>2</sup> N. Lohfink: Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, Rom 1963, S. 53–104.

<sup>3</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 54–58. Lohfink untersucht die Nomina *שמרה*, *עדות*, *תורה*, *תורה*, *משפטים*, *דב/דבריים*, *חוקים*, *חוקים*, *מצוה/מצוות*; auf *קול* und *דרך* verweist er nur als „Randphänomene“.

<sup>4</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 59–63. Lohfink definiert den Promulgationssatz wie folgt: „Den Ausdrücken für Gesetz schließt sich im Dt meist ein Relativsatz an. Er faßt den Vorgang der einst geschehenen oder gerade ‚heute‘ geschehenen Verkündigung/Promulgation des Gesetzes reflex ins Wort“, a.a.O., S. 59.

<sup>5</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 64–72. Lohfink berücksichtigt hier folgende Verben: *שמר*, *למד*, *שמע*, *עשה*, *הלך בדרך/סור מן הדרך*.

## 5. Verben im Segenshinweis<sup>7</sup>

## 6. Erwähnungen der Väterverheißungen<sup>8</sup>

## 7. Das paränetische Schema<sup>9</sup>.

Das unter 7. genannte Schema (zur Definition s.u.) nimmt dabei eine Sonderstellung ein: Die unter Punkt 1—6 aufgelisteten Formeln können sich nach Lohfink „fast alle zu einem umfassenden Gebilde vereinigen, dem paränetischen Schema.“<sup>10</sup> Im folgenden sollen Lohfinks Ausführungen zum paränetischen Schema, die in der Forschung kaum beachtet wurden,<sup>11</sup> vorgestellt (Abschnitt 2) und näher untersucht werden (Abschnitt 3). M.E. lässt sich, wenn man Lohfinks Definition leicht modifiziert (Abschnitt 4), einiges für eine synchrone Analyse des Dtn gewinnen, vor allem im Hinblick auf die Gliederung des Textes (hierzu folgen einige vorläufige Überlegungen in Abschnitt 5).

## 2. Lohfinks Definition des paränetischen Schemas

Lohfink definiert das paränetische Schema folgendermaßen: „Dieses enthält in einem 1. Teil eine allgemeine Paränese. Ihr Grundgerüst bilden Verben für Gesetzesbeobachtung (unentbehrlicher Kern ist dabei *šmr*); an eines dieser Verben schließen sich Worte für Gesetz an, oft mit dem Promulgationssatz verbunden; akzidentielle Erweiterungen, die der Kontext nahelegt, können noch dazukommen. Als 2. Teil folgt ein Segenshinweis; er schließt ab mit einem Ausdruck für die ewige Dauer des verheißenen Segens (*'ad 'olaṁ* o.ä.), noch häufiger aber mit *'ereṣ* oder

---

<sup>6</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 73—80. Lohfink untersucht hier folgende Worte: נסך, עבר, ירח, וכר, אהב, הלך אחרי, חזק, שחב, דבק, שכע, נדח מעל (hi) וזכר.

<sup>7</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 81—85. Die „Segenshinweise“ sind „Motivsätze, die sich meist mit *l'ma'an* an allgemeine Paränesen oder einzelne Vorschriften anschließen“, a.a.O., S. 81. Lohfink bespricht ausführlich die folgenden Verben: רבח, חיה, ל, ישב לשוב, ימים, ארך ימיארבה ימים (hi).

<sup>8</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 86—89. In diesem Abschnitt untersucht Lohfink „das dt Reden von der Väterverheißung. Es hat seinen Ort vor allem im ‚Landsatz‘, doch geschieht es einigemal auch in anderen Zusammenhängen“, a.a.O., S. 86.

<sup>9</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 90—97.

<sup>10</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 90.

<sup>11</sup> Nur gelegentlich wird auf das paränetische Schema verwiesen, vgl. G. Braulik: Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus Deuteronomium 4,1—40, Rom 1978, S. 86—88; ders.: Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, in: ders.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, Stuttgart 1988 [1982], S. 123—160, hier S. 143; C. Brekelmans: Deuteronomy 5: Its Place and Function, in: N. Lohfink [Hg.]: Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, Leuven 1985, S. 164—173, hier S. 164f.; G. Seitz: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, Stuttgart u.a. 1971, S. 86.105—107.

<sup>12</sup>*dāma* und anschließendem Landsatz; auch hier können noch akzidentielle Elemente hinzutreten. Nicht ungerne erscheint im Vorder- und Nachsatz noch eine Erwähnung der kommenden Generationen (,Kinder und Kindeskinde<sup>r</sup> o.ä.). Der Grundgedanke, den das paränetische Schema ausdrückt, lautet also: ‚Erfüllet das Gesetz, damit es euch gut geht‘. Bisweilen fehlt der zweite Teil, sodaß nur eine allgemeine Paränese vorliegt; dann wird sie manchmal mit ‚Land‘ und Landsatz abgeschlossen.“<sup>12</sup> Nach Lohfink ist das Schema in der dtn Sprache so fest verankert, „daß die Folge seiner Teile zu einem Denkablauf geworden ist, der auch in anderen Situationen, wenn es also nicht formal um eine Ermahnung der Zuhörer zur Gesetzesbeobachtung geht, verwendet werden kann“<sup>13</sup>.

Auf der Grundlage dieser Definition erstellt Lohfink eine Liste von Belegen des paränetischen Schemas im Dtn (für c. 1–4 und 29–34 führt er nur die Belege des „vollen“ Schemas an).<sup>14</sup> In seiner im folgenden wiedergegebenen Übersicht „sind die Stellen in Klammern gesetzt, an denen nur eine allgemeine Paränese ohne Segenshinweis steht. Wird das Schema formal gesehen nicht zur Paränese, sondern in anderem Zusammenhang verwendet, dann folgt in eckiger Klammer eine Charakterisierung des Gebrauchs.“<sup>15</sup>

4,1	(12,1 [Überschrift])
40	28
(5,1)	(13,1)
29 [Wunsch Jahwes in einer Jahwerede]	( 5 [innerhalb eines Hauptgebots])
( 31 [Abschluß der Jahwerede])	18f
32f	15,4f [in einem Begründungszusammenhang]
(6,1 [Überschrift])	(16,12)
2 [Überschrift]	20
3	17,19f [im Kontext des Königsgesetzes]
17ff	19,8f [im Kontext]
24 [Abschluß des Zitats einer Kinderunterweisung]	(26,16)
25 [Abschluß des Zitats einer Kinderunterweisung]	27,1-3
7,11	( 10)
8,1	(28,14 [Hauptgebot einleitend])
( 6)	29,8
( 11 [bei einer Erinnerung aus Hauptgebot])	30,20 [Abschlußformel]
10,13 [als Fortsetzung des Hauptgebots]	32,46f
11,1 [als Fortsetzung des Hauptgebots]	
11,8f	
18–21	
( 32)	

<sup>12</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 90.

<sup>13</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 90.

<sup>14</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 93–95.

<sup>15</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 92.

### 3. Auseinandersetzung mit Lohfinks Definition des paränetischen Schemas

An Lohfinks Definition fällt zunächst in formaler Hinsicht auf, dass der von ihm angegebene Teil 2 des paränetischen Schemas, der sog. Segenshinweis, fakultativ ist. Seiner Übersicht ist zu entnehmen, dass von 38 angegebenen Belegen 15 ohne Segenshinweis sind (Belege mit runder Klammer). Damit ist der Segenshinweis sicher nicht in eine Definition des paränetischen Schemas aufzunehmen.

Vergleicht man Lohfinks Ausführungen zu Teil 1 des Schemas (wobei im folgenden nur der Kern der Definition betrachtet sei<sup>16</sup>) mit den von ihm aufgeführten Belegen, so fallen einige Unschärfen auf:

1. Das „Grundgerüst“ des paränetischen Schemas bilden nach Lohfink „Verben für Gesetzesbeobachtung“, wobei שמר „unentbehrlicher Kern“ sei. Neun der von Lohfink aufgelisteten Belege enthalten jedoch weder im Grundgerüst noch in den Erweiterungen שמר (4,1; 5,31; 6,1; 6,24; 11,18—21; 16,20; 27,10; 28,14; 30,20).<sup>17</sup>
2. Mehrere von Lohfinks Belegen sind nicht mit seiner Definition vereinbar, wonach sich ein Begriff für Gesetz an ein Verb für Gesetzesbeobachtung anschließt: In 5,32f. und in 6,3 sind die Verben für Gesetzesbeobachtung nicht unmittelbar auf einen Begriff für Gesetz bezogen. In 16,20 (צדק צדק תרדף) gibt es weder ein Verb für Gesetzesbeobachtung noch einen Begriff für Gesetz. In 6,1 und in 11,18 steht למד (pi) im „Grundgerüst“. <sup>18</sup> למד (pi) ist m. E. kein Verb für Gesetzesobservanz. Lehre der Gesetze ist Voraussetzung für Gesetzesobservanz, nicht genuiner Bestandteil.<sup>19</sup>
3. Es lassen sich, wenn man der von Lohfink angeführten Definition von Teil 1 des Schemas folgt, weitere Belege (Kombinationen von mindestens einem Verb für Gesetzesbeobachtung und einem Begriff für Gesetz) im Dtn finden, so z.B. 7,12; 8,20; 11,8.13; 28,1.45.58.62.<sup>20</sup>

Ferner ist noch zu erwähnen, dass der in Lohfinks Definition nachgeschobene Satz problematisch ist, wonach das paränetische Schema auch in „anderen Situationen“ verwendet wird, in denen es „nicht formal um eine Ermahnung der Zuhörer zur

---

<sup>16</sup> Nicht berücksichtigt werden die fakultativen Teile der Definition von Teil 1 „oft mit dem Promulgationssatz verbunden“ und „akzidentelle Erweiterungen, die der Kontext nahelegt“.

<sup>17</sup> In zwei der von Lohfink angegebenen Belege findet sich שמר in einer Erweiterung, aber nicht im Grundgerüst: 13,18f. und 15,4f.

<sup>18</sup> In Lohfinks Belegen 4,1 und 5,31 steht למד (pi) nicht im Grundgerüst.

<sup>19</sup> Das in 5,1 vorkommende למד (q) ist ebenfalls kein Verb für Gesetzesobservanz. 5,1 bleibt als Beleg erhalten, da hier im Grundgerüst die Verben für Gesetzesbeobachtung שמר לעשה + שמע stehen.

<sup>20</sup> Weitere Belege siehe Übersicht unten.

Gesetzesbeobachtung geht“<sup>21</sup>. Dies konterkariert seine Benennung: paränetisches Schema ohne paränetische Absicht (immerhin beurteilt er 16 seiner Belege so, die in der Übersicht mit eckigen Klammern versehen sind).<sup>22</sup>

#### 4. Neudefinition: Das gesetzeparänetische Schema

Anknüpfend an Lohfink sei im folgenden zunächst ein Schema definiert, das vorläufig als „Gesetzesbeobachtungsschema“ bezeichnet werden soll, denn es besteht aus mindestens einem Begriff für Gesetz und mindestens einem Verb für Gesetzesbeobachtung (dies entspricht dem Kern von Lohfinks Definition). Dieses Schema findet sich im Dtn 62-mal. Hier eine Übersicht:<sup>23</sup>

Stellen	Begriff(e) für Gesetz	Verb(en) für Gesetzesbeobachtung
4,1	חקים + משפטים	שמע
4,2	מצות	שמר
4,5	חקים + משפטים	עשה
4,14	חקים + משפטים	עשה
4,30 <sup>24</sup>	קול יהוה אלהים	שמע
4,40	חקים + מצות	שמר
5,1	חקים + משפטים	שמע + שמר לעשות
<<5,29>>	כל מצות	שמר
5,31	חקים <sup>25</sup> + משפטים / כל המצות	עשה
6,2	כל החקות + המצות	שמר

<sup>21</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 90.

<sup>22</sup> M.E. haben 15 dieser Belege doch paränetische Funktion (siehe dazu unten).

<sup>23</sup> Viermal stehen zwei Belege des Schemas in einem Satzzusammenhang durch „und“ verbunden hintereinander; dies wird in der Übersicht durch // ausgewiesen und nur einfach gewertet. In 6 Fällen wird ein Beleg des Schemas im selben Vers durch einen weiteren Beleg, der an den ersten Beleg als Infinitivkonstruktion anschließt, quasi verdoppelt; in diesen Fällen wird, obwohl formal zwei Belege vorliegen, nur einfach gewertet. In der Liste werden diese Stellen durch ein (+) gekennzeichnet. Belege in spitzen Klammern (<< >>) gehören zum „Gesetzesbeobachtungsschema“, jedoch nicht zum gesetzeparänetischen Schema (s. u.). Nicht berücksichtigt wurden 15,15; 24,18 und 24,22, da sich דבר hier jeweils nur auf das konkret vorausgehende Einzelgebot bezieht, vgl. dazu G. Braulik: Die Ausdrücke für „Gesetz“ im Buch Deuteronomium, in: ders.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, Stuttgart 1988 [1970], S. 11–38, hier S. 18.

<sup>24</sup> „Hören auf Jhwhs Stimme“ meint im Dtn in ethischer Hinsicht das Tun der Gebote. Gelegentlich steht diesbezüglich noch eine ergänzende Wendung im Kontext, vgl. die Stellen, die in der Liste durch (+) gekennzeichnet sind. Zu 4,30 vgl. insbesondere 30,1f.

<sup>25</sup> In 5,31 und 7,11 ist mit Sam חקים ומשפטים zu lesen (vgl. MT 6,1). חקים ומשפטים sind wohl Appositionen im Deuteronomium, in: ders.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, Stuttgart 1991 [1989], S. 229–256, hier S. 230; E. Nielsen: Deuteronomium, Tübingen 1995, S. 80.

6,17	מצות + עדות + חקים	שמר
6,24	חקים	עשה
6,25	כל המצוה	שמר לעשות
7,11	מצוה / 26 חקים + משפטים	שמר ... לעשות
7,12	משפטים	שמר + עשה
8,1	כל המצוה	שמר לעשות
<<8,2>>	מצות	שמר
8,6	מצות	שמר
8,11	מצות + משפטים + חקות	שמר
8,20	קול יהוה אלהים	שמע
10,12f.	מצות + חקות	שמר
11,1	משמרת / 27 חקות + משפטים + מצות	שמר
11,8	כל המצוה	שמר
11,13	מצות	שמע
11,22	כל המצוה	שמר ... לעשות
11,27	מצות	שמע
11,28	מצות	שמע
11,32	חקים + משפטים	שמר לעשות
12,1	חקים + משפטים	שמר לעשות
12,28	כל הדברים האלה	שמר + שמע
13,1	כל הדבר	שמר לעשות
13,5	מצות // קול יהוה אלהים	שמר // שמע
13,19	קול יהוה אלהים	שמע
(+)	כל המצות	לשמור
15,5	קול יהוה אלהים	שמע
(+)	כל המצוה	לשמור
16,12	חקים	שמר + עשה
17,19	כל דברי התורה הזאת + חקים	שמר ... לעשות
19,9	כל המצוה	שמר ... לעשות
26,16a	חקים + משפטים	עשה
26,16b	חקים + משפטים	שמר + עשה
<<26,17>>	חקים + מצות + משפטים // קול	שמר // שמע
<<26,18>>	מצות	שמר
27,1	כל המצוה	שמר
27,10	קול יהוה אלהים // מצות + חקים	שמע // עשה
27,26	כל דברי התורה הזאת	עשה
28,1	קול יהוה אלהים	שמע
(+)	כל המצות	שמר לעשות
28,2	קול יהוה אלהים	שמע
28,9	מצות	שמר
28,13	מצות	שמע
28,15	קול יהוה אלהים	שמע
(+)	כל המצות + החקות	שמר לעשות
28,45	קול יהוה אלהים	שמע
(+)	מצות + חקות	לשמור
28,58	כל דברי התורה הזאת	שמר לעשות

26 Siehe vorherige Anm.

27 חקים ist mit Sam und Ms ohne Konjunktion zu lesen. משמרת steht als einziger Gesetzesbegriff in der Reihe im sg.; dies bedeutet wohl, dass die anderen Nomina als Appositionen zu משמרת zu verstehen sind, vgl. auch Nielsen, Deuteronomium [siehe Anm. 25], S. 119.

28,62	קול יהוה אלהים	שמע
29,8	דברי הברית הזאת <sup>28</sup>	שמר + עשה
29,28	כל דברי התורה הזאת	עשה
30,2	קול יהוה אלהים	שמע
30,8	קול יהוה // מצות	שמע // עשה
30,10 (+)	קול יהוה אלהים מצות + חקות	שמע לשמור
<<30,14>>	דבר	עשה
30,16	מצות + חקות + משפטים	שמר
30,20	קול יהוה אלהים	שמע
31,12	כל דברי התורה הזאת	שמר לעשות
32,46	כל דברי התורה הזאת	שמר לעשות

Es ist nun zu fragen, ob dieses Schema auch als *paränetisches* Schema bezeichnet werden kann. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Paränese kein eindeutig festgelegter Begriff ist. Es gibt jedoch so etwas wie einen consensus omnium, der das zentrale Feld des Begriffs betrifft. Im TRE-Artikel (vgl. hier weitere Literatur) heißt es etwa: „Paränese [...] bedeutet allgemein (Er-) Mahnung, zumeist mit ethischer Konnotation, je nach Situation modifiziert zu *an-* bzw. *ab-*raten, *ermutigen*, *zu bedenken geben*, *aufrufen*, *Zuspruch erteilen* u.ä.“<sup>29</sup> Eine weitere wichtige mögliche Bedeutung von παραίνεω sei hier noch genannt: *warnen*.<sup>30</sup>

Betrachtet man nun die Belege in der Tabelle genauer, so wird deutlich, dass fünf von ihnen nicht als *paränetisch* in einer dieser Bedeutungen gelten können: In 5,27 geht es um einen von Jhwh geäußerten *Wunsch* in Bezug auf das Verhalten Israels hinsichtlich der Gesetze (eine Ermahnung ist hierbei nicht enthalten). Das Schema in 8,2b ist Teil einer *Erklärung* über den Sinn der Versuchungen Jhwhs in der Wüste. Die Belege in 26,17.18f. sind Zusagen bzw. Forderungen im Rahmen von *gegenseitigen Erklärungen* Jhwhs und Israels. 30,14 ist Schlußteil einer kleinen *Predigt* über das Gesetz.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> קול יהוה אלהים kann in 29,8 als Begriff für Gesetz im weiteren Sinn bezeichnet werden, da der Akzent der Wendung hier auf dem Inhalt der Bundesverpflichtungen liegt, und das sind Dekalog und dtn Gesetz, vgl. Braulik, Ausdrücke [siehe Anm. 23], S. 16f.

<sup>29</sup> W. Popkes: Art. Paränese, I. Neutestamentlich, TRE Bd. 25, Berlin/New York 1995, S. 737–746, hier S. 737.

<sup>30</sup> F. Passow: Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Bd. 2/1, Damstadt 1970, S. 683.

<sup>31</sup> דבר meint hier wohl das ganze dtn-mosaische „Gesetz“, vgl. Braulik, Ausdrücke [siehe Anm. 23], S. 19f.

Die übrigen 57 Stellen können als paränetisch im weitesten Sinne bezeichnet werden. So sind 21 Belege direkte (Er)Mahnungen Israels, die Gebote zu halten.<sup>32</sup> 19 Belege sind Bedingungs- oder Begründungssätze.<sup>33</sup> Der dtn Mose führt den Israeliten dadurch vor Augen, welche Konsequenzen das Tun der Gebote im gelobten Land und welche Konsequenzen die Vernachlässigung der Gebote haben werden. Diese Belege sind also sozusagen „indirekt“ paränetisch, insofern sie indirekte (Er)Mahnungen sind, die Gesetze zu tun. Bei den restlichen 17 Belegen<sup>34</sup> (15 davon erscheinen als Infinitivkonstruktionen) ist ihr paränetischer Charakter ebenfalls aus dem Kontext zu erschließen. So können z.B. die entsprechenden Infinitive (Verb(en) für Gesetzesbeobachtung) von Hauptsätzen abhängig sein, die (er)mahnenden oder warnenden Charakter haben.<sup>35</sup>

Summa summarum kann man sagen, dass diese 57 Belege des Schemas letztlich der Absicht dienen, Israel dazu zu bringen, das dtn Gesetz zu tun. Insofern legt es sich nahe, das Schema nicht nur als *paränetisch* zu bezeichnen, sondern genauer als *gesetzesparänetisch*.

## 5. Überlegungen zur Funktion des gesetzesparänetischen Schemas

Zu Herkunft und Funktion des von ihm erhobenen paränetischen Schemas äußert sich Lohfink wie folgt: „Es ist denkbar, daß der Ursprung des Phänomens schon im Aufbau der Vasallenverträge des 2. Jahrtausends liegt. Dort konnte die Grundsatzklärung vor den Einzelbestimmungen periodisch wiederholt werden und bekam so die stilistische Funktion eines Rahmen- oder Gliederungsprinzips.“<sup>36</sup> In der dtn Predigt ist nach Lohfink dieser Ansatz weiter ausgebildet worden, „und so wird

<sup>32</sup> 4,1, 4,30 (siehe Anm. 24), 4,40; 5,1; 6,17; 7,11; 8,1,6; 11,1,8,32; 12,1; 12,28; 13,1,5; 16,12; 26,16b; 27,10; 29,8; 30,2,8. Die Verben stehen im Imperativ, Imperfekt oder Perf. consec. in der 2. Person sg./pl.

<sup>33</sup> עֲקַב לֹא, עֲקַב / כִּי לֹא, כִּי לֹא אִם לֹא, (אֲשֶׁר) אִם: 6,25 (im Rahmen der Kinderkatechese 6,20–25); 7,12; 8,20; 11,13,22,27,28; 13,19; 15,5; 19,9; 28,1,2,9,13,15,45,58,62; 30,10. Die Verben stehen bis auf 28,45 und 28,62 (Pf.) im Imperfekt; sie sind bis auf 6,25 (1. Person pl.) in der 2. Person sg./pl. formuliert.

<sup>34</sup> 4,2,5,14; 5,31; 6,2,24; 8,11; 10,13; 17,19; 26,16a; 27,1,26; 29,28; 30,16; 30,20; 31,12; 32,46.

<sup>35</sup> So etwa die Belege in 4,2; 6,2; 6,24; 8,11; 10,12; 17,19; 26,16a; 27,26; 30,16; 30,20; 31,12; 32,46. In 27,1 (MT) und 29,28 stehen die Infinitive an Stelle finiter Verben (mögliche Übersetzungen wären „Haltet ...“ bzw. „Zu tun sind für uns ...“). Die paränetische Absicht von 4,5 erschließt sich in Verbindung mit 4,6, ebenso von 5,31 in Verbindung mit 5,32f. Bei 4,14 (Abschluß von 4,9–14) kann man auf die paränetische Intention des Belegs durch den Bezug auf die Gesetzesparänese 4,1–8 schließen.

<sup>36</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 93.

das paränetische Schema überhaupt zu einem Rahmungs- und Gliederungselement der Darstellung<sup>37</sup>. Nach Lohfink lassen sich die meisten seiner Belege unter diesem Gesichtspunkt auflisten; er verweist summarisch auf folgende Stellen: 5,1.32f.; 6,3.17ff.25; 8,1.6; 11,1.8f.32; 12,1.28; 13,1.18f.; 16,12.20; 17,19f.; 26,16; 27,1–3; 28,14.<sup>38</sup>

M.E. sind die Beobachtungen Lohfinks zur Funktion des Schemas im wesentlichen zutreffend. Es muss nach dem oben Dargelegten natürlich nun gefragt werden, wie sich die Belege des *gesetzesparänetischen* Schemas im Hinblick auf Rahmungs- bzw. Gliederungsfunktion verhalten.<sup>39</sup> Diese Funktionen können letztlich nur durch eine Exegese der entsprechenden Stellen aufgewiesen werden. Dies würde den Rahmen der Studie jedoch sprengen. Insofern sollen hier nur einige vorläufige Ergebnisse vorgestellt werden. Zwei Vorbemerkungen sind hierzu noch notwendig. Erstens: Manche Belege können sowohl rahmende als auch gliedernde Funktion haben (z.B. hat 4,1 rahmende Funktion in Bezug auf den Block 4,1–40 und zugleich gliedernde Funktion als „Überschrift“ von 4,1–4). Solche Belege werden im folgenden unter „rahmender Funktion“ geführt. Zweitens: Die rahmenden bzw. gliedernden Belege stehen nicht immer exakt im Anfangs- oder Schlussvers eines Abschnitts. Dies kann zum einen an einer versübergreifenden Satzstruktur liegen, die im folgenden durch „f.“ ausgewiesen wird. Zum anderen findet sich gelegentlich noch eine Art Vor- bzw. Nachsatz zum Schema (z.B. ist 32,47 Nachsatz bzw. Nachbemerkung zu 32,46). Die entsprechenden Verse werden in Klammern mit aufgeführt.

1. Das gesetzesparänetische Schema kann bei größeren Textblöcken *rahmende* Funktion haben:

a) Das Schema rahmt die großen Blöcke c. 5–11 (durch 5,1 und 11,32) sowie c. 12–26 (durch 12,1 und 26,16). Anzuführen ist hier auch 32,46 (mit V. 47), der m.E. die in 4,1 beginnende mosaische Gesetzesparänese abschließt.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 96.

<sup>38</sup> Hauptgebot [siehe Anm. 2], S. 96.

<sup>39</sup> Nur am Rande sei angemerkt, dass das gesetzesparänetische Schema auch die rhetorische Funktion der Wiederholung und Einprägung zentraler dtn Gesetzesbegriffe erfüllt. Zu erinnern ist hierbei, dass das Dtn als Ganzes Lehr- bzw. Lerntext sein soll (vgl. 31,9–13).

<sup>40</sup> 32,45 (Abschluss der Rede[n] des Mose) bezieht sich wohl auf 1,1 zurück (Beginn der Rede[n]), vgl. L. Peritt: Priesterschrift im Deuteronomium? in: ders.: Deuteronomium-Studien, Tübingen 1994 [1988], S. 123–143, hier S. 131; G. Braulik: Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels, in: ders.: Studien zum Buch Deuteronomium, Stuttgart 1997 [1993], 119–146, hier S. 125, Anm. 32. Die Vermutung, dass 32,46f. die in 4,1 beginnende Gesetzesparänese abschließen soll, wird durch die Beobachtung gestützt, dass in 32,46 wichtige Stichworte des ersten Abschnitts der Gesetzesparänese (4,1–8) fallen: שמר, עשה, כל הדרור הוא:

b) Das Schema rahmt einige meist mittellange Blöcke: 4,1 und 4,40; 5,1 und 5,31 (mit 5,32f.); 6,1f. (mit V. 3) und 7,11; 7,12 und 8,20; 10,12f. und 11,32; 12,1 und 12,28; 13,1 und 13,19; 28,1 und 28,13 (mit V. 14); 28,15 und 28,62; 30,2 (mit Vorsatz V. 1) und 30,10.

2. Das gesetzeparänetische Schema kann bei meist kleineren Abschnitten *gliedernde* Funktion haben. So kann es als „Überschrift“ bzw. als „Unterschrift“ (Abschlussformel) kleinerer Teilabschnitte eingesetzt werden:

a) Die Funktion einer Überschrift haben folgende Belege: 4,5 als Überschrift des Abschnitts 4,5–8; 8,1 als Überschrift von 8,1–5; 8,6 als Überschrift von 8,6–10; 8,11 als Überschrift von 8,11–20; 11,1 als Überschrift von 11,1–7; 11,8 als Überschrift von 11,8–12; 11,13 als Überschrift von 11,13–21; 11,22 als Überschrift von 11,22–25; 27,1 als Überschrift des Abschnitts 27,1–8; 28,45 als Überschrift von 28,45–57; 28,58 als Überschrift von 28,58–62.

b) Die Funktion einer Unterschrift haben folgende Belege: 4,14 als Abschluss des Abschnitts 4,9–14; 6,25 als Abschluss von 6,20–6,25; 16,12 als Abschluss von 16,9–12; 17,19 (mit V. 20) als Abschluss von 17,14–20; 27,10 als Abschluss von 27,9–10; 27,26 als Abschluss von 27,11–26; 29,8 als Abschluss von 28,69–29,8; 29,28 als eine Art liturgischer Abschluss von c. 29; 30,20 als Abschluss von 30,15–20.

3. Als Sonderfälle sind hier noch drei Belege des gesetzeparänetischen Schemas anzuführen (11,27 und 28; 30,16): Diese stehen zwar nicht direkt als „Unterschrift“ unter einem Abschnitt, gehören jedoch zu kleineren Textblöcken (11,26–32 und 31,15–20), die als solche größere Einheiten abschließen; sie haben also mittelbar eine gliedernde Funktion.

4. Es bleiben elf im Text *eingestreute* Belege, bei denen sich m.E. keine rahmende oder gliedernde Funktion nachweisen lässt: 4,2,30; 6,17; 6,24; 13,5; 15,5; 19,19; 28,2,9; 30,8 und 31,12.

## **6. Schlussbemerkung**

In der vorliegenden Studie wurde zunächst N. Lohfinks Bestimmung eines paränetischen Schemas im Dtn (mit 38 Belegen) vorgestellt. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit Lohfinks Bestimmung wurde seine Definition modifiziert und das Schema als *gesetzeparänetisches* Schema neu gefasst: Es besteht aus

mindestens einem Verb für Gesetzesbeobachtung und mindestens einem Begriff für Gesetz, die in gesetzesparänetischer Absicht angeführt werden.

Für dieses gesetzesparänetische Schema ließen sich 57 Belege im Dtn erheben. In einem weiteren Schritt wurde in Aufnahme von Lohfinks Überlegungen hinsichtlich seines paränetischen Schemas die wesentliche Funktion des gesetzesparänetischen Schemas als Sinnabschnitte rahmend bzw. gliedernd bestimmt. Daran schloß sich eine vorläufige Einordnung der einzelnen Belege hinsichtlich rahmender bzw. gliedernder Funktion an. Ein Ergebnis dieser vorläufigen Analyse ist, dass 46 Belege des gesetzesparänetischen Schemas eine rahmende bzw. gliedernde Funktion haben, nur 11 Belege sind in den Text eingestreut. Demnach wäre das gesetzesparänetische Schema ein wesentliches Gliederungselement des Dtn.<sup>41</sup> Sicherlich muss erst noch durch eine Exegese der entsprechenden Stellen erhärtet werden, dass die identifizierten Textblöcke bzw. Textabschnitte tatsächlich Sinneinheiten sind.

Auszuwerten wäre ferner die Tatsache, dass nur wenige Textpassagen im Dtn nicht von Belegen des gesetzesparänetischen Schemas gerahmt bzw. gegliedert sind (so etwa c. 1—3; 9,1—10,11; 28,63—68; 31,1—32,43; 32,48—34,12). Möglicherweise könnte dieser Befund auch etwas für die diachrone Betrachtung des Dtn austragen.

---

<sup>41</sup> Weiterhin wird das Dtn, wie Lohfink (im Anschluß an P. Kleinert) gezeigt hat, durch ein viergliedriges „Überschriftensystem“ gegliedert (1,1; 4,44, 28,69; 33,1), vgl. N. Lohfink: Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,29—32,47, in: ders.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, Stuttgart 1990 [1962], S. 53—82; vgl. auch ders.: Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon? in: ders.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, Stuttgart 1995 [1992], S. 279—291, hier S. 281—283.

## Psalm 83 als Einzelsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen

*Beat Weber - Linden BE (Schweiz)*

Psalm 83<sup>1</sup> bildet sowohl den Abschluss der Gruppe der Asaph-Psalmen (Pss 50; 73-83) als auch des sogenannten elohistischen Psalters (Pss 42-83)<sup>2</sup>. Der Psalm wird zunächst als einzelner Psalm studiert. Er erweist sich aber zugleich als Vertreter der Gruppe der Asaph-Psalmen, die als Teilsammlung des Psalters eine Reihe von Gemeinsamkeiten haben. Dass die Asaph-Psalmen ein gemeinsames Kolorit aufweisen, wurde bereits mehrfach herausgearbeitet.<sup>3</sup> Es darf darum hier vorausgesetzt werden, dass die Präskribierung  $\text{פְּסַלְמֵי אֶסָפִי}$  nicht zufällig ist, sondern sachgerecht zwölf Psalmen miteinander verbindet, die zusammengehören und ja auch - mit Ausnahme von Ps 50, der vermutlich im Zuge der Psalter-Redaktion abgetrennt wurde<sup>4</sup> - *en bloc* überliefert wurden.<sup>5</sup>

Nach der Einzelerarbeitung von Ps 83 wird nach Bezügen von ihm als Schlusspsalm zu den andern Asaph-Psalmen gefragt. Dabei ergeben sich hinsichtlich Ps 83 namentlich Rahmen- und Abschluss-Bezüge innerhalb der Asaph-Psalmen.

Den Schluss der Studie bilden einige Überlegungen zu Ps 83 als Abschluss des "elohistischen Psalters".

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu COSTACURTA, L'aggressione; VAN MIDDEN, Peoples; ZENGER, Gotteszeugenschaft, 22-37; GOSSE, Psaume 83; KRAUS, Psalmen, 739-745; TATE, Psalm 51-100, 342-349; SEYBOLD, Psalmen, 326-330.

<sup>2</sup> Vgl. MILLARD, Problem.

<sup>3</sup> Vgl. dazu BUSS, Psalms; ILLMAN, Thema; LURIA, Ephraimite Psalms; SCHELLING, Asafpsalmen; NASUTI, Tradition History; SEYBOLD, "Wir"; WEBER, Psalm 77, 273-304; GOULDER, Psalms of Asaph; ZENGER, Psalm 82, 277-286.

<sup>4</sup> Durch die Plazierung als Ps 50 wurde eine chiasmische Anordnung der Psalmen mit gleichen Überschrifts-Zuweisungen innerhalb der Psalter-Bücher II und III mit dem zweiten David-Psalter in der Mitte erreicht: Qorach (Ps 42-49) - Asaph (Ps 50) - David (Ps 51-72) - Asaph (Ps 73-83) - Qorach (Ps 84-98; mit eingelegtem David-Ps 86 und Etan-Ps 89 in Schlussposition).

<sup>5</sup> Vgl. diesbezüglich zuletzt ZENGER, Psalm 82, 277-286.

## 1. Eine Übersetzung von Ps 83

- 1 Ein Lied - ein Psalm - Asaph zugehörig.
- I 2 a Elohim, keine Ruhe sei dir!  
(A) b Schweige nicht und ruhe nicht, El!
- 3 a Denn sieh: Deine Feinde lärmten immerfort,  
b und die dich Hassenden haben das Haupt erhoben.
- 4 a Gegen dein Volk halten sie immer neu listige Besprechungen ab,  
b und beraten sich gegen die bei dir Geborgenen.
- 5 a Sie sagten: Kommt, dass wir sie ausrotten als Volk,  
b dass des Namens "Israel" nicht mehr gedacht werde!
- II 6 a Ja, sie haben sich beraten, einmütigen Herzens;  
(B) b gegen dich wollen sie einen Bund schliessen:
- 7 a Die Zelte Edoms und die Ismaeliter,  
b Moab und die Hagriter.
- 8 a Gebal und Ammon und Amalek,  
b Philistäa samt den Bewohnern von Tyrus.
- 9 a Sogar Assur hat sich ihnen angeschlossen,  
b sie wurden zum (starken) Arm den Söhnen Lots. *Sela*
- III 10 a Tue an ihnen wie an Midian -  
(B') b wie an Sisera, wie an Jabin am Bach Kischon!
- 11 a Sie wurden vernichtet bei En-Dor,  
b wurden zu Mist für den Erdboden -
- 12 a Mache sie, ihre Edlen, wie Oreb und wie Zeeb  
b und wie Zebach und wie Zalmuna, all ihre Fürsten!
- 13 a Die, welche sagten: Lasst uns in Besitz nehmen  
b die Wohnstätten ("Weideplätze") Elohims!
- IV.1 14 a Mein Elohim, mache sie wie die Rad-Distel,  
(A') b wie die Spreu vor dem Wind!
- 15 a Wie Feuer, das den Wald verbrennt  
b und wie die Flamme, die Berge versengt,  
16 a so verfolge sie mit deinem Sturmwind,  
b ja mit deiner Windsbraut mögest du sie in Bestürzung versetzen!
- IV.2 17 a Fülle ihr Gesicht mit Schmach an,  
b damit sie deinen Namen suchen, JHWH!
- 18 a Sie sollen zu Schanden werden und bestürzt sein für allezeit,  
b und sie sollen beschämt werden und zugrunde gehen.
- 19 a Und sie sollen erkennen, dass du - JHWH ist dein Name -  
b allein der Eljon über die ganze Erde bist!

## 2. Zu Struktur und Poesie von Ps 83

### a) Gesamtstruktur

Der Psalm hat eine auch mit  $\text{ס} \text{ד}$  markierte Hauptzäsur nach Vers 9. Insgesamt gliedert er sich in die achtzeiligen Strophen 2-5 (I), 6-9 (II) und 10-13 (III). Es verbleibt ein auffällig überlanger Schluss (zwölf Zeilen). In der überlieferten Endgestalt ist dieser m.E. als Doppel-Strophe zu je sechs Zeilen (IV.1: 14-16, IV.2: 17-19)<sup>6</sup> zu beurteilen.<sup>7</sup>

Was die Relation der vier Strophen untereinander und die Gesamtstruktur von Ps 83 betrifft, scheint mir die Annahme einer spiegelsymmetrischen ABB'A'-Anlage am Wahrscheinlichsten.<sup>8</sup> Danach würden die beiden mit "Namen" gefüllten Innen-Strophen miteinander korrespondieren mit den analogen Versen 6 und 13 als Rahmung.<sup>9</sup> In den Aussenstrophen (I, IV) entsprechen sich die Gerichtsbitten von IV mit dem Feindverhalten und der anfänglichen Gottesanrufung und -bitte in I. Der (angerufene) "Name JHWH" (17.19) soll sich als mächtig erweisen und dafür besorgt sein, dass der "Name Israels" nicht - wie die Feinde es planen - untergeht (5). Schliesslich ergeben die andernorts<sup>10</sup> auch verbunden oder parallelisiert erscheinenden Gottesbezeichnungen  $\text{עֲלֵי־יָן} / \text{אֱלֹהֵי}$  (2b.19b) eine Inclusio.

Die in der Psalmen-Poesie häufigen Begriffswiederholungen, mit Hilfe derer das poetische Gebilde mit Sinnanreicherungen und Strukturen versehen wird<sup>11</sup>, sind in Ps 83 relativ selten.<sup>12</sup> Dafür ist der Psalm überreich an Namen. So finden sich in den Binnen-Strophen zwei Namens-Serien, nämlich die Aufzählung der Feind-Völker (7-9) und der daran anknüpfende Vergeltungs-Wunsch mit Namen, die für Geschehnisse aus der Richterzeit stehen (10-12). Die Poetizität dieses Psalms äussert sich ausserdem durch repetitive Muster aus dem Lautbereich.<sup>13</sup> Schliesslich kann man sich fragen, ob sich hinter dem quasi-akrostichischen Phänomen, dass

<sup>6</sup> Andere strukturieren den Schlussteil 14-19 in eine (ebenfalls) achtzeilige Strophe (IV) und einen kürzeren Schluss im Sinne einer Zusammenfassung oder eines Abgesangs (vgl. VANDER LUGT, *Structuren*, 344-347).

<sup>7</sup> Man kann sich fragen, ob die Tatsache der überlangen Schluss-Strophe ein Indiz für einen literar- bzw. redaktionskritischen Eingriff ist. Zu bedenken ist, ob ein Grundpsalm einmal vier ebenmässige achtzeilige Strophen umfasste und die Strophe IV später nachbearbeitet wurde. Als Grundpsalm käme wohl 2-16.18 und als mit dem JHWH-Namen operierende und das Motiv der Beschämung (18) weiter entfaltende Fortschreibung 17.19 in Frage. In der Tendenz eher gegen eine Annahme, dass 17.19 sekundär sind, spricht allerdings die auch in andern Psalmen sich zeigende Geschehensstruktur "Völkersturm" - "Theophanie" - "Völkerhuldigung" (vgl. Ps 46-48; [76], dazu auch ZEN GER, *Gotteszeugenschaft*, 33) sowie asaphitische Phänomene (Namenstheologie, Begriff  $\text{סַל}$ ), zumal die beiden Verse - trotz Gruppenschluss der Asaph-Psalmen - kaum einer asaphitischen Redaktion gutgeschrieben werden können. Insgesamt betrachtet hat wohl die Annahme, dass Ps 83 aus einem Guss ist, die grössere Wahrscheinlichkeit.

<sup>8</sup> Vgl. ALETTI/TRUBLET, *Approche*, 24f., wenn auch mit anderen Vers-Zuordnungen.

<sup>9</sup> Aufgrund der je mit  $\text{ס} \text{ד}$  eingeführten Zitierung ergeben sich auch zwischen 5 und 13 Ähnlichkeiten.

<sup>10</sup> Vgl. Gen 14,18-20.22; Num 24,16; Ps 57,3; 107,11 sowie die asaphitischen Belege Ps 73,11 und 78,35.

<sup>11</sup> Vgl. als knappe theoretische Grundlage NEL, *Parallelism*.

<sup>12</sup> Über die bereits genannten Begriffswiederholungen hinaus, sind noch zu erwähnen:  $\text{יָע}$  4b.6a,  $\text{יָש}$  12a.14a;  $\text{יָיִן}$  14b.17a und  $\text{יָיִן} / \text{יָיִן}$  2a.13b.14a.

<sup>13</sup> Vgl. dazu ansatzweise SEYBOLD, *Psalmen*, 328.

einzelne Verspaare mit demselben Konsonanten beginnen (א 2.5[.7] = Strophen-Inclusio; ג 8.9; א 13.14; ד 15.16, ferner ט 3.6; ע 4.10), ebenfalls eine Absicht verbirgt. Insgesamt ergibt sich bei Psalm 83 das Bild einer Poesie, die stark mit lautlichen Paarungs- und Verkettungsmustern arbeitet und damit Sinnanreicherungen einstiftet.

#### b) Strophe I

Durch die א-Alliterationen (5mal!) in 2 wird "Gott" und die Negation "nicht" speziell verknüpft und damit die Dringlichkeit des Inhalts der drei א-Bitten (Nominalgefüge + zwei Vetitive) unterstrichen.<sup>14</sup> In 3b haben alle drei Begrifflichkeiten ש/א-Laute, die im Falle von שנא und נשא noch verstärkt sind, wodurch die Identifizierung von Kopf-Erheben und (Gottes-) Hass phonologisch verstärkt wird. 4 ist gekennzeichnet durch eine ע-Lautdominanz (vgl. auch die 2malige צע-Folge in 4b, die Gewicht auf das ohnehin doppelt erscheinende Verb עץ [4b.6a] legt). Der א/אל-שרא/אל-Rahmen (2b.5b) um Strophe I markiert die auch durch die ׀-Suffixe (2a.3a.3b.4a.4b) angezeigte, sich durch den ganzen Psalm ziehende enge Relation zwischen Gott und seinem Volk. Das Feindverhalten der Völker gegen Israel ist auch gegen Gott gerichtet.

#### c) Strophe II

In Strophe II (6-9) knüpft 6 lautlich wie inhaltlich an 4 (עץ) an. Die Listung der zehn Feind-Bezeichnungen in 7-9 wird uns noch beschäftigen (s.u.). Von der Poesie her lässt sich überlegen, ob nicht auch lautliche Gründe für die Zusammenstellung und insbesondere die Reihenfolge massgeblich waren. Die Reihung läuft von א wie אדם zu א wie אשור. Die einzelnen (Namens-)Glieder scheinen zudem durch Klangmuster verkettet. Das markante doppelte א (samt doppeltem o-Laut) der im AT singulären<sup>15</sup> Constructus-Verbindung אדם אדמי setzt sich in die Namen ישמעאלים und מואב hinein fort, die ihrerseits noch (dazu das nachfolgende הגרים) durch den מ-Laut verknüpft sind. Das ג wiederum verknüpft die הגרים und גבל. Vergleichbar mit dem initialen א bei den "Zelten Edoms" ist dann die עמ-Anlautung bei den sonst nur noch in Jdc 3,13 gepaarten עמון und עבאלק.<sup>16</sup> Mit dem nachfolgenden פלשת ist עבאלק seinerseits durch den ל-Laut verknüpft. Die letzten beiden Glieder צור und אשור wiederum sind durch den gemeinsamen Schluss-Laut ר verkettet. Zwischen פלשת und צור gibt es zwar keine identischen Konsonanten, doch Lautähnlichkeiten liegen aufgrund der verwandten Zischlaute ש/צ sowie der Linguale ל/ר vor. Darüber hinaus sind (nur) diese beiden Glieder durch die Fügung עש(ר)שב(ר) noch semantisch verknüpft. Dazu sind 8 und 9 durch ein

<sup>14</sup> Vgl. auch die Versrahmung mit den Gottesbezeichnungen אלהים/אל.

<sup>15</sup> Vgl. überdies II Reg 8,21.

<sup>16</sup> Vgl. noch II Sam 8,12 // I Chr 18,11, wo die "Philister" dazwischen geschoben sind (hier folgt "Philistää" nachher).

wiederholtes עמ (4mal, dazu noch das lautverwandte עמ) verbunden, wodurch das "Miteinander" (עמ) der verschiedenen Völker angesprochen und die Verkettung unterstrichen ist.<sup>17</sup> Die Momente der Gemeinsamkeit und Einmütigkeit (6a.9a) der feindlichen Koalition gegen den Gott Israels gibt denn auch den Rahmen um Strophe II ab. Wie die Aufzählung der Feindvölker in 7 mit doppelt initialem א begonnen hat, so schliesst sie mit doppelt initialem ל in 9 ab (לברירלו).

#### d) Strophe III

Strophe III (10-13) mit ihren Bezugnahmen auf JHWH- bzw. Israel-Siege aus der Frühzeit ist in 10 und 12 durch die mehrfach auftauchende Vergleichspartikel כ (3mal in 10, 4mal in 12, abgeschlossen mit dem Totalitäts-Marker כל) als beispielhafte, von Gott nachzuahmende Rettungsgeschichte strukturiert. In 10 kommt noch ein Binnenreim auf ך (3mal) dazu (vgl. auch die j(a)-Laute). Ist die Aufzählung der zehn Feind-Nationen in 7-9 aus der Vorstrophe durch eine Lautverkettung charakterisiert, so die sieben Feind-Namen in 10 und 12 durch die ständig wiederkehrende Vergleichspartikel. Anders als die Strophen I und II ist Strophe III nicht spiegel-symmetrisch (ABB'A'), sondern alternierend (ABA'B')<sup>18</sup> aufgebaut (vgl. die beiden Imperative in 10 und 12 einerseits und die ebenfalls aufeinander zu beziehenden Aussagesätze 11 und 13). In 10 und 11 findet sich insgesamt viermal eine מד- respektive konvertierte מד-Silbe, die sich etwa so ausdeutschen lässt: (wie) Midian vertilge (sie) zu Mist und Erde. Das galt damals und gilt denen, die in 13 zu Wort gebracht werden, auch jetzt. Mit den Sibilant-Häufungen (י/צ/ס/ש) in 12b und 13a (vgl. auch סיסרא 10b) werden nicht nur diese Führer-Figuren miteinander verknüpft, sondern durch das Zischen wird auch ihre Vertilgung nachgeahmt (vgl. נשמד 11a; שיה 12a.14a).

#### e) Doppel-Strophe IV (IV.1+IV.2)

Die Verse der Doppel-Strophe IV sind doppelt chiasmisch (ABA') strukturiert. In der Mitte der Gewitter-Theophanie von IV.1 (14-16), in der die Gottes-Anrufung vom Psalm-Anfang - diesmal als "mein Elohim" - wiederholt wird (2a.14a), stehen "Feuer" und "Flamme", im Rahmen der "(Sturm-)Wind". Nach den geschichtlichen Vergleichen der Vorstrophe wird auch in IV.1 der Vergleich bemüht (4mal כ, abgeschlossen in 16a mit ך). In dem Sinn ist das theophane Eingreifen Gottes eine "zweite", ergänzende Antwort gegen die Feinde neben der der Geschichte (vgl. ähnlich Ps 77,14-21<sup>19</sup>). גלגל ist onomatopoëtisch, das Rollen gleichsam mit den Silben des Wortes anzeigend.<sup>20</sup> כקש und כאש (14b.15a) sind lautlich ebenso verzahnt (Anfang-Ende-Reim) wie בער-ער (15a). Beidemale wird "Feuer" bzw. "verbrennen" und Brennbares

<sup>17</sup> Vielleicht wird damit untergründig auch auf Israel als עמ Gottes angespielt (vgl. 4a).

<sup>18</sup> Vgl. auch COSTACURTA, L'aggressione, 520.

<sup>19</sup> Vgl. WEBER, Psalm 77, 120-178.

<sup>20</sup> Vgl. auch Ps 77,19 (dazu WEBER, Psalm 77, 151f.154).

eng zusammengeschlossen (vgl. ähnlich auch die לָהּ-Silben in 15b). Zu לָהּ in 15b gesellt sich als Palindrom בָּהֵל in 16b. Auch סָעַר in 16a klingt deutlich an בָּעַר und יָעַר von 15a an. Schliesslich finden sich in der Fügung וּבְסוּפְתָךְ von 16b Laute der beiden Begrifflichkeiten von 16a wieder (בַּסּ und Suffix mit בַּסְעָרָךְ sowie פּ+Dentale ד/ת mit תַּרְדֵּם, vgl. dazu auch תַּבּ von תַּבְדִּילֶם in 16c). Die erwähnten Laut-Konnektionen wollen mithelfen, die einzelnen Manifestationen des Gewitters zu *einem* Geschehen zu verknüpfen.

Die Strophe IV.2 (17-19) nimmt das Stichwort בָּהֵל (16b.18a) auf und verbindet damit die Thematik "Schmach/Beschämung" (mit den Begriffen קָלוֹן, בּוֹשׁ und חִפּוּי).<sup>21</sup> Die Chastik ist aufgrund des rahmenden Syntagmas שְׁמֵךְ יְהוָה (17b.19a) evident (der JHWH-Name erscheint im Psalm nur hier, zu שָׁם vgl. auch der Rückbezug zu 5b). In 18 und 19 findet sich die Lautfolge עַד - עַד - דַּע (18a.19a), dazu je zweimal בַּד (18b.19a) und עַל (19b). Eine Inclusio ergibt sich einerseits mittels der Begriffe כִּי־אֵתָהּ/אֱלֹהֵי (14a.19a) um die Doppel-Strophe IV, andererseits mittels der korrespondierenden Gottesbezeichnungen אֱלֹהֵי/אֱלֹהֵי (2b.19b) um Ps 83 insgesamt.

### 3. Zu Inhalt und Traditionen, speziell zu den Namenskonstellationen in Ps 83

#### a) Strophe I

Der nach der Anrufung Gottes an ihn ergehende dreifache Aufruf, weder zu schweigen noch zu ruhen, ist auffällig. Er markiert Dringlichkeit und setzt eine akute Bedrohungslage voraus. Es macht für den oder die Bittenden den Anschein, dass Elohim die Gefährdung untätig bzw. unbeantwortet hinnehme. Von den drei Synonyma in 2 (שָׁקֵט/חַרַשׁ/דָּמָה) ist der erste (nominale) Begriff am Auffälligsten, findet er sich doch ausser hier nur noch in Jes 62,6.7 (vgl. auch Jes 62,1 mit שָׁקֵט). Eine Abhängigkeit der beiden Texte voneinander lässt sich aber nicht erhärten.<sup>22</sup> Die Parallelisierung der beiden negierten Verben חַרַשׁ und שָׁקֵט ist singulär. Eine auffällige Verwendung hat das seltenere שָׁקֵט im Richterbuch in der stereotypen Wendung: "Das Land hatte x Jahre Ruhe" (d.h. vor fremder Unterdrückung und Krieg, Jdc 3,11.30; 5,31; 8,28, vgl. Jos 11,23). Eine Anspielung auf diese wiederholte Aussage im Richterbuch - und zwar in dem Sinn, dass El nicht ruhen möge, bis wieder Ruhe in Israel sei - ist denkbar, zumal sich erweist, dass insbesondere in Strophe III explizit auf rettende Geschehnisse aus der Richterzeit zurückgegriffen wird.

3-5 liefern die Begründung (כִּי־הִנֵּה) für die in 2 ergangenen Bitten zum Eingreifen. Es ist zunächst von Feindes-Lärm und der Wendung נִשְׂא רֹאשׁ im Bezug auf die Bedränger ("die dich Hassenden") die Rede. Gemeint ist das Hochheben bzw. -tragen des Hauptes als Aus-

<sup>21</sup> Vgl. auch das je im Anfangsvers erscheinende פָּנִים 14b.17a.

<sup>22</sup> Gegen GOSSE, Psaume 83, der Ps 83 als von Jes 62,6f. abhängig ansieht und den Psalm dementsprechend nachexilisch ansetzt.

druck der Unabhängigkeit, der Freiheit und der anerkannten Stellung (vgl. Gen 40,13,20; Sach 2,4; Hi 10,15). Insbesondere ist hier (wiederum!) auf Jdc 8,28 hinzuweisen, wo von der Beugung Midians vor den Söhnen Israels die Rede ist, das "sein Haupt nicht mehr erheben konnte". Auf die Besiegung der Midianiter wird in diesem Psalm noch explizit hingewiesen werden (vgl. 10 und 12). Sind die Feinde in 4b Gott-Hasser, so richten sie ihre Anschläge in 5 gegen "dein Volk". Die enge Verbindung von Gottes-Anfeindung und Gottesvolk-Anfeindung ist charakteristisch. Das seltene, im Psalmenbuch nur hier erscheinende Verb עָרַם II bedeutet in der Grundform "klug/schlau sein/werden" (vgl. I Sam 23,22; Prov 15,5; 19,25) und im nur hier vorliegenden hif. und in Verbindung mit סוֹד "eine listige (und geheime) Besprechung abhalten". Auch das synonyme und geläufigere עָנַן (4b.6a) bestätigt, dass die gegen das Volk und damit auch sein Gott gerichteten Vorhaben sich (noch) in der Phase der Planung befinden. Gerichtet ist die Sache "gegen dein Volk" bzw. "gegen die bei dir Geborgenen, deine Schutzbefohlenen" (vgl. Ps 27,5; 31,21), wobei die צַפּוּנִיךָ als Gegensatz zu den מַשְׁנֵאִיךָ im Vorvers formuliert sind. In 5 wird kund, was ihr geheimer Plan ist. Die Feinde werden zitiert (אָמְרוּ). Erstmals wird deutlich, dass es sich um eine "Wir"-Gruppe, um eine Koalition von Feindmächten handelt. Ihr Ziel ist Israel als Volk "auszurotten, zu vertilgen" (חִיף כָּחַד) - ein Unterfangen, das allein JHWH zustehen würde.<sup>23</sup> Die geplante Ausrottung soll derart radikal sein, dass selbst das Gedenken (זָכַר) an den Namen Israel nicht mehr vorhanden sein soll. Hier ist von einer radikalen Attacke gegen das Existenzrecht Israels als Volk und Staat die Rede.

## b) Strophe II

Die Syntax in 6a ist schwierig. Möglicherweise haben wir eine Mischform zweier Lesarten, נִיעְצוּ לְבָבְךָ "sie haben sich miteinander beraten" (vgl. Jes 45,21; Ps 71,10) und נִיעְצוּ לְבָבְךָ "sie haben sich einmütigen Herzens beraten".<sup>24</sup> Auffällig ist, dass die Feind-Koalition sich mit ihrem Bundesbeschluss - in der Aussage des Psalms - nicht gegen Israel, sondern "gegen dich", d.h. gegen JHWH, richtet. Darin äussert sich nicht nur die Hybris, sondern die Aussage bekommt ihre Schärfe auch auf dem Hintergrund des hier vorausgesetzten Bundesschlusses JHWHs mit seinem Volk, der auch das Wohnrecht im verheissenen Land beinhaltet (vgl. u.a. Ex 2,24f.; 6,4f.; 19,5; 24,7f.; 34,10; Jdc 2,1f.). Ein Bündnis gegen Israel ist ein Bündnis gegen JHWH und umgekehrt.

In 7-10 werden die Bündnispartner der unheiligen Allianz aufgezählt. Die zehn Namen und ihre Anordnung lässt die Ausleger rätseln. Grundsätzlich gibt es zwei Auslegungsrichtungen<sup>25</sup>: die eine rechnet mit einer tatsächlichen geschichtlichen Koalition und versucht diese historisch zu verorten,<sup>26</sup> die andere Richtung sieht in der Liste eine fiktive Allianz, der aufgrund der Zehn-

<sup>23</sup> Gegen den verhärteten Pharao und sein Volk hat er dieses Unterfangen nicht getan (vgl. Ex 9,15), aber gegen die Völker Kanaans angekündigt (vgl. Ex 23,23).

<sup>24</sup> Vgl. TATE, Psalms 51-100, 342f.

<sup>25</sup> Vgl. dazu namentlich VAN MIDDEN, Peoples.

<sup>26</sup> Vgl. u.a. SEYBOLD, Psalmen, 328f.

Zahl eine summarische oder totalisierende ("Vollzahl") Absicht zukommt.<sup>27</sup> Die einzelnen Namen und ihre Platzierung werfen weitere Fragen auf. Schliesslich ist die Erwähnung der einzigen Grossmacht "Assur" am Schluss, dazu in der seltsamen Formulierung, dass sie sich der Allianz angeschlossen und den "Söhnen Lots" zum "(starken) Arm" geworden ist, ein Sonderproblem für sich. Dies wird teils dadurch gelöst, dass man hinter "Assur" nicht die Assyrer, sondern den arabischen Stamm der Assuriter (vgl. Gen 25,3.18; Num 24,22.24) vermutet.

Meine Sicht der Dinge zu dieser Völkerliste stellt sich folgendermassen dar: Die Konstellation dieser Liste hat ihren Ausgangspunkt - mit Ausnahme von 9 ("Assyrien") - in der Frühzeit Israels, genauer in der Landnahme-, Richterzeit und frühen Königszeit (Saul)<sup>28</sup>. Die Indizien hierfür sind zunächst die Bezugnahmen der nachfolgenden Strophe III (s.u.), weiter erste Hinweise in Strophe I (s.o.) und auch Angaben der Liste in dieser Strophe selber. So ist es das hier erstgenannte Edom, das beim Einzug sich Israel *zuerst* entgegenstellte (vgl. Num 20,14-21; 21,4). Auch die in der Liste nachher genannten Moab und Ammon entsprechen dem Weg der ostjordanischen Einzugsroute Israels (vgl. Num 22ff.; Dtn 2,18f., ferner Ex 15,14f.: [Philistää -] Edom - Moab - Kanaan).<sup>29</sup> Wie die Liste in Ps 83 nun zeigt, ist die eben genannte "frühgeschichtliche" Anordnung nicht durchgehalten, so dass bei der Zusammenstellung auch andere Aspekte eingeflossen sein müssen. Phonologische Gründe haben wir bereits vermutet (s.o.). Man kann in der Anordnung der Koalitionäre zudem eine gegen Israel gerichtete "Zanzenbewegung" von Osten über den Süden zum Westen hin<sup>30</sup> sehen.<sup>31</sup> Von den zweitgenannten Ismaeliten, einem von Ismael abgeleiteten Nomadenvolk, wissen wir wenig (vgl. Gen 16,15f.; 21,13.20f.; 25,12-18; 37,25-28; Jdc 8,24). Ähnliches ist von den viertgenannten, mit den Ismaeliten verwandten Hag(a)ritern zu sagen, die zur Zeit Sauls als Feinde Israels auftauchten (vgl. I Chr 5,10.19f.). Mit dem sechstgenannten Esau-Abkömmling Amalek erscheint der Intimfeind Israels, mit dem das Gottesvolk bereits nach der Schilfmeer-Rettung und bis in die Zeit Sauls sich auseinanderzusetzen hatte (vgl. Gen 36,12.16; Ex 17,8-16; I Sam 15; 30). Für die hier bezugte Zusammenstellung "(und) Ammon und Amalek" dürfte nicht nur der Klanglaut, sondern möglicherweise auch Jdc 3,13 massgeblich gewesen sein - die einzige Stelle ausser hier, wo die beiden Eponyme gepaart erscheinen.<sup>32</sup> Erwähnenswert ist ferner II Sam 8,12, wo bei der Nennung der von David unterworfenen und geplünderten Völker die Reihung: (Aram -) Moab - Söhne Ammons - Philister - Amalek ... erscheint.<sup>33</sup> Hier ist also das in Ps

---

<sup>27</sup> Vgl. u.a. ZENGER, Gotteszeugenschaft, 25-28.

<sup>28</sup> Vgl. I Sam 14,47f.

<sup>29</sup> Die Gruppe Edom - Moab - Ammon findet sich in dieser Reihenfolge auch in Jes 11,14; Jer 25,21; 27,3; Dan 11,41; I Chr 18,11, in anderer Reihenfolge in I Sam 14,47; Jer 9,25; 40,11; 48,1-49,22; Am 1,11-2,3.

<sup>30</sup> Das gilt insbesondere unter der Annahme, dass mit Gebal nicht das phönizische Byblos (vgl. VAN MIDDEN, Peoples, 84), sondern die Landschaft um Petra ("Gabalene", vgl. 1QGGenAp 21,11.29) gemeint ist (vgl. SEYBOLD, Psalmen, 328).

<sup>31</sup> Mit dem Dazukommen der letztgenannten Macht der Assyrer vom Norden her wäre dann die Einkreisung perfekt.

<sup>32</sup> Die in Jdc 3,12-14 genannten Bedrückungssituation Israels ergibt sich aus der Koalition: Moab - Ammon - Amalek.

<sup>33</sup> Im Parallelbeleg I Chr 18,11 ist die Übereinstimmung noch grösser. Dort erscheint die Reihung: Edomiter - Moabiter - Söhne Ammons - Philister - Amalekiter.

83,8 nach der Paarung "Ammon und Amalek" erscheinenden Philistäa (bzw. Philister) dazwischen eingefügt. Den Schluss der neun Namen bilden die mit Philistäa assoziierten (𐤍𐤅) "Bewohner von Tyrus" auf der Westflanke Israels. Bei der sich in 6f. zeigenden 9er-Liste (2+2+3+2) der Feinde Israels ist es (noch) nicht berechtigt, von einem "Völkersturm" zu reden (vgl. Ps 46,7.10; 48,5ff.; 76,4ff.; Jes 8,9f.; 17,12-14)<sup>34</sup>, da von einem Bund, nicht aber von einer erfolgten Kriegshandlung die Rede ist. Dennoch ergeben sich Berührungen damit, ferner auch mit Völkerlisten bzw. -worten, die im Zusammenhang prophetischer Gerichtsankündigungen erscheinen (vgl. Jer 25,15ff.; Jer 27,1ff.; Am 1,1ff.; Zeph 2,4ff.).

Mit 9 erfolgt nun nicht nur ein Übergang von den neun Kleinstaaten rund um Israel zum zehnten Volk, der Grossmacht "Assur", sondern m.E. auch ein zeitlicher Schnitt von der Geschichte in die Gegenwart des Psalmdichters.<sup>35</sup> Der Sachverhalt ist m.E. so zu verstehen, dass sich die Assyrer, der gegenwärtige Feind Israels, der von den genannten Nachbarstaaten initiierten (langen) Feind-Tradition gegen Israel angeschlossen hat.<sup>36</sup> Die Anknüpfung von 9a an 7f. ist hier also nicht im Sinne einer Gleichzeitigkeit verstanden, wohl aber in sachlichem Sinn und im Sinne einer Linie der Feinde Israels, die weit zurückreicht und in die sich zuletzt jetzt auch die Grossmacht Assur eingereiht hat. Mit der 10er- bzw. 9+1-Listung wird das Feindverhalten Assurs<sup>37</sup> in eine lang andauernde Koalition hineingestellt, die das Ziel der Ausrottung Israels verfolgt (vgl. 5). Mit der 9- bzw. 10-Zahl verbindet sich zudem ein totalisierender Effekt: Das Mass der Feindschaft ist nun voll.<sup>38</sup>

Die Aussage von 9b, dass Assur zum "Arm der Söhne Lots" (vgl. Dtn 2,9.19, gemeint ist Moab und Ammon) geworden ist, scheint mehr als nur eine neuerliche Anbindung an 7f. zu sein. Die anachronistisch anmutende Aussage erklärt sich m.E. dann am Besten, wenn man die gegen Israel gerichtete (ostjordanische) Allianz Moab - Ammon - Assur (9) auf dem Hintergrund der Gebietsverluste des Nordreichs um 733 v.Chr. im Osten, Norden und v.a. in den Ostjordangebieten (Gilead) versteht (vgl. II Reg 15,27-29). Es ist denkbar, dass sich hinter dem Feind-Zitat von 5 diese Gebietsverluste oder sogar der Untergang des Nordreichs ("Israel"! 5b) insgesamt (722 v.Chr.) spiegeln.<sup>39</sup> Im Gegensatz zu KRAUS<sup>40</sup>, der aufgrund der Völkerschaft einen "judäischen Aspekt" annimmt, gehe ich von einem dezidiert nordisraelitischen Aspekt aus.<sup>41</sup> Dieser ergibt sich nicht nur aus der hier sich andeutenden Assur-Lot-Söhne-Koalition, sondern auch aus den Richterzeit-Referenzen der nachfolgenden Strophe, die ebenfalls Gebiete des Nordreichs betreffen und auch dort überliefert worden sein dürften. Wenn diese Sichtweise zutrifft, ergeben sich auch Hinweise für die Entstehungszeit (assyrische Hegemonie) und die Herkunft (zumindest gewisse Nordreich-Verhaftung) dieses Psalms.

---

<sup>34</sup> Vgl. SCHMIDT, Glaube, 295f.

<sup>35</sup> Die Partikel 𐤍 hat hier eine betonende bzw. steigernde Nuance ("seinerseits", "sogar").

<sup>36</sup> Anders ZENGER, Gotteszeugenschaft, 25, der Ps 83 nachexilisch datiert und Assur emblematisch als die gott- bzw. israelfeindliche Weltmacht schlechthin interpretiert.

<sup>37</sup> Die herausgehobene Stellung macht eine Identifizierung mit den unbedeutenden Assyrern unwahrscheinlich.

<sup>38</sup> Vgl. auch ZENGER, Gotteszeugenschaft, 27f.

<sup>39</sup> Vgl. VAN MIDDEN, Peoples, 87.

<sup>40</sup> Psalmen, 742.

<sup>41</sup> So auch VAN MIDDEN, Peoples, 86f. (wenn auch mit anderer zeitlicher Ansetzung).

### c) Strophe III

Die Strophe setzt in 10 ein mit einer Bitte um Ahndung. Dabei scheint offen, ob diese bereits aufgrund der Bündnis-Koalition ausgesprochen wird oder hier schon Kriegereignisse vorausgesetzt werden - das zweite scheint mir wahrscheinlicher. Mit "an ihnen" (אֹתָם) kann die ganze Koalition gemeint sein, aber von der vorher skizzierten Sicht her ist die Gottes-Bitte auf Assur fokussiert. Was Gott tun soll, wird anhand von Geschichts-Beispielen aus der Richter-Zeit ausgesagt. Die Zehnerliste (9+1) der Vorstrophe wird nun mit einer Siebnerliste "gespiegelt", wobei das Schema zu 1+6 invertiert ist: Zunächst wird mit Midian ein in der Landnahme und Richterzeit besonders aufsässiges und mehrfach besiegt Volk genannt (vgl. Num 25,16-18; 31,1-12; Jdc 6-8), bevor dann sechs Namen von besiegten Kriegsführern erwähnt werden (10b.12). Inhaltlich scheint 12 an 10a anzuknüpfen, so dass man 10b.11 als Einschub zu beurteilen hat.<sup>42</sup> Der Hintergrund von 10b.11<sup>43</sup> ist Jdc 4-5 (Debora und Barak), derjenige von 12 ist Jdc 7-8 (Gideon). An diesen eindrucklichen Siegen Israels, die JHWH einst erwirkt hat, soll er sich an den gegenwärtigen Feinden (Assyren) orientieren.<sup>44</sup> In 13 wird ein Feind-Zitat eingespielt und damit formal wie inhaltlich an 5(-6) angeknüpft. Nach ihren eigenen Worten wollen sie die אֹתוֹת אֱלֹהֵינוּ "Weideplätze bzw. Wohnstätten Gottes" in Besitz nehmen. Damit kann entweder das Land "Israel" als Gottesgabe (vgl. Jer 10,25; 50,19; Ps 79,7; Thr 2,2) gemeint sein oder aber - und das wurde m.W. bisher kaum bedacht - die Kultorte Elohims. Der zweitgenannte Gebrauch findet sich in singularischer Verwendung im Zusammenhang mit Jerusalem/Zion als Wohnstätte Gottes (vgl. Ex 15,13; II Sam 15,25; Jer 31,23). Wäre vom Land die Rede, würde man eher die Redeweise von den "Weideplätzen Jakobs" (Ps 79,7; Thr 2,2) erwarten. Mir scheint es aufgrund der Constructus-Verbindung naheliegender, hier an Kultplätze bzw. "Wohnorte Gottes" zu denken. Hierbei ist auf den asaphitischen Seitenbeleg Ps 74,8 ("Versammlungsplätze Els") zu verweisen. Dazu fügt sich die Aussage von 6, dass die Feinde gegen Gott selbst einen Bund geschlossen haben. Ich habe kürzlich nachzuweisen versucht, dass Ps 74 in der Zeit assyrischer Hegemonie vor Josia entstanden sein muss und dass dieser Psalm die Zerstörung der israelitischen Heiligtümer durch die assyrischen Truppen in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s v.Chr. reflektiert.<sup>45</sup> Aufgrund der Namensliste(n) von Ps 83 wurde vorhin die Vermutung geäußert, dass dieser Psalm aus der Zeit der assyrischen Vorherrschaft stammt und den Verlust nordisraelitischer Gebiete (oder Nordisraels insgesamt) zum Hintergrund hat. Mit den "Wohnstätten Elohims" in 13 kommt ein weiteres Indiz hinzu. Damit lässt sich nun neben dem *terminus a quo* von 733 v.Chr. mit der josianischen Kultzentralisation (622 v.Chr.) auch einen *terminus ad quem* benennen.

<sup>42</sup> Vgl. auch TATE, Psalms 51-100, 342-344 ("envelope structure").

<sup>43</sup> Nach RENDSBURG, Evidence, 74, ist אֹתוֹת in 11b als Toponym zu lesen (Stadt in Naphtali, vgl. Jos 19,36).

<sup>44</sup> Vgl. Jes 10,24-27.

<sup>45</sup> Vgl. WEBER, Datierung.

#### d) Doppel-Strophe IV (IV.1+IV.2)

Strophe IV.1 (14-16) ist die Schilderung einer Sturm- bzw. Gewittertheophanie, die auf alt-orientalischem Hintergrund durch die Identität von Gewitter- und Kriegsgottheit auch transparent auf kriegerisches Geschehen hin ist. Nach der Gottesanrufung (אלהים), die deutlich macht, dass hier ein Einzelner für das Volk spricht<sup>46</sup>, erscheint der suffigiierte Imperativ שיחמו, der bereits in 12a Verwendung fand, nochmals. Dadurch wird ein Konnex zwischen dem theophanen und dem geschichtsvergleichenden Gerichtswunsch hergestellt.<sup>47</sup> Ist in 14 die Leichtigkeit, mit der der Gottes-Sturmwind die Feinde gleich einer Rad-Distel bzw. Spreu vor sich herreibt (vgl. Jer 13,24), herausgehoben, so sind es in 16 die Momente der Verfolgung und des Schreckens.<sup>48</sup> Im Mittelvers 15 sind es die Manifestationen "Feuer" und "Flamme", die "Wald" und "Berge" verzehren (vgl. Num 21,28; Jes 10,17; Joel 1,19f.; 2,3; Ob 1,18; Thr 2,3). Mit Strophe IV.2 (17-19) werden der Gewittertheophanie Beschämungs-Wünsche an die Adresse der Gegner nachgeschoben. Am auffälligsten ist diesbezüglich der recht seltene, nur hier in den Psalmen erscheinende Begriff קלון "Schande, Schmach", der seinen Haftpunkt in der Weisheit hat und sich noch in der Prophetie findet (vgl. u.a. Prov 3,35; 6,33; 12,16; 13,18; Jer 46,12; Hos 4,7.18). Die in den Rahmenversen (17.19) damit verbundene Absicht ist die JHWH-Suche bzw. -Erkenntnis (vgl. die Doppelung von שמך יהוה 17b.19a). Im Mittelvers 18 wird der Beschämungs-Wunsch mit dem aus 16b aufgenommenen Stichwort בדה in dem Sinn verbunden, als das dort erwünschte Ziel des Handelns Gottes (pi. "in Bestürzung versetzen") bei den Gegnern Folgen haben soll (nif. "bestürzt sein").

#### 4. Die Verortung von Ps 83 auf dem Hintergrund der übrigen Asaph-Psalmen

Die bisherigen Überlegungen haben Anhaltspunkte für eine Entstehung von Ps 83 in der Zeit der assyrischen Hegemonie zwischen 733 und 622 v.Chr. ergeben. Diese Annahme beruht zunächst auf einer Analyse und Interpretation der 9+1-Völkernamensliste von 7-9. Die Abhebung und besondere Betonung des letztgenannten "Assur" wird dadurch erklärt, dass diese Macht - anders als die zuvor genannten (mit Einschränkung vielleicht der "Lot-Söhne") - der *aktuelle* Feind Israels ist. Durch die Einfügung in die Geschichte der Nachbar-Feinde Israels einerseits - es hat sich ihnen "angeschlossen" - und die damit präsentierte Umzingelung durch Feinde andererseits wird die von Assyrien ausgehende Gefahr und die Verwerflichkeit ihres Handelns besonders herausgestellt. Entgegen der vordergründig suggerierten Gleichzeitigkeit der Zehner-Koalition, ist diese perspektivisch, d.h. entwicklungsgeschichtlich zu verstehen. Insbesondere mit der Besetzung v.a. von Gilead und dem Verlust des gesamten ostjordanischen Gebietes ist Assur zum "Arm" von Moab und Ammon geworden. Wohl nicht von ungefähr werden dann in

<sup>46</sup> Zu dieser Mittler-Funktion vgl. auch Ps 77 (dazu WEBER, Psalm 77, 193-195).

<sup>47</sup> Zur Verklammerung von Heilsgeschichte und Theologie vgl. auch Ps 77,14-21.

<sup>48</sup> Auffälligerweise erscheinen die beiden Begriffe סער und טופה ausser hier noch in Am 1,14 im Zusammenhang einer Gerichtsankündigung gegen Ammon(!). Vgl. zu בהל auch Ex 15,15 (mit der Erwähnung von Edom und Moab!).

der 1+6-Namensliste in 10-12 JHWH-Siege beschworen, die namentlich die Bereiche des mittel- und nordpalästinisch sowie ostjordanisch siedelnden Israels, also Gebiete des nachmaligen Nordreichs, betrafen. Es sind dieselben Gebiete, die 733-722 v. Chr. von den Assyryern erobert und besetzt wurden. Schliesslich ist die angesagte (und dann auch erfolgte) Besitznahme der "Weideplätze bzw. Wohnstätten Elohim's" in 13 ein Indiz, dass israelitische Kultorte verlustig gegangen sind. Auch dieser Umstand lässt sich geschichtlich mit dem assyrischen Einmarsch in nordisraelitische (und später auch jüdische) Gebiete verbinden.

Verbindet man diese Beobachtungen an Ps 83 mit solchen an anderen Asaph-Psalmen erhärten sich diese Annahmen zusätzlich. Eigene Untersuchungen zu den Ps 74; 76; 77; 78 und 79<sup>49</sup> sowie diejenige von HIEKE über Ps 80<sup>50</sup> ergaben nämlich, dass all diesen Psalmen - mit Ausnahme von Ps 79 - ein ähnliches vorexilisches Entstehungs-Setting zugrunde liegen dürfte.<sup>51</sup> Es handelt sich um Psalmen, die ursprünglich den Untergang des Nordreichs beklagten oder reflektierten. Dass der Anschluss an Jerusalem und den Zion (und damit an die alte gesamtisraelitische Einheit unter David) für die Nordreich-Israeliten die einzig verbliebene theologische Option ist, wird am deutlichsten in Ps 78,67-72 entfaltet. Diese Psalmen dürften von levitischen Kreisen, die mit den Fluchtbewegungen aus dem Nordreich in Jerusalem gelandet sind, stammen und nicht zuletzt an ihre Volksleute in den "besetzten Gebieten" gerichtet sein. In dieses Szenario fügt sich auch Ps 83 in den oben skizzierten Umrissen ein.<sup>52</sup> Die ausdrückliche Erwähnung von Assur lässt vermuten, dass der Psalm nicht mehr in den okkupierten Gebieten, sondern in Sicherheit und d.h. wohl in Jerusalem entstanden ist. Hinsichtlich der Frage, ob der Psalm aus der Zeit vor oder nach den Geschehnissen von 701 v. Chr. (Belagerung und Nicht-Einnahme Jerusalems) stammt, ergeben sich m.E. keine Anhaltspunkte, so dass sich keine präzisere Abfassungszeit ausmachen lässt.

## 5. Die Schlussstellung von Ps 83 in der Gruppe der Asaph-Psalmen

Dass die Asaph-Psalmen Gemeinsamkeiten aufweisen, die auf einen Gruppenhorizont schliessen lassen, wurde bereits erwähnt.<sup>53</sup> Die Aufmerksamkeit liegt nachfolgend auf einem Vergleich jedes mit  $\text{פְּסַלְמֵי אֲסָפִי}$  präskribierten Psalmes mit Ps 83, der das Schlussglied dieser Gruppe bildet. Zunächst sollen durch eine Auflistung die wesentlichen Gemeinsamkeiten hinsichtlich Gattung, Phraseologie und Motivik sichtbar gemacht werden.<sup>54</sup> Deren Auswertung soll zur Klärung beitragen, in wieweit Ps 83 aufgrund seiner Schluss-Stellung eine dezidierte Abschlussfunktion innerhalb der Asaph-Psalmen innehat.

---

<sup>49</sup> Vgl. WEBER, Psalm 77; WEBER, Salem; WEBER, Psalm 78; WEBER, Datierung.

<sup>50</sup> Vgl. HIEKE, Psalm 80.

<sup>51</sup> Die übrigen Asaph-Psalmen (73; 75; 81; 82) sind schwerer datierbar. Sie setzen mehrheitlich einen intakten Tempel voraus. Eine ebenfalls vorexilische Ansetzung scheint mir wahrscheinlich.

<sup>52</sup> Charakteristisch für Ps 83 und die Asaph-Psalmen insgesamt ist auch deren gute Kenntnis geschichtlicher Traditionen aus der Frühzeit Israels.

<sup>53</sup> Vgl. u.a. SCHELLING, Asafpsalmen, 51-163; WEBER, Psalm 77, 277-296.

<sup>54</sup> Dabei kann bereits geleistete Vorarbeit dankbar in Anspruch genommen werden (vgl. v.a. SCHELLING, Asafpsalmen, 51-179.231-244; ZENGER, Gotteszeugenschaft, 34f.).

a) Eine Auflistung der Gemeinsamkeiten von Ps 83 mit den übrigen Asaph-Psalmen

◇ Ps 50 und Ps 83:<sup>55</sup>

- Überschrift (בְּזִמְרוֹ לַאֲסָף).
- Kollektiv-Psalmen; Volksbezeichnung יִשְׂרָאֵל 50,7; 83,5, vgl. auch 83,4 ("dein Volk", "die bei dir Geborenen").
- "Gerichts"-Thematik: 50 Volks-intern, 83 Fremdvölker.
- Gottesname und -bezeichnungen: In beiden Psalmen erscheinen (nur) dieselben vier Begriffe: אֱלֹהִים Ps 50: 9mal; Ps 83: 3mal (je in Psalmeröffnung); אֱל 50,1; 83,2 (je nur Psalmeröffnung); יְהוָה 50,1; 83,17.19 (Psalmeröffnung bzw. -schluss); עֲלֵיךְ 50,14; 83,19.
- Zitierungen: Gottes-Worte 50,5.7-13.15.16-23; Feinde-Wort 80,5 (Einführung mit אָמַר 50,16; 83,5).
- Das Motiv des (Nicht-)Schweigens bzw. Redens Gottes (vgl. חָרַשׁ 50,3.21; 83,2), das bei beiden Psalmen am Anfang und in Ps 50 zusätzlich noch am Schluss erscheint (vgl. 50,1.3f.21; 83,2<sup>56</sup>).
- Gottes-Erscheinen (Theophanie) in Sturm-Phänomenen (50,3; 83,14-16) und im bzw. wie Feuer (אֵשׁ 50,3; 83,15).
- "Bund"-Bezugnahmen (כִּרְתַּת בְּרִית 50,5; 83,6<sup>57</sup>, vgl. 50,16; 83,4).
- Motiv des "(nicht mehr) Erinnerns" bzw. "Vergessens": 50,22 (Gott); 83,5 (Israel).
- Begrifflichkeit: u.a. שָׁנָא 50,17; 83,3; יָעַר 50,10; 83,15; הָרִים 50,10.11; 83,15; בָּלָא 50,12; 83,17; אָחָזָה 50,17<sup>58</sup>; 83,19; אָרִץ 50,1.4; 83,21 (Psalm-Anfang bzw. -schluss).<sup>59</sup>

◇ Ps 73 und Ps 83:

- Überschrift (בְּזִמְרוֹ לַאֲסָף).
- Gottesname und -bezeichnungen: אֱלֹהִים Ps 73: 3mal; Ps 83: 3mal (je in Psalmeröffnung), אֱל 73,11.17<sup>60</sup>; 83,2; יְהוָה 73,28; 83,17.19 (je am Psalmschluss); עֲלֵיךְ 73,11; 83,19.
- Volksbezeichnung יִשְׂרָאֵל 73,1<sup>61</sup>; 83,5; עַם 73,10; 83,4, vgl. auch 73,15; 83,5.
- Frevler- (73) bzw. Feind (83)-Aussagen, die sich gegen die Gerechten bzw. das Gottesvolk insgesamt richten: 73,8-11; 83,3-9.
- Feind(e)-Zitierung (je Einführung mit Vers-eröffnendem אָמַר): 73,11; 83,5, vgl. auch 73,10.28.
- "Zu Grunde gehen" (אָבַד 73,27; 83,18, vgl. 73,17-20) als letztl. Ergehen der Feinde

<sup>55</sup> Vgl. auch SCHELLING, Asafpsalmen, 243.

<sup>56</sup> In Ps 83 zeigt sich insofern eine Rahmung, als die Eingangsbitte mit der Schlussbitte, sich im Gewittersturm zu manifestieren (14-16), korrespondiert.

<sup>57</sup> Im Psalmenbuch sonst nur noch Ps 89,4.

<sup>58</sup> Vgl. auch die "Ich"-Gottes-Aussage in 50,7.

<sup>59</sup> Man beachte auch die Homonymie zwischen זָבַח 50,5.8.14.23 und זָבַח in 83,12.

<sup>60</sup> Evtl. auch 73,1 (unter Annahme der Segmentierung in אֱלִישֵׁר אֱלִי).

<sup>61</sup> Es sei denn man segmentiere in אֱלִישֵׁר אֱלִי.

Gottes (je am Psalmschluss).

- Die Gottes- bzw. von Gott geschenkte Erkenntnis" (ידע): 73,11(bis).16.22; 83,19.
- Begrifflichkeit: u.a. הנה (כי)הנה 73,12.15.27; 83,3 (einmal je als Verseröffnung), שית 73,18.28<sup>62</sup>; 83,12.14 (nur in diesen beiden Asaph-Psalmen); בלא 73,10; 83,17 (beidemale mit Frevler- bzw. Feind-Zusammenhang).

◇ Ps 74 und Ps 83:

- Kollektiv-Psalmen, Gattung der "Volksklage".
- Gottesname und -bezeichnungen: אלהים Ps 74: 4mal; Ps 83: 3mal (je Psalmeröffnung); אל 74,8; 83,2; יהוה 74,18; 83,17.19 שם für Israel (83,5) und Gott bzw. JHWH (74,7.10.18.21; 83,17.19); (bekenndes) אלה 74,13.14.15.16.17; 83,19.
- Schilderungen der "Feindes"-Taten (אויב) 74,3.10.18; 83,3): 74,4-7; 83,3-4. Zitierung von Feind-Worten bzw. -Gedanken: 74,8; 83,5 (je mit einführendem אמרו am Versanfang).
- Bitten um Gottes Eingreifen gegen die Feinde: 74,11; 83,10-19.
- Begrifflichkeit: u.a. זכר 74,2.18.22; 83,5; (ו) יחוד 74,6.8; 83,6; ברית 74,20; 83,6; נאות 74,20; 83,13; אש 74,7; 83,15; בלא 74,20; 83,17; ארץ 74,8.17.20; 83,19.

◇ Ps 75 und Ps 83:

- Überschrift (שיר, מזמור לאסף).
- Kollektiv-Psalmen.
- "Gerichts"-Thematik: 75 Volks-intern ("Frevler"), 83 Fremdvölker.
- Gottesname und -bezeichnungen: אלהים Ps 75: 3mal; Ps 83: 3mal; יהוה 75,9; 83,17.19; שם 75,2; 83,(5.)17.19.
- Begrifflichkeit: u.a. ישרים 75,4; 83,8; בלא 75,9; 83,17; ארץ 75,4.9; 83,19; אל ישראל "(Gott) Jakob(s)" 75,10; 83,5.

◇ Ps 76 und Ps 83:

- Überschrift (שיר, מזמור לאסף).
- Kollektiv-Psalmen; JHWH als siegreicher Kriegsherr bekannt (76,4-7) bzw. sein Eingreifen als solcher erbeten (83,10-16).
- Gottesname und -bezeichnungen: אלהים Ps 76: 4mal; Ps 83: 3mal; יהוה 76,12; 83,17.19; שם 76,2; 83,(5.)17.19; אלה 76,5.8.8; 83,19.
- ישראל 76,2; 83,5, vgl. "Juda" 76,2; "(Gott) Jakob(s)" 76,7.
- Begrifflichkeit: שקט 76,9; 83,2<sup>63</sup>; הרים 76,5; 83,15; ידע 76,2; 83,19; ארץ 76,9.10.13; 83,19 (je letztes Wort des Psalms!).

<sup>62</sup> Vgl. auch das homonyme שית in 73,6.

<sup>63</sup> Im Psalmenbuch sonst nur noch Ps 94,13.

◇ Ps 77 und Ps 83:

- Überschrift (מזמור לאסף).
- Beidemale Bezüge zur "Volksklage"; Volks-Bezüge: ישראל bzw. "Söhne Jakobs und Josephs": 77,16; 83,5; עם 77,16.21; 83,4(-5).
- Gottesname und -bezeichnungen: אלהים Ps 77: 6mal; Ps 83: 3mal; אל 77,10.14.15, 83,2; יהוה 77,9; 83,17.19; עליין 77,11; 83,19; אלה 77,15; 83,19.
- Ein Volks-Horizont und ein einzelner Beter ist in beiden Psalmen kombiniert, so dass dem Betenden bzw. Klagenden eine stellvertretende Funktion zukommt ("Mittler-Klage")<sup>64</sup>.
- Sturm- bzw. Gewittertheophanie: 77,17-20; 83,14-16 (beidemale mit signifikantem גלגל 77,19; 83,14), beidemale mit der Schilderung geschichtlicher Heilstaten Gottes verklammert (77,14-21; 83,10-16).
- Begrifflichkeit: u.a. דבחה 77,4; 83,3; "(nicht) gedenken" (זכר) bzw. "vergessen": 77,4.6-7.19.12-13; 83,5; זרוע 77,16; 83,9; ידע 77,15.20; 83,19.

◇ Ps 78 und Ps 83:

- Kollektiv-Psalmen; Volksbezug, u.a. ישראל 78,5.21.31.41.55.59.71; 83,5; עם 78,1.20.52.62.71; 83,4.
- Gottesname und -bezeichnungen: אלהים Ps 78: 8mal; Ps 83: 3mal; אל 78,7.8.18.19.34.35.41; 83,2; יהוה 78,4.21; 83,17.19; עליין 78,17.35.56; 83,19.
- Begrifflichkeit: u.a. אייב 78,53; 83,3; Zitat-Einführung mit אמרו 78,19; 83,5; "gedenken" bzw. "vergessen" (זכר): 78,7.11.35.39.42; 85,5; ברית 78,10.37; 83,6; אהל 78,51.55.60.67; 83,7; רוח 78,(8.)39; 83,14.

◇ Ps 79 und Ps 83:

- Überschrift (מזמור לאסף).
- Kollektiv-Psalmen; Gattung der "Volksklage"; Volksbezug, u.a. עם 79,13; 83,4; ישראל/יעקב 79,7; 83,5.
- Gottesname und -bezeichnungen: אלהים Ps 79: 3mal; Ps 83: 3mal (je als Psalmeröffnung); יהוה 79,5; 83,17.19; שם 79,6.9.9; 83,(5.)17.19.
- Schilderungen und Aussagen der Bedrängnis des Gottesvolkes durch Feinde: 79,1-4.7.10; 83,3-5.13 (mit Feind-Zitaten in 79,10; 83,5.13); Gerichts-Bitten gegen (Feind-)Völker: 79,6.10-12; 83,10.12.14-19.
- Begrifflichkeit: u.a. "nicht gedenken" (זכר) 79,8; 83,5; זרוע 79,11; 83,9; Vergleich "brennen wie Feuer" (באש, בער) 79,5; 83,15.

◇ Ps 80 und Ps 83:

- Überschrift (מזמור לאסף).
- Beides sind Kollektiv-Psalmen der Gattung "Volksklage"; Volks-Bezüge: ישראל 80,2; 83,5

<sup>64</sup> Zu Ps 77 vgl. WEBER, Psalm 77, 191-198.

(vgl. auch "Joseph" 80,2; "Ephraim und Benjamin und Manasse" 80,3); עֲמֹךְ 80,5; 83,4(-5); Bitten um rettendes Eingreifen zugunsten "Israels".

- Gottesname und -bezeichnungen: אֱלֹהִים Ps 80: 5mal; Ps 83: 3mal; אֱל 80,11; 83,2; יְהוָה 80,5.20; 83,17.19 (je einmal im Schlussvers); שׂוֹמֵךְ 80,19; 83,(5.)17.19.
- Bedrängnis durch (Fremdvölker-) "Feinde": 80,7.9.(14); 83,3-19 (mit אֹיִב 80,7; 83,3).
- Begrifflichkeit: u.a. אִשׁ 80,17; 83,15; יָעַר 80,14; 83,15; דָּרִים 80,11; 83,15; בָּלָא 80,10; 83,17; אָבַר 80,17; 83,18.

◇ Ps 81 und Ps 83:

- Kollektiv-Psalmen; Volks-Bezeichnungen: יִשְׂרָאֵל 81,5.9.12.14; 83,5 (vgl. auch "Joseph" 81,6; "Gott Jakobs" 81,2.5); עַם 81,9.12.14; 83,4(-5).
- "Gerichts"-Thematik: 81 gegen eigenes Volk, 83 gegen Fremdvölker; Situation der "Feind"-Bedrängnis durch Fremdvölker: אֹיִב // "JHWH bzw. dich Hassende" (שָׂנֵא) 81,15-16; 83,3(ff.).
- Gottesname und -bezeichnungen: אֱלֹהִים Ps 81: 4mal; Ps 83: 3mal; אֱל 81,10.10; 83,2; יְהוָה 81,11.16; 83,17.19.
- Zitierungen: Gottes-Worte 81,6-17; Feinde-Wort 80,5.
- Begrifflichkeit: u.a. בָּלָא 81,11; 83,17.

◇ Ps 82 und Ps 83:<sup>65</sup>

- Überschrift (בְּזִמְרוֹר לְאַסָּף).
- "Nachbar-Psalm": Gottes-Aufruf zum Gerichts-Handeln am Ende von 82 und am Anfang von 83; ähnlicher Schluss: כָּל-גֹּיִם 82,8; כָּל-אָרֶץ 83,19.
- "Kollektiv-Psalmen" (Götterversammlung - Israel).
- "Gerichts-Thematik": 82 gegen Götter, 83 gegen Fremdvölker.
- Gottesname und -bezeichnungen: אֱלֹהִים Ps 82: 4mal; Ps 83: 3mal (je auch als Psalmeröffnung); אֱל 82,1; 83,2; עֲלֵיךְ 82,6; 83,19; אֲזַדָּה (כִּי) 82,8; 83,19 (je am Psalmschluss).
- Zitierungen (eingeführt mit אָבַר): Gottes-Worte 82,6-7; Feinde-Wort 80,5.
- Begrifflichkeit: u.a. נִשָּׂא (vom "Angesicht" bzw. "Kopf") 82,2; 83,3; יָדַע 82,5; 83,19; אָרֶץ 82,5.8; 83,19.

b) Die Abschluss-Funktion von Ps 83 innerhalb der Gruppe der Asaph-Psalmen

Eine Auswertung des Befundes ergibt zunächst, dass die wesentlichen Berührungen von Ps 83 mit den andern Asaph-Psalmen sich im Eingangs- und Schlussbereich (2-5.14-19) von Ps 83 ergeben. Zu den beiden mittleren, mit Namen angereicherten Strophen II und III (6-9.10-13) finden sich kaum Parallelen - sieht man einmal von der Tatsache ab, dass auch in andern Asaph-Psalmen recht häufig frühgeschichtliche Traditionen eingespielt werden. Die Namenslistung in den Mittelstrophen ist jedoch nicht nur für die Asaph-Psalmen, sondern für die Psal-

<sup>65</sup> Vgl. auch SCHELLING, Asafpsalmen, 241.

menpoesie insgesamt aussergewöhnlich, auch wenn sich in den andern Asaph-Psalmen aufgrund ihres kollektiven Genres und ihrer reichen Traditionsaufnahme mehr Namensbezüge (Personen, Völker, Orte)<sup>66</sup> finden, als dies in den Psalmen weithin üblich ist.

Manche der Gemeinsamkeiten (Begriffe, Motive, Traditionen)<sup>67</sup>, die Ps 83 mit anderen Asaph-Psalmen aufweist, sind eher auf ein gemeinsames asaphitisches Entstehungs- und Überlieferungsmilieu zurückzuführen als auf direkte Abhängigkeiten. Dazu gehört etwa die Häufigkeit und Varianz der Gottes-Begrifflichkeit<sup>68</sup>, gewisse Terminologie und Motivik, die mit dem Gericht, mit Feind-Schilderungen, mit dem Gedenken, mit Gottes-Erscheinungen (Theophanie) und mit Referenz auf Bundes-Schlüsse in Zusammenhang steht, ferner die Volksklage-Gattung, die in der Asaph-Psalmen-Gruppe prominent vertreten ist. Auch das Einfügen von "Zitaten" (Gottes- oder Feind-Worte) ist typisch für die Asaph-Psalmen.

Mit Blick auf Einzelbezüge ergibt die obenstehende Tabellierung, dass Ps 83 als Schlusspsalm der Gruppe eine besondere Nähe zum asaphitischen Anfangspsalm 50 aufweist, wobei diese Nähe nicht nur Ähnlichkeiten, sondern auch Gegensätzlichkeiten bzw. Polaritäten beinhaltet. Besonders auffällig ist, dass beide Psalmen nach der eröffnenden *invocatio Dei* die Thematik des Redens bzw. Nicht-Schweigens Gottes (Stichwort: אֱלֹהִים 50,2<sup>69</sup>; 83,3) anschnitten. Wird in Ps 83 zum (richtenden) Reden angesichts des anhaltenden "Lärmens" der Feinde aufgerufen, so wird in Ps 50 Gott als derjenige bezeugt, der geredet hat (1) und sich nun zum (richtenden) Reden anschickt (3f.). Beiderorts steht das Reden Gottes in einem Gerichtszusammenhang, der als Gerichtsrede vollzogen (Ps 50) respektive erbeten wird (Ps 83). Beidemale hat die Herrschaft Gottes einen Erd-umspannenden Akzent, bzw. es soll dieser erkannt werden (Stichwort יְיָ, Ps 50,1.4 [Anfang]; 83,19 [Schluss]). Die Adressaten des Gerichts sind aber verschieden: in Ps 50 das eigene Volk (7) respektive deren Frevler (16), in Ps 83 die gegen Israel und Gott sich erhebenden Feindmächte. Sind es in Ps 50 die "Gott-Vergessenden" (22) aus dem eigenen Volk, so in Ps 83 die "Gott-Hassenden" (3) aus der Völkerwelt. Gegensätzlich sind entsprechend auch die Bezugnahmen auf Bundes-Schlüsse: In Ps 50 ist vom Bund mit Gott (5, vgl. 16), in Ps 83 vom Bund gegen Gott (6) die Rede. Beiden Psalmen gemeinsam ist wiederum das Theophanie-Motiv: Gottes richtendes Kommen wird mit Gewitterphänomenen in Zusammenhang gebracht. Die inhaltlichen Akzente der beiden Gerichtspsalmen sind dann allerdings - was von den Adressaten her nicht überrascht - ganz verschieden. Ähnlichkeiten ergeben sich dann aber nochmals im Abschlussbereich beider Psalmen: Beiderorts ist das Ziel, dass die Widerstrebenden zur Umkehr bzw. zu Einsicht und Erkenntnis gelangen.

Insgesamt bekommt man den Eindruck, dass zwischen den beiden asaphitischen Eck-Psalmen 50 und 83 eine Konstellation vorliegt, durch die die neue Sinnhorizonte eingestiftet wird.<sup>70</sup> Das Gottes-Gericht "nach innen" am eigenen Volk und das Gottes-Gericht "nach aussen" an der

<sup>66</sup> Vgl. auch SCHELLING, Asafpsalmen, 143-149.

<sup>67</sup> Vgl. dazu namentlich SCHELLING, Asafpsalmen, 51-142; WEBER, Psalm 77, 277-284.

<sup>68</sup> Vgl. auch SCHELLING, Asafpsalmen, 149-158; WEBER, Psalm 77, 281f.

<sup>69</sup> Die Annahme von ZENGER, Gotteszeugenschaft, 34, dass das Element יְיָ in Ps 50,3 sekundär sei und sich einer "Asafredaktion" verdanke, überzeugt nicht (vgl. bereits HOSSFELD/ZENGER, Psalmen I, 308). Rhythmik (3+2+3) wie Inhalt ist in der vorliegenden Fassung stimmig, zudem ist die Psalm-Rahmung *sub voce* אֱלֹהִים (3a.21a) kaum als sekundär einzustufen.

<sup>70</sup> So auch ZENGER, Gotteszeugenschaft, 34.

sich gegen Gott und Israel vergehenden Völkerwelt soll aufeinander bezogen und die gesamte Asaph-Psalmen-Gruppe umklammernd interpretiert werden. Dabei ist die Richtung - auch nach anderem biblischen Zeugnis<sup>71</sup> - konstitutiv: Das Gericht fängt an am Haus bzw. Volk Gottes und endet im Gericht an der sich gegen Gott erhebenden Völkerwelt (vgl. auch die in der Zehnzahl der Völker sich anzeigende Totalität).

Was im Blick auf den in der kanonischen Sammlung nun abseits der Asaph-Gruppe stehenden Ps 50 gilt, trifft hinsichtlich Ps 83 mit einer gewissen Abschwächung auch für den in der vorliegenden Buchgestalt Buch III und die Asaph-Gruppe eröffnenden Ps 73 zu. Das bestätigt SCHELLING insofern, als er in einem Vergleich von Ps 50 mit den andern Asaph-Psalmen gezeigt hat, dass Ps 50 die grösste Nähe zu Ps 81 und Ps 73 aufweist (und vor der Abkoppelung von der Gruppe einmal dort plaziert gewesen sein soll).<sup>72</sup> Ist es in Ps 83 das Volk, das unter den Feindvölkern leidet, so in Ps 73 der Fromme gegenüber den Gottlosen (unter seinem Volk). Deren letztlich gegen Gott gerichtete Auflehnung ist vergleichbar, wie auch die Hybris, die sich in der beidemal eingespielten Zitierung äussert (vgl. Ps 73,11; 83,5). Die Not liegt beiderorts darin, dass es den Gottlosen bzw. Feindmächten "gut" geht, d.h. dass ihr Verhalten bisher von Gott nicht geahndet wurde. Israel (Ps 83) bzw. der fromme Israelit (Ps 73) weiss sich dagegen keiner Schuld bewusst. Kommt in Ps 73 die Wende zustande durch den Gang ins Heiligum und das Bedenken des Endes der Gottlosen, so in Ps 83 durch das Bedenken der Frühgeschichte (Richter-Zeit). Das Ende derer, die sich Gott entgegenstellen, kann zum Psalmabschluss beiderorts mit dem Verb נָחַם beschrieben werden (Ps 73,27; 83,18). In Ps 73 allerdings ist die Wende vollzogen, wie die Zuversichts-Aussagen am Psalmende anzeigen, Ps 83 dagegen schliesst mit Bitten, d.h. die Not ist noch nicht gewendet. Diesbezüglich hat Ps 83 und damit die ganze Gruppe einen "offenen Schluss".

Wenn Ps 83 die Linie der asaphitischen Gerichts- und Anfechtungs-Psalmen 50/73 - damit sind in gewisser Weise auch die Psalmen 75; 76 und 81 miteingeschlossen - abschliesst, so gilt dies noch mehr im Blick auf die Volksklagen Ps 74; 79 und 80 sowie die diesem Genre nahestehenden Psalmen 76 und 77. Man kann am Ende der Asaph-Psalmen eigentlich von einem 3-fachen Schluss in dem Sinn sprechen, als das Gericht gegen Israel bzw. gegen die Gottlosen innerhalb des Volkes (Ps 81), gegen die Götter (Ps 82) und gegen die Nationen (Ps 83) zur Aussage kommt. Die Asaph-Gruppe kumuliert also in ein allumfassendes Gerichts-Szenario. Dabei ergibt sich auch hier eine Linie, die sich ähnlich schon zwischen den Eck-Psalmen 50 und 83 zeigte: Die Umkehr muss beim Gottesvolk einsetzen. Erst auf dessen Umkehr zu Gott hin wird JHWH die Feinde beugen (vgl. Ps 81,12-16). Dann wird er die Götter und mit ihnen die Völker, d.h. die ganze Erde richten und damit auch zur Erkenntnis des wahren und einzigen Gottes führen (vgl. der analoge Schluss von Ps 82 und 83).

Insgesamt macht es den Anschein, dass Ps 83 mit seinem Völkeraufbruch gegen Gott und sein Volk sowie den angezeigten (kanonischen) Leseoptionen im Blick auf die andern Asaph-Psalmen nicht zufällig an den Schluss der Asaph-Psalmen gekommen ist.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Vgl. Jes 10,12; Jer 25,29; Ez 9,6; I Kor 11,32; I Petr 4,17.

<sup>72</sup> Vgl. SCHELLING, Asafpsalmen, 242-244.

<sup>73</sup> Die Beschreibung der Phänomene ist leichter als deren Erklärung. Besonders schwierig ist die Frage des Zueinanders von Einzelsalm (Entstehung) und Gruppen-Konturen. Wie sind die Ähnlichkeiten und Bezüge erklärbar? Das Rechnen mit Fortschreibungen/Redaktionen (so insbesondere F.-L.HOSSFELD und E. ZENGER) ist nur

## 6. Die Schlussstellung von Ps 83 im elohistischen Psalter

Ps 83 markiert auch den Abschluss des sogenannten elohistischen Psalters (Ps 42-83), der damit nicht nur sämtliche Asaph-Psalmen (Ps 50; 73-83), sondern auch die erste Qorach-Psalmen-Gruppe (Ps 42-49) und die zweite David-Sammlung (Ps 51-72) umfasst. ZENGER hat auf Ähnlichkeiten von Ps 83 mit dem Qorach-Psalm 46 hingewiesen (gleiche Geschehensstruktur "Völkersturm" - "Theophanie" - "Völkerhuldigung").<sup>74</sup> Ähnlichkeiten liegen auch zwischen den Volksklage-Liedern Ps 44 und Ps 74 vor, ja die Kombination Einzelpsalms+Kollektivpsalm am Anfang der ersten Qorach- (Ps 42f.; 44) und der Asaph-Gruppe (Ps 73; 74) dürfte nicht von ungefähr analog sein.

Von Ps 83 her gibt es eine Linie zurück zu Ps 44. Nachdem beide Psalmen mit dem Vokativ  $\square\text{ל} \text{ל} \text{ל}$  eröffnen ergibt sich gleich zu Beginn eine Entsprechung zwischen dem Aufruf, nicht zu schweigen, von Ps 83 und dem Zeugnis von Ps 44, von den Grosstaten Gottes gehört bzw. erzählt bekommen zu haben. Während dann in Ps 44 die frühgeschichtliche Tat der Austreibung der Völker aus Kanaan und der Einpflanzung Israels berichtet wird, läuft die Aussage von Ps 83 konträr dazu: Die Völker-Koalition will Israel als Volk ausrotten (vgl.  $\text{י} \text{ר} \text{ש}$  in Ps 44,3,4; 83,13). In Ps 44 sind die "Hassenden" ( $\text{ש} \text{נ} \text{נ}$ ) "beschämt worden" ( $\text{ב} \text{ר} \text{ש}$ ), in Ps 83 erheben sie noch ihr Haupt gegen Gott und müssen erst noch beschämt werden (vgl. Ps 44,8; 83,3.18). Nach der rühmenden Schilderung der grundlegenden Heilstat ("Landgabe") Elohim (Ps 44,2-9) folgt in Ps 44,10-23 die Klage über militärische Desaster, die theologisch als Verwerfung gedeutet werden. Dazu gibt es in Ps 83 insofern eine Analogie, als die Schilderung des Volksergehens in Ps 44 zu derjenigen des Feindvorgehens von Ps 83 sich in ein Korrespondenz-Verhältnis bringen lässt. Beidemale geht es um "dein Volk" ( $\text{ע} \text{מ} \text{ך}$  Ps 44,13; 83,4). Und an beiden Orten (in Ps 44 explizit) wird die Volksnot *nicht* mit eigenen Vergehen in Zusammenhang gebracht. Zum Schluss von Ps 44 (23-27) wird Gott um ein neuerliches Eingreifen (Erwachen, Aufstehen) zugunsten Israels gebeten, in Ps 83 ergehen die Schluss-Bitten um ein Gotteshandeln zuungunsten der Feinde Israels.

Man kann sich fragen, ob es eine Linie der Volksklage-Psalmen 44 - 74 - 83 innerhalb des elohistischen Psalters gibt, die zweimal den Anfang (Ps 44 in der Qorach-Gruppe, Ps 74 in der Asaph-Gruppe) sowie mit Ps 83 den Abschluss markieren. Sind die Individual-Psalmen 42f. und 73 erst später an die Spitzenposition des Qorach- und Asaph-Psalters bzw. der Buch-Anfänge II und III gelangt? Hinzuweisen ist zuletzt auf den Umstand, dass der elohistische Psalter mit dem Bekenntnis  $\text{י} \text{ד} \text{ו} \text{ה} \text{ל} \text{ל} \text{ל}$  (17b.19a) gleichsam "jahwistisch" an sein Ende kommt.

---

eine der möglichen Optionen (und gar nicht immer die wahrscheinlichste!). Vielleicht sind die Gemeinsamkeiten gewisser Psalmen - wie wahrscheinlich im Fall der Threni (vgl. RENKEMA, Lamentations, 52f.) - mit der Zusammenarbeit einer Gilde von Leviten, Tempelsänger u.ä. zu erklären. Hier ist die Redaktions- und Kanonskritik des Psalmenbuches noch in den Anfängen. Nur soviel: Der Grossteil der Asaph-Psalmen ist m.E. vorexilisch, ebenso eine erste Sammlung dieser Psalmen (mit bereits Ps 50 als Anfang- und Ps 83 als Schluss-Glied?). Der Asaph-Psalter wurde dann exilisch aktualisiert und ergänzt (Ps 79). Einzelheiten diesbezüglich hoffe ich bei Gelegenheit in einer eigenen Studie vorlegen zu können (vgl. vorerst MILLARD, Komposition, 89-103; WEBER, Psalm 77, 290-294; ZENGER, Psalm 82, 277-286).

<sup>74</sup> Vgl. ZENGER, Gotteszeugenschaft, 33.

## Literatur

- ALETTI J.-N. / TRUBLET J., *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris 1983
- BUSS M.J., *The Psalms of Asaph and Korah*, JBL 82 (1963) 382-392
- COSTACURTA B., *L'aggressione contro Dio. Studio del Salmo 83*, Bib. 64 (1983) 518-541
- GOSSE B., *Le Psaume 83, Isaïe 62,6-7 et la tradition des Oracles contre les Nations des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel*, BN 70 (1993) 9-12
- GOULDER M.D., *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter, III (JSOT.S 233)*, Sheffield 1996
- HIEKE T., *Psalm 80 - Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (ATSAT 55)*, St. Ottilien 1997
- HOSSFELD F.-L./ZENGER E., *Die Psalmen I. Psalm 1-50 (NEB.AT 29)*, Würzburg 1993
- ILLMAN K.-J., *Thema und Tradition in den Asaf-Psalmen (Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 13)*, Åbo 1976
- KRAUS H.-J., *Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60-150 (BKAT XV/2)*, Neukirchen-Vluyn 1978<sup>5</sup>
- LURIA B.Z., *Ephraimite Psalms*, BetM 73 (1978) 151-161 (hebr.)
- MILLARD M., *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9)*, Tübingen 1994
- MILLARD M., *Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von ׀׀׀׀׀ und ׀׀׀׀׀׀׀ im Psalter*, in: E.ZENGER (Hrsg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18)*, Freiburg i.Br. 1998, 75-100
- NASUTI H.P., *Tradition History and the Psalms of Asaph (SBL.DS 88)*, Atlanta 1988
- NEL P.J., *Parallelism and Recurrence in Biblical Hebrew Poetry: A Theoretical Proposal*, JNWSL 18 (1992) 135-143.
- RENDSBURG G.A., *Linguistic Evidence for the Northern Origins of Selected Psalms (SBL.MS 43)*, Atlanta 1990
- RENKEMA J., *Lamentations (Historical Commentary on the Old Testament)*, Leuven 1998
- SCHELLING P., *De Asafspsalmen hun samenhang en achtergrond (DNL.T)*, Kampen 1985
- SCHMIDT W.H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996<sup>8</sup>
- SEYBOLD K., *Das "Wir" in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Palmgruppe*, in: K.SEBOLD/E.ZENGER (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung. FS W.BEYERLIN (HBS 1)*, Freiburg i.Br. 1995<sup>2</sup> (1994), 143-155; neu abgedruckt in: K.SEBOLD, *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart 1998, 231-243
- SEYBOLD K., *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996
- TATE M.E., *Psalms 51-100 (WBC 20)*, Dallas 1990

- VAN DER LUGT P., Strofische Strukturen in de Bijbels-Hebreeuwse Poëzie. De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorievorming omtrent de strofenbouw von de Psalmen (DNL.T), Kampen 1980
- VAN MIDDEN P., The Peoples in Psalm 83, in: J.DYK (Ed.), Give Ear to My Words. Psalms and Other Poetry in and around the Hebrew Bible. FS N.A.VAN UCHELEN, Amsterdam 1996, 79-90
- WEBER B., Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995
- WEBER B., "In Salem wurde sein Versteck..." Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen, BN 97 (1999) 85-103
- WEBER B., Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten (erscheint in Heft 2 oder 3 des Jahres 2000 in der ThZ)
- WEBER B., Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79 (erscheint in Heft 2 oder 3 des Jahres 2000 in der Zeitschrift Bib.)
- ZENGER E., Die Gotteszeugenschaft des 83. Psalms. Anmerkungen zu pseudotheologischen Ablehnungen der sogenannten Fluchpsalmen, in: M.LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS H.VORGRIMLER, Freiburg i.Br. 1994, 11-37
- ZENGER E., Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: B.JANOWSKI/M.KÖCKERT (Hrsg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Gütersloh 1999, 272-292

## »Bräutigam« als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher<sup>1</sup>

von Ruben Zimmermann (Heidelberg)

Die Bedeutung der Hochzeits- und Brautmetaphorik innerhalb der urchristlichen Theologiebildung ist unbestritten. Neben einer Reihe von neutestamentlichen Texten, die Jesus als Bräutigam und die Gemeinde als Braut metaphorisieren, ist »Bräutigam« in der frühen Kirchengeschichte einer der beliebtesten Christustitel<sup>2</sup>. Es besteht nun weitgehend Einigkeit darüber, dass die verheißene Heilszeit im Judentum des zweiten Tempels mit dem Bild der Hochzeit verbunden wurde. Allerdings wird – ausgehend von der Untersuchung von J. Jeremias und der Bekräftigung durch J. Gnlika<sup>3</sup> – mit Nachdruck betont, dass »Bräutigam« (noch) nicht als Prädikat des Messias oder einer messianischen Rettergestalt im frühjüdischen Schrifttum bekannt gewesen sei. Das Urteil von J. Jeremias, dass sich »(...) in der gesamten spätjüdischen Literatur (...) kein Beleg dafür (findet), daß man die Bräutigamsallegorie auf den Messias angewendet habe«<sup>4</sup>, wird bis in neueste Veröffentlichungen hinein meist unkritisch rezipiert.<sup>5</sup> Sollte mit der Jesus-Bräutigam-Metapher also eine Sprachbildung des frühen Christentums vorliegen, die aufgrund ihrer Traditions- und Analogielogik die besondere Bedeutung Jesu zum Ausdruck bringen konnte? Liegt hier entsprechend eine genuin christliche Redeweise vor?

In mehrfacher Hinsicht muss dieser gegenwärtige Konsens in Frage gestellt werden: Zum einen steht die urchristliche Geschlechtermetaphorik in einem breiten Strom eines atl-jüdischen Bildfelds, bei dem die Mann-Frau-Relation als bildspendender Bereich für Aussagen der Gottesbeziehung herangezogen wurde.<sup>6</sup> Bereits der Begriff  $\text{קַדִּוּשׁ}$  in seiner Bedeutung »Bräutigam« bezeugt eine schon fast denotative Metaphorisierung, als er in der hebräischen Bibel »nie eine bestimmte Person (namentlich) bezeichnet (... sondern) fast immer als der Typus des Menschen, der besondere Freude hat«<sup>7</sup> erscheint. Eine explizite Braut- und

<sup>1</sup> Für Martin Schweigler, dem ersten theologischen Lehrer, mit herzlichem Dank!

<sup>2</sup> Vgl. im Neuen Testament etwa Mk 2,18–22par.; Mt 22,1–14; 25, 1–13; Joh 3,29f. (dazu M. und R. ZIMMERMANN, Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?, ZNW 90 [1999], 123–130), 2Kor 11,2f.; Eph 5,21–33; u.a. Zur Metapher in der Alten Kirche immer noch instruktiv C. CHAVASSE, The bride of Christ. An Enquiry into Nuptial Element in Early Christianity, London 1940; zur Bräutigam-Christologie vgl. E. GRÜNBECK, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms (= VigChr.S 26), Leiden u.a. 1994; vgl. zuletzt M. HENGEL, Die auserwählte Herrin, die »Braut«, die »Mutter« und die »Gottesstadt«, in: Die Stadt Gottes. La Cité de Dieu. 3. Symposium Strasbourg, Uppsala, Tübingen, hg. v. M. Hengel, S. Mittmann, A. M. Schwemer, WUNT, Tübingen 2000 (im Erscheinen, zit. nach Manuskript vom Autor).

<sup>3</sup> Vgl. J. JEREMIAS, Art.  $\nu\omicron\mu\eta\eta$ ,  $\nu\omicron\mu\phi\acute{o}\varsigma$ , ThWNT 4 (1942), 1092–1099, hier: 1094; J. GNLIKA, »Bräutigam« – spätjüdisches Messiasprädikat?, TrThZ 69 (1960), 298–301.

<sup>4</sup> Vgl. JEREMIAS, Art.  $\nu\omicron\mu\eta\eta$ ,  $\nu\omicron\mu\phi\acute{o}\varsigma$  (s. Anm. 3), 1095.

<sup>5</sup> Vgl. K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1995, 607; etwas vorsichtiger HENGEL, Herrin (s. Anm. 2), Manuskript 20 Anm. 82.

<sup>6</sup> Vgl. dazu zuletzt G. BAUMANN, Gewalt und Liebe. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern (= SBS 185), Stuttgart 2000, sowie umfassend meine Untersuchung R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (= WUNT), Tübingen 2000 (im Erscheinen).

<sup>7</sup> E. KUTSCH, Art.  $\text{קַדִּוּשׁ}$ , ThWAT III (1982), 288–296, hier: 292. Vgl. zu  $\text{קַדִּוּשׁ}$  ferner T. C. MITCHELL, The

Hochzeitsmetaphorik findet sich vor allem in prophetischen und weisheitlichen Texten, wobei hier fast ausnahmslos JHWH in der Rolle des Bräutigams und das Volk Israel, Jerusalem/Zion oder die Weisheit als Braut genannt wird.<sup>8</sup>

Zum anderen hat sich unsere Kenntnis der frühjüdischen Messiaserwartung heute sehr viel weiter ausdifferenziert, als es zur Zeit von Jeremias der Fall war: So wenig man von *dem* Judentum zur Zeit des zweiten Tempels sprechen kann, so wenig kann man von *der* Messiaserwartung sprechen<sup>9</sup> und ebensowenig gibt es ein Set von »Prädikaten«, die dem Messias dann zukommen müssten. Angesichts des inzwischen unstrittigen Befunds, dass ein wie auch immer gearteter Messianismus keineswegs im Zentrum frühjüdischer Theologie stand (viele Schriften geben gar keinen Reflex auf eine endzeitliche Rettergestalt)<sup>10</sup>, kann es auch im Folgenden nicht darum gehen, zu zeigen, wo »das Wort »Bräutigam« als messianisches Prädikat«<sup>11</sup> eines festgefügteten Messiaskonzepts erscheint. Vielmehr sind viel bescheidener solche Textzeugen zu untersuchen, in denen die Vorstellung eines endzeitlichen Retters bzw. Gesalbten (Messias) mit Bildern von Brautstand und Hochzeit verknüpft wird.

### 1. Alttestamentliche Wurzeln:

#### Die Hochzeit des königlichen Gesalbten in Ps 45 (LXX 44)

Auch wenn die hebräische Bibel mit der Bezeichnung מָשִׁיחַ noch nicht das Konzept eines endzeitlichen Retters verbindet, zeigen einige Texte, die vom Gesalbten sprechen, gewisse Grundstrukturen, die als Voraussetzung einer späteren messianischen Interpretation angesehen werden müssen. Möglicherweise hat sich schon bald nach dem katastrophischen Ende des historischen Königtums (587 v.Chr.) die Hoffnung auf ein erneuertes Königtum formiert, die in Bildern eines »göttlichen« Bringers von Recht und Gerechtigkeit ihren Niederschlag fand (vgl. frühnachexilisch Jes 9,1-6; 11,1-9) und einen Nährboden für apokalyptisch-messianische Sehnsüchte darstellte.<sup>12</sup> Im Zuge einer solchen »messianischen« Theologie, die freilich

Meaning of the Noun *hm* in the Old Testament, VT 19 (1969), 93-112. Eine uneigentlich-metaphorische Verwendung des Begriffs liegt wohl ferner in Ex 4,25f. mit der analogielosen Wendung מָשִׁיחַ לְיְהוָה (vgl. dazu A. BLASCHKE, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte, TANZ 28, Tübingen/ Basel 1998, z. St.), sowie in Ps 19,6f. מָשִׁיחַ לְיְהוָה יִצְאָה מִן־בְּתוּרַי (vgl. dazu F.-L. HOSSFELDT/ E. ZENGER, Psalmen 1-50 [= NEB 29/ 1], Würzburg 1993, 128ff.) vor.

<sup>8</sup> So z.B. Hos 1-3; Jes 61,10; 62,4f.; Weish 8,3f.; vgl. auch M. UND R. ZIMMERMANN, Vom »Hätschelkind« zur »Himmelsbraut«. Eine relecture zum Weisheitsverständnis in Prov 8,22-31, BZ 44 (2000) (im Erscheinen).

<sup>9</sup> Vgl. das Urteil des Sammelbandes mit dem programmatischen Titel: »Judaisms and their Messiahs at the Turn of Christian Era«, hg. von J. Neusner u.a., Cambridge 1987, ebenso H. LICHTENBERGER, Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: STEGEMANN, E. (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 9-20; sowie C. THOMA, Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus, in: Der Messias, JBTh 8, hg. von DASSMANN, E./ STEMBERGER, G., Neukirchen-Vluyn 1993, 209-223; im Blick auf qumranische Messiaserwartungen F. GARCÍA MARTÍNEZ, Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: JBTh 8 (aaO.), 171-208, jetzt auch J. ZIMMERMANN, Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (= WUNT II/104), Tübingen 1998.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch G. STEMBERGER, Art. Messias II. Judentum, TRE 22 (1992), 622-630, hier: 622.

<sup>11</sup> GNILKA, *Bräutigam* (s. Anm. 3), 298.

<sup>12</sup> So etwa E. ZENGER zu Ps 45 in: HOSSFELDT/ ZENGER, Psalmen (s. Anm. 7), 279; ferner U. STRUPPE (Hg.), Studien zum Messiasbild im AT (= Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände 6), Stuttgart 1989; instruktiv ferner J. WASCHKE,

keineswegs schon als (persönliche) Messiaserwartung missverstanden werden darf, wurden auch die alten Königstexte neu gelesen und interpretiert.

### *Ps 45 (44LXX) ein Hochzeitslied?*

In V 1 und 2 erfährt der Leser die Grundthemen des Psalms: Es handelt sich einerseits um ein ›Liebeslied‹ (שִׁיר יְדִידוֹת), das vom weiteren Inhalt als Hochzeitslied bestimmt wird, andererseits um ein ›Königslied‹ (pl. מַעֲשֵׂי לְמֶלֶךְ). Genaugenommen wird im Rahmen eines Königslieds die Hochzeit des Königs besungen, was in der alttestamentlichen Forschung auch allgemein anerkannt wird.<sup>13</sup> Die Schwierigkeiten stellen sich erst ein, wenn man versucht, die beiden Hauptthemen *königliches Amt* und *Hochzeit* in Beziehung zu setzen und zu deuten: Geht es um einen König als historische Herrschergestalt oder um den Idealtypus eines göttlich legitimierten Königtums? Welche Hochzeit wird hier beschrieben? Findet eine einmalige Königshochzeit etwa zwischen Ahab und Isebel<sup>14</sup> statt, oder gibt der Psalm einen Reflex auf die rituelle Vergegenwärtigung einer Königshochzeit zur Manifestation von göttlicher Macht, oder steht hier gar ein ›königliches Zionsfest‹ im Hintergrund, bei dem im Akt kultischer Begehung der Jerusalemer Herrscher eine symbolische Vermählung, mit der Braut ›Zion‹ vollzieht?<sup>15</sup>

### *Diachrone Perspektive*

In Anlehnung an die Deutung von E. Zenger kann man davon ausgehen, dass Ps 45 im Grundbestand ein ursprünglich vorexilisches Königslied darstellt (V 2-10.17.18), das den König vor allem als Träger eines besonderen, vielleicht sogar göttlichen (V 7a) Amtes preist und seinen Sitz im Leben ähnlich wie bei Ps 20f. etwa bei Krönungsfeierlichkeiten gehabt haben könnte. Da die Beziehung Gott-König hier offensichtlich im Vordergrund steht, sind Elemente eines ›Gottkönigtums‹ integriert, d.h. der König wird durch Schönheit, Macht und Erscheinen als Repräsentant der Gottheit ausgewiesen und garantiert in seinem Reich die von Gott gesetzte Ordnung von Recht und Gerechtigkeit. Im Zuge der Relektüre alter Königstexte nach der Katastrophenerfahrung von 587 v.Chr. wurde auch das vorexilische ›Königslied‹ (2-10.17.18) neu gelesen. Der ursprüngliche Psalm erfuhr nun eine entscheidende Überarbeitung, die vor allem die hochzeitlichen Elemente (V 11-16) integriert und den Psalm eng mit der Zionstradition verknüpft, um so der im Exil entdeckten neuen Hoffnung auf göttliche Herrschaft Ausdruck zu verleihen.<sup>16</sup> Die Platzierung des Psalms im Rahmen der nachexilischen Redaktion der Korachiterpsalmen bestätigt diese Deutung, da er nach dem Klagelied des

Die Frage nach dem Messias im AT als Problem atl. Theol. und bibl. Hermeneutik, ThLZ 113 (1988), 321-332. Kritisch hingegen H. STRAUSS, Art. Messias 1. AT, TRE 22 (1992), 617-621, der jedes Messiasbild fürs Alte Testament abstreitet.

<sup>13</sup> Vgl. etwa H.-J. KRAUS, Psalmen (= BK XV/ 1), Neukirchen-Vluyn 1960, 337: »Ps 45 ist ein Lied zur Hochzeit des Königs«; ferner P. C. CRAIGIE, Psalms 1-50 (= WBC 19), Waco 1983, 337f., HOSSELDT/ZENGER, Psalmen (s. Anm. 7), 278.

<sup>14</sup> Diese These fußt auf der Deutung der צַר בַּת צַר (V 13) auf die Tyrosterin Isebel, das Verb אָהַבְתָּ אִתָּהּ (V 8) wurde dann kühnerweise als onomatopoetische Anspielung auf Ahab betrachtet.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesen Fragen KRAUS, Psalmen (s. Anm. 13), 336.

<sup>16</sup> Sprachlich belegt diese Vermutung der Befund, dass in V 3-8 eine Abfolge von Trikola erscheint, während V 11-16 nur Bikola bieten. In V 10 wird ein Harem angenommen, während ab V 11 der Fokus auf eine einzelne Königstochter gelegt wird. Zenger stellt durch seine Zionsinterpretation den Psalm auf eine Stufe mit der prophetischen Verwendung der Brautmetaphorik bei Dt- und Trjes.

Volkes (Ps 44) über die Gottverlassenheit und vor den Zionspsalmen (Ps 46–48) eingesetzt wird. Möglicherweise könnte Ps 45 sogar bewusst als hermeneutischer Schlüssel zu Ps 46–48 integriert worden sein, um die kosmisch-politische Jhwh-Relation der Gottesstadt zugleich als personale Beziehung zu deuten.<sup>17</sup>

Zwei Grundannahmen dieser Interpretation sollen im Folgenden näher untersucht werden:

1. Der hier genannte König ist »endzeitlich-messianisch« zu deuten.
2. Die Hochzeit dieses Gesalbten ist metaphorisch zu verstehen.

### *Das ewige Königtum des Gesalbten*

Einige Charakteristika des im Psalm besungenen Königs deuten darauf hin, dass hier ein Königtum beschrieben ist, das über empirisch-politische Herrschaft hinausweist. Dies betrifft einerseits die unmittelbare Grundlegung königlicher Autorität durch Gott selbst (V 3a; 7a<sup>18</sup>; 8a), andererseits herausragende Prädikate wie außergewöhnliche Schönheit (V 3)<sup>19</sup>, Herrschaft, die sich mit Wahrheit, Sanftmut und Gerechtigkeit (V 5) verbindet oder Macht über die Völker (V 8). Dies betrifft aber vor allem die Zeitdimension der hier gepriesenen Herrschaft: der König wird für ewig gesegnet (V 3a), sein Thron währt immer und ewig (V 7a), wie auch seine Nachkommen den ewigen Ruhm der Völker veranlassen (V 18). Auch wenn für diese Prädikate der Bezug auf ein irdisches Königtum im Kontext einer bestimmten göttlich legitimierten »Hoftheologie« zunächst nicht auszuschließen ist, bieten sie doch einen theologischen Tiefensinn, der zur Grundlage einer endzeitlich-messianischen Interpretation von Ps 45 werden konnte, wie sie in urchristlicher (Hebr 1,8) und rabbinischer Zeit (TgPs 45,3) unzweifelhaft belegt ist<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> So die Vermutung von Zenger in HOSSFELDT/ ZENGER, *Psalmen* (s. Anm. 7), 279.

<sup>18</sup> Ob hier der König selbst als Gott angesprochen wird, was singulär für das AT wäre, oder ob – wie Wallis und Dahood vorgeschlagen haben – die göttliche Inthronisation angesprochen ist, ist dabei sekundär. G. Wallis hat vorgeschlagen, dass die Satzstruktur von V 3a und V 8a (Verb mit Suff. 2.m.sg. – יְהוָה יִשְׁמַח – adverbielle Determination) auch für V 7a auf eine Verbform schließen lässt. יְהוָה יִשְׁמַח deutet er deshalb als *verbum denominativum* als 3.Pers. m. Sg. pi. trans. und übersetzt: »God has enthroned thee for ever and ever«. Der dadurch entstehende dreifache Parallelismus *Gott hat dich für immer gesegnet* (V 3a); *Gott hat dich für immer auf den Thron gesetzt* (V 7a); *Gott, dein Gott, hat dich mit Freudenöl gesalbt* (V 8a) ist bestechend, obgleich das Fehlen einer entsprechenden pi-Form von נִסְּךָ, die Zeitbestimmung ohne Präposition (diff. V 3a), wie auch die fehlende Pi-Punktion gegen diese Deutung sprechen. Vgl. G. WALLIS, A Note on Ps 45,7a, in: *The Scripture and the Scrolls*, hrsg. von F. G. MARTÍNEZ U.A. (= VT.S. 49), Leiden 1992, 100–103. Die selbst betonte Originalität der These von Wallis (vgl. 103) zeigt allerdings eher seine Unkenntnis der angelsächsischen Exegese, da M. DAHOOD (*Psalms I*, AncB 16, New York 1966, 273) den gleichen Vorschlag gemacht hat, der dann von CRAIGIE, *Psalms* (s. Anm. 13), 336f. aufgenommen wird.

<sup>19</sup> Auch in Jes 33,11 werde mit Betonung der Schönheit auf einen »messianischen König« angespielt, so H. RINGGREN, Art. יָפָה, ThWAT III (1982), 787–790, hier: 788f.

<sup>20</sup> Bereits der Targum zu Ps 45 liest in V 3 »Thy beauty, O King Messiah, is greater than that of the sons of man, a spirit of prophecy is bestowed upon thy lips« (Übers. zit. nach CHAVASSE, *Bride* [s. Anm. 2], 37), was in späteren MidrPss aufgenommen wird. In urchristlicher Rezeption begegnet Ps 45,7f. im Christushymnus von Hebr 1,8, ferner liegt eine Motivparallele in Apk 19,6–9 vor (dazu ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik* [a. Anm. 6], § 8); Vgl. auch CRAIGIE, *Psalms* (s. Anm. 13), 340f.: »And yet within the context of early Christianity (and in Judaism before that), it becomes a messianic psalm par excellence.«; ähnlich HOSSFELDT/ ZENGER, *Psalmen* (s. Anm. 7), 279; auch J. KRASOVEC, *Judovska in krcanska razlaga Ps 45 (44)* [die jüdische und christliche Auslegung von Ps 45 (44)], *Bogoslovni Vestnik* 42 (1982), 397–406. Krasovec zeigt die strukturell gleiche, aber unterschiedlich konkretisierte Auslegungstradition jüdischer (Midrasch, Raschi) und David Kimchi: König = jüd.-Messias/ Königin = jüd. Synagoge) und christlicher (König = Jesus/ Königin = Kirche) Prägung. Für die spätere christliche Auslegung vgl. A. ALLGEIER, *Der König und die Königin des 44. (45.) Psalmes im Lichte des N. Test. und der altchristlichen Auslegung*. Ein

Für die Zwischenzeit lassen sich zumindest einige Indizien zusammentragen, die diese Entwicklung plausibel erscheinen lassen: So liegt im Psalmen Peshet zu Ps 37 nach 4Q 171 (IV Kol.) ein zwar fragmentarisches aber unbestreitbares Zitat von Ps 45,2 vor, das sich unmittelbar an die Verheißung eines rettenden Gerechten, der von Jhwh kommt (nach Ps 37,38–40), anschließt.<sup>21</sup> Ferner ist die in V 8b genannte, ungewöhnliche Wendung »Öl der Freude« (יַיִשׁוּשׁ יִישׁוּשׁ, vgl. ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως), mit denen der königliche Bräutigam gesalbt wird, in wörtlicher Übereinstimmung aus Jes 61,3 bekannt. Dieser Vers ist allerdings nach 11Q13 (= 11Q Melchizedek) Kol. II,18f auf einen endzeitlich-messianischen Retter hin gedeutet worden, so dass man im Freudenöl ein Element des endzeitlichen Retters sehen könnte. Auch der Fortbestand eines »ewigen Thrones« (Ps 45,7) ist eng mit der Nathansweissagung von 2Sam 7 verknüpft (vgl. V 16), die in PsSal 17,21ff. (König, den Spross Davids), wie auch in 4Q 174 (flor.) auf den endzeitlichen »Gesalbten des Herrn« (PsSal 17,32) bezogen wird.

### Die Hochzeit des (messianischen) Königs

Die ab V 10 beschriebene Szene lässt durch charakteristische Elemente wie Festkleider, Schmuck, Freude und Jubel, Jungfrauen, Geleit etc. kaum einen Zweifel, dass hier der Ritus einer Eheschließung besungen wird. Ob hier Königsmutter zur Schwiegermutter spricht<sup>22</sup>, scheint mir weniger entscheidend, als die Frage, wer denn die Braut ist, von der der Psalmbeater spricht. Folgt man der von Zenger vorgeschlagenen Interpretationslinie, wird deutlich, dass das Hochzeitsthema hier von vorneherein metaphorischen Charakter erfüllt und auf die Hochzeit der Braut Zion ganz im Sinn der prophetischen Traditionen bei Dt. und Trjes anspielt. Die Bezeichnung כַּנָּז (V 11.13) ist im Alten Orient als Bezeichnung von personifizierten Städten breit bezeugt und auch für die Zionstradition gut belegt (vgl. Jes 1,8; 62,11; Jer 6,2; Thr 4,22 u.a.). Das Vergessen des Volks und des Vaters Haus (V 11) deutet auf die »nichts-raelitische Herkunft: Jerusalems hin (vgl. Ez 16,3.45)<sup>23</sup>. Auch die Huldigung der jungen Königin durch fremde Völker (V 13–15) kann als Zug der Zionstradition gedeutet werden (vgl. Ps 72,10; Jes 60,5ff.). Doch selbst wenn man diesen impliziten Hinweisen misstraut und im Kernbestand des Psalms ein Lied zu einer historischen Königshochzeit annehmen will, kann für die Endfassung und kanonische Stellung des Psalms kaum bestritten werden, dass das Hochzeitsmotiv hier mit uneigentlichem Tiefensinn gefüllt ist.<sup>24</sup> Dass allerdings hier die Hochzeit von Jhwh selbst mit Zion beschrieben wird<sup>25</sup>, ist sehr viel unwahrscheinlicher als dass der

Beitrag zur Begriffsgeschichte der *Sponsa Christi*, Der Katholik 19 (1917), 143–173 und in neuerer Zeit GRÖNBECK, *Schriftargumentation* (s. Anm. 2).

<sup>21</sup> Vgl. die Übersetzung bei J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 2, München – Basel 1995, 97f.

<sup>22</sup> So A. CAQUOT, *Cinq observations sur le Psaume 45*, JSOT 67 (1988), 93–98.

<sup>23</sup> Worin Zenger allerdings »die Schande ihrer Jugend« (Jes 54,4) in Ps 45 verankern will, ist mir nicht klar. Der Begriff כַּנָּז im Sinne eines befreienden »Hinter-sich-Lassens« zu deuten, scheint mir reichlich kühn. Vgl. HOSSFELDT/ZENGER, *Psalmen* (s. Anm. 7), 283.

<sup>24</sup> So etwa A. WEISER, *Die Psalmen I (Ps 1–60)* (= ATD 14), Göttingen <sup>10</sup>1987 (1950), 233.235: Das »einzige Beispiel profaner Lyrik im Psalter (...) (hat) schon in alter Zeit eine Umdeutung auf den Messias erfahren und so verstanden in die Psalmensammlung Aufnahme gefunden«; ähnlich CRAIGIE, *Psalms* (s. Anm. 13), 338.

<sup>25</sup> So KRAUS, *Psalmen* (s. Anm. 13), 337, der die allegorische Deutung des Judentums auf Messias und Gottesgemeinde verwirft (»Allegorien ... bestehen schwerlich zu Recht«), und statt dessen mit einer hohen Christotheologie überbietet: »Dieser König repräsentiert die königliche Gegenwart Gottes auf Erden. In diesem Sinn übernimmt Hebr 1,8 die Aussage Ps 45,7f. in den großen Christushymnus: Jesus Christus ist Gott.«

messianische König, von dem der ganze Psalm handelt, dann auch zum Bräutigam der Zionsbraut wird.

**Fazit:** Bei Ps 45 (LXX 44) handelt es sich um ein Lied zur Hochzeit des Königs. Wer dabei anerkennt, dass das hier beschriebene Königtum über eine empirisch-historische Wirklichkeit hinaus auf ein idealtypisches, nicht nur von Gott legitimiertes, sondern Gott repräsentierendes Königtum hindeutet und – zumindest in der nachexilischen Lesart des Psalms – endzeitlich-messianisch gedeutet wurde, der wird auch die Hochzeit dieses Königs im bildlichen Sinn verstehen müssen. Dem königlichen Bräutigam wird dabei eine Braut zugeführt, die durch intertextliche Indizien wie auch durch kontextuelle Näherbestimmung mit der ›Tochter Zion‹ identifiziert werden kann. Der Bräutigam ist aber hier schwerlich JHWH selbst, sondern sein königlicher Gesalbter, dessen Schönheit und Herrschaftsdauer ihn gleichwohl in den Bereich Gottes stellt. Der endzeitliche Gesalbte wird dabei gerade im Bild des Bräutigams besungen.

Die frühjüdische (TgPs, vgl. Qumran) und frühchristliche Rezeption des Psalms (Hebr 1,8; Apk 19,6–9) lassen schließlich keinen Zweifel an seinen messianischen Implikationen.<sup>26</sup>

## 2. Qumran:

### Der messianische (Hohe)Priester als Bräutigam (1QIs<sup>a</sup> 61,10)?

Um die vielfältige und uneinheitliche Messiaserwartung des Frühjudentums systematisch zu erfassen, haben sich folgende Unterscheidungen bewährt<sup>27</sup>: Zum einen gilt es, zwischen dem begrifflich fassbaren ›Messias‹ (מָשִׁיחַ, Μεσσίας) und einer unspezifischen messianischen Rettergestalt zu differenzieren. So dann ist zwischen dem Messias als einzelner Gestalt und dem Auftreten zweier oder mehrerer ›Messiasse‹ zu unterscheiden. Schließlich kann in funktionale Spezifizierungen untergliedert werden, sei es königlich-davidischer Messias, priesterlicher oder himmlischer Messias.

Bereits 1956/7 hatte William H. Brownlee in der abweichenden Lesart von Jes 61,10 in 1QIs<sup>a</sup> 61,10 einen Hinweis auf den priesterlichen Messias, gesehen und somit Bräutigam zum Messiasprädikat erklärt. Auch wenn Brownlees gesamter Argumentationszusammenhang heute sicherlich widerlegt ist<sup>28</sup>, verdient seine Deutung von 1QIs<sup>a</sup> 61,10 dennoch Beachtung. Im Folgenden sei zunächst der hebräische Text in Abweichung (unterstrichen) vom masoretischen Text angeführt:

<sup>26</sup> Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass weder in Qumran noch im Hebr die Hochzeit dieses Königs eine Rolle zu spielen scheint. In der späteren christlichen Rezeption rückt dann gerade dieser Aspekt ins Zentrum, indem der königliche Bräutigam mit Jesus identifiziert wird. Vgl. die Belege bei ALLGEIER, *König* (s. Anm. 20), 143–173.

<sup>27</sup> Vgl. dazu GARCÍA MARTÍNEZ, *Erwartungen* oder LICHTENBERGER, *Erwartungen* (jeweils s. Anm. 9), passim.

<sup>28</sup> Brownlee führt 1Q Is<sup>a</sup> 61,10 in Zusammenhang eines messianischen Deutungsversuchs von IQS X,1–4 an. Brownlee hatte dabei die Hypothese aufgestellt, dass die zusammenhanglose Einstreuung der Buchstaben נ ו an und ׀ ein verstecktes Akrostychon zu ›Amen‹ darstellen, und mit Hilfe hebräischer Buchstabensymbolik zu erklären seien. Das ׀ deute nicht zuletzt aufgrund des Zahlenwerts (= 50) auf das messianische Jubeljahr in Jes 61,2 hin. Die Fragmente zur Sektenregel aus der 4. Höhle (4Q 256 Frg. 8 Kol. ii [= 4QS<sup>a</sup>]; 4Q 258 Frg. 2 Kol. iv [= 4QS<sup>b</sup>]) haben allerdings gezeigt, dass das ו eindeutig zu ׀׀ zu ergänzen ist, während das ׀ offenbar ein Fehlansatz des Schreibers darstellt, denn es fehlt in 4QS<sup>b</sup>d.

שׁוֹשׁ אִישׁ בִּיהוּה תגל נפשי באלוהי      שׁוֹשׁ אִישׁ בִּיהוּה תגל נפשי באלוהי  
 כִּי־א הַלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי־יֵשַׁע מֵעִיל צְדָקָה־עֲטִינִי      כִּי־א הַלְבִּישְׁנִי בְּגָדֵי־יֵשַׁע מֵעִיל צְדָקָה־עֲטִינִי  
 כַּחַתָּן בְּבוֹתָן פֶּאֶר וְכַלְלָה תַעֲדָה כְּלִי־הָא      כַּחַתָּן וְכַתֵּן פֶּאֶר וְכַבְּלָה תַעֲדָה כְּלִי־הָא

Brownlee vermutete durch die Veränderung eine bewusste Anspielung auf den »priesterlichen Messias«, wie er sonst in den Qumranschriften und TestLev erwähnt ist. Diese Argumentation gewinnt nur unter folgenden Voraussetzungen Überzeugungskraft:

1. Der Begriff כֹּהֵן vielleicht in Verbindung mit פֶּאֶר ist ein Hinweis auf den endzeitlichen (Hohe)priester bzw. priesterlichen Messias.

2. Jes 61,10 wurde im Kontext von Jes 61 endzeitlich-messianisch gedeutet.

Im Folgenden sollen diesen beiden Thesen im Kontext messianischer Texte des Frühjudentums untersucht werden.

### Der »priesterliche Messias«

Aus der alttestamentlichen Überlieferung der Salbung des Hohepriesters ist in der Zeit des zweiten Tempels die Vorstellung eines endzeitlichen (Hohepriesters) bzw. »priesterlichen Messias« erwachsen. Als einzelne Gestalt begegnet dieser in 4Q 540 Frg. 9 Kol. I bzw. Frg. 24 Kol. II, häufiger wird ein priesterlicher Messias im Kontext mehrerer »Messiasse« genannt, insbesondere in der Wendung »Messias(se) Aarons und Israels«. Nur in 1QS IX, 9-11 wird allerdings explizit ein Plural (»die Gesalbten«) genannt, sonst ist die Wendung מְשִׁיחַ אֶהְרֵן וְיִשְׂרָאֵל, wie sie vor allem in der Damaskusschrift (CD XII, 23; XIV, 19; XIX, 10; mit leichter Veränderung in XX,1) begegnet, zwar doppeldeutig<sup>29</sup>, bezeichnet jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit zwei unterschiedliche Messiasse. Auch in der Gemeindevorstellung 1Q28a (= 1QSa) Kol. II, 11-15.17-22 wird ein Priester neben dem »Messias Israels« genannt, der mit der Bezeichnung »Haupt der ganzen Gemeinde« als Hohepriester ausgewiesen ist und im endzeitlichen Kontext (vgl. schon 1QSa I,1) erscheint. Die hierarchische Vorordnung gegenüber dem »Messias Israels« lässt vermuten, dass es sich auch hier um den »Messias Aarons« handelt. Die Wendung רֹאשׁ הַכֹּהֵן in 1Q28a Kol. II, 12 legt nahe, dass auch durch הַכֹּהֵן הַרֹאשׁ in der Kriegsrolle (1QM II,1; XV,4; XVI, 13) derselbe endzeitliche Haupt- bzw. Hohepriester bezeichnet wird, der mit dem »Messias Aarons« identisch ist.<sup>30</sup> Schließlich wurde vermutet, dass auch der im »Feuerzungen-Ritus« genannte »gesalbte Priester« (הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ, 4Q 375 Frg. 1 Kol. i; bzw. 4Q 376, Frg. 1 Kol. i), auf dessen Haupt das Öl der Salbung ausgegossen wurde, messianisch zu deuten sei, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn man hier eine gemeinsame eschatologische Grundschrift mit 1Q 29 annimmt.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Manche Exegeten bestreiten die Existenz zweier Messiasse, zumal dem Ausdruck in CD IX,19 ein Verb im Singular folgt. Aufgrund des sicheren Pluralbelegs in 1QS IX,9-11 und der sonst bekannten Kumulation messianischer Gestalten hat die Pluraldeutung mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

<sup>30</sup> So bereits A. S. v. d. WOUDE, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde v. Qumran (= SSN 3) 1957, 101; neuerdings GARCÍA MARTÍNEZ, *Erwartungen* (s. Anm. 9), 198.

<sup>31</sup> So wegen der Motivparallelen von Feuerzungen und Priester die Vermutung von J. STRUGNELL, *Moses-Pseudepigrapha at Qumran*: 4Q 375, 4Q376, and Similar Works, in: L. H. Schiffman (Hg.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, 221-256). Aufgrund der derzeitigen Quellenlage lässt sich diese Hypothese allerdings kaum beweisen – aber ebensowenig widerlegen.

Die Vorstellungen eines endzeitlichen Priesters bzw. priesterlichen Messias ist also innerhalb der Qumranschriften breit belegt. Das heißt freilich noch nicht, dass jede Nennung eines Priesters schon auf dieses messianische Konzept hindeutet<sup>32</sup>. Vielmehr sind die herausragenden endzeitlichen Priester entweder im Kontext z.B. des »Messias aus Israel«, genannt, oder durch Zusätze als Hohepriester bzw. gesalbter Priester spezifiziert. Der einzige Hinweis in 1QIs<sup>a</sup> 61,10, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Priester handelt, ist dabei im Kopfschmuck (פִּנְאוֹר) gegeben. In 1QM 7,11 wird im Kontext einer ausführlichen Beschreibung priesterlicher Kleidung (VV 9–11) auch ein »Priesterturban« genannt, hier zunächst auf gewöhnliche Priester bezogen. Da 1QM jedoch insgesamt vom endzeitlichen Kampf der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis handelt, werden auch in 1QM 7,9–11 endzeitliche Priester beschrieben, die in V 10 zusätzlich als »Söhne Aarons« ausgewiesen sind. Dies lässt den Blick zu der sonstigen Verwendung von פִּנְאוֹר übergehen, denn auch in Ex 39,28 bezeichnet der Begriff die Kopfbedeckung von Aarons Söhnen bzw. auch von Aaron selbst. Auch das Derivat der gleichen Wurzel פִּנְאוֹרֹת ist in Ex 28,240 auf Aaron und seine Söhne bezogen. Bei diesen beiden Belegen kommt ferner die weitere Denotation von פִּנְאוֹר (Ruhm, Herrlichkeit) zum Tragen, denn die Priesterkleidung gereicht diesen zum Ruhm.

Die messianische Komponente wird nun ferner durch die Aufnahme von פִּנְאוֹר aus Jes 61,3 sichtbar, da dieser Vers in 11Q 13 (= 11Q Melch) unzweifelhaft messianisch gedeutet wird.<sup>33</sup> Die eschatologische Ausrichtung von 11Q 13 wird durch die Zusammenstellung endzeitlicher Motive wie die erste Woche nach neun Jubiläen (V 7), das Gerichtsmotiv (V 10f.) oder die Befreiung von Belial (V 12f.), sowie der Einführung einer (oder mehrerer) endzeitlicher Gestalten deutlich. Die himmlische Gestalt erfüllt die Funktionen des Richters, Priesters und Retters. In VV 16–18 verbindet der Autor – möglicherweise durch die endzeitlichen Prachtgewänder (Derivate von פִּנְאוֹר in Jes 52,1 und Jes 61,3) veranlasst – dann den Freudenboten von Jes 52,7 (מְבַשֵּׂר) mit Jes 61,2–3 (מְשִׁיחַ הַרוּחַ)<sup>34</sup> und beschreibt damit Melchisedek als gesalbten Friedensbringer oder führt möglicherweise sogar eine neue Gestalt ein<sup>35</sup>. Auch wenn der Text insgesamt recht fragmentarisch überliefert ist (z.B. fehlt das explikative Danielzitat in V 18) kann doch kaum bestritten werden, dass Jes 61 hier im Kontext einer endzeitlichen himmlischen Gestalt genannt wird.

Wird nun jedoch Jes 61,3 im Blick auf eine endzeitliche Rettergestalt gedeutet, dann ist durch die Wortparallele von פִּנְאוֹר und die zusätzliche Akzentuierung des Priesters nicht

<sup>32</sup> So insbesondere der Einwand von Gnilka, der die Stellen der Nennung von Priestern im Plural anführt. Vgl. GNILKA, *Messiasprädikat* (s. Anm. 3), 299. Gnilka versucht Brownlee zu widersprechen, indem er die Existenz einer eindeutigen Sprachbildung Priester-Messias bestreitet. Außer 1QSa 2,19 sei keine Stelle wirklich sicher für einen priesterlichen Messias – 1QM 15,6 werde der »Hauptpriester« bezeichnet, in 1Q 29,1,4; 2,2; 5–7,2 und 1QDM 4,5,8 genannte Priester sei der Hohepriester (GNILKA, aaO., 300). Gnilka geht allerdings von einem zu eng gefassten begrifflichen Messias-Konzept aus, das sich aufgrund der Vielfalt frühjüdischen Messianismus heute kaum aufrechterhalten lässt.

<sup>33</sup> Im Qumranfragment 11Q 13 ist Melchisedek eine endzeitliche Rettergestalt, die als göttlicher Gesandter der Befreiung/ Sühne und Vollzieher des Gerichts beschrieben wird. Der Text vereint midraschartig Motive von Lev 25,8–13 (Jobeljahr im 50. Jahr; Schofar horn); Dtn 15,1–18 (Erlassjahr), Ps 82 (Gottesgericht) und eben Jes 52 und 61.

<sup>34</sup> Eine spätere Zusammenstellung von Jes 52,7 und Jes 61,10 ist in Pesiqta Rabbati, Piska 35 und 37 gegeben, dort eindeutig auf den Messias bezogen. Vgl. engl. Übersetzung in W. G. BRAUDE, *Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts and special Sabbaths*, 2Bde. New Haven 1968, 669ff.

<sup>35</sup> So die Vermutung von GARCÍA MARTÍNEZ, *Erwartungen* (s. Anm. 9), 203.

unwahrscheinlich, dass auch in Jes 61,10 – innerhalb der Grenzen einer Textwiedergabe, denn es handelt sich ja nicht um einen Peshor oder Midrash – eine Anspielung auf den »Messias Aarons« gegeben wird. Diese These findet durch den, trotz Datierungsproblems<sup>36</sup>, hilfreichen Targum Jesaja (TgIs) Stützung, denn TgIs 61,10 spricht eindeutig vom »Hohepriester«. Zugleich wird in TgIs 28,5 der Messias nun explizit mit der Kopfbedeckung identifiziert: »In that time the Messiah of the LORD of hosts will be a *diadem of joy* and a *crown of praise*, to the remnant of his people.«<sup>37</sup>

Kann man nun in 1QIs<sup>a</sup> 61,10 einen dezenten Hinweis auf den »Messias Aarons« vermuten, dann muss allerdings auch die enge Verschränkung von endzeitlichem Priester und Bräutigamsbild anerkannt werden.<sup>38</sup> Dies führt uns zu einer parallelen Tradition, die einen endzeitlichen Priester als Bräutigam beschreibt.

### 3. Targum Sacharja 3,1–10

Nach Sach 3,1–10 nimmt der Seher in der vierten Nachtvision an einer himmlischen Gerichtsszene (mit Engel Jhwhs und Satan) teil, in der der Hohepriester Joschua sichtbar gereinigt und mit einer endzeitlichen Mission beauftragt wird. Der Text schließt mit der Verheißung eines Retters (Knecht, Sproß; V 8–10).

Der in Sach 3,1–5 bezeichnete Joschua ist der Hohepriester Joschua ben Jozadak, der unter der ersten Generation der Heimkehrer aus dem babylonischen Exil war (vgl. Esr 2,36; 3,2).

Die im MT zunächst nur metaphorisch dargestellten Verfehlungen Joschuas (V 3: »Und Joschua war mit schmutzigen Kleidern bekleidet [לְבָשׁ בְּקָרָיִם צוּאִים] und stand vor dem Engel«) werden im Tg in folgenden Zusammenhang gestellt:<sup>39</sup>

(3) And Joshua had sons who had married wives who were unsuitable for priests, and he was standing before the angel. (4) And he answered and spoke to those in attendance before him, saying, »Speak to him and let him drive out from his house the wives who are unsuitable for priests; and he said to him, »Look, for I have removed your sins from you and have clothed you with righteous deeds.« (5) And he said, »Set a clean turban upon his head.« And they set a clean turban upon his head, and made him marry a wife who was suitable for a priest; and the angel of the Lord was standing by. (6) And the angel of the Lord charged Joshua, saying, (7) »Thus says the Lord of hosts, If you walk in paths which are good before me, and if you keep the charge of my Memra, then you shall judge those who serve in my sanctuary and you shall have charge of my courts, and at the resurrection of the dead I will raise you to life and will give you feet to walk among these seraphim. (8) Hear now, Joshua the high priest, you and your companions who sit before you, for they are men who are worthy that a sign be performed for them; for behold, I will bring my servant the anointed One (or: the Messiah), and he shall be revealed.«

<sup>36</sup> Das Qumranfragment 4Q 550<sup>f</sup> zeigt zumindest, dass ein Jesaja-Targum in der Zeit des zweiten Tempels im Umlauf war. Vgl. K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Ergänzungsband Göttingen 1994, 132f.

<sup>37</sup> Übersetzung nach B. D. CHILTON, The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes (= The Aramaic Bible 11), Edinburgh 1987, 54. Die gleiche Wendung »*diadem of joy* and a *crown of praise*« wird in TgIs 62,3, »*diadem* instead of ashes, oil of joy« verwendet, auch in TgIs 61,3 – allerdings jetzt auf Zion bezogen.

<sup>38</sup> Die Überzeugung Gnilkas hier handle es sich im Sinne des Tg lediglich um ein »neues erklärendes Bild« (301), das den schwierigen hebräischen Text erhellen wolle, muss gerade am Textbefund scheitern, denn in Jes 61,10 werden Priesterbild und Brautbild nicht in zwei Glieder unterteilt.

<sup>39</sup> Übersetzung nach R. P. GORDON, The Targum Sacharja, in: The Targum of the Minor Prophets. Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes (= The Aramaic Bible 14), Wilmington 1989, 191f.; *Kursiv* bezeichnen die Zusätze des Tg abweichend vom MT.

Im Blick auf die Darstellung von Joshuas Schuld fällt eine Spannung zwischen V 3f. und V 5 auf: Während in V 3f. die »schmutzigen Kleider« (MT) Josuas im Blick auf die illegalen Ehen seiner Söhne gedeutet werden, setzt die Neuvermählung von Josua in V 5 voraus, dass auch er gegen die Ehevorschriften des Priesters (vgl. Lev 21,7.14) verstoßen hat. Ein Blick in die Parallelüberlieferung zeigt, dass hier offenbar zwei unterschiedliche Traditionsstränge zusammengefloßen sind.<sup>40</sup> Einerseits wird die illegitime Eheschließung der Söhne aufgegriffen: Hier ist zunächst die Notiz in Esr 10,18 zu nennen, ferner die Erklärung von Rabbi Papa (ca. 300–375 n.Chr.) in bSan 93a, der Joshuas Vergehen nur darin sieht, seine Söhne wegen ihrer Eheschließung nicht entsprechend getadelt zu haben. Andererseits wird innerhalb der Rezeptionsgeschichte von einer eigenen Eheschließung Joshuas berichtet: Im *Dialog mit Tryphon* deutet Justin die schmutzigen Kleider als Ehe Joshuas mit einer Hure (116,3), der Kommentar von Hieronymus (ca. 406), der bekanntlich alte Traditionen bewahrt<sup>41</sup>, spricht von einer Mischehe des Priesters.

Versucht man diese Traditionslinien in eine chronologische Ordnung zu bringen, ist es hilfreich die weitere Überlieferung zu Joshua miteinzubeziehen. Innerhalb der rabbinischen Überlieferung wird die Bezeichnung »Holzscheit aus dem Feuer« (V 2) für Joshua auf zweierlei Weise erklärt: nach bSan 93a und PRE 33 entkommt Joshua einem Feuergericht, in das ihn zu Unrecht die Falschpropheten Ahab und Zedekiah gebracht hatten. Nach jTaan 4,5 wird Joshua als einziger von 8000 Priestern aus dem brennenden Tempel bei der babylonischen Eroberung Jerusalems gerettet. Die rabbinische Überlieferung zeigt dabei das Bemühen, die Unschuld Joshuas darzustellen, was einer grundsätzlichen Tendenz des Talmuds entspricht.<sup>42</sup> Dies wird durch die mittelalterlichen Kommentare von Rashi, Kimchi und Ibn Ezra noch weiter verstärkt; indem z.B. letzterer das Vergehen mit Verweis auf Neh 13,28 auf Eliašhip, den Enkel Joshuas (vgl. Neh 12,10) verlagert.

Die Aussage bSan 93a zur Eheschließung wird demnach in dieser Tendenz der »Entschuldigung« zu relativieren sein. Esr 10,18 sagt nichts über Joshua selbst, so dass die Erwähnung von Justin die älteste »Haggadah« zu Sach 3 darstellt. Diese inhaltlichen Argumente hat Gordon durch die philologische Beobachtung erhärtet, dass die Syntax in V 3 ein sogenanntes »qtyl I-Syntagma« aufweist, wie es aus dem babylonischen Aramäisch bekannt ist<sup>43</sup>. Man kann insofern zu Recht schließen, dass die Erwähnung von Joshuas eigener unreiner Ehe die ältere, wahrscheinlich palästinische Tg-Tradition darstellt.

Mit dem Erweis einer alten Tradition zu Joshuas unreiner Ehe, wird auch die Vorstellung seiner endzeitlichen Eheschließung dem älteren Bestand der TgÜberlieferung zugewiesen. So lohnt es, diese nun näher in den Blick zu nehmen: Besondere Bedeutung kommt offenbar der Kleidung zu. Der Wechsel der Kleider in Prachtgewänder ist gleichbedeutend mit der Reinigung und Sündenvergebung. Der saubere Kopfbund wird in enge Beziehung zur Eheschließung gesetzt, und hier offenbar als Schmuck des Bräutigams ausgewiesen. Die bereits aus MT bekannte Beauftragung zum Richteramt und

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden R. P. GORDON, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi* (= VT.S 51), Leiden - New York - Köln. 1994, 108ff.

<sup>41</sup> Hayward hat die enge Beziehung zum TgSach nachgewiesen. Vgl. C.T.R. HAYWARD, *Saint Jerome and the Aramaic Targum*, JSS 32 (1987), 105–123. Zur Stelle 111.

<sup>42</sup> Vgl. so auch das Urteil bei GORDON, *Studies* (s. Anm. 40), 112.

<sup>43</sup> Vgl. GORDON, *Studies* (s. Anm. 40), 113.

Priesterdienst wird nun im Targum eindeutig eschatologisiert. So wird Joschua in V 7 zum obersten Richter ernannt, er soll unter den »Seraphim« wandeln und am Tag der Totenaufstehung auferweckt werden zum (ewigen) Leben. Dem MT folgend darf Joschua und die Umstehenden dann die Verheißung des Knechts hören, der von Tg als geoffenbarter Gesalbter/Messias gedeutet wird, dessen Funktion in der Sündenvergebung des ganzen Landes liegt.

Es stellt sich nun vor allem die Frage, wie der Priester-Bräutigam Joschua (VV 5-7) und der Messias (VV 8-10) aufeinander bezogen sind. Handelt es sich um zwei unabhängige Rettergestalten, werden beide in ihrer endzeitlichen Funktion parallelisiert oder gar identifiziert?

Folgen wir zunächst dem inneren Textzusammenhang, so erscheint der Messias im Rahmen der Verheißung in VV 8ff. in der 3. Person, während Joschua wie schon zuvor in der 2. Person angesprochen wird. Eine Identifikation scheint deshalb unwahrscheinlich. Kann man vielleicht in Joschua und dem Messias zwei bewusst entgegengesetzte Gestalten sehen, wobei der eine der gerettete Sünder, der andere der rettende Messias ist? Die Art der Veränderung und Beauftragung, die Joschua zuteil werden, sprechen eindeutig gegen diese Deutung und rücken Joschua selbst in einen eschatologischen Horizont: der selbst Gerichtete wird nun zum endzeitlichen Richter, der Todgeweihte zum auferstandenen Himmelswesen. Ferner wird die Kohärenz der Messias-Verheißung mit dem Vorgenannten gerade durch die Person Joschuas erreicht. In seiner Sündenvergebung wird Joschua zum »Zeichen« (V 8) dessen, was dem ganzen Land durch den Messias zuteil wird. Die Funktion des Messias und Joschuas ergänzen und durchdringen sich. So wie in V 3 Joschua selbst angehalten ist, den Anlass der Schuld (d.h. die Frauen) hinwegzunehmen, nimmt der Messias die Sünden weg, so wie Joschua mit Prachtgewand und Kopfschmuck öffentlich dargestellt wird, so wird der Messias »offenbart«. Die Aufgabe des gereinigten Joschua wird futurisch formuliert, wie auch das Kommen des Messias eine zukünftige Verheißung darstellt. Schließlich verbindet das bekannte Bildfeld der »Liebesfrucht« den Bräutigam Joschua mit dem Messias. Denn so wie das Ziel der jüdischen Eheschließung in der Nachkommenschaft zu sehen ist, wird die Heilszeit des Messias (V 10) durch Früchte von Wein und Feigenbaum charakterisiert. Wenn man aufgrund dieser Parallelkonstruktion nicht sogar eine Identifikation annehmen will (dies legt z.B. die frühchristliche Gleichsetzung von Joschua und Jesus nahe<sup>44</sup>), so kann doch aber kaum bestritten werden, dass der TgSach Joschua und den Messias als zwei endzeitliche Rettergestalten parallelisiert und eng verknüpft. Der priesterliche Bräutigam Joschua wird zum Zeichen des endzeitlichen Gesalbten.

**Fazit:** Im Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand kann Folgendes festgehalten werden: Der Hohepriester Joschua wird in TgSach 3,1-10 als endzeitlicher Bräutigam dargestellt. Voraussetzung dieser eschatologischen Hochzeit ist die Reinigung von Sünden. Die Bildbereiche von Bekleidung (schmutzige Kleider, Prachtgewand, Kopfbund) und Ehe/ Braut (illegitime Ehe, würdige Braut) werden dabei eng verknüpft.<sup>45</sup> Dieser Priester-Bräutigam steht in enger Verbindung und Parallelisierung mit einer messianischen Gestalt, die zur Sündenvergebung kommt und damit eine Friedenszeit anbrechen lässt.

<sup>44</sup> Vgl. Tertullian, *Adversus Iudaeos*, 14,7f.; Laktantius, *Divinae institutiones*, 4,14.

<sup>45</sup> Gordon vermutet hierbei ein Verbindung zu der geprägten Wendung »den Gewandsaum über jmd. breiten«, der als terminus technicus der Eheschließung angesehen wird (vgl. Ruth 3,9; Ez 16,8).

Die Bedeutung dieser Ergebnisse für die urchristliche Sprachbildung hängt nun nicht unwesentlich von einer chronologischen Verortung des TgSach ab. Die Datierungsfrage der Targumim ist jedoch allgemein extrem schwierig.<sup>46</sup> Auch wenn einige Stellen auf eine Entstehung des Zwölfpropheten-Targums in der jetzigen Fassung nach der Zerstörung Jerusalems (d.h. nach 70 n.Chr.) hindeuten (vgl. TgNah 1,9; TgMal 1,11), ist doch eine längere Überlieferungsgeschichte bis zur vorliegenden Kristallisation unbestreitbar.<sup>47</sup> Zeigt im Blick auf TgSach 3,1-10 bereits die Einführung des Satans (V 1) in enger Anlehnung an Hi 1f.<sup>48</sup>, dass hier ältere Motive verwandt werden, so konnte vor allem zu TgSach 3,5 wahrscheinlich gemacht werden, dass eine ältere, palästinische Tradition im Hintergrund steht, die die Eheschließung des Hohepriesters Joschua thematisiert. Die Beschreibung Joschuas als »endzeitlichen Bräutigam« ist demnach als potentielle Verstehensvoraussetzung im Blick auf urchristliche Sprachbildung in Betracht zu ziehen.

#### 4. Der »Messias-Bräutigam« im späteren rabbinischen Schrifttum

Die Beschreibung der Messiaszeit als Hochzeitszeit findet schließlich in der rabbinischen Literatur im Zusammenhang mit der eschatologischen Modifizierung des »Sinai-Hochzeits-Bildfeldes«, wie es vor allem in den rabb. Gleichnissen begegnet<sup>49</sup>, ihren Niederschlag. Trotz

<sup>46</sup> Zwischen dem reichsaramäischen Urtargum (4.-3. Jh. v. Chr.) und den uns überlieferten jüdischen und christlichen Fassungen liegt eine lange sprachliche und theologische Entwicklung, die jedoch durch die Einheitlichkeit der Targumsprache kaum zu entschlüsseln ist. Vgl. das Urteil von BAYER, *Texte* (s. Anm. 36), 275: »Neben Altem steht also in den Targumen auch sehr Junges. (...) Eine Datierung wird (...) verhindert.« Die Targumfunde in Qumran haben jedoch das hohe Alter vieler Stoffe bestätigt (ca. 3. Jh. v. Chr.; die Handschrift von TgLev = 4Q 156 ist etwa auf 100 v.Chr. zu datieren).

<sup>47</sup> Vgl. GORDON, *Studies* (s. Anm. 40), 40-61 untersucht die fraglichen historisierenden Stellen und resümiert folgendermaßen: »In short, historical references in the Targums can be extremely difficult to pin down in a precise chronological way, and those that do comply, or that seem to comply, indicate an extended period of development before Tg Prophets crystallized in something like its present form« (61). Im Blick auf die Datierung mag ferner die große Nähe des Tg zum MT gelten, zumal die Rolle des 12-Prophetenbuches aus dem Wadi Muraba'ât (Mur 88) eine ungleich größere Abweichung zeigt und gemeinhin ins 2.Jh. n.Chr. datiert wird. Vgl. GORDON aaO., 72.

<sup>48</sup> Der Satan ist hier als Ankläger noch Teil des göttlichen Hofstaates, und nicht wie später eine göttliche Gegenmacht.

<sup>49</sup> Innerhalb der von Ignaz ZIEGLER (Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903) zusammengefassten Königsgleichnisse weisen 60 Gleichnisse den Bildbereich Braut-/Hochzeit auf. Im Blick auf den bildspendenden Bereich lassen sich unterschiedliche Elemente des Brautritus bzw. der beteiligten Personen differenzieren, auf der Ebene des *nimsal* bzw. der bildempfangenden theologischen Dimension sind die Themen Tora/Sinaibund, Exodus und Erwählung vorherrschend. In fast allen Gleichnissen steht der König für Gott, der dann je verschieden selbst heiratet, d.h. als Bräutigam bzw. Ehemann dargestellt wird, oder als Brautvater seine Tochter bzw. Sohn verheiratet. Israel erscheint in der Rolle von Ehefrau und Tochter in der Regel als Braut, in einigen Fällen ist auch die Tora die Braut und Israel der Sohn des Königs. Seltener werden auch nur einzelne Aspekte zu Braut bzw. Bräutigam genannt, wie z.B. Treue thematisiert. Der Metaphernkern des Bildfeldes kann als »Sinai-Hochzeit« zusammengefasst werden. Vgl. dazu C. THOMA/ S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqta de Rav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana 10), Bern u.a. 1986. Die Tradition der Sinai-Hochzeit bleibt auch in der späteren Fortentwicklung jüdischer Tradition präsent. So findet sich im Mahzor der lurianischen Kabbala eine *ketubba* für das Wochenfest, die im sefardischen Ritus noch heute gelesen wird. Darin wird Gott als Bräutigam, Israel als Braut und die Tora als Heiratsurkunde besungen, vgl. *Mahzôr tefillat Yesarim*, 417-420; nach THOMA/ LAUER, aaO., 198.

der im einzelnen deutlich variierenden Verwendung des Bildfeldes kann als konstante Figur festgehalten werden, dass die Brautmetapher jeweils die Innigkeit des Verhältnisses von JHWH und Israel zum Ausdruck bringen will. Das Sinaieignis bzw. teilweise das Exodusgeschehen im weiteren Sinn wird deshalb mit dem Bild der Eheschließung verbunden, weil in der Gabe der Tora die exklusive Gottesbeziehung und Sonderstellung Israels unter anderen Völkern begründet wird und Israels Antwort als Treueverhältnis charakterisiert ist. Es zeigt sich ferner, dass sich die im jüdischen Eheritual implizierte zeitliche Dimension im Besonderen als Bildspender für heilsgeschichtliche Aussagen eignet. So kann die zeitliche Spanne zwischen Verlobung und Heimführung auf die Bezogenheit von Exodus und Sinai ebenso wie Exodus und Landnahme oder aber Sinai und Messiaszeit übertragen werden. In letzterem Fall wird die Tora-Verleihung am Sinai als Verlobung Israels gedeutet, die eigentliche Hochzeit als Heimführung der Braut und Eingang ins Brautgemach erfolgt in der messianischen Zeit.<sup>50</sup>

Im Folgenden sind zwei Text(bereich)e der rabbinischen Tradition näher zu untersuchen, in denen der Messias explizit als Bräutigam beschrieben wird.

#### 4.1. Die allegorische Canticum-Interpretation<sup>51</sup>

Die Ursprünge des Sinai-Hochzeits-Bildfeldes dürften wohl aus der allegorischen Interpretation des Cant erwachsen sein, die man – wenn nicht gar bei der ›Kanonisierung‹ der Liebeslieder – so doch bei deren Verwendung in Qumran annehmen kann.<sup>52</sup> Der älteste nachweisbare Beleg einer explizit allegorischen Interpretation von Cant liegt im Mischnatraktat Taan 4,8 mit der Auslegung von Cant 3,11 vor. Demnach deutet Rabbi Schimon b. Gamliel II (um 140 nChr.) den »Tag seiner Hochzeit« (Cant 3,11b) auf die Verleihung der Tora.<sup>53</sup> Die Braut wird entsprechend auf Israel, der Bräutigam auf JHWH bezogen. Diese Deutung begegnet z.T. mit Bezug auf Taan 4,8 in vielen rabbinischen Texten.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> So z.B. ShemR 15,31: »Gleich einem König, der sich mit einer Frau verlobte. Er verschrieb ihr (nur) wenige Geschenke. Als er sie heiratete, verschrieb er ihr viele Geschenke, wie ein Gemahl. So: In dieser Welt war die Verlobung (zwischen Gott und den Israeliten); es heißt nämlich: Ich verlobe mich mit dir für immer (Hos 2,21). Aber Gott übergab ihnen nur den Mond; es heißt nämlich: Dieser Neumond ist für euch (Ex 12,2). Aber in den Tagen des Messias wird die Heirat sein, es heißt nämlich: Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, der Ewige der Heere ist sein Name (Jes 54,5) (...)«, Übers. und hebr. Text nach C. THOMA/ S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63-100; ShemR 1-22. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana 16), Bern u.a. 1996, 263f.; 397 (hebr.). Vgl. ferner wird in Tanch עקב 7b eine Liste unterschiedlicher Einschätzungen auf die Frage nach der Dauer der Messiasstages gegeben: R. Abbahu (um 300) sagte: »7000, wie es heißt: Wie ein Bräutigam seine Wonne hat an der Braut, so wird dein Gott an dir seine Wonne haben (Jes 62,5). Wie die Tage der Hochzeitsfeier 7 Tage betragen, so auch die Tage des Messias 7000 Jahre«, nach H. STRACK/ P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I-IV, München 1922-1928, IV (1926), 824.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen in ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik* (s. Anm. 6).

<sup>52</sup> So schließt etwa M. Hengel aus der Tatsache, dass in Qumran 3 Fragmente von Canticum-Rollen gefunden wurden, dass der ursprünglich profane Text hier schon allegorisch ausgelegt wurde, nach HENGEL, *Herrin* (s. Anm. 2), Manusk. Anm. 24, vgl. die Übersicht bei E. ULRICH, *The Biblical Scrolls from Qumran, Cave 4*, RdQ 14 (1989), 207-228.

<sup>53</sup> »Rabbi Schimon b. Gamliel hat gesagt ...zu Hld 3, 11 schaut den König mit dem Kranze, womit ihn seine Mutter bekränzt hat, am Tag seiner Hochzeit und am Tage seiner Herzensfreude! Am Tag seiner Hochzeit, das geht auf die Gesetzgebung u. am Tage seiner Herzensfreude, das geht auf den Bau des Heiligtums, das eilends gebaut werden möge in unseren Tagen.«, nach STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* (s. Anm. 50), I, 509f., Anm. 1.

<sup>54</sup> EkhaR petihata 33 (II 16b); ferner in ShirR 6,2 (II 44b), WaR 20,10 (468); ShemR 52,5 (I 164b), BemR 2,25, TanBSheM peqûdê 8 (II 133); TanBWa 'ahare 8; TanWa 'ahare 6 YalqShem peqûdê 417 (S. 786) und YalqShir 987 (II 1072a). Vgl. A. WÜNSCHE, *Bibliotheca Rabbinica*. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Mal ins

Im Targum zum Hohenlied finden sich dann vor allem Hinweise auf eine Deutung des Messias als Bräutigam. Während auch im TgHld insgesamt die im Cant dargestellte Liebesbeziehung als heilsgeschichtliche Gottesbeziehung Jhwh-Israel interpretiert wird, werden im dritten Abschnitt bei der Beschreibung der Schönheit der Braut (6,4-10; 7,1-9) die Brüste (7,4) auf die beiden Messiasse (David - Ephraim bzw. Mose - Aaron) gedeutet,<sup>55</sup> der letzte Abschnitt des TgHld (7,12-8,14) ist dann besonders der Messiaszeit gewidmet. Der Messias wird dabei als »königlicher Messias« (7,14; 8,1.2.4) beschrieben, dessen Kommen einem Königreich (7,14) gleicht. Die Gemeinde Israel wird mit dem König Messias nach Jerusalem hinaufziehen und ihn zum (neuen) Tempel bringen (8,1f.). Durch die stets auf den Canticum-Text bezogene Auslegung werden die Liebenden indirekt mit Israel bzw. Jhwh analogisiert, so dass eine kontextuelle Metaphorisierung erfolgt. In der fast wörtlichen Auslegung von Hld 8,2 auf den König Messias liegt dabei die klarste Identifikation des Geliebten mit dem Messias vor (8,1).

#### 4.2. Der leidende »Messiasbräutigam« nach Pesiqta Rabbati (PesR), Piska 37

##### *Einleitende Bemerkungen:*

Bei PesR handelt es sich um eine Sammlung von Predigten zu den jüdischen Festen und besonderen Sabbaten.<sup>56</sup> Die durch M. Friedmann herausgegebene Form (nach den Jahresfestkreis) und Umfang (47 Pisqot mit 6 Zusätzen) kennen die MSS nicht, vielmehr sind hier Homilien aus unterschiedlichen Quellen zusammengefloßen, die auch eine einheitliche Datierung unmöglich machen.<sup>57</sup> In unserem Zusammenhang interessiert besonders Piska 37, die man zu den sogenannten *Ruach-ha-qodesch-Homilien*<sup>58</sup> rechnet. Schon Friedmann hatte gerade die Pisqot 34-37 als die frühesten Kapitel des Buches bezeichnet und A. Goldberg hält sogar eine Datierung auf das 3. bzw. 4. Jahrhundert für wahrscheinlich.<sup>59</sup> Aufgrund der Uneinheitlichkeit des Materials und dem mangelnden Nachweis einer literarischen Abhängigkeit von Parallelüberlieferungen verbieten sich allerdings genaue chronologische Festlegungen und vor allem daraus deduzierte traditionsgeschichtliche Ableitungen. Im Folgenden kann die Pesiqta aber innerhalb einer synchronen Bildfeldanalyse erfasst werden.

Piska 37 stellt eine messianisch-apokalyptische Homilie zu Jes 61,10 dar, die in drei Abschnitten zu untergliedern ist: Der Aufruf zur Freude in Jes 61,10, wird im ersten, längsten Teil mit den Leiden des gerechten Messias kontrastiert. Die Patriarchen fragen »Ephraim, Messias der Gerechtigkeit«, ob er durch seine Leiden und Todespein verstimmt sei. Daraufhin wird eine

Deutsche übertragen, Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1882, Hildesheim 1967: Der Midrasch schir ha-schirim, 11ff. R. Gamliel deutet V 2 so: »Gott gebe uns von den Küssen, die er seinen Kindern (bei der sinaitischen Gesetzgebung) gegeben hat.«

<sup>55</sup> »Thy two redeemers that shall in time to come redeem thee, Messiah, son of David, and Messiah, son of Ephraim, are like Mose and Aaron, sons of Jochabed, resembling two fawns, twins of a roe.« Übers. nach H. GOLDBERG, *The Targum to the »Song of Songs*, transl. from the Hebrew and Aramaic, London 1908, 75.

<sup>56</sup> Vgl. zur Orientierung G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. neubearbeitete Auflage, München 1992, 292ff. Den 47 Pisqot des Erstdrucks von 1653/1656 sind durch Friedmann u.a. weitere Homilien angefügt worden, so dass heute 53 Pisqot gezählt werden.

<sup>57</sup> Zunz hatte aufgrund der Angabe in PesR 1 zum Abstand der Tempelzerstörung auf die 2. Hälfte des 9. Jh. datiert, Friedmann u.a. setzen die Tempelzerstörung in einem anderen Jahr an (355 statt 68) und kommen somit auf das Jahr 719. Vgl. dazu STEMBERGER, *Einleitung* (s. Anm. 56), 293f.

<sup>58</sup> Das sind 20, 28, 30, 34-37, die alle mit: »Das ist es, was N.N. im heiligen Geist sprach.« beginnen.

<sup>59</sup> Vgl. A. GOLDBERG, *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim* (PesR 34.36.37), Frankfurt a.M. 1978. Andere datieren aufgrund der Formulierung »Trauernde Zions« bewusst spät, indem sie darin eine Anspielung auf die Bűberbewegung in islamischer Zeit oder auf eine karäische Gruppe sehen.

Theologie des stellvertretenden Leidens entfaltet, die zur Erhöhung und Verherrlichung des Messias und zur Sündenvergebung und Erlösung des Volkes führt. Solches Erbarmen (Jer 31,20) ist Anlass zur Freude. Im zweiten Teil rückt die Freude (שִׂמְחָה אֱשֶׁרֶשׁ – freuen, ja freuen will ich mich, ...) dann ins Zentrum und wird mit unterschiedlichen endzeitlichen Heilstaten begründet: Sturz Roms, Krieg von Gog und Magog, Errettung aus dem Gericht, Überwindung des Todesengels, u.a. Gerahmt werden diese apokalyptischen Ereignisse von dem Hinweis auf die »Tage des Messias«, die eigentlicher Anlaß der Freude in der zukünftigen Welt ist. Der Versteil: »Denn er hat mir angelegt die Gewänder der Rettung« gibt Anlass für einen kleinen heilsgeschichtlichen Exkurs zu göttlichen Gewändern. »When he will have forgiven the iniquities in Israel, He will put on a white garment, as is said *His raiment was as white snow* (Dan 7,9). And when the Messiah appears, he will be clothed in righteousness...«. Das Kleid des Messias übertrifft alle anderen Prachtgewänder an Lieblichkeit. Im dritten Teil wird dann die Brautmetaphorik aufgegriffen:

Another comment: *As a bridegroom putteth on a priestly diadem (Isa. 61:10). This text teaches that the Holy One, blessed be He, will put upon Ephraim, our true Messiah, a garment whose splendor will stream forth from world's end to world's end. (...) And as a bride adorned herself with jewels (Isa. 61:10). Why is the congregation of Israel likened to a bride? To tell you that a bride can be singled out only by her jewels, even so the adversaries of the congregation of Israel can be put to shame only by her merit.*<sup>60</sup>

Der Bräutigam von Jes 61,10 wird hier eindeutig mit dem Messias identifiziert. Allerdings fällt auf, dass in der Auslegung des Verses weiterhin das Bild der Prachtkleider dominant bleibt, das hinsichtlich universaler Offenbarung und vielleicht Macht funktionalisiert wird. Hier könnte das priesterliche Diadem im Sinne eines königlichen Machtsymbols ausgedeutet sein. Zumindest wird Israel in dieses Licht hineingetaucht, kann es sogar nutzen (will make use ...) und sein Lob aufs neue, jetzt über den Messias, begründen. Es zeigt sich, dass ein Bedeutungstransfer des Lexems Bräutigam auf Messias insofern nur hinsichtlich Pracht und Herrlichkeit (der Gewänder) sowie der hochzeitlichen Freude erfolgt.

Im Blick auf die Braut Israels wird mehr mit dem Bildbereich gespielt. Der Schmuck der Braut als Anlass der Erwählung ist mit Israels Verdiensten zu vergleichen. Die Freude über die Braut durch ihre Bewunderer wird mit der Wiederkehr Israels aus dem Exil in Verbindung gebracht. Abweichend von Jesaja wird der Bildbereich insofern weiterentwickelt, als nun nach dem Alltag der Braut nach der Festzeit gefragt wird, was mit Verweis auf Jes 35,10 und 51,11 die unvergängliche Freude herausstreichen will. Das Bild der Braut beschreibt insofern die Gemeinde Israel und wird heilsgeschichtlich im Blick auf Erwählung, Wiederkehr vom Exil und Unendlichkeit der Erlösungsfreude fruchtbar gemacht.

**Fazit:** Die Homilie Pesiqta 37 zu Jes 61,10 identifiziert Bräutigam und Braut mit dem Messias und der Gemeinde Israel. Statt vom Zeitpunkt einer etwaigen eschatologischen Hochzeit zu berichten, wird die Beziehung der Brautleute vorrangig funktional bestimmt: Anlass der Freude sind die Heilstaten des Messias, der wie ein leidender Gerechter Israels Sünden stellvertretend auf sich nimmt und durch sein Kommen im Lichterkleid den ganzen Erdkreis erfüllt. Durch die Betonung des weißen Gewands liegt der Akzent eindeutig auf der Sündenvergebung, so dass das Bild des Bräutigams als Sexualmetapher selbst an Bedeutung verliert.

<sup>60</sup> Übersetzung nach BRAUDE, Pesikta Rabbati (s. Anm. 34), 689.

## 5. Fazit:

Der weithin unkritisch rezipierte Befund, dass das frühjüdische Schrifttum keinen einzigen Beleg für die Bezeichnung des Messias als Bräutigam kenne, muss aufgrund der vorgängigen Textanalysen vor dem Hintergrund einer differenzierteren Kenntnis der frühjüdischen Messiaserwartung in Frage gestellt werden. Auch wenn eine explizite Metaphorisierung erst in späteren rabbin. Texten nachweisbar ist (TgHld, TgJes 61,10, PesR 37, vgl. ShemR 15,31), zeigen frühere Texte eine enge Verknüpfung einer endzeitlich-eschatologischen Rettergestalt mit dem Hochzeitsbild. Ursprünge dieser Sprachbildung mögen bereits in der messianischen Interpretation von Ps 45 (44LXX) liegen, die abweichende Lesart von Jes 61,10 durch 1QIs<sup>a</sup>61,10 könnte ein dezenter Hinweis auf einen priesterlichen Messias-Bräutigam sein, wie er auch aus der Parallelisierung des priesterlichen Bräutigams Joschua mit dem Messias in TgSach 3,1-5 abzulesen ist. Obgleich unsere Kenntnisse aufgrund der Quellenlage bruchstückhaft bleiben, ist zumindest nicht mehr auszuschließen, dass Jesus bzw. die ntl. Autoren die Bräutigam-Metapher vor dem Hintergrund eines frühjüdischen Bildkonzepts verwendet haben. Eine solche traditionsgeschichtliche Anbindung schmälert allerdings in keinster Weise die Bedeutung der urchristlichen Sprachbildung, sondern leistet einen Beitrag für ihr besseres Verständnis.