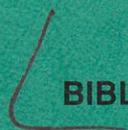


Thesol



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 104

München 2000

V

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 104

München 2000

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

Inhalt

Notizen

N. Baumert	Diener Gottes für Wahrheit und Barmherzigkeit Eine Rückmeldung zu J. R. Wagner's „fresh Approach to Romans 15:8-9“	5
G. Galil	The Historical Context of Joshua 19:40-48	11
M. Görg	Josef in Untersuchungshaft	16
B. Gosse	Le livre d'Ezéchiel et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque	20
W. Herrmann	Die Implikationen von Jes 25,8α	26
J. Lange	Die Gleichniserzählung vom Mordfall Nabot	31
H.-G. von Mutius	Neues zur Textkritik von Genesis 6,17 und 7,6 aus judaistischer Sicht	38
A. Sima	Zum antiken Namen der Stadt Dedan	42

Abhandlungen

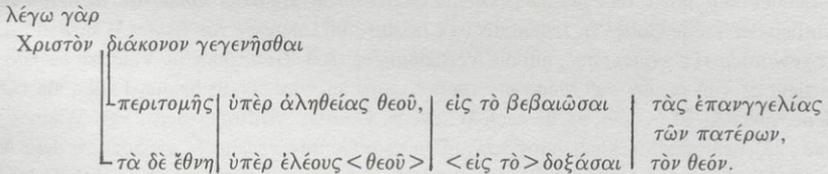
C. Bender	Geschick Gottes? Krankheit im Königshaus als Problem inneralttestamentlicher Geschichtsschreibung	48
F. Fechter	Enttäuschte Erwartungen Die Sprache der Bilder in Jesaja 5,1 – 7	69
M. Mulzer	ספינה (Jona 1,5) „(gedeckter) Laderaum“	83
H. Schmid	Das Königtum Ahabs als deuteronomistische Botschaft	95

Diener Gottes für Wahrheit und Barmherzigkeit

Eine Rückmeldung zu J.R. Wagner's „fresh Approach to Romans 15:8-9“

Norbert Baumert - Frankfurt/M

J. Ross Wagner hat im Journal of Biblical Literature (JBL 116 <1997> 473-485) unter dem Titel "The Christ, Servant of Jew and Gentile" einen „frischen Zugang“ zu Röm 15,8f vorgelegt, den ich in dieser „Notiz“ positiv aufgreifen und noch etwas weiterführen möchte. Hauptproblem ist die Frage, „wie V 9a, τὰ δὲ ἔθνη κτλ., zu V 8 in Beziehung steht.“ Ihre Beantwortung in den Kommentaren geht bis zu „obscure“. W. zeigt, daß alle vorgelegten Lösungen „aus syntaktischen oder semantischen Gründen“ angreifbar sind. Da der Autor sich mit der einschlägigen Literatur eingehend auseinandersetzt, lege ich hier den Schwerpunkt auf einen Dialog mit Wagner selbst. Wagner faßt sein Ergebnis in folgendem Diagramm zusammen (481):



W. übersetzt: „For I say that the Christ has become a servant of the circumcision on behalf of the truthfulness of God, in order to confirm the promises made to the patriarchs, and <a servant> with respect to the Gentiles on behalf of the mercy <of God> in order to glorify God.“ Hier sei *δοξάσαι* dem *γεγενῆσθαι* untergeordnet als ein Infinitiv des Zieles (und so parallel zur ganzen Phrase *εἰς τὸ βεβαιῶσαι κτλ.*). Das ‚Subjekt‘ des Infinitivs sei nicht τὰ ἔθνη sondern τὸν Χριστόν; die Phrase ὑπὲρ ἐλέους modifiziere *γεγενῆσθαι*, parallel zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, wobei sie die Motivation anzeige, warum Christus ein „Diener an den Heiden“ („to the Gentiles“) geworden ist.

Wagners Diagramm (481) bringt zwar, wie er selbst sagt, eine „ausgewogene Konstruktion“ der Verse, aber es bleibt noch ein Rest: Die von Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι abhängigen parallelen Sätze beginnen mit einem ungleichen Paar, der erste mit einem (objektiven oder auch possessiven) Genitiv („servant of the circumcision“), der zweite mit einem Akkusativ der Beziehung („with respect to“). Es stünden also „Diener der Beschneidung“ und „<Diener> was die Völker betrifft“ parallel. W. deutet beides im Sinn von „Diener der Juden und der Völker“ (s. Überschrift: „The Christ, servant of Jew and Gentile“ - zur Bezeichnung jener Personen, denen er dient). W. sucht den Akkusativ der Beziehung bei Paulus zu rechtfertigen,

der in der Tat mehrfach bei ihm zu finden ist¹; aber es gibt auch einen „Genitiv der Beziehung“, z.B. 1 Kor 9,23: „Evangeliumsgefährte“ nicht etwa in dem Sinne, daß man Gefährte des Evangeliums ist, sondern Paulus will Gefährte sein für die jeweils betroffenen Menschen „hinsichtlich dessen“ (scil. des Evangeliums), so wie ein „Weggenosse“ nicht Genosse eines Weges ist, sondern für einen Menschen ein ‚Gefährte auf dem Weg‘, genauer: *hinsichtlich eines Weges*.² W. schreibt selbst (477), Christus sei „envisioned as *God's servant* ministering *on behalf of God's faithfulness to his promises*“. Es ist ja in der Tat selbst bei dem (scheinbar) subjektiven Genitiv merkwürdig, daß Jesus „Diener *der* Juden“ geworden sei (die hier mit *περιτομή* gemeint seien; er wäre also Diener der Beschneittenen geworden). Wäre es dann nicht näherliegend, er sei „Diener der Beschneidung“ geworden, also Diener jenes von Gott gesetzten Bundeszeichens? Das könnte dann ein einfacher gen. subj. sein. Aber selbst dann müßte man, bei jener Auffassung, fragen, ob nicht ein gen. obj. passender wäre: „Diener *der* Beschneidung“ (was Paulus freilich eher von Abraham oder Mose sagen würde) im Sinne von ‚Diener *an* den Beschneittenen‘, *an* den Juden, so wie W. ihn „*God's servant on behalf of God's faithfulness*“ nennt.

Auf jeden Fall ist es viel näherliegend, bei dem etwas abgesetzten und auf zwei verschiedene Kasus bezogenen *διάκονον γεγενήσθαι* daran zu denken, daß Christus *Gottes* Diener geworden ist (was Wagner in dem soeben zitierten Satz vom zweiten Teil selbst sagt, aber nicht konsequent durchhält, da Christus ja Diener *Gottes hinsichtlich der Völker* ist, nicht nur „hinsichtlich der Treue Gottes“). Jedenfalls ist Christus „im Interesse von *Gottes* Wahrheit“ ‚Diener geworden *τῆς περιτομῆς*‘, um die Verheißungen (scil. *Gottes*) an die Väter zu bestätigen. Da liegt es viel näher, daß wenn er ‚Diener‘ genannt wird, er in beiden Fällen als *Gottes* Diener gedacht ist (so der Sache nach Wilckens: Gott ist „Auftraggeber“, vgl. Wagner 477 Anm. 23), während die Beziehung sowohl zu dem Genitiv *περιτομῆς* als auch zu dem Akk. *τὰ ἔθνη* in der Schwebelage bleibt. Er ist also Diener (*Gottes*) geworden: ‚hinsichtlich der Beschneittenen, um ..., hinsichtlich aber der Völker, um ...‘ (parallele Funktionen).

W. fragt mit Recht, warum Paulus im zweiten Fall nicht die gleiche Konstruktion, nämlich einen Genitiv, verwende und antwortet: Ein Genitiv *τῶν ἐθνῶν* „would cause confusion with the immediately preceding genitive *τῶν πατέρων*“. Das mag zutreffen, nur würde ich auch einen umgekehrten Schluß ziehen: Weil Paulus im zweiten Fall (V 9a) einen Akk. der Bezeichnung setzt, könnte darin ein Hinweis liegen, daß er auch im ersten Fall den Genitiv *περιτομῆς* in ähnlicher Weise auffaßt. Beim lebendigen Sprechen macht man sich freilich diese Kategorien nicht klar, und die Übergänge sind fließender als in den grammatischen Zuordnungen. Der Genitiv dient ja häufig zur „Bezeichnung des Bereichs“.³ Bei „Beschneidungsdieners *Gottes*“

- 1 Was immer es mit Röm 7,21 (482) auf sich hat, so ist ein solcher Akkusativ kein Problem. Man kann neben Blaß-Debrunner-Rehkopf, § 160, darauf hinweisen, daß Paulus *τοῦτο* und *πάντα* häufig in diesem Sinne gebraucht (Vgl. Baumert, N., Ehelosigkeit und Ehe im Herrn (fzb 47), Würzburg²1986, 127 und 526-542 sowie Meissner, J., *Πάντα*, in: FN, Nov 1999. Ferner: Röm 8,3 (was die Kraftlosigkeit des Gesetzes betrifft); Röm 15,17 (in Bezug auf das, was vor Gott gilt); 1 Kor 15,1 und Gal 1,11: das vorangestellte *εὐαγγέλιον* = hinsichtlich des Evangeliums).
- 2 Ähnliches öfter bei Paulus, wie ich in zwei noch unveröffentlichten Studien zu *Koinonia* und *Nomos* aufzeigen werde.
- 3 Nach Schwyzer, *Griechische Grammatik II* (Handbuch der Altertumswissenschaft), München

könnte sich ‚Beschneidung‘ auch fast wie ein gen. qualit. anhören. Auf jeden Fall sind περιτομῆς und τὰ ἔθνη inhaltlich ein Paar; sie wären es nun auch in ihrer Funktion, trotz der verschiedenen Kasus, da sie der Sache nach den gleichen Aspekt ausdrücken: Genetiv bzw. Akkusativ *der Beziehung*.

Bei dieser Deutung wird noch besser verständlich, warum Paulus den Infinitiv des Perfekts wählt: γεγενῆσθαι. W. sagt mit Recht (476): „The perfect here emphasizes the state of Christ’s being a servant and may imply that he continues to carry out this office.“ In der Tat ist damit einerseits der Dienst als ganzer umfaßt (483, Anm. 48 - was übrigens noch einmal dafür spricht, daß er eher als ‚Diener Gottes‘ gedacht ist), sondern auch, daß dies nun die beständige Funktion Jesu ist. Dann braucht es nicht die mühsame Erklärung, daß Christi Dienst an den Völkern nicht während seines irdischen Dienstes ausgeübt worden sei, sondern jetzt durch die „apostolic mission“ geschehe. Vielmehr sieht Paulus hier (wie immer) die Heilsbedeutung Christi als ganze, und zwar einfach von dem Blickwinkel seiner Theologie her: Christus ist das geworden und *ist es jetzt*; „geworden“ ist er es durch Geburt, Leben, Tod und Auferstehung als einzelne Akte, aber er *ist* es nun permanent aufgrund eben jener Geschehnisse. So war selbstverständlich schon sein Tod ein Tod „für die vielen“, und ist andererseits der Dienst des Auferstandenen und Erhöhten jetzt permanent ein Tun im Auftrag Gottes hinsichtlich „Völker und Juden“, auch weiterhin. So „ist“ Christus (auch weiterhin) Diener (Gottes) *bezüglich* der Beschneittenen, insofern er bleibend die Erfüllung der Verheißungen ist (vgl. nochmals Wagner 483, Anm. 48), und „ist“ Gottes Diener *hinsichtlich* der Völker, insofern er „inmitten der Völker“ Gottes Erbarmen preist. Das tut er jetzt noch, ja jetzt erst recht, als der Erhöhte, und nicht nur mittelbar durch die „apostolische Sendung“.

Damit ist noch deutlicher, daß in der Tat „die beiden ὑπέρ- Aussagen den Ausdruck διάκονον γεγενῆσθαι modifizieren“ (482), da nun der jeweils vor ihnen stehende Genetiv bzw. Akkusativ in paralleler Weise von dem übergeordneten Acl etwas abgesetzt ist und die Verbindung dieses regierenden Ausdrucks zu ὑπέρ noch stärker ist. Richtig ist sicher auch Wagners Bemerkung, daß ὑπέρ nicht zu δοξάσαι zu ziehen ist (479 mit Anm. 30 und 480). Richtig ist ferner die Beobachtung einer formalen Parallelität von εἰς τὸ βεβαιῶσαι⁴ und δοξάσαι; beides gibt die Absicht (Finalität) des jeweiligen Dienstes Christi an: erstens um die Verheißungen Gottes zu erfüllen und zu bestätigen ‚gegenüber Israel‘, zweitens um Gott zu preisen „unter

1950, S. 89 „sah Brugmann die Grundbedeutung des ‚echten Genetivs‘ in der Bezeichnung des Bereichs oder der Sphäre; später beschränkte er die Definition als Sphäre auf den ‚echten Genetiv‘ bei Verben, und definierte den ‚echten Genetiv‘ bei Nomina als Ausdruck der verschiedenen Beziehungen zwischen Nominalbegriffen.“

- 4 Daß diese Konstruktion hier final zu interpretieren ist, steht außer Zweifel. In FN, Mai 1999, 1-16, habe ich gezeigt, daß εἰς τὸ mit dem Acl bei Paulus stets eine konsekutive, mit dem bloßen Infinitiv hingegen eine finale Bedeutung hat. Da in 15,8b kein Acl vorliegt, ist es sicher final aufzufassen. Ich habe in jenem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, daß das finale εἰς τὸ mit Inf. zwar dem *bloßen* Infinitiv im finalen Sinn, wie er hier in 15,9 steht, praktisch gleichwertig ist, nur wird durch εἰς τὸ der finale Aspekt stärker hervorgehoben. Es ist jedenfalls kein Zweifel, daß diese beiden Infinitive parallel stehen und, wie W. mit Recht sagt, es im zweiten Fall keiner Ergänzung durch εἰς τὸ bedarf, auch wenn W. es in seinem Diagramm (481) der Deutlichkeit halber in eckigen Klammern hinzufügt.

den Völkern“ (V 9b), und zwar einmal als „Diener zugunsten der Wahrheit“ (V 8) und dann „zugunsten des Erbarmens“ Gottes (V 9). Wenn W. schreibt, daß ὑπέρ hier die „Motivation Christi für sein Diener-Werden an den Völkern“ anzeige (482), dann ist das insofern richtig, als dies der Ausgangspunkt seines Dienstes ist; aber da das englische „motivation“ ebenso das Ziel bezeichnen kann, würde ich lieber sagen: Der Infinitiv (einmal mit εἰς τὸ) besagt jeweils die Absicht und das Ziel seines Dienstes, den er Gott leistet hinsichtlich von Menschen, ὑπέρ dagegen besagt den Grund und Ausgangspunkt seines „Diener-Werdens und -Seins“.

Richtig ist ferner zur Erklärung von δοξάσαι (V 9) der Rückgriff auf εἰς δόξαν (V 7) und schließlich auf δοξάζητε (V 6), und ebenso die Bevorzugung der Lesart ὑμῶς in V 7 (mit NA²⁷). Aber was ist damit inhaltlich gesagt? Es geht gewiß darum, daß „Juden und Völker miteinander Gott preisen“, als Ziel des ganzen Briefes (vgl. W. 473 Anm. 1 und 4), aber die Aussage kann noch präzisiert werden. In der Tat beginnt Paulus damit, daß „Juden zuerst und dann den Völkern“ das Evangelium gilt (1,16). Aber im Lauf des Briefes kehrt sich diese Reihenfolge nun in gewissem Sinne um. Ab Kap. 9 konfrontiert Paulus mit dem Problem, daß Christen aus den Völkern die Stellung der Juden im Heilsplan nicht recht verstehen und in der Gefahr sind, „sich über sie zu erheben“. Während Paulus in Gal das Anliegen von Völker-Christen gegenüber falschen judaisierenden Tendenzen in der christlichen Gemeinde verteidigt, ermahnt er hier die Christen aus den Völkern, mit den jüdenchristlichen Gliedern der Gemeinde in Respekt und Vertrauen umzugehen.

Diese Hochschätzung der „Wurzel“ zu verteidigen (was selbstverständlich ganz Israel umfaßt, auch die nichtchristlichen Juden, s. Röm 9-11) steht auch hinter dem Anliegen der Paränese, zumindest seit 14,1: Nicht „die Schwachen *im Glauben*“, sondern jene, die ihr für schwach haltet, weil sie sich im Gewissen an jüdische Traditionen gebunden fühlen, nehmt *mit Vertrauen und Liebe* auf⁵ und mißachtet sie nicht. Damit sind nicht etwa Jüdenchristen und solche aus den Völkern in zwei Gruppen eingeteilt, sondern es geht um zwei Tendenzen oder Strömungen in der Gemeinde, bei denen durchaus in beiden Strömungen beide ethnischen Gruppen vertreten sein können: Die ‚jüdenchristliche‘ Richtung (Reinheitsvorschriften des Essens und ‚Tage‘ - hier als „Schwache“ betrachtet) kann durchaus auch Christen aus den Völkern umfassen (z.B. ehemalige Proselyten), und die ‚nichtjüdische Richtung‘ (die sog. Heidenchristen, aber ich vermeide dieses Wort) kann durchaus auch ehemalige Juden umfassen. Paulus selbst rechnet sich in diesem Zusammenhang eher zu diesen („Starken“ 15,1).

Wenn er nun in 15,7 nicht ἡμῶς sagt (gewissermaßen die leichtere, eingängigere Lesart, insofern Paulus sich hier mit einschließen würde und somit die ganze Menschheit aus Juden und Völkern meinen würde), sondern ὑμῶς (NA²⁷), dann fragt man sich: Ist dies die Position des Apostels und Lehrers, der die Gemeinde darüber belehrt, daß Christus sich „euer“ angenommen habe? Oder liegt nicht ein Unterton darin, daß er hier als Jude zu der ‚nicht-jüdischen Richtung‘ spricht? Sie sind schon mehrfach die speziellen Adressaten dieses Abschnittes (z.B. 14,1.13b-15,1). Dann heiße das für V 7: Nehmt einander auf (das gilt selbstverständlich allgemein, aber er sagt es *hier* im Blick auf dieselben, denen er dasselbe in 14,1 schon einmal gesagt hatte, nämlich), tretet mit jenen in eurer Gemeinde in eine Vertrauensbeziehung, die

5 Die Berechtigung dieser Übersetzung und Deutung wird nachgewiesen in der Dissertation von George Kudilil, Judgment Terminology in Rom 14,1-12 (Frankfurt, St. Georgen, April 1999); erscheint demnächst in Indien. Zu dem Vergleich von Gal und Röm: ebd.

aus Gewissensgründen nur „Gemüse essen“ und „Tage bevorzugen“, also mit der judenchristlich geprägten Gruppierung unter euch, *wie* (das ist nun wirklich Vergleich und nicht Begründung, wie W. richtig sieht; 474f mit Anm. 11) „auch der Christus sich *euer* angenommen hat“, nämlich der Völker! Er, der Jude, hat sich der Völker angenommen (*ὑμᾶς*) zur Ehre Gottes, darum nehmt nun auch umgekehrt *ihr* ‚Christen aus den Völkern‘ die Christen aus den Juden auf (und dahinter steht: und haltet *alle Juden* in Ehren) und hütet euch vor aller falschen Selbstsicherheit ihnen gegenüber (Röm 11).

Damit erklärt sich auch die Rolle von *δοξ-* in diesem Abschnitt. Warum steht es nicht auch in V 8? Wenn *alle* miteinander „Gott mit einem Munde preisen“ sollen (V 6), warum steht *δοξάσαι* bei der Aussage über das Handeln Christi nur in V 9? W. hat richtig herausgehoben, daß in beiden Versen (8 und 9) Christus Subjekt ist. Wenn also die Christen aus den Völkern sich an Christus ein Beispiel nehmen sollen, der sich der *Völker* angenommen hat *εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ*, und die Verse 8-9 das Handeln Christi beschreiben, dann wird verständlich, daß Paulus *zunächst* darauf hinweist, daß Christus Diener Gottes geworden ist hinsichtlich Beschneidung, um die Verheißungen zu bestätigen; aber dies ist eher eine (selbstverständliche) Voraussetzung, um zum Ziel seiner Aussage zu kommen: daß Christus nämlich Diener Gottes geworden ist bezüglich der Völker zugunsten des Erbarmens Gottes, *damit* er Gott *verherrliche* - *δοξάσαι*. Erst hier ist er am Ziel des Gedankenganges.

Rückwirkend sieht man nun auch, daß in V 6 der Ausgangspunkt die „Christen aus den Völkern“ sind: damit *ihr* (scil. ihr Christen, die ihr euch ‚frei‘ fühlt, alles zu essen, zusammen mit der judenchristlichen Gruppe) mit *einem* Munde Gott preist (*δοξάζητε*). Bereits ab 15,1 spricht Paulus ja die „Starken“ an - womit sicher alle gemeint sind, die sich (in positivem Sinne) in Christus stark wissen im Unterschied zu anderen, die in dem entsprechenden Punkt jene Freiheit, Weite und Erkenntnis (analog zu 1 Kor 8) nicht haben. So wertet er bereits in 15,3 das Beispiel Christi, der die Schmähungen derer, welche Gottes Heilsplan nicht verstanden, trotzdem ertrug (nämlich um sie zu retten, also „die Schwächen derer, die nicht stark sind, ertrug“ 15,1) in dem Sinne aus, daß er damit die ‚nicht-jüdische‘ Richtung in der Gemeinde auffordert, „dem Bruder keinen Anstoß zu geben“ (14,13.19.20-22), sondern eben das, was sie als „Schwachheit“ empfinden, „zu tragen“ (15,1). Wahrhaftig ein heikles Thema. Und so ist der Abschluß dieses Abschnittes (V 6): Gott gebe euch (freilich sind alle angesprochen, aber die primären Adressaten sind die soeben Erwähnten, also die sog. „starke“ Richtung), daß ihr im Umgang mit jenen, die sich an gewisse Ordnungen gebunden wissen, euch bemüht, *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, nämlich auf die Einheit bedacht zu sein (nicht etwa: alle dieselbe Meinung oder Überzeugung zu haben, sondern gerade bei verschiedener Überzeugung), *damit* *ihr* mit einem Munde *verherrlicht* den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, nämlich den Gott aller Menschen, der durch Christus *allen* Menschen das Heil bringt: zuerst den Juden, dann den Völkern; nun aber, von euch aus gesehen: nicht nur euch Völkern, sondern selbstverständlich - *auch* den Juden! Die Verse 9-12 bestätigen das, wie W. gut heraushebt: Paulus zeigt nun, daß der Messias der Juden seinen Dienst *auch* für die Völker versteht, indem er „unter ihnen“ Gott preist; die Verben liegen inhaltlich in einer Linie mit *δοξάσαι* und variieren dieses Thema. *Darum* (zurück zu V 7) nehmt *ihr* „Völker“ auch die „Juden“ auf!

Nun der Text:

- 7 **Darum nehmt einander auf** (vgl. 14,1), **wie auch der Christus** (jüdische Messias) **euch** (Völker) **aufgenommen hat** **zu Verherrlichung Gottes.**
- 8 **Denn ich sage,**
daß Christus Diener (Gottes) **geworden ist**
- hinsichtlich Beschneidung für Wahrheit Gottes,
um zu bestätigen (festigen, zu erfüllen) **die Verheißungen an die** (israelitischen) **Väter,**
- 9 **- hinsichtlich der Völker aber für Erbarmen** (Gottes),
um zu verherrlichen (den) **Gott,**
wie geschrieben steht:
“Darum werde ich dich preisen unter Völkern
und deinem Namen Psalmen singen.“
- (12) **... Denn er, der aus der Wurzel Jesse kommt, hat die Herrschaft über die Völker angetreten** (nämlich um sie zu retten, da sie ja alle „auf ihn hoffen“).

Wenn also der jüdische Messias den Gott aller Menschen *unter euch* Völkern preist, so ahmt dieses Beispiel nach und preist nun eurerseits Gott *zusammen mit den Juden*. Überspringt auch ihr eure Barrieren! Werdet *weit*, indem ihr den jüdisch Gesinnten aufnehmt in *Vertrauen* und somit Gott euch „in dem Trauen“ (zu einander) segnet (V 13). So werdet auch *ihr* Gott mit den Juden verherrlichen wie der Jude Jesus Gott unter euch Völkern verherrlicht. Ihr werdet ihn preisen für sein Erbarmen an euch und an den Juden (11,30-32)! Denn wie Christus Gott preist für sein Erbarmen an den Völkern, so preist nun ihr Völker-Christen Gott für die *Wahrheit* in seinen Verheißungen an die Juden!

Es braucht also keine „Ellipse“ (W. 482 mit Anm. 46; vgl. 481), sondern die Konstruktion ist ganz präzise, wenn auch sehr differenziert und insofern ‚schwer‘. Das *δέ* ist nun weder „coordinative“ („and“) noch „strong adversative“ (480 mit Anm. 37), sondern eine relativ leichte Überleitung zu dem anderen, zweiten Teil eines zusammengehörigen Paares. „Diener Gottes“ aber hat zwei Richtungen: Christus ist „Diener“ für das Handeln Gottes an den Menschen, aber auch für die Antwort der ganzen Menschheit an Gott, also sowohl Diener in seinem Namen als auch Diener vor ihm.

The Historical Context of Joshua 19: 40-48

Gershon Galil – Haifa

The town-list in Joshua 19: 40-48 has already been discussed¹. This list is clearly divided into five groups/sub-districts as follows: 1: v. 41; 2: v. 42; 3: v. 43; 4: v. 44; 5: v. 45. In this paper I will try to clarify whether existed a political or administrative unit that serve as a background for drawing up this list.

The description of the allotment of Dan in Joshua 19: 40-48 is evidently idealistic. The geographic text in vv. 41-46 presents an unfulfilled plan. The families of Dan did not succeed in realizing their right to their assigned land, nor were they able to settle there: "The sons of Dan lost their land, therefore they went up to fight against Leshem, and took it, and captured it. They put its people to the sword, occupied it and settled in it; and they renamed the place Dan after their ancestor Dan" (Joshua 19: 47). Their failure to settle in the south is also reflected in the traditions in the Book of Judges. The eastern border of their promised land (the area of Ajalon and Shaalabbin) was already occupied by "the Amorites" who drove the Danite families back into the hill-country and forbade them to enter the Valley of Ajalon (Judges 1: 34-35). The Danites settled in only two of the sixteen promised cities: Zorah and Eshtaol (Judges 13: 25; 16: 31; 18). One should not suppose that first they managed to settle in those cities and afterwards were pushed out by the Amorites because it is explicitly written in Judges that in those days "The tribe of Dan was looking for territory to occupy, because they had not so far come into possession of the territory allotted to them among the tribes of Israel". It seems, therefore, that the description in Joshua 19: 41b-46 does not reflect Dan's nuclear allotment.

The search for a historical background matching the reality reflected in this list yields only a period prior to the Schism. In the reign of Rehoboam and Jeroboam this territory was divided among the kingdoms of Israel, Judah, and probably the kingdom of Ekron (I Kings 15: 27; II Chronicles 21: 16-17). The northwestern border of the kingdom of Judah passed south of Beth-horon, west of Ajalon, Zorah, and Beth-shemesh, and east of Shaalabbin and Timnah, whereas the southern border of the kingdom of Israel ran south of Shaalabbin and Gezer, and near Gibbethon. The fate of Baalath, which was fortified by Solomon, and Eltekeh, the city of the Levites, is uncertain, as is the fate of the fifth Danite sub-district. Therefore it cannot be determined whether the Israelites or the Philistines took over these areas.

Until the reign of Uzziah this reality does not show major changes. The Israelite army camped near Gibbethon during the Zimri revolt (I Kings 16: 15) and the Philistines' attack on Jehoram, son of Jehoshaphat (II Chronicles 21: 16-17), did not change the territorial status in

¹ Z. Kallai, *Historical Geography of the Bible: The Tribal Territories of Israel*, Jerusalem-Leiden 1986, 361-374 with earlier bibliography; N. Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem 1986, 75-117.

the area due to Joash-Amaziah's war which was waged in Beth-shemesh 'of the Judah' (II Kings 14: 11).

One can learn of the territorial changes that occurred in the area in the time of Uzziah through the depiction of his conquests in Philistia (II Chronicles 26: 6-7), and from the description of the Philistines' conquests during the reign of his grandson, Ahaz (II Chronicles 28: 18)². These passages raise a different picture from that reflected in the town-list of Dan. The expansion of the Judean territory was at the expense of the Philistine kingdoms. Uzziah conquered Gath (Philistine), Jabneh, and Ashdod from the Philistines. Ekron, Ashkelon, and Gaza are not mentioned, though one can assume that Uzziah's authority was accepted much as in the case of the Me'unim and the Arabs who resided in Gur-baal. In light of the Philistines' conquests at the time of Ahaz, it is safe to assume that Uzziah expropriated the territory of Timnah (Tel Batash) from the kingdom of Ekron, whereas the territory of Gimzo (which apparently includes the city of Gezer) was transferred from the kingdom of Israel to Judah. Uzziah's conquests in Philistia should be dated to the second half of the reign of Jeroboam, son of Joash (770-750 B.C), whereas the expansion of Judah at the expense of Israel (in the area of Gimzo-Shaalabbin-Gezer) should be dated to the time of Jotam and Ahaz, during the last years of the kingdom of Israel (750-735 B.C)³.

Accordingly, we can assert that under Uzziah-Jotam and the beginning of the reign of Ahaz, the territory of Shaalabbin, which appears as one sub-district in the town-list of Dan, was divided into two sub-territories: the area of Ajalon in the east and that of Gimzo in the west. The Beth-shemesh district mentioned during the reign of Ahaz was identical to the first sub-district in the town-list of Dan, and the Timnah district closely approximated the third sub-district of Dan (the status of the city of Ekron is uncertain). We possess no data of this period regarding the western sub-districts of Dan.

As a result of Rezzin and Pekah's campaign (ca. 735/4 B.C) and due to the fall of the Israelite kingdom in 720 B.C, several distinct changes occurred in this area. The whole territory of the cities of Dan passed to the Philistines. During the Syro-Ephraimite war, the Philistines conquered from the kingdom of Judah the four sub-districts of Dan: Beth-shemesh, Ajalon, Gimzo, and Timnah (II Chronicles 28:18), and the coastal districts of Dan were also in the hands of the Philistines (see below). If we accept the argument that the list of the Judean cities in Joshua 15 reflects the time of Hezekiah⁴, it is safe to assume that the first sub-district of Dan was conquered by Hezekiah from the Philistines and annexed to the kingdom of Judah (Joshua 15:33-36). However, contrary to the town-list of Dan, Beth-shemesh is not mentioned in the second district of the Judean cities. The third sub-district of Dan is known in Joshua 15:45 as: "Ekron with her towns and her villages", and the territory: "from Ekron even unto the sea, all that lay near Ashdod, with their villages" (Joshua 15: 46) closely accords with the area of the fourth sub-district of Dan, assuming the northern boundary of Ashdod met the Sorek River (this suggestion is preferable to the assumption which relates this

² For the boundaries of Judah in the time of Uzziah, Jotam, and Ahaz see J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1981, 258 ff., 273 ff.; M. Noth, *The History of Israel*, London 1960, 238, note 4; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, London 1975, 240, note 1.

³ For the chronological problems of this period see E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids 1965, 77 ff.; K. T. Andersen, 'Die Chronologie der Könige von Israel und Juda', *Studia Theologica*, 23 (1969), 19 ff.; G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, Leiden 1996, 57 ff.

⁴ See Z. Kallai, *The Tribes of Israel*, Jerusalem 1967, 315 ff. (Hebrew).

definition to the area of Jabneh). It appears that in 701 B.C these two areas, the third sub-district of Dan (Timnah) and the fourth sub-district of Dan (Eltekeh), were controlled by Ekron. The king of Ashkelon apparently dominated the western part of the fifth sub-district of Dan⁵. The fate of the valley of Lod and Ono and the second sub-district of Dan, during that time, is uncertain. Whether the Israelite settlement began in the area of Lod and Ono during that time or merely during the days of Josiah is unclear. It is further unclear whether Hezekiah reoccupied the territories of Shaalabbin and Gimzo, which were conquered by the Philistines from Ahaz, his father⁶. Nevertheless, the evidence submitted above is sufficient in proving the discrepancy between the historical-geographic reality on the eve of Sennacherib's campaign and the full extent and internal division of the Dan area. This discrepancy may be observed in two areas: the territories of the Danite cities were divided between Israel and Philistia at that time; and Japho is mentioned in the Annals of Sennacherib with the cities located in the fifth sub-district of Dan, contrary to the description in Joshua 19: 40-48, which depicts their separation. On the eve of Sennacherib's campaign, the cities of Dan, dominated by Judah, and the cities of the Shephelah, conquered by the Assyrian army, were passed to the hands of the Philistines⁷. It is however unclear how these territories were distributed among the Philistine kingdoms. We may assume that the western domain of the fifth sub-district of Dan was left to Ashkelon, and the remaining territory was given to Padi, king of Ekron.

During the reign of Manasseh (first half of the 7th century B.C), apparently several districts in the land of Gezer, including the city of Gezer, were annexed to Samaria, a nearby Assyrian province, as determined by the inscriptions found in Gezer⁸.

Judah re-occupied the territories of the land of Dan during the reign of Josiah, but the extent of its area and its internal division are uncertain⁹. If the lists of Ezra 2 and Nehemiah 7 and 11 indeed reflect reality of the end of the First Temple period, we may than assert that the town-list of Dan is not a reflection of this period, for there is a discrepancy between the names mentioned in Joshua 19: 40-48 and names presented in these lists. Among the 16 cities mentioned in the town-list of Dan only Zorah is mentioned in Ezra and Nehemiah; nonetheless, many of the cities located in the Dan area are mentioned in Ezra and Nehemiah, but not in the town-list of Dan, e.g., Lod, Ono, Gittaim, Hadid, and Zeboim. Zorah, which is mentioned in Nehemiah 11 along with several Judean cities, should be differentiated from the cities indicated above, which are considered to be the cities of Benjamin.

In the fifth century B.C, the Ono valley was presumably located near the border of Jehud (Nehemiah 6:2), and Ekron, Timnah, Gibbethon, Eltekeh, and Baalath were within the

⁵ Beth-dagon, Japho, and Bene-berak, are mentioned as "the cities of Zidqa", king of Ashkelon, in the Annals of Sennacherib, see R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, Rome 1979 (=An. Or. 54), 74.

⁶ For the boundaries of Judah in the time of Hezekiah see D. Ussishkin, 'The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars', *Tel Aviv 4* (1977), 56 ff.; N. Na'aman, 'Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the *Imk* Stamps', *VT*, 29 (1979), 61-86 esp. 70 ff.; G. L. Klem and A. Mazar, 'Three Seasons of Excavations at Tel Batash - Biblical Timnah', *BASOR*, 248 (1982), 1-36, esp. 29-30.

⁷ See Borger (above, note 5), 75-76.

⁸ For these inscriptions see R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, I, London 1912, 22 ff.; K. Galling, 'Assyrische und persische Präefekten in Geser', *PJB*, 31 (1935), 76 ff; B. Becking, 'The Two Neo-Assyrian Documents from Gezer in their Historical Context', *JEOL*, 27 (1981/82), 76-89.

⁹ See G. Galil, 'Geba-Ephraim and the Northern Boundary of Judah in the Days of Josiah', *RB*, 100 (1993), 364-367.

confines of Ashdod. The cities of the Shephelah, among which is Zorah (Nehemiah 11: 29-30), were apparently included within the province of Keilah, whereas the cities of Benjamin, which are mentioned in Nehemiah 11, were apparently included in the province of Mizpah¹⁰. Hence it seems that the list of the cities of Dan (Joshua 19: 40-48) does not reflect a historical-geographic reality of the 9th - 6th century B.C. Clearly, one should not date this list to the period prior to the days of David and Solomon. The land of Dan was divided during the 12th - 11th century B.C between the Israelite tribes, the Philistines, and the Canaanites. The Philistines occupied the third, fourth, and perhaps fifth sub-districts of Dan. The Israelites settled in the first sub-district (mainly the tribe of Dan), whereas the second sub-district of Dan remained in the hands of the Canaanites: Gezer remained a Canaanite city until the time of Solomon and the Amorites dwell in Ajalon and Shaalabbin (Judges 1: 34-35).

Comparison of the "land of Dan" in Joshua 19: 40-48 with the territorial systems of the united monarchy shows discrepancy as well as agreement. Scholars have previously proven that the boundary system of the Israelite tribes, as well as of the Levite town-lists, should be dated to the era of the united monarchy¹¹. One may argue that in the description of Ephraim's southern boundary, Gezer's territorial definition is uncertain and whether Gezer was included within the boundary of Ephraim is a controversial issue. The same applies to the northern boundary of Judah. Apparently, Beth-shemesh and Timnah were not part of the Judean territory. However, the data for Ekron are sufficient, for the border undoubtedly lay north of Ekron. Consequently, Ekron again resembles a kind of Archimedic point. The inclusion of Ekron in the Judean territory indicates a discrepancy between the system of the tribal boundaries and the town-list of Dan, despite the editor's effort to portray Dan's allotment in the same manner as the boundaries of the northern tribes, namely, a description containing cities and boundaries¹². Another contradiction can be found in the description of the northeastern margins of the territory. Contrary to the description of Ephraim's northern boundary, which ran from the Qanah River to the sea (Joshua 16: 8), the boundary of Dan turned south down the Ayalon River and did not reach the sea. From these discrepancies, one may define Gezer (in the description of Ephraim's southern boundary) as a wide area. It is safe to assume that the boundary was outlined south of the territory of Dan; hence, the northern boundary of Judah is actually the southern boundary of Ephraim.

Moreover, the "land of Dan" closely accords with Solomon's second district¹³. Not only were the five cities mentioned in the description of Solomon's second district administrative centers, these five territories clearly correlate with the five sub-districts of Dan. The administrative territory of Beth-shemesh apparently coincided with the first sub-district of Dan; the territory of Shaalabbin is the second sub-district of Dan, and the sub-district dominated by Elon apparently connects with the third sub-district of Dan. These three cities are mentioned in I Kings 4, as well as in Joshua 19.

¹⁰ There are very few data for the land of Dan during the Hellenistic period, yet they suffice to assert that the town-list of Dan does not reflect this period. See Z. Kallai, *The Northern Boundaries of Judah*, Jerusalem 1960, 95 ff. (Hebrew).

¹¹ See *idem*, *ibid.*, 51.

¹² See F. M. Cross Jr. and G. E. Wright, 'The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah', *JBL*, 75 (1956), 202.

¹³ See Kallai (above, note 4), 305 ff.

The location of Makaz and Beth-hanan remains uncertain; however, these cities were presumably the administrative centers of the coastal sub-districts of Dan. Moreover, the territories of Makaz and Beth-hanan may be assumed to have coincided with the fourth and fifth sub-districts of Dan, much like the territorial similarity between the first three sub-districts of Dan and the three sub-districts of Solomon's second district: Shaalabbin, Beth-shemesh, and Ajalon. We therefore conclude that the list of the Danite cities in Joshua 19: 41-45 is actually the list of cities in Solomon's second district. The fact that Makaz and Beth-hanan are not mentioned in the list of the cities of Dan can be explained on account of a certain chronological gap between this list and the list of Solomon's districts. According to this suggestion, the town-list of Dan reflects a reality prior to the list of Solomon's districts, although both lists should be dated in the first half of Solomon's reign. Makaz and Beth-hanan were presumably new administrative centers built by Solomon in the land of Dan.

The fact that Gezer is not mentioned in the town-list of Dan is surprising; furthermore, Gezer is also missing from the list of centers of Solomon's second district. This deficiency supports the assumption regarding the correlation between the two lists and supports dating the list of the cities of Dan and the system of Solomon's districts to the first half of Solomon's reign.

Josef in Untersuchungshaft

Manfred Görg - München

Das pikante Abenteuer des Josef im Hause des Potifar endet nach Gen 39,20 bekanntlich mit seiner vorläufigen Unterbringung in einer Anstalt, die in TM und LXX wie folgt charakterisiert wird:

וַיִּקַּח אֶרְנֵי יוֹסֵף אֹתוֹ וַיִּתְּנֵהוּ אֶל-בֵּית הַסֵּהָר
מְקוֹם אֲשֶׁר-^(אֲסוּרִי) [אֲסִירִין] הַמֶּלֶךְ אֲסוּרִים
וַיְהִי-שָׁם בְּבֵית הַסֵּהָר:

καὶ λαβὼν ὁ κύριος Ἰωσηφ ἐνέβαλεν αὐτὸν εἰς τὸ ὄχυρωμα εἰς τὸν τόπον ἐν ᾧ οἱ δεσμῶται τοῦ βασιλέως κατέχονται ἐκεῖ ἐν τῷ ὄχυρωματι

Trotz der gegebenen Kommentierung bleiben Gestalt und Funktion des *בית הסהר* genannten Hauses ungeklärt. Auch die weitere Erläuterung in Gen 40,3 zum Ort des Gewahrsams der beiden Beamten, des Obermundschenks und des Oberbäckers, hilft da nicht weiter:

וַיִּתֵּן אֹתָם בְּמִשְׁמַר בֵּית שַׂר הַטַּבָּחִים
אֶל-בֵּית הַסֵּהָר מְקוֹם אֲשֶׁר יוֹסֵף אֲסוּר שָׁם:

καὶ ἔθετο αὐτοὺς ἐν φυλακῇ παρὰ τῷ δεσμοφύλακι εἰς τὸ δεσμοκτήριον εἰς τὸν τόπον οὗ Ἰωσηφ ἀπῆκτο ἐκεῖ

Nach wie vor ist die Deutung von *hassohar* als *nomen rectum* der Fügung hinsichtlich seiner Etymologie ein ungelöstes Problem. Bezeichnend für den Stand der Forschung sind die Wiedergaben. Für C. WESTERMANN ist der Ausdruck schlicht „das Wort für Gefängnis“¹. H. SCHWEIZER gibt zu 39,20: „Haus der Einschließung“, übersetzt aber unmittelbar darauf in 39,21 den gleichen Ausdruck mit „Gefängnis“², ohne diese Interpretation in seinen Erläuterungen zu begründen. Auch H. SEEBASS spricht in seinem Kommentar vom „Haus der Einfriedigung“³, übersetzt aber „Gefängnis“⁴.

Die neuere Lexikographie beschränkt sich offenbar auf die traditionelle Ableitung des Lexems *sohar* von einer Basis *SHR* „rund sein“, um damit hypothetische Bedeutungsübertragungen wie „Rundung?“ bzw. „runde Einfriedigung?“ mit Hinweis auf die Fügung *'gn h=shr* als „runde Schale“ (Hld 7,3) oder auch „Einschließung“ zu verbinden, womit *bet hassohar* als „Gefängnis“ zu deuten sein soll⁵.

¹ C. WESTERMANN, Genesis. 3. Teilband: Genesis 37-50, BK I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 65.

² H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes, Teil II. Textband, Tübingen 1991, 13.

³ H. SEEBASS, Genesis III. Josephgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 49

⁴ SEEBASS, Josephgeschichte, 44.

⁵ Vgl. HALAT 703.

Nun hat D.B. REDFORD in seinen „Lexicographical Notes“⁶ zur Josefsgeschichte auch ältere Deutungsversuche zu *shr* zitiert und mit Recht zurückgewiesen, so die Verbindung mit dem ON *T3rw* (Zillu) an der Ostgrenze Ägyptens, die schon von J. VERGOTE aus lautlichen Gründen widerlegt worden sei⁷, sowie mit der ägyptischen Bildung *swhn* aus einer Beischrift zur Palästinaliste Tuthmosis' III, die P. BARGUET mit „*prison*“ wiedergegeben habe⁸. REDFORD macht hierzu darauf aufmerksam, daß ein Kausativ zu *whn* „zerstören“ zugrunde liege, eine Beziehung zu dem hebr. *shr* also nicht geltend gemacht werden könne⁹. Einen eigenen etymologischen Interpretationsversuch zu hebr. *sohar* mit Hilfe des Ägyptischen unternimmt REDFORD nicht. Im Anschluß an REDFORD will SEEBASS den späthebr. Gebrauch für den „Ort für das Zusammentreten des Sanhedrin“ geltend machen, um zugleich die „Gefangenhaltung erst aus dem Wort ‘gebunden’ 39,20.22 40,5b“ hervorgehen zu lassen¹⁰.

Bevor wir hier einen weiteren Vorschlag vorlegen, der wiederum auf das Ägyptische zurückkommt, sei auf die Besonderheit der ägyptischen Strafjustiz hingewiesen, noch dazu auf die wiederum genuine Perspektive, mit der ein jüdischer Autor Verhältnisse in Ägypten darstellt und interpretiert. Beides darf nicht miteinander vermengt werden.

Zunächst sind gegenüber der Annahme, Josefs Unterbringung im *bet hassohar* habe als Strafe zu gelten, Zweifel angebracht. Diese Zweifel dürfen aber nicht einfach mit dem Hinweis auf die praktische Gerichtsbarkeit in Ägypten aus der Welt geräumt werden. Zwar bemerkt H. HAAG zu Recht: „Das Gefängnis im engeren Sinn des Wortes scheint Ägypten, wie Israel, nur als Untersuchungshaft, nicht aber als Strafe gekannt zu haben“¹¹. Für eine solche „Untersuchungshaft“ kennt das Ägyptische den Ausdruck *hrrt n sdm* „*prison of trial*“¹². Vielleicht kann auch ein Vergleich mit dem „*house of delay*“ (*y n hrr*) in der Lehre des Ancheschesonqi 4,6 in die engere Wahl kommen¹³. Auch W. BOOCHS erklärt: „Es gab lediglich eine Untersuchungshaft für Angeklagte und Zeugen bei schweren Straftaten vor und während des Strafverfahrens“¹⁴. Dennoch kann es in unserem Zusammenhang nur um die Auffassung des Schriftstellers gehen, der den Hausherrn Potifar zwar zornig sein läßt, ohne

⁶ D.B. REDFORD, A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50), VTS 20, Leiden 1970, 47-65, hier 47f.

⁷ Vgl. J. VERGOTE, Joseph en Égypte. Génèse Chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes, Louvain 1959, 25-28.

⁸ Vgl. P. BARGUET, Le temple d'Amon-Re à Karnak, Cairo 1962, 19, Anm. 1.

⁹ REDFORD, Study, 48, der den Eindruck erweckt, als habe bereits W.M. MÜLLER, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 268 diese Etymologie von hebr. *sohar* vertreten, was jedoch nicht gilt, zumal MÜLLER ägypt. *swhn* mit „Zerstörer“ wiedergibt, freilich auch fragend an einen Namen denkt und zugleich vermerkt, daß *swhn* „wohl nur ein großes Gefängnis“ bezeichne, „aus dem nach echt orientalischer Sitte ab und zu ein Thronfolger zur Regierung geholt wurde“. Nach F. STEINMANN, in: E. BLUMENTHAL/I.MÜLLER/W.F. REINEKE (Hg.), Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 5-16, Berlin 1984, 242, Anm. 2 *Swhn* ist ein „sonst nicht belegter Name einer Festung (?) in Theben“, er gibt aber fragend eine Alternative: „oder ist ‘an den verfallenen (*whn*) Ort ... s’ zu lesen?“.

¹⁰ H. SEEBASS, Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung, Gütersloh 1978, 79f mit Anm. 4.

¹¹ H. HAAG, Der Aufstieg Josefs im Haus des Ägypters, in: M. GÖRG (Hg.), Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner, ÄAT 5, Wiesbaden 1983, 205-214, hier 205, Anm. 3.

¹² W.C. HAYES, A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum, 1955, 49 (Hinweis bei HAAG, Aufstieg, 205, Anm. 3). Der hier angesprochene Fall betrifft die vergebliche Flucht eines Sklaven und dessen anschließendes Verhör.

¹³ Vgl. dazu REDFORD, Study, 48 mit Anm. 5, der an einen Vergleich mit hebr. *bet hammismar* denken möchte.

¹⁴ W. BOOCHS, Strafen, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, 68-72, hier 69 mit Hinweis auf A.M. BEDELL, Criminal Law in the Egyptian Ramesside Period, Diss. Brandeis University 1973, 183ff.

jedoch diesen Zorn ausdrücklich auf Josef zu beziehen¹⁵. Die literarische Ebene wird jedoch verlassen, wenn man wie bereits H.J. HEYES nach historischen Gründen für diese Zurückhaltung sucht: „Vielleicht hat Putiphar von Anfang an seiner Gattin keinen oder nur geringen Glauben geschenkt und Joseph nur deshalb einkerkern lassen, um nach außen hin die Ehre seines Hauses und seiner Frau zu wahren. Vielleicht auch hat er allzu leichtgläubig gegen dieselbe, seinen Diener in Untersuchungshaft bringen lassen; als sich während derselben dann ergab, daß er des Verbrechens nicht überführt werden, andererseits aber auch seine Unschuld nicht dartun konnte, entschied man sich weder für eine harte Bestrafung noch für die Freilassung, sondern einen Mittelweg einschlagend, für die Belassung im Gefängnisse“¹⁶. Ohne solchen Spekulationen nachzugehen, begibt man sich eher auf die Suche nach der speziellen Semantik des Ausdrucks *bet hassohar*, weil nur so Aussicht besteht, die Aussageabsicht des Autors zur Reaktion des Potifar und zum weiteren Prozeß zu erfassen.

Wenden wir uns nun dem Lexem *sohar* zu, so fällt auf, daß in der bisherigen Diskussion das ägyptische Verbum *shry* keine Rolle gespielt hat. Dabei hat dieses Verbum seinen Platz im Großen Wörterbuch von ERMAN-GRAPOW¹⁷ und ist dort eigens mit der juristischen Sphäre verbunden worden: Mit der bestens bezeugten Bedeutung „zufrieden stellen, beruhigen“ dient es zur Rollenbestimmung von hohen Verantwortungsträgern „insbesondere als Richter“¹⁸, um sogar als Element in Ehrentiteln hochgestellter Funktionäre verwendet zu werden. Bemerkenswert ist die eigens benannte Kompetenz des Verbums im Blick auf das Beruhigen von Streitenden. Das jüngste „Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch“ nennt diese Bedeutungsnuance sogar an erster Stelle des semantischen Spektrums¹⁹.

Das Lexem *shry* ist wohl wegen seiner Rückführung als Kausativ auf die Basis *hrw* „ruhig sein“ genauer als *shrw* „zur Ruhe bringen“ zu definieren²⁰. Angesichts des möglichen Einwandes, daß mit dem Ausfall des *r* in der Aussprache zu rechnen sei, darf darauf hingewiesen werden, daß das Kausativ noch in der 3. Zwischenzeit die traditionelle Schreibung *shrw* und zugleich die Graphie *shrr* d.h. mit Doppelschreibung des *r* zeigt²¹, was eindeutig die noch gültige Position des Konsonanten erweist. Erst in der Ptolemäerzeit verschwindet der Sonorlaut auch aus den Belegschreibungen des Wortes²².

Die Funktion des *shrw* hat sich offenbar besonders gut als Bestandteil des Epithetons „Mund dessen, der im ganzen Land für Ruhe sorgt“ (*r3 shrr m t3 r ḏr.f*) etablieren können, die ihren Platz auch in der Schulliteratur gefunden hat²³. Der spätzeitliche Beamte Pabesa trägt den Titel „Mund des Königs, der die beiden Länder, d.h. Ober- und Unterägypten, beruhigt“ (*r3 n njswt*

¹⁵ Vgl. schon F. DELITZSCH, Commentar über die Genesis, 3. Auflage, Leipzig 1860, 540. A. DILLMANN, Die Genesis, 4. Auflage, Leipzig 1882, 386. Anders etwa L. RUPPERT, Die Josephs erzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, StANT 11, München 1965, 55, der den Zorn Potifars auf Josef gerichtet sieht, aber immerhin eine „milde Bestrafung Josephs“ konstatiert.

¹⁶ H.J. HEYES, Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten I. Teil. Gen. Kapitel 12-41 inkl., Münster 1904, 169f.

¹⁷ A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, IV, 207f.

¹⁸ ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch, 208.

¹⁹ R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.), Mainz 1995, 733.

²⁰ Vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 56.

²¹ Vgl. dazu K. JANSEN-WINKELN, Spätmittelägyptische Grammatik der 3. Zwischenzeit, ÄAT 35, Wiesbaden 1996, 51 (§ 81), 101 (§ 163).

²² Vgl. die Belege bei P. WILSON, A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, Orientalia Lovaniensia Analecta 78, Leuven 1997, 889.

²³ Vgl. HANNIG, Handwörterbuch, 733: statt „Mund“ auch „Zunge“ (*ns*) belegt. Vgl. die Belegangaben und Literatur u.a. bei D. MEEKS, Année Lexicographique. Egypte Ancienne, 1 (1977), Paris 1980, 335 (Nr. 77.3741). (2 (1978), Paris 1981, 339 (Nr. 78.3695); 3 (1979), Paris 1982, 263 (Nr. 79.2679).

n shr t3wj)²⁴. Die Moderation von Streitigkeiten steht in Ägypten überdies seit alters im Katalog der für das Weiterleben relevanten Phraseologie der Idealbiographien hoher Beamter, wenn es etwa heißt:

„Ich richtete zwei Prozeßpartner so, daß sie zufrieden waren“²⁵

Auch wenn hier das fragliche Kausativ noch keine Verwendung findet, steht es doch in der semantischen Linie der Bezeichnung eines moderierenden Vorgehens, wie es einem Untersuchungsrichter zukommt.

Von diesem Verbum *shrw* sollte nun das hebr. Lexem *sohar* abgeleitet werden können, das sich dann als ein weiteres Beispiel der Entlehnung ägyptischer Wortformen in das Hebräische darstellen ließe. Angesichts der überlieferten Vokalisation *sohar* könnte man an eine hebraisierende Nominalbildung denken, so daß *bet hassohar* eigentlich das „Haus der Schlichtung“ o.ä. bedeuten würde.

Der vermutliche Bedeutungsgehalt der Fügung *bet hassohar* verstärkt nach allem den Eindruck, daß der Erzähler nicht an einer eigentlichen Strafsanktion gegen Josef interessiert war, sondern den besonderen Aufenthalt als eine Art Untersuchungshaft präsentieren wollte, um damit den weiteren Weg Josefs nicht zu belasten. Der in 39,20 beigefügte Kommentar, wonach im *bet hassohar* die „Gebundenen des Königs“ (אֲסוּרֵי הַמֶּלֶךְ)²⁶ untergebracht sein sollen, wählt nicht nur eine Terminologie, die die Frage nach einem konkreten Strafvollzug suspendiert, sondern auch statt der Bezeichnung „Pharao“ den im Kontext singulären Königstitel²⁷, um den längerfristigen Einstieg Josefs in die Sphäre des königlichen Ambiente vorzubereiten. Die Haft ist danach nur eine Art Zwischenstation in der Aufstiegs-geschichte Josefs. Die Besonderheit der Darstellung hat schon H. GUNKEL²⁸ darin erkannt, „daß die Behandlung Josefs allzu glimpflich und seine Überführung in das Gewahrsam gerade der königlichen²⁹ Gefangenen unglaublich erscheint“, um dann den literarischen Josef zu charakterisieren: „Der Erzähler mußte ihn am Ende dieser Erzählung dorthin führen, wo er ihm am Anfang der nächsten voraussetzt“.

Möglicherweise haben die griechischen Übersetzer, die *bet hassohar* sowohl mit *δχύρωμα* wie auch mit *δεσµωτήριον* wiedergeben und so eine gewisse Irritation anzeigen, den sprachlichen Zusammenhang des nomen rectum *sohar* mit dem ägyptischen *shrw* nicht mehr erkennen können, zumal inzwischen der Wandel der Aussprache eingetreten war. Dieser Umstand widerrät auch einer Annahme, die hebräische Fassung könne erst in hellenistischer Zeit entstanden sein. Es spricht vielmehr der mögliche Rezeptionsprozeß dafür, die literarische Gestaltung in einer Periode Judas anzusetzen, die noch mit der 3. Zwischenzeit und der beginnenden Spätzeit in Ägypten korrespondiert. Insofern kommen wir hier zu dem gleichen Ergebnis, das schon im Zusammenhang mit der wahrscheinlichen Rezeption von *ptrj* „sehen“ durch hebr. *ptr* erzielt wurde³⁰.

²⁴ G. VITTMANN, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit*, Beiträge zur Ägyptologie 1, Wien 1978, 119.

²⁵ Grundlegend zur einschlägigen Phraseologie: E. EDEL, *Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches*, MDAIK 13, 1. Heft, 1944, 42f.

²⁶ Zur textkritischen Beurteilung vgl. u. a. H. SCHWEIZER, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes*, Teil I: Argumentation, 13f.

²⁷ WESTERMANN, *Genesis*, 65.

²⁸ H. GUNKEL, *Die Komposition der Joseph-Geschichten*, ZDMG 76, 1922, 55-71, hier 63.

²⁹ Im Original gesperrt gedruckt.

³⁰ Vgl. M. GÖRG, *Josef - Magier oder Seher*, BN 103, 2000, 5-9.

Le livre d'Ezéchiel et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque

Bernard Gosse - Antony

Le texte d'Ex 6,2-8 joue un rôle important dans la rédaction du Pentateuque, par l'établissement d'un lien entre les textes se référant à l'époque des Patriarches et ceux qui renvoient à l'époque de Moïse. Mais par ailleurs, Ex 6,2-8 présente des formulations semblables avec divers textes du livre d'Ezéchiel à commencer par Ez 20. La question ne peut être restreinte à l'étude des dépendances respectives, il apparaît encore nécessaire d'évaluer la signification de ces correspondances textuelles. Dans notre étude nous commencerons par établir la liste des convergences textuelles entre Ex 6,2-8 et le livre d'Ezéchiel. Puis, nous prendrons en compte la signification propre des passages concernés du livre d'Ezéchiel. Nous concluons par une étude du rôle d'Ex 6,2-8 qui, dans le cadre des préoccupations propres du Pentateuque, reprend des problèmes soulevés par le livre d'Ezéchiel. Nous verrons qu'Ex 6,2-8 n'a pas seulement subi l'influence du livre d'Ezéchiel, mais il cherche encore à proposer des solutions à des difficultés exprimées dans le livre d'Ezéchiel¹.

1) Les convergences textuelles entre Ex 6,2-8 et le livre d'Ezéchiel.

a) Ex 6,8 et le livre d'Ezéchiel².

On peut remarquer que c'est le dernier verset du passage d'Ex 6,2-8 qui présente les rapprochements textuels les plus massifs avec le texte d'Ezéchiel. Cela peut être un indice pour orienter la lecture de l'ensemble. Toujours est-il qu'en Ex 6,8 il faut relever des rapprochements avec deux séries de textes du livre d'Ezéchiel, qui soulignent des conceptions divergentes.

• Ex 6,8a et Ez 20

Il faut noter les larges et étroits parallèles entre, d'une part Ex 6,8a et d'autre part Ez 20,28.42.

Ex 6,8a: *whb'ty 'tkm 'l h'rš 'šr nš'ty 't ydy ltt 'th l('brhm lyšq wly'qb)*

Ez 20,28a: *w'b'ym 'l h'rš 'šr nš'ty 't ydy ltt 'wth lhm³*

Ez 20,42: *(wyd'tm ky 'ny yhw) bhby'y 'tkm ('l dmt ys'r'l) 'l h'rš 'šr nš'ty 't ydy ltt 'wth l'bwtykm*

Dans la Bible l'expression *nš'ty 't ydy* se rencontre en Ex 6,8; Nb 14,30; Ez 20,23.28.42; 36,7; 47,14⁴. Et nous trouvons encore *nš'ty ydy* en Ez 20,6.15; 44,12⁵. Il faut relever qu'en Ex 6,8 les noms des Patriarches ont pour correspondants les "pères" (pour Ez 20,28, cf. 20,27), d'Ez 20,28.42. En Ez 20 il s'agit des pères d'Egypte, mais Ex 6,8 opère une synthèse comme le montre la deuxième partie du verset.

• Ex 6,8, la question de la possession (*mwršh*) de la terre et celle de la référence à Abraham en

¹ Voir J. Lust, Exodus 6,2-8 and Ezekiel, M. Vervenne (éd), Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception- Interpretation, BETHL 126, Leuven 1996, 209-224. Il conclut p. 223: "Our investigation supports the view that Exod 6,2-8, and more particularly verses 6-8 are influenced by Ezechiel." En fait, il faut plutôt considérer qu'Ex 6,2-8 répond à un certain nombre de difficultés exposées dans le livre d'Ezéchiel. Ainsi, dans le titre, de l'article j'ai préféré mentionner d'abord le livre d'Ezéchiel et ensuite Ex 6,2-8. Certes d'un point de vue méthodologique dans l'établissement des convergences il est nécessaire de commencer par Ex 6,2-8. Mais en ce qui concerne l'étude des significations, il est préférable d'étudier d'abord les passages concernés du livre d'Ezéchiel, avant de revenir à l'étude du rôle d'Ex 6,2-8.

² B. Gosse, Exode 6,8 comme réponse à Ezéchiel 33,24, RHPH 74 (1994) 241-247.

³ "eux (hm)" = Les pères d'Egypte, cf. Ex 20,27.

⁴ Voir A. Even Shoshan, A New Concordance of the Bible, Jérusalem 1989, 782.

⁵ Voir J. Lust, 220, avec le cas de Neh 9,15, cf. la mention d'Abraham en 9,7.

rapport au livre d'Ezéchiel.

Non sans liens avec la mention des Patriarches en Ex 6,8a, il faut relever en Ex 6,8b: *wntty 'th lkm mwršh 'ny ywhw*.

Dans la Bible le terme *mwršh* se rencontre en Ex 6,8; Dt 33,4; Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2.3.5.

Le cas d'Ezéchiel 33,24 apparaît particulièrement intéressant puisque l'on y trouve la seule mention d'Abraham dans le livre d'Ezéchiel, en rapport à la question de la possession de la terre, ce qui nous rapproche de la problématique d'Ex 6,8. Par ailleurs, en Ez 20,38.42 comme en Ez 33,24 il est question de la *'dnt ysrl*.

b) Ex 6,6 et le livre d'Ezéchiel.

On trouve en Ex 6,6: "C'est pourquoi tu diras aux Israélites: Je suis Yahvé et je vous soustrairai (*whwšty 'tkm*) aux corvées des Egyptiens; je vous délivrerai de leur servitude et je vous rachèterai à bras étendu (*bzrw' ntyw*) et par de grands jugements (*bšpty gdlym*)."

• Ez 6,6 et Ez 20

Là encore il faut souligner les liens entre Ex 6,6 et Ez 20. On peut déjà relever que dans la Bible l'expression *whwšty 'tkm* se rencontre en Ex 6,6; Ez 11,9; 20,34⁶.

Mais il faut encore relever que l'expression *zrw' ntyw*, si elle est présente dans le Deutéronome, Dt 4,34⁷; 5,15; 7,19; 9,29; 11,22; 26,8, ou dans les textes deutéronomistes 1 Rois 8,42; 2 Rois 17,36, ne figure par contre qu'une seule fois dans le livre de l'Exode en 6,6, et dans le livre d'Ezéchiel en Ez 1,22; 20,33.34. De plus dans le livre de l'Exode s'il existe des formules analogues construites avec le verbe *nth*, elle le sont avec le substantif *yd* et non *zrw'h*, cf. Ex 7,19; 8,1.2.12.13; 9,22; 10,12.21.22; 14,16.26... D'autre part dans le livre de l'Exode *zrw'* n'apparaît qu'en Ex 6,6 et ex 15,16: *bgdl zrw'h*. Les relations entre les formulations d'Ex 6 et celles d'Ex 20 semblent donc bien se confirmer.

• Ex 6,6 et l'usage de *šptym* dans le livre d'Ezéchiel

Comme en Ex 6,8, si Ex 6,6 entretient des liens avec Ez 20, il présente également des relations avec des formulations plus largement présentes dans le livre d'Ezéchiel. Ainsi il faut relever *šptym*: Ex 6,6; 7,4; 12,12; Ez 5,10.15; 11,9; 14,21; 16,41; 25,11; 28,22.26; 30,14.19 et Nb 33,4; 2 Ch 24,24; Prov 19,29.

c) Ex 6,4-5 et le livre d'Ezéchiel.

Nous trouvons en Ex 6,4-5: "4 J'ai aussi établi mon alliance (*hqnty 't bryty*) avec eux pour leur donner le pays de Canaan, la terre où ils résidaient en étrangers (*'ry mgryhm 'šr grw bh*) 5 Et moi, j'ai entendu le gémississement (*šm'ty 't n'qt*) des Israélites asservis par les Egyptiens et je me suis souvenu de mon alliance (*w'zkr 't bryty*)".

• Ez 6,4 et Ez 20

L'expression *'ry mgryhm* ne figure que trois fois dans la Bible en Gn 36,7; Ex 6,4 et Ez 20,38⁸. Il faut en rapprocher l'expression *'ry mgryk* de Gn 17,8; 28,4⁹.

• - L'usage de *n'qh* en Ex 6,5 et Ez 30,24

Dans la Bible le terme *n'qh* se rencontre en Ex 2,24; 6,5; Jug 2,18; Ez 30,24. Nous trouvons en Ez 30,24b: *wšbrty 't zrw't prh wn'q n'qwt hll lpnyw*. Ce verset appartient à un passage

⁶ A. Even Shoshan, 484. Ez 20,34 correspond à l'annulation d'Ez 11,9.

⁷ En Dt 4,34: *byd hzqh wbrw' ntyw*, cf. *byd hzqh* en Ex 6,1.

⁸ Even Shoshan, 619.

⁹ Voir encore *mgwr* en Gn 37,1; 47,9,9; Job 18,19; Ps 55,16; 119,54; Lam 2,22 (cf. Even Shoshan).

contre Pharaon qui présente d'autres liens avec Ex 6,2-8, cf. *zrwš* Ez 30,21.22.24.25.25, voir l'usage de *šp̄tym* en Ez 30,19. Mais surtout en Ez 30,20-26, à contre emploi du récit de l'Exode, le sort de l'Égypte se trouve assimilé à celui d'Israël, et cela est souligné par les liens entre Ez 30,20-26 et Ez 20.

- Ez 30,20-26 et Ez 20

Par bien des aspects Ez 30,20-26, peut apparaître comme une extension d'Ez 20. Certes en Ez 30,20-26, il est question du sort de l'Égypte, mais en fait il s'agit non seulement de dissuader les assiégés de mettre leur espoir dans une intervention égyptienne, mais encore le sort de l'Égypte est assimilé à celui d'Israël. Il faut particulièrement relever Ez 20,23: "Mais encore une fois, je levais la main vers eux (*nš'ty 't ydy lhm*), au désert, pour jurer de les disséminer parmi les nations et de les disperser dans les pays étrangers (*lhpyš 'tm bgwym wlzrw't 'wtm b'ršwt*). Or nous trouvons des formules semblables à propos de l'Égypte en Ez 29,12b: *whpšty 't mšrym bgwym wzrytym b'ršwt*; 30,23: *whpšwt'y 't mšrym bgwym wzrytm b'ršwt*; 30,26a: *whpšwt'y 't mšrym bgwym wzryty 'wtm b'ršwt*.

- Ex 6,4-5, Ez 16 et Gn 17,7-8

On relève en Ex 6,4: *hqmty 't bryty*, et en Ex 6,5: *w'zkr 't bryty*. On peut effectuer le rapprochement avec Ez 16,60: *wzkrty 'ny 't bryty 'wtk bymy n'wryk whqmty lk bryt 'wlm*. Mais il faut également tenir compte de Gn 17,7-8: "7 J'établirai mon alliance (*whqmty 't bryty*) entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle (*lbryt 'wlm*), pour être ton Dieu et celui de ta race après toi. 8 A toi et à ta race après toi, je donnerai le pays où tu séjournes en étranger (*mgwryk*), tout le pays de Canaan, en possession à perpétuité (*'wlm*), et je serai votre Dieu".

2) Les textes d'Ezéchiel présentant des formulations parallèles à Ex 6,2-8.

a) Ez 20, la double entrée dans la terre et son caractère réversible.

Ez 20 apparaît comme jouant un rôle central dans les relations qu'entretient Ex 6,2-8 avec le livre d'Ezéchiel. Selon Ez 20,1, le chapitre suppose Ezéchiel en exil après la première déportation de 597, et étant consulté par les anciens d'Israël. Le texte suppose une révélation de Yahvé à Israël en Égypte, cf. 20,5, avec déjà la formulation *w'š' ydy lhm*.

Le chapitre rappelle la première entrée sur la terre, Ez 20,27-28a: "27 C'est pourquoi, parle à la maison d'Israël, fils d'homme. Tu leurs diras: Ainsi parle le Seigneur Yahvé. En cela vos pères m'ont outragé en m'étant infidèles. 28a Et pourtant je les ai menés au pays que j'avais juré solennellement de leur donner (*w'by'm 'l h'rš 'šr nš'ty 't ydy ltt 'wth lhm*)".

Mais en référence à l'exil, il est prévue une deuxième entrée sur la terre avec la même terminologie que la première, cf. Ez 20,42: "et vous saurez que je suis Yahvé, lorsque je vous ramènerai sur le sol d'Israël, au pays que j'ai juré solennellement de donner à vos pères (*bhby'y 'tkm 'l dmt yšr'l 'l h'rš 'šr nš'ty 't ydy ltt 'wth l'bwrykm*)".

Dans ces textes les "pères" désignent les pères d'Égypte, cf. Ez 20,18: "Et je dis à leurs enfants au désert: Ne vous conduisez pas selon les lois de vos pères, n'observez pas leurs coutumes, ne vous souillez pas avec leurs ordures". Cette deuxième entrée est présentée avec la formule deutéronomique *byd hzqh wczrw' ntwyh*, comme s'il s'agissait de la sortie d'Égypte, formule reprise partiellement en Ex 6,6. De plus, la sortie du milieu des peuples est exprimée sous la forme *whws'ty 'tkm*, formule utilisée en Ex 6,6 pour la sortie d'Égypte. Ez 20,33-34: "Par ma vie! Oracle du Seigneur Yahvé, je le jure: c'est moi qui règnerai sur vous, à main forte et à bras étendu (*byd hzqh wczrw' ntwyh*), en déversant ma fureur. 34 Je vous ferai sortir (*whws'ty 'tkm*), du milieu des peuples et je vous rassemblerai des pays étrangers où vous avez été dispersés (*mn h'ršwt 'šr npwštm bm*) à main forte et à bras étendu (*byd hzqh wczrw' ntwyh*) en déversant ma fureur". En Ez 20,38 comme en Ex 6,4 il y a la référence au fait de résider comme étranger, mais une fois de plus en Ez 20 c'est dans la perspective de la deuxième

entrée dans la terre. Ez 20,38: "je séparerai de vous les rebelles, ceux qui se sont révoltés contre moi, je les ferai sortir du pays où ils résident en étrangers (*mgwryhm*), mais ils n'entreront pas au pays d'Israël, et vous saurez que je suis Yahvé".

Ainsi tout montre qu'Ez 20 présente le retour d'exil sur le mode de la sortie d'Égypte. Cette nouvelle sortie à l'image de celle d'Égypte, en vue d'une nouvelle entrée sur la terre, correspond à une réversibilité du serment divin, Ez 20,23: "Mais encore une fois, je levais la main vers eux (*nš'ty 't ydy lhm*), au désert, pour jurer de les disséminer parmi les nations et de les disperser dans les pays étrangers (*lhpyš 'tm bgwym wlzrw't wtm b'ršwt*)".

b) Ez 30,20-26, le sort de l'Égypte identifié à celui d'Israël dans la cadre de la chute de Jérusalem, dans la continuité d'Ez 20, et l'usage de *n'qh* en Ez 30,24.

Nous avons déjà rapproché les formulations d'Ez 20,23; 29,12; 30,23.26. On trouve encore des expressions semblables en Ez 22,15a: *whpyswty 'wtk bgwym wzrytyk b'ršwt* et Ez 36,19a: *w'pys 'tm bgwym wyzrw b'ršwt*. Dans tous ces textes on trouve la séquence verbe *pwš; bgwym*; verbe *zrh* et *b'ršwt*. Ainsi l'assimilation du sort de l'Égypte à celui d'Israël apparaît clairement en Ez 30,20-26, ce dernier passage pouvant être comparé à Ez 20. Il faut encore relever *zrw*⁶: Ez 30,21.22.24.24.25.25, à rapprocher du *zrw' ntwyh* d'Ez 20,33.34.

On trouve en Ez 30,24: *whzqty 't zrw't mlk bbl wntty 't hrby bydw wšbrty 't zrw't prh wn'q n'qwt hll lpnyw*. Ainsi Yahvé rend fort (verbe *hza*) le bras du roi de Babylone et met son épée (*hrby*) dans sa main. Ainsi Yahvé est de nouveau en lutte contre Pharaon, comme au moment de l'Exode, mais cette fois c'est au détriment d'Israël (et non plus en sa faveur), au sort duquel est assimilé celui de l'Égypte¹⁰. Cela correspond à la réversibilité de l'Exode que suppose Ez 20, et cela implique que le *n'qh* peut se rapporter à la situation de l'exil.

c) Le débat sur la possession (*mwršh*) de la terre entre exilés et non exilés, dans le cadre du livre d'Ézéchiel, et plus spécialement en Ez 33,24, avec la mention d'Abraham.

Dans le livre d'Ézéchiel *mwršh* apparaît en Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2.3.5 et *brhm* en Ez 33,24. Nous trouvons en Ez 33,24: "Fils d'homme, ceux qui habitent ces ruines, sur le sol d'Israël, parlent ainsi: 'Abraham était seul lorsqu'il a été mis en possession de ce pays. Nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en patrimoine (*lnw nth h'ry lmwršh*)'."

Ce passage qui se réfère à un état primitif du cycle de Lot¹¹, souligne que les non exilés s'appuyaient sur ce dernier pour justifier leur possession de la terre. Cela suppose un état du Pentateuque antérieur à la synthèse entre exilés et non exilés, avec la venue d'Abraham d'Ur des Chaldéens.

Le texte d'Ez 11,15 relève de la même polémique: "Fils d'homme, c'est à chacun de tes frères, à tes parents et à la maison d'Israël tout entière que les habitants de Jérusalem disent: 'Restez loin de Yahvé, c'est à nous que le pays fut donné en patrimoine (*lmwršh*)'."

En Ez 25,4.10 le don en patrimoine (*mwršh*) des Moabites et des Ammonites au fils de l'Orient, va dans le sens d'une annulation complète du cycle de Lot quant aux justificatifs des dons de la terre.

Les attestations d'Ez 36,2.3.5 se réfèrent aux prétentions des nations à la possession des montagnes d'Israël, ces prétentions sont dénoncées au profit des exilés de retour, cf. Ez 36,8: "Et vous, montagnes d'Israël, vous allez donner vos branches et porter vos fruits pour mon peuple Israël, car il est près de revenir".

¹⁰ D.I. Block, *The Book of Ezekiel*. Chapters 25-48, Grand Rapids Cambridge 1997, 175 (sur Ez 30,21): "The keyword is obviously *zērōā' / zērō'ôt*... Within the OT these expressions tend to cluster in texts involving Egypt, particularly the Exodus narratives". W. Eichrodt, *Ezekiel*, London 1986, 421: "the complete overthrow of Egypt, and the leading into captivity of its inhabitants, so as to share the fate of Judah".

¹¹ B. Gosse, *Genèse 13,15 et le don de la terre à Abraham*, RHPH R 74 (1994) 395-397.

d) L'alliance d'Ez 16,60 dans le cadre d'Ez 16.

Ez 16 au contraire d'Ez 20 (ou 23), se situe dans la perspective d'une origine cananéenne de Jérusalem. Le terme *bryt* apparaît en Ez 16,8.59.60.60.61.62. Le texte d'Ez 16,60 se réfère à une double alliance: "Mais moi, je me souviendrai de mon alliance avec toi (*wzkrtu 'ny 't brytu 'wtk*) au temps de ta jeunesse et j'établirai en ta faveur une alliance éternelle (*whqmwtu lk brytu 'wlm*)".

La première alliance se réfère à celle d'Ez 16,8 dont la nature n'est pas précisée, la deuxième alliance suppose la nouvelle alliance¹². Mais en Ez 16 le caractère "éternel (*'wlm*)", est devenu le point caractéristique au-delà de la nouveauté, cf. encore Ez 37,26: "Je conclurai avec eux une alliance de paix, ce sera avec eux une alliance éternelle. Je les établirai, je les multiplierai et j'établirai mon sanctuaire au milieu d'eux à jamais". Mais nous avons vu que ce caractère "éternelle" a été aussi attribué à l'alliance avec Abraham.

3) Ez 6,2-8 et le livre d'Ezéchiel.

a) Ez 6,2-8 dans la rédaction du Pentateuque.

Ex 6,2-8 doit se comprendre dans le cadre de la synthèse entre le cycle de Lot et le Deutéronome, le serment deutéronomique du don de la terre aux pères d'Égypte ayant été étendu aux Patriarches, cf. Gn 50,24: "Enfin Joseph dit à ses frères: 'Je vais mourir, mais Dieu vous visitera et vous fera remonter de ce pays dans le pays qu'il a promis par serment (*nšb*) à Abraham, Isaac et Jacob". C'est la formule habituelle du don de la terre aux pères du Deutéronome avec l'usage du verbe *šb*¹³. Dans une perspective de synthèse les pères du Deutéronome ont été identifiés aux Patriarches, cf. Dt 1,8. Dans le cadre de cette synthèse a été introduite l'alliance conclue avec Abraham, notamment en Gn 17, alliance étendue aux autres Patriarches et à leur descendance. Dans ces conditions, l'oeuvre de Moïse avec l'entrée sur la terre, apparaît comme un premier accomplissement de cette alliance¹⁴. Nous trouvons en Ex 6,4: "J'ai aussi établi mon alliance avec eux (les Patriarches) pour leur donner le pays de Canaan, la terre où ils résidaient en étrangers". Toutefois des formulations d'Ex 6,2-8 apparaissent comme extérieures à la problématique du Pentateuque, avec par exemple le remplacement du verbe *šb* du serment deutéronomique par la formule *nš'ty 't ydy*. Enfin Ex 6,2-8 prend également clairement en compte des problématiques du livre d'Ezéchiel en vue de proposer des solutions. Il ne s'agit pas d'une simple dépendance littéraire.

b) Ex 6,8, l'élargissement du serment deutéronomique du don de la terre aux Patriarches dans le cadre du Pentateuque, et la reprise des perspectives d'Ez 20, avec la double entrée sur la terre, et celle du thème de la "possession (*mwršh*)" dans le livre d'Ezéchiel.

Ex 6,8a reprend le serment deutéronomique du don de la terre en l'étendant aux Patriarches, tout en intégrant les préoccupations d'Ez 20, particulièrement Ez 20,28.42. Ex 6,8b reprend la problématique de la "possession (*mwršh*)" de la terre du livre d'Ezéchiel, en déniait à ceux qui étaient restés sur la terre leur revendication (cf. Ez 33,24 et 11,15). Mais Ex 6,8 pose une autre question. En effet si Ez 20,28 concerne la première entrée sur la terre (celle de l'"exode"), Ez 20,42 se rapporte à la seconde entrée, celle du retour de l'exil. On peut se demander si, au-delà de la synthèse du Pentateuque, Ex 6,2-8 ne doit pas être lu également dans la perspective du retour de l'exil, comme le souligne du reste déjà la reprise de la question de la "possession (*mwršh*)".

¹² B. Renaud, L'alliance éternelle d'Ez 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jér 51,31-34, J. Lust (éd.), *Ezekiel and his Book*, Leuven 1986, 335-339.

¹³ B. Gosse, Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans la rédaction du Pentateuque, *Est BfB* 51 (1993) 459-472.

¹⁴ B. Gosse, Le don de la terre dans le livre de la Genèse en rapport aux rédactions deutéronomiste et sacerdotale du Pentateuque, *Est BfB* 52 (1994) 289-301.

c) Les perspectives de retour d'exil, à l'image de la sortie d'Égypte, en Ex 6,2-8 et Ez 20, cf. Ez 30,20-26.

Nous avons déjà souligné que les formulations d'Ex 6,8 construites autour du serment *nš'ty 't ydy*, renvoyaient aussi bien à la première entrée sur la terre selon Ez 20,28 qu'à la seconde rapprochant au retour de l'exil selon Ez 20,42. Or il faut remarquer que les autres rapprochements entre Ex 6,2-8 et Ez 20 concernent les perspectives de retour d'exil en Ez 20, même quand le vocabulaire est par ailleurs très deutéronomique, et fait penser à l'"exode". On trouve en Ez 20,34: "Je vous ferai sortir (*whwš'ty 'tkm* cf. Ex 6,6) du milieu des peuples et je vous rassemblerai des pays étrangers où vous avez été dispersés, à main forte et à bras étendu (*bzrw' nš'wyh* cf. Ex 6,6), en déversant ma fureur". De même nous relevons en Ez 20,38: "je séparerai de vous les rebelles, ceux qui se sont révoltés contre moi, je les ferai sortir du pays (*'wšy' 'wtm*) du pays où ils séjournent comme étrangers (*mgwryhm* cf. Ex 6,4), mais ils n'entreront pas au pays d'Israël, et vous saurez que je suis Yahvé." L'usage de *mgwr* en Gn 17,8, doit se comprendre dans le cadre du rôle joué par l'alliance avec Abraham de Gn 17 dans le cadre de la rédaction de synthèse du Pentateuque, en relation à Ex 6,2-8. Les autres emplois de *mgwr* dans le livre de la Genèse en sont des conséquences. En lien avec les reprises en Ex 6,2-8 des perspectives d'Ez 20, il faut tenir compte d'Ez 30,24: "Je fortifierai les bras du roi de Babylone et je mettrai mon épée dans sa main. Je briserai les bras de Pharaon et celui-ci poussera devant son ennemi des gémisséments de mourant (*wn'q n'qwt ḥll lpnyw*)". Si en Ez 30,20-26 il est d'abord question de l'Égypte, nous avons vu que son sort était assimilé à celui d'Israël avec des parallèles étroits en Ez 20. Le *n'qh* d'Ex 6,5 correspond donc de nouveau à une prise en compte de la situation d'exil de l'Égypte et d'Israël. Certes *n'qh* est encore utilisé en Ex 2,24, mais ce passage apparaît comme un parallèle à Ex 6,2-8 où il est insisté encore plus sur les relations entre la Genèse et l'Exode. Quant à l'emploi de *n'qh* de Jug 2,18, il se comprend comme une écriture ultérieure de l'histoire, où l'on insiste sur la continuité des interventions de Yahvé en faveur de son peuple opprimé à diverses reprises, depuis l'exode, jusqu'au retour de l'exil en passant par la période des Juges.

Tous ces éléments montrent qu'en Ex 6,2-8 au-delà de la présentation de l'intervention de Yahvé en faveur de son peuple opprimé en Égypte, il est envisagé une deuxième intervention de Yahvé en vue de la sortie de l'exil. Ainsi ceux qui reviennent d'exil apparaissent comme les véritables héritiers, dans la continuité de l'exode, en réponse aux prétentions des non exilés. Si Ex 6,2-8 au-delà de l'exode, suggère la continuité des intentions de Yahvé dans l'histoire en faisant même allusion au retour de l'exil, cela pose la question de savoir quelle alliance "éternelle" en est le fondement.

d) Ex 6,2-8, Ez 16 et Gn 17. L'alliance "éternelle" est-elle l'alliance "nouvelle" ou l'alliance avec Abraham?

Nous avons vu que le vocabulaire d'Ex 6,2-8 en rapport à l'alliance recoupait celui d'Ez 16,60. Mais Ez 16 présente un schéma historique très différent avec une origine cananéenne de Jérusalem. De plus en Ez 16,60 l'"alliance éternelle", correspond à une "alliance nouvelle". Or dans le cas d'Ex 6,2-8 le rapprochement le plus immédiat est avec Gn 17,7-8, où l'on retrouve la même terminologie. Dans ce cas c'est l'alliance avec Abraham qui est l'alliance éternelle. C'est elle qui permet la sortie d'Égypte, mais aussi le retour d'exil. Cette perspective dépasse largement le cadre du Pentateuque, on la retrouve par exemple en Ps 105-106 (conclusion de 90-106), avec un résumé en 1 Ch 16,8-36¹⁵. L'importance prise ultérieurement par l'"alliance nouvelle" ne doit pas faire oublier le rôle joué par l'autre "alliance éternelle", celle avec Abraham.

¹⁵ B. Gosse, Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique, à paraître dans BZ.

Die Implikationen von Jes 25,8aa

Wolfram Herrmann - Stuttgart

Im Gefüge der Kapitel 24 - 27 des Jesajabuches steht ein zu den Teilen eschatologischen Inhalts gehörendes Stück, das davon spricht, Jahwe werde allen Völkern auf dem Zion ein Festmahl zurichten und sie in ein friedvolles Miteinander zu den Juden bringen. Die Rede ist von dem Passus 25,6-8¹. Darin fällt V. 8aa inhaltlich aus dem Rahmen und wurde schon früh vielfach als sekundäre Beischrift interpretiert². Die Glosse übernimmt von V. 6 Jahwe als Subjekt und geht im Duktus unter Aufnahme des Verbs aus V. 7 der vorgegebenen Passage konform.

Die griechische Version der Septuaginta verrät zwar in der Wiedergabe *κατεπιεν ο θανατος ισχυσας* eine andere Auffassung des Wortlauts, übersetzt aber das Verb mit dem in den Stammesmodifikationen meist gebrauchten *καταπινω*. Das Verb im Passiv³ haben Theodotion und 1 Kor 15,54 : *κατεποθη ο θανατος εις νικος*⁴. In der lateinischen Vulgata hat man den Text *praecipitabit mortem in sempiternum*. Sie redet also nicht von Verschlucken, Verschlingen oder Ersäufen, sondern von Verderben.

Beachtung verdient, wie Luther mit der Stelle umging. Er wendete sie, gebunden an die Zitierung in 1 Kor 15,54 zunächst passivisch⁵ und gelangte erst in der letzten Ausgabe seiner Bibelübersetzung von 1545 dazu, den Satz nach ~~την~~ aktivisch wiederzugeben : Denn er wird den Tod verschlingen ewiglich.

Die Erklärung entstammt apokalyptischem Denken und ist als ergänzende Glossierung zu hochfahrenden Äußerungen über eine fundamentale Umkehrung der bestehenden Lebensverhältnisse verständlich. Aber auch angesichts der Art, wie anderweitig innerhalb der apokalyptischen Literatur die Idee der Todesüberwindung zum Ausdruck gebracht wird, hebt sich die hier zu verhandelnde Sentenz ab.

¹ Vgl. über die Kommentierung hinaus M.-L. Henry, Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse, 1967, 171-179; S. Virgulin, La vittoria sulla morte (Is 25,6-8), PSV 5 (1982) 52-60; P. Welten, Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Jes 25,6-8; 24,21-23 und Ex 24,9-11, ThZ 38 (1982) 129-146; B. Wodecki, The Religious Universalism of the Pericope Is 25 : 6-9, Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Leuven 1989, 1992, 35-47.

² Siehe z. B. J. Lindblom, Die Jesajaapokalypse Jes. 24 - 27, 1938, 36. 120 („Der Satz entstammt einem späten Glossator, der das eschatologische Zukunftsbild nach dem Geschmack einer späteren eschatologischen Dogmatik mit noch einem bedeutungsvollen Zug hat bereichern wollen.“). Dagegen stehen aber ebenso viele, welche das Stück für echt ansehen, d. h. von Anfang an in den engeren Kontext gehörig; so beispielshalber S. Virgulin, Il lauto convito sul Sion (Is 25,6-8), BeO 11 (1969) 57-64.

³ Nach der Lesung עָרַב ; sie hält N. M. Sarna, Epic Substratum in the Prose of Job, JBL 76 (1957) 13-25, für angemessen und bemerkt dazu : „The celebrated Isa 25₈ may well mean that Mot shall be hoisted by his own petard“ (16 Fn. 14).

⁴ Zweimal begegnet *καταφαγομαι* : Ho 8,7; Ps 21,10; der Codex Marchalianus weist die auf Aquila zurückgehende hexaplarische Randlesart *καταποντιζω* auf, die neben Aquila fünfmal sonst bezeugt ist.

⁵ M. Luther, Deutsche Bibel, WA 11,1 (1960) : Denn der tod wird gar verschlungen werden (Revisionsprotokoll : verschlungen), Übersetzung von 1528 : Denn der tod wird gar verschlungen werden.

Schon in den ältesten zur Apokalyptik zählenden literarischen Einheiten - Jes 26,7-21 und dem Buch Daniel - heißt es, die Frommen oder aber alle Menschen würden auferweckt. Der Fluchtpunkt des Denkens ist dabei die Teilhabe der Frommen am messianischen Reich. Jes 25,8α geht jedoch von einer deutlich davon abweichenden Vorstellung aus, indem sie besagt, Jahwe werde den Tod für immer vernichten. Dieser Gedanke ist einzigartig und orientiert an der Idee des Todes als mythischer Größe.

Um den Aussagegehalt zu ermitteln, muß zunächst auf die Wurzel בלע eingegangen werden. Da sie nämlich in einigen Fällen eine andere Wiedergabe gegenüber 'verschlingen' verlangte⁶, ergab sich philologisch die Notwendigkeit, in der lexikologischen Aufschlüsselung zu differenzieren⁷. Das Augenmerk gilt hier lediglich der größeren Zahl an Fällen, welche die Grundbedeutung *vorare* voraussetzen.

Die konkrete Bedeutung ist vorzugsweise an die Verwendung im Qal gebunden⁸, manchmal abgemildert als 'essen, genießen'⁹. Zweimal liegt der Nachdruck auf dem Vorgang des Schluckens. Dabei unterscheidet die Ausspracheüberlieferung nicht zwischen Qal und Piel¹⁰. In der größeren Zahl der Fälle liegt nun freilich ein metaphorischer Gebrauch des Lexems vor. Es besagt dann 'verderben, vernichten, zugrunderichten'¹¹, und es zeigt sich, daß diese Weise der Anwendung der Wurzel, vor allem im Piel, in späterer Zeit offenbar mehr Platz griff. Da nun der Jes 25,7 beschriebene Vorgang am angemessensten mit 'wegschaffen, beseitigen' ausgedrückt wird, darf man das Gleiche in V. 8, der sich dort, wie bereits betont, anlehnt, vermuten¹².

Weiterhin ist die Frage des Tempus zu bedenken. Schon einige hebräische Handschriften erkannten hier ein Perfektum consecutivum, nahegelegt durch den Gebrauch in V. 7¹³. Danach hat man auch immer wieder die Sentenz futurisch aufgefaßt¹⁴. Dem stehen aber Stimmen entgegen, die man nicht unbeachtet lassen darf. So hat G. B. Gray¹⁵ בלע durch „he hath annihilated“ wiedergegeben und damit deutlich auf eine abgeschlossene Handlung hingewiesen. Ausdrücklich wandte sich aber A. Caquot der Problematik zu¹⁶. Er weist die

⁶ Jes 3,12; 9,15; 19,3; 28,7; Ps 107,27 (verwirren und Abwandlungen); Hi 37,20 (mitteilen pass.); Prov 19,28 ist offenbar zu emendieren.

⁷ Siehe etwa A. Guillaume, A Note on the $\sqrt{\text{בלע}}$, JThSt 13 (1962) 320-322

⁸ Gen 41,7, 24; Ex 7,12; 15,12; Nu 16,30. 32 (vgl. 34); 26,10; Dt 11,6; Jn 2,1; Ps 69,16; 106,17; Prov 1,12 (evtl. cj. Nu 21,18).

⁹ Jes 28,4; Hi 20,15. 18

¹⁰ Nu 4,20 (im Sinne von: 'einen Augenblick'); Hi 7,19

¹¹ In mehreren Stammesmodifikationen: 2 Sam 17,16; 20,19f; Jes 25,7; 49,19; Jer 51,34; Ho 8,7f; Ha 1,13; Ps 21,10; 35,25; 124,3; Hi 2,3; 8,18; 10,8; Prov 21,20 (im Sinne von 'vergeuden'); Ko 10,12; Th 2,2. 5. 8. 16; textlich unsicher ist Ps 55,10

¹² So verfahren einige neuere Übersetzungen: La Sainte Bible, traduite . . . par L. Segond, éd. revue 1954 (Il anéantit la mort pour toujours); La Sainte Bible der École Biblique de Jérusalem, 1961 (P. Auvray: Il fera disparaître pour toujours la Mort); Traduction oecuménique de la Bible, 1975 (Il fera disparaître la mort pour toujours); La Sainte Bible der Société Biblique Française, 1978 (Il anéantit la mort pour toujours); The Revised English Bible, 1989 (He will destroy death for ever).

¹³ Die syrische Sprachform ist nicht in dieser Weise zu verstehen, da das Syrische kein Perfekt consecutivum kennt.

¹⁴ Zu den ältesten Zeugen dafür gehört offenbar die griechische Version des Aquila; vgl. Fn. 4. - W. Rudolph, Jesaja 24 - 27, 1933, ergänzte auf Grund seines Verständnisses die Verbalform zu ובלע (vgl. seine Auslegung der Verse 6-8: 39 - 41), versteht 24,17-25,8 als eschatologische Weissagung und erklärt, Jes 25,8 sei die einzige eschatologische Aussage des Alten Testaments, die auf die Sündenfallgeschichte Bezug nehme, denn die Aufhebung des Todes setze die Aufhebung der Sünde voraus (40).

¹⁵ The Book of Isaiah I - XXXIX, ICC, I (1912)

¹⁶ Remarques sur le „Banquet des Nations“ en Esaïe 25,6-8, RHPHr 69 (1989) 109 - 119

Konjekturen zurück, denn die Verbalform sei nicht futurisch zu verstehen¹⁷. Vielmehr sei sie wie in 2 Sam 20,20; Th 2,2 absolut gebraucht, הַמָּוֶתֶת folglich nicht das Objekt, sondern das Subjekt des Satzes¹⁸: „La mort avait englouti sans relâche“.

Indem er das Plusquamperfekt setzt, bringt er ebenso die Überzeugung zum Ausdruck, zur Zeit des eschatologischen Festmahles von V. 6f werde der Tod keine Wirkung mehr haben.

Nun muß man freilich bedenken, daß die Wurzel בלע in all den nicht wenigen Stellen, in denen sie über die beiden von Caquot genannten Belege hinaus vorkommt, transitiv gebraucht und nie ohne Objekt konstruiert ist. Aber auch diese beiden leisten nicht eindeutig, was sie sollen. Denn das Objekt zu אָבַלַע 2 Sam 20,20 steht im vorangehenden Vers 19 und ist, wie oft andernorts, als pronominales Objekt zu ergänzen, da als sich von selbst verstehend nicht gesetzt. Und in Th 2,2aα kann man schwerlich den Akkusativ von בלע trennen. Das Objekt hängt hier von zwei Verben ab, wobei das zweite die Intensität des ersten negierend bestätigt. Von daher wird man doch im Rechte sein, הַמָּוֶתֶת als Objekt zu verstehen.

Weiterhin fällt auf, daß einige Gelehrte einen anderen Weg gegangen sind, indem sie בָּלַע präsentisch wendeten¹⁹. Das Tempus affirmativum dient tatsächlich nicht nur zum Ausdruck eines in der Vergangenheit abgeschlossenen Vorgangs, sondern ebenso des Wiederholens²⁰. Daneben beschreibt es die Koinzidenz zwischen Aussage und Vollzug der Handlung²¹ und rangiert futurisch und in Zustandssätzen neben dem Tempus praeformativum²². Wenn man nun in Rechnung zieht, daß V. 6f. 8aβ das Perfekt consecutivum und V. 8bα das Imperfekt steht²³, dann wird das absolut gebrauchte Perfekt in V. 8aα in seinem Kontext, auch wenn es erst nachträglich hineingeschrieben wurde, im futurischen Sinne aufzufassen sein. Das Wort besagt alsdann, Jahwe werde, wenn er die Völker zu seinem eschatologischen Mahle laden wird, die über allen liegende Hülle²⁴ entfernen, die Tränen trocknen und die Schmach der Juden beseitigen, dabei gleichzeitig dem Tode seine Wirkungsmächtigkeit nehmen²⁵. Und das solle von da an immer gelten. Nach fast

¹⁷ A. Dillmann - R. Kittel, Der Prophet Jesaja, KEH, ⁶1898, trugen der Diskrepanz zwischen perfektischer Verbalform und futurischem Verständnis insofern Rechnung, daß sie ein Adverb erklärend einfügten: „vernichtet hat er dann den Tod auf immer“. - H. Staudigel, Hermeneutische Überlegungen zu einer triumphalen Glosse in Jesaja 25,6-8, ThV 17 (1989) 9 - 13, wendet sich entschieden gegen ein Verständnis als Weissagung bzw. Ausdruck einer Hoffnung (10).

¹⁸ Darin mit 6 übereinstimmend.

¹⁹ F. Delitzsch, Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja, BC, ³1879 [Nachdruck 1984]; B. Duhm, Das Buch Jesaja, HK, ⁴1922; Lindblom, aaO., 120; J. Ziegler, Das Buch Isaias, Echter-B., 1948; E. S. Mulder, Die Theologie van die Jesaja-Apokalipse. Jesaja 24 - 27, 1954 (28); H. Wildberger, Jesaja, 2. Teilbd.: Jesaja 13 - 27, BK, 1978. Seine Überzeugungen zu Jes 25,6-8 trug Wildberger ferner an zwei anderen Orten vor: Das Freudenmahl auf dem Zion. Erwägungen zu Jes. 25,6-8, ThZ 33 (1977) 373 - 383; Königsherrschaft Gottes. Jesaja 1 - 39, 1984.

²⁰ Siehe C. Brockelmann, Hebräische Syntax, 1956, § 41a

²¹ Ebd. § 41d; vgl. R. Meyer, Hebräische Grammatik, III Satzlehre, ³1972, § 101,2b (er spricht von Präsens bzw. Präsens-Perfekt).

²² Brockelmann, § 41f.i

²³ Vgl. Meyer, § 101,6c

²⁴ V. 7 - Offenbar Zeichen der Trauer, wie vielfach angenommen. Delitzsch, aaO., versteht die Hülle als Symbol der geistlichen Blindheit.

²⁵ J. N. Oswalt, The Book of Isaiah, Capters 1 - 39, NIC, 1986, sagt nur, Gottes Absicht sei die Befreiung der Erde von dem Leichtentuch des Todes, ähnlich J. D. W. Watts, Isaiah 1 - 33 and 34 - 66, WBC, 1985/87, und D. G. Johnson, From Chaos to Restoration. An integrative Reading of Isaiah 24 - 27, 1988, bemerkt, die

einheitlicher Meinung muß man לָנֶחֱם dahingehend verstehen²⁶. Es gibt allerdings daneben die Möglichkeit, die Nominalbildung entsprechend anderen so zu erklärenden Stellen²⁷ im adverbialen Sinne²⁸ aufzufassen²⁹.

Die Art, hinsichtlich der Ausschaltung des Todes in der Weise zu reden, wie es Jes 25,8a geschah, erklärt sich aus der ererbten Religiosität, die von Anfang kanaänisch geprägt war und ihre Wesensart bis in späteste Zeit nicht verlor³⁰. Dieser Sachverhalt ist bislang noch nicht gebührend beachtet³¹. Zum Nachweis dessen muß man, Jes 25,8a betreffend, auf die Bezeugung des Herrn über das Totenreich eingehen, denn die Israeliten begriffen ebenso wie die übrige Population Palästinas den Tod als eine Gottheit. Die Tatsache erhielten die mythologischen Quellen von Ras Schamra, welche das Vorkommen des Nomens מוֹת innerhalb der alttestamentlichen Literatur in ein neues Licht rückten³².

Nun erzählt aber der ugaritische Mythos über den Kampf zwischen Baal und Mot³³ davon, der Gott Baal sei von Mot verschlungen worden³⁴. Er wendet dafür freilich nicht das Verbum *bl'* an, das möglicherweise charakteristischer Sprachgebrauch in Palästina war. Wenn aber, was kaum nach der Beweisführung bedarf, Jahwe einzelne Züge von der Baalgottheit im Glauben zuerkannt bekam, dann geschah in der israelitisch-jüdischen Vorstellungswelt nach der hier zu verhandelnden Aussage eine Transformation: Jahwe wurde nicht gleich Baal von Mot verschlungen, sondern er tilgte ihn seinerseits und schaltete ihn aus³⁵, daß er in der

Vernichtung des Todes mache die Beseitigung von Leid, Schmerz und Tränen möglich (64). Delitzsch, aaO., notiert בָּלַע auch Jes 19,3; Ps 21,10; 55,10 von Gott gebraucht.

²⁶ Watts, aaO., faßt den Text inhaltlich anders auf. Er verdolmetscht „he will swallow up the death (which) endures forever“ und stellt dazu fest, der Tod werde immer dauern, aber Gott wolle die Auswirkungen des Todesfluches annullieren.

²⁷ Am 8,7; Ps 13,2; 16,11; 77,9; Hi 23,7

²⁸ wahrlich, fürwahr, wirklich, endlich (so G. Hölscher, Das Buch Hiob, HAT, ²1952), mit Erfolg

²⁹ L. Kopf, Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch, VT 8 (1958) 161 - 215, legt 185 dar, daß נָחַם oder לָנֶחֱם mitunter „fürwahr, wirklich“ bedeutet, ohne freilich unter den angeführten Belegstellen Jes 25,8 zu nennen. Die Bedeutungsentwicklung zu „für immer“ sei wohl in Am 8,7; Ps 74,1 nachzuweisen. Vgl. H.-P. Müller, Notizen zu althebräischen Inschriften I, UF 2 (1970) 229 - 242 (238 Fn. 87); M. H. Pope, Job, AncB, ³1974; G. W. Anderson, נָחַם, ThWAT V (1986) 565 - 570. Die Übertragung der Septuaginta durch ἰσχυρῶς und die von 1 Kor 15,54, Aquila und Theodotion durch εἰς ἰσχυρὸς scheidet die mittelhebräische Bedeutung der Wurzel נָחַם vorauszusetzen: überwältigen, siegen, subst. Ruhm, Sieg.

³⁰ Eine Bemerkung in der Richtung bei Wildberger, Jesaja, 967

³¹ Lediglich ansatzweise geäußert von R. Martin-Achard, „Il engloutit la Mort à jamais“. Remarques sur Esaïe 25,8a, Mélanges bibliques et orientaux en l'Honneur de M. M. Delcor, 1985, 283 - 296 (295f).

³² Die Belege, die schon viel verhandelt wurden - siehe zum Nachweis A. Cooper - M. H. Pope, RSP III (1981) 392 - 400 - sind: KTU 1.5.1,7f; II,15; 1.4.VII,48f; VIII,7-11 - 1 Sam 5,11; Jes 5,14; 28,15. 18: 38,18; Jer 9,20; Ha 2,5; Ps 18 (= 2 Sam 22),5f; 49,15 (evtl. auch 73,4); Hi 28,22; Prov 16,14; 27,20; 30,15f; Ct 8,6 - vielleicht die Inschrift Nerab I Z. 10.

³³ KTU 1.5: 1.6; dazu gehört I.133, wovon die Zeilen 1-11 ein Parallelstück zu 1.5,1,12-22 darstellen.

³⁴ KTU 1.5,1,5-8. 32-35; II,3b. 4 (vgl. II,2; 1.23,61f); 1.6,II,21-23; rezente Behandlung von 1.5,1,5-8: M. Dietrich - O. Loretz, Der Tod Baals als Rache Mots für die Vernichtung Leviathans, UF 12 (1980) 404 - 407; J. Sanmartín, Lexikographisches zu *Mt's* Spruch KTU 1.5 I 1ff, UF 12 (1980) 438f; von 1.6,II,21-23: O. Loretz, Vom Baal-Epitheton *Adn* zu Adonis und Adonaj, UF 12 (1980) 287 - 292 (291); E. Verreet, Beobachtungen zum ugaritischen Verbalsystem III, UF 18 (1986) 363 - 386 (383); Übersetzung durch G. del Olmo Lete, Mitos y Leyendas de Canaan segun la Tradicion de Ugarit, 1981, 213f. 227; Johnson, aaO., zieht KTU 1.5,II,2-4 heran (65).

³⁵ Zur Sache äußerte sich auch N. J. Tromp, Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament, 1969. T. versteht Mot hier gleicherweise als persönliche Gottheit (107). Die Anwendung des Verbs בָּלַע (to engorge, to swallow) zeige enge Beziehung zur Unterwelt (127) und sei dafür charakteristisch, den Sieg Jahwes über den Tod zu beschreiben (202).

Menschenwelt nicht mehr wirksam sein konnte³⁶. Den Inhalt von Jes 25,8a α sollte man demzufolge in seiner Tragweite keinesfalls einschränken³⁷ oder nur symbolisch verstehen wollen, weil in der wörtlichen Bedeutung mit einer sublimer gewordenen Gottesauffassung nicht vereinbar. Dagegen steht die Erkenntnis, daß die Wurzel בלע an der Stelle nicht in dem Sinne von 'verschlingen' angewendet ist, sondern von 'verderben, zunichte machen'. Über den Sinngehalt des Verbs hinaus darf indes die mythische Provenienz in ihrer konkreten Bildhaftigkeit nicht vorschnell in den Hintergrund geraten³⁸, denn der jüdische Glaube blieb in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. bei seinem Wissen um einen personhaften Gott, der voller Energie ist. Nur so konnte er dem seiner Schöpfung Abbruch tuenden Tod machtvoll entgegengetreten³⁹, der allem Anschein nach im Bewußtsein der Gläubigen, aus deren Mitte die Gewißheit stammt, noch nichts von seiner Göttlichkeit⁴⁰ und das Leben bedrohenden Gefährlichkeit eingeübt hatte⁴¹. Man wußte vom ererbten Glauben her um ihn als einer objektiven Macht, die dem Willen Jahwes entgegenstand⁴².

Daß jüdisches Denken aber es schließlich vermochte, von einer den Tod vollkommen wirkungslos machenden Überlegenheit Jahwes zu reden, bedingte die in älterer Zeit gewonnene Erkenntnis, er habe Prävalenz über Mot erlangt und greife in seine Rechte ein⁴³. Von da aus führte, eingebettet in die Glaubensgeschichte, ein folgerichtiger Weg hin zu der Jes 25,8a α ausgesprochenen Hoffnung⁴⁴.

³⁶ M. Delcor, *Le Festin d'Immortalité sur la Montagne de Sion à l'Ère eschatologique en Is 25,6-9. à la Lumière de la Littérature ugaritique*, Salm. 23 (1976) 89 - 98, zieht zum Vergleich KTU 1.17.VI,26-33 heran. Dort seien ebenfalls Unsterblichkeit und Einladung zu einem Bankett miteinander verbunden. Dagegen hat sich schon Martin-Achard, aaO., ausgesprochen, und es ist tatsächlich zu bedenken, daß in Jes 25,8a α nicht von einem Angebot der Unsterblichkeit die Rede ist. Obendrein berichtet der angezogene Text nicht von einem Bankett, sondern von Baals belebender Kraft; vgl. zuletzt M. Dietrich - O. Loretz, *Anats Aussagen über Baals Belebungs kraft in KTU 1.17 VI 25-33*, UF 12 (1980) 180f.

³⁷ Das ist seitens Duhm, aaO., geschehen, da er den Satz eine „beiläufige Bemerkung“ nennt. Eine solche ist sie indes keineswegs, wenn man sich vergegenwärtigt, daß hier eine bewußte Überzeugung niedergeschrieben wurde.

³⁸ Ihn nennt auch A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters 1-39*, CNEB, 1973 (152); G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 2. Bd.: Kapitel 24-39, ZBK, ²1967, hingegen hatte ihn ausdrücklich zurückgewiesen.

³⁹ Gray, aaO., wies mit Recht darauf hin, der Gedanke einer Aufhebung des Todes sei ein Fortschritt gegenüber der Erwartung eines bedeutend verlängerten Lebens in dem neuen Zeitalter (Jes 65,20).

⁴⁰ Wildberger, *Jesaja*, meint dagegen, Mot dürfe hier nicht als Person aufgefaßt werden, obschon Jahwes Sieg über die Gegenmacht nachwirke (967). Auch Johnson, aaO., vertritt die Ansicht, Mot sei an der Stelle keine Gottheit mehr, sondern benenne feindliche Mächte.

⁴¹ Delitzsch, aaO., erkennt freilich nur den rein physischen Tod. Wie Gott ihn verhängt habe, hebe er ihn nun wieder auf; ähnlich Mulder, aaO., 32.

⁴² Infolgedessen kann der inhaltlich den Sachverhalt zutreffend beschreibende Satz G. von Rads in seiner zeitlich einseitigen Bestimmtheit nicht bestätigt werden: „Zu einer objektivierenden Verselbständigung des Todes als einer Jahwe und seinem Heilswerk feindlichen und deshalb von ihm zu vernichtenden Wirklichkeit kam es erst in der Apokalypitik (Jes 25,7f; Test Levi 18; IV Es 8,53)“ [Theologie des Alten Testaments, I (⁵1966) 403]. - Unter Ablehnung des Personhaften erinnert Wildberger an die öfter vorkommende Bildrede, Krankheit und Todesdrohung mit מרת oder שאול zu umschreiben. Der Satz Jes 25,8a α meine also, wenn Jahwe die Königsherrschaft angetreten haben werde, gäbe es nichts mehr, was die Gemeinschaft mit ihm hemme. Es sei nochmals betont, derlei Überlegungen nehmen dem blutvollen Glauben, der einen solchen Satz lapidar formuliert, weil er um göttliche Gewalt wußte, die Spitze.

⁴³ Jes 7,11; Ho 13,14a (diesen Beleg nennt auch J. Fischer, *Das Buch Isaiahs*, I. Teil: Kapitel 1-39, HSAT, 1937, vergleichend); Am 9,2; nicht mehr klar erkennbare Rudimente von einem Kampf Jahwes gegen die Totengottheit mögen in Ha 1,12; 3,13b; Ps 74,12-17; Hi 18,13 vorliegen.

⁴⁴ Über die Beseitigung oder das Verschwinden des Todes reden Test Levi 18; 4 Es 8,53; syr Bar 21,22f.

Die Gleichniserzählung vom Mordfall Nabot

Jan Lange - Hamburg

Die Perikope 1.Kön 21 erfreut sich immer wieder größter Beliebtheit der Exegeten. Einigkeit herrscht insoweit, daß der Text auf keinen Fall einheitlich ist, sondern daß ein ursprünglicher Text mindestens einmal, wenn nicht häufiger, bearbeitet und ergänzt wurde. Dabei stehen sich vor allem zwei Positionen unversöhnlich gegenüber: Die eine Gruppe befürwortet die ursprüngliche (oder zumindest eigenständige) Schicht in den V.1b-16, während die andere meint, daß hier auf keinen Fall die ursprüngliche Erzählung zum Abschluß gekommen sein kann, sondern daß das Gerichtswort Elias dazugehöre. Vielleicht kann meine Untersuchung hier vermitteln.

Ich sehe in dem Text drei Schichten: Ursprünglich wurde die Erzählung in Erinnerung an jenes Verbrechen im vorexilischen Juda als eine Art Gleichniserzählung¹ tradiert, die die V.1b-16 umfaßte. Später wurde damit Elia verknüpft unter Berücksichtigung und Bearbeitung eines möglicherweise anonymen Gerichtsworts über Ahab, das sich ebenfalls auf die Nabotaffäre bezog. Diese zweite Schicht umfaßte V.17-19.23.27-29bα. (Bei der Aufnahme in den Elia-Elisa-Zyklus kam dann noch V.20abα hinzu). Schließlich wurde diese Prophetengeschichte ins DtrG übernommen und um V.20bβ-22.24-26.29bβ ergänzt. Ich möchte die Abtrennung der V.1b-16 anhand von literar(krit)ischen Betrachtungen belegen und anschließend einige andere AT-Texte suchen, die sich in gleicher Weise als „Gleichniserzählung“ bezeichnen lassen.

1. Literar(krit)ische Betrachtungen

a) Offene Sozialkritik

Isebel schreibt in V.8-10 Briefe an „die Ältesten und die Edlen in seiner Stadt, die mit Nabot wohnen.“ Der Ausdruck Edle (חֲרִים) ist wohl ein späterer Zusatz, da dieses Wort sonst erst in jüngeren Texten belegt ist. Es handelt sich jeweils um die Honoratioren der Stadt (die man sich getrost als eine kleine Stadt vorstellen darf), und: Sie **kennen** Nabot alle persönlich. Sie leben *in seiner Stadt* (בְּעִירוֹ) und *wohnen mit Nabot* (אֶת־נָבוֹת), dem *Jesreeliter* (נְבוֹת הַיְזְרְעֵאלִי), dessen Familie bereits seit Generationen einen *Erbbesitz* (נַחֲלָה) hier hat. Der Beiname „der Jesreeliter“ zeigt seine familiäre Verbundenheit mit *dieser Stadt*. Dadurch gewinnt die Wendung אֶת־נָבוֹת הַיְזְרְעֵאלִי, die häufig als „Glosse“ ausgeschieden wird, eine neue Bedeutung (ob es sich auf Nabot bezieht [*der in Jesreel wohnt*] oder auf den Weinberg [*der in Jesreel liegt*] ist dabei nebensächlich; das Fehlen der Notiz in LXX erscheint als Glättung).² Trotzdem führen sie den perfiden königlichen Plan aus. Damit ist dies ein Beispiel für vorexilische Sozialkritik außerhalb der Schriftprophetie.³ Wir halten dies als ein Motiv innerhalb der V.1b-16 fest. In den folgenden Versen wird dies durch den Mund Elias auf Ahab und Isebel abgeschoben, die Honoratioren aber werden nicht mehr erwähnt.

¹ Dabei verwende ich den Begriff „Gleichniserzählung“ im weitestmöglichen Sinn.

² Vgl. M. Oeming, Naboth der Jesreeliter, ZAW 98, Berlin 1986, 373.

³ So auch K. Baltzer, Naboth's Weinberg, Wort und Dienst 8, Bethel 1965, 85 u.a.

b) Vom Weinberg, Bathseba und der Macht

Die vorliegende Erzähleinheit 1.Kön 21 weist einige Parallelen zu 2.Sam 11f auf:⁴ Von seinem Palast aus sieht der König etwas, das er haben will, aber jemand anderem gehört. Der Weinberg gehört Nabot und Bathseba „gehört“ Uria. Um in deren Besitz zu kommen, werden Briefe geschrieben, die einen Mord befehlen: Es findet ein Ereignis statt, dem beide Opfer mit den Mördern gemeinsam beiwohnen (d.i. die Schlacht in 2.Sam 11 und das Fasten in 1.Kön 21). Uria soll an die Spitze des heftigsten Kampfes gestellt werden, Nabot an die Spitze des Volkes. Es folgt das eigentliche Verbrechen: Die übrigen Soldaten sollen sich zurückziehen und Uria allein lassen, Nabot wird von zwei gekauften Zeugen angeklagt; beide sollen dadurch zu Tode kommen. Bevor die Briefe geschrieben werden, geht der König direkt zu den beiden: Ahab bittet um den Weinberg, David versucht Uria dazu zu überreden, zu Bathseba zu gehen. Beide lehnen ab. Nabot schwört bei YHWH, Uria verweist auf die Lade (= symbolische Gegenwart YHWHs). Beide haben auch einen vernünftigen Grund: Uria unterliegt der Kriegsaskese und ist als Offizier Vorbild für seine Truppe, Nabot ist seinen Ahnen gegenüber verantwortlich. Uria trägt den Beinamen „der Hethiter“, ist damit als Ausländer gekennzeichnet; Nabot trägt den Beinamen „der Jesreeliter“, was hier allerdings seine Zugehörigkeit ausdrücken soll. Der Plan geht auf, und der Vollzug wird gemeldet. Nun wird die „Beute“ vom König in Besitz genommen. Anders dagegen verläuft die Verurteilung durch einen Propheten mit anschließender Buße des Königs (diese ist auch nur bei Ahab erfolgreich). Es ergibt sich daher, daß in 1.Kön 21 (wohl in literarischer Abhängigkeit zur TNG) eine freiere Bearbeitung des Nabot-Stoffes vorliegt, in der thematisiert wird, wie die Mitglieder des Königshauses ihren Einfluß auf die Bevölkerung ausnutzen.

Damit begegnet uns ein weiteres wichtiges Motiv der Erzählung – das Verhältnis zur Macht: Ahab tritt persönlich zu Nabot und wirbt für seine Bitte. Erst formuliert er seinen Wunsch, dann begründet er ihn („er soll mir als Gemüsegarten dienen, denn er liegt nahe bei meinem Palast“), und schließlich macht er ein Angebot (Tausch oder Bezahlung). Nachdem der Handel von Nabot abgelehnt worden ist, kehrt Ahab als geschlagener Verlierer zurück. Ahab ist ohnmächtig.

Isebel dagegen ergreift die Initiative und füllt dieses „Machtvakuum“ sofort aus: „Ich gebe dir den Weinberg.“ Mit dem Schreiben und dem königlichen Siegel übt sie die Herrschaft über die Stadtmenschen aus. Durch das Siegel erscheint das Dekret als offizieller Befehl des Königs. Durch das Medium Brief entzieht sie sich einer möglichen Diskussion mit den Befehlsempfängern über die Frage nach Recht und Unrecht.

Das Motiv, die Initiative zu ergreifen, wenn der König dazu nicht in der Lage ist, begegnet auch in der Thronnachfolgegeschichte (TNG): In 2.Sam 14,1-24 sorgt Joab für die Versöhnung Davids mit Absalom, dem potentiellen Thronfolger – wie sich herausstellt ein Fehler, den er mit der Ermordung Absaloms in 2.Sam 18 „korrigiert“, um einen weiteren Aufstand zu verhindern. Daraufhin verfällt David in Trauer, aus der ihn wieder Joab herausreißen muß, um dem Volk und seinen Soldaten Respekt zu zollen (1.Sam 19). Nathan und Bathseba schließlich handeln angesichts des sterbenden David intrigant, um Salomo die Nachfolge zu sichern (1.Kön 1-2).

Isebel erscheint hier also nicht als „die böse Ausländerin“⁴⁵ oder diejenige, die aufgrund ihres

⁴ Siehe dazu Yoshikazu Minokami, *Revolution des Jehu*, Göttingen 1989, 151 (Anm. 104, bezogen auf den Aufbau der Briefe); Thomas Schaack, *Die Ungeduld des Papiers*, BZAW 262, Berlin 1998, 34f.51ff; Marsha White, *Naboth's Vineyard and Jehu's Coup*, VT 44, Leiden 1994, 68ff.

⁵ Vgl. Martin Beck, *Elia und die Monolatrie*, BZAW 281, Berlin 1999, 64. Gegen u.a. J. Alberto Soggin, *Jezabel oder die fremde Frau*, in: André Caquot (Hg), *Mélanges Biblique et Orientaux*, FS M. Henri Cazelles, AOAT 212, Neukirchen 1981, 453-459.

furchtbaren Todes (2.Kön 9) ein entsprechendes Verbrechen verübt haben muß, sondern als Pendant zu Davids Joab: Eine allein dem König treue „Beamtin“, die dann die Initiative ergreift, wenn Gefahr für die Staatssicherheit (bzw. Autorität des Königs) besteht. Dazu gehen beide, Isebel und Joab, gewissenlos über Leichen – sicherlich auch im Wissen darum, daß ein Machtwechsel negative Folgen auch für sie haben würde. Daß hier Isebel als Täterin erscheint, könnte (aus jüdischer Sicht) den Grund in der negativen Erinnerung der Jüder an Isebels Tochter Atalja haben: Als Königinmutter hatte Atalja schon großen Einfluß. Nach dem Tod ihres Sohnes Ahasja (2.Kön 10) riß sie dann aber die Macht an sich, ließ die potentiellen Thronerben ermorden und regierte von 842/1-837/6 v.Chr. Dies stellte die einzige Unterbrechung der Herrschaft der Daviddynastie dar (2.Kön 11, nur der Prinz Joas konnte versteckt werden).⁶

Es ergibt sich also, daß sich V.1b-16 an der Bathseba-Geschichte orientiert, und Isebel als Pendant zu Joab erscheint. Daher liegt eine literarische Abhängigkeit von der TNG nahe. Jeder Versuch, historische Begebenheiten aus dieser Geschichte zu rekonstruieren, ist daher zum Scheitern verurteilt. Vielmehr ist die vage Erinnerung daran, daß durch Ahab ein Bürger namens Nabot ermordet wurde, in dieser Erzählung aufgenommen worden.

c) Die Rolle des Propheten

Die Motive Sozialkritik und Macht umfassen nur die V.1b-16. Die Frage ist also, was soll hier Elia? Der oben angeführte Vergleich mit 1.Sam 11f weist ihn als Ankläger aus. Der Prophet deckt das Verbrechen auf. Tatsächlich ist dies auch offenbar die eigentliche Aufgabe der Propheten gewesen: Thr 2,14 beschimpft die Propheten, die diese Aufgabe (Jerusalem auf seine Schuld hinzuweisen) nicht erfüllt und somit die Zerstörung des Tempels und Deportation der Oberschicht (586 v.Chr.) mitzuverantworten hätten. In diesem Sinne sei an die Unheilsprophetie zu denken: Der Prophet deckt die Schuld auf und verkündet die göttliche Strafe. So haben die Schuldigen Gelegenheit, umzukehren. (Vgl. Hos 3,1-5; 4,1-6; 5,1.15-6,7; 12,7; 14,2f; Am 5,4-7).⁷ Der Verfasser von Thr 2 wirft den Propheten vor, durch falsche Heilswissagung das Volk in Sicherheit gewogen zu haben (vgl. Mi 3,5).

In diesem Sinne stellen V.17-19.23.27-29b α eine logische Fortsetzung dar: Elia deckt das Verbrechen auf und kündigt Gottes Strafe an, die Ahab zur Buße bewegt.⁸ Isebel dagegen nutzt diese Gelegenheit nicht. Daher gibt es für sie keine Strafverschönerung. Da dieses Motiv in der Tradition, in der auch der Verfasser von Thr 2 steht, verankert ist, ergibt sich eine neue Sichtweise für das Verhältnis der V.1b-16 zu 17-29b α .

d) Das Verhältnis von V.1b-16 zu V.17-29

Wie oben gesagt, sehen viele Exegeten in 21,1b-16 eine in sich geschlossene Einheit. Dafür werden einige gute Gründe angeführt, vor allem aber zeigt ein sprachlicher Vergleich mit dem zweiten Teil, daß hier ein deutlicher Bruch vorliegt. Aber auch die Gegenposition, nach der

⁶ Vgl. u.a. Reinhold Bohlen, *Der Fall Nabot*, Trier 1978, 364f.

⁷ Vgl. Hans Walter Wolff, *Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie* (1951), in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München ²1973, 130-150.

⁸ Alfred Jepsen, *Ahab's Buße* in: *Archäologie und Altes Testament*, FS Kurt Galling, Hg von A. Kuschke und E. Kutsch, Tübingen 1970, 148.154, argumentiert, daß sich V.27-29 auf V.21.22.24 beziehen und daher diese voraussetzen. Da sie einen Widerspruch zu 22,38 darstellen, seien sie nicht vom selben dtr-Redaktor, und somit nachdtr. Aber: Erst durch V.29b β wird die Schuld auf das Haus Ahabs verschoben. Vorher kündigt YHWH lediglich an, daß er das Böse nicht in „seinen Tagen“ (also zu Lebzeiten Ahabs) bringen wolle. Eine Verschiebung ist damit nicht zwingend vorausgesetzt. Außerdem: Warum sollte ein späterer Bearbeiter diese Verse eingefügt haben, obwohl in 22,38 die Erfüllung berichtet wurde?

V.16 eben keinen Schlußpunkt setzt, sondern einer Fortsetzung bedarf, leuchtet ein: Ahab macht sich auf, um den Weinberg in Besitz zu nehmen, aber er besitzt ihn noch nicht. Die Erzählung hört mitten in der Bewegung auf. Außerdem verlangt der Anruf YHWHs in V.3 nach einer Antwort.

Doch sehen wir uns zunächst V.1b-16 genauer an. Zu Beginn „wirbt“ Ahab umsonst um den Weinberg, am Ende erhält er ihn dank Isebels Intrige gratis. Nach seiner Niederlage trauert Ahab und verweigert die Nahrungsaufnahme (V.4), Isebel fordert ihn daraufhin auf, zu essen und fröhlich zu sein (V.7), dagegen sollen nun die Stadtbewohner ein Fasten ausrufen, also eine Klage abhalten und nichts essen (V.9). Damit ist die Ohnmacht Ahabs auf das Volk abgeschoben. Die Anklage ist auch schon vorgegeben: Gottesverfluchung – „das sei ferne bei YHWH“ und Majestätsbeleidigung – „Ich werde dir (König Ahab) den Erbbesitz meiner Väter nicht geben“.⁹

Entsprechende Gegenüberstellungen gibt es aber auch zwischen V.1b-16 und V.17-29: Dem (heuchlerischen) Fasten und Klagen (V.9) entspricht die aufrichtige Buße Ahabs (V.27). Die zweigliedrige Anklage („er hat Gott und dem König geflucht“, V.10.13) findet ihren Wiederhall in der ebenfalls zweigliedrigen Anklage Elias („Du hast gemordet und in Besitz genommen“, V.19). Auch die Strafen entsprechen sich (Nabot wird vom Volk gesteinigt [V.13], Ahab wird der Tod vorausgesagt [V.19]). Schließlich gleichen sich auch die Formen der „Überbringung“: Ahab war selbst um des Weinbergs vorstellig geworden und erhält das Gerichtswort auch persönlich, Isebel dagegen ließ ihren Befehl an die Ältesten (durch die Briefe) ausrichten und bekommt ihr Gerichtswort ebenfalls nicht direkt (sondern durch Ahab). Die Strafandrohungen gegen Ahab und sein Haus wurden nachträglich in V.21f.24-26 erweitert. Mit V.27-29b α liegt aber eine Änderung gegenüber V.1b-16 vor: Ahab bekommt die Chance, Buße zu tun, Nabot dagegen wurde gleich hingerichtet. Dagegen gesteht Ahab sein Verbrechen in V.20: „Hast du mich gefunden?“ dürfte hier wohl bedeuten: „Hast du mich durchschaut? Hast du mich überführt?“ Von Nabot hören wir diese Worte natürlich nicht.

e) *Trotzdem: V.1b-16 als literarische Einheit*

Die Hälfte dieser Motive aber werden, wie gesehen, in V.17-29 bereits zum zweiten Mal wiederholt:

Motivpaar in V.1b-16

Schwur/Ablehnung (3) – Anklage der Zeugen (10.13)

Ahab ist traurig, ißt nichts (4) – Jesreel klagt und fastet (9.12)

Aufnahme in V.17-29

Anklage Elias (19)

Ahab trauert und fastet (27)

Außerdem stören sie den chiasmischen Aufbau von V.1-16. Die Geschichte ist in sechs Szenen aufgeteilt, die sich chiasmisch aufeinander beziehen:

- | | | |
|----|---------|--|
| A) | V.1b-4a | „Ahab bekommt den Weinberg nicht“ |
| | V.16 | „Ahab bekommt den Weinberg“ [Ort des Geschehens: Weinberg] |
| B) | V.4b-7 | „Isebel verspricht Ahab den Weinberg“ |
| | V.15 | „Isebel löst ihr Versprechen ein“ [Ort: Ahabs Zimmer] |
| C) | V.8-10 | „Isebel befiehlt die Tat“ |
| | V.11-14 | „Die Tat wird ausgeführt“ ¹⁰ |

⁹ Ex 22,27 verbietet die Gottesverfluchung und die Todesstrafe für Majestätsbeleidigung/-verfluchung kommt in der TNG vor: 1.Sam 16,5-13; 2.Sam 19,22; 1.Kön 2,8f. Die Forderung, zwei Zeugen bei einem Kapitalverbrechen vorzuladen, kennt zwar erst Dtn 17,6, jedoch weist bereits Ex 23,1 auf das Problem der Falschaussage einzelner hin.

¹⁰ Vgl. Jerome T. Walsh, *Methods and Meanings: Multiple Studies of 1 Kings 21*, JBL 111, Chicago 1992, 194f.

Schließlich stimmen auch die Titel Ahabs nicht überein: V.1 spricht vom *König von Samaria*, V.18 dagegen nennt ihn *König von Israel*.

Ein häufiges Argument, die Zugehörigkeit von V.17-19 zu V.1b-16 anzunehmen, ist die Todesweissagung, denn diese hat sich ja nicht erfüllt – ergo muß sie noch zu Lebzeiten Ahabs ausgesprochen worden sein.¹¹ Ein Vergleich mit der Parallele 2.Kön 9,26 zeigt aber erhebliche Unterschiede:

1.Kön 21,19

Du hast gemordet und in Besitz genommen? ... An der Stelle, wo die Hunde Nabots Blut geleckt haben, sollen die Hunde dein Blut lecken. Auch deines!

2.Kön 9,26

... wenn ich das Blut Nabots und das Blut seiner Söhne gestern nicht gesehen habe! (*elliptischer Schwursatz*)
... Ich werde es dir vergelten auf diesem Feld.

Gemeinsam ist beiden Traditionen lediglich das (unschuldig vergossene) Blut Nabots und die Todesandrohung gegen Ahab. (Das Feld [מִן הַשָּׂדֶה, 2.Kön 9,26] bildet keinen Widerspruch zum Weinberg, da im alten Israel Wein ebenerdig angebaut wurde.) Das Drohwort als ältesten Bestandteil der Erzählung aufrecht erhalten zu wollen, ist also nicht haltbar. Zudem zeigt sich in der Weissagung keine Parallele zum Geschick Nabots: Die blutleckenden Hunde sind in V.1b-16 nicht erwähnt, sondern müssen aus der Steinigung erschlossen werden: Blieb der tote Körper liegen oder ist aus den Wunden Nabots Blut geflossen, welches dann von den aassfressenden Tieren aufgeleckt worden ist? Auch von den hingerichteten Söhnen Nabots erfahren wir nur aus 2.Kön 9. Hier ist offenbar Sippenhaft vorausgesetzt, die es im 9.Jhd. tatsächlich gab.¹² Diese Sippenhaft wird aufgenommen, indem Ahabs Sohn Jotam die Strafe seines Vaters erleidet, dadurch ist das Prophetenwort als erfüllt anzusehen.¹³ Ein Fehlen der Söhne in 1.Kön 21 muß aber nicht bedeuten, daß der Erzähler die Sippenhaft nicht mehr kannte,¹⁴ vielmehr zeigt sich dadurch, daß Nabot allein ist, und ihm keiner helfen und ihn niemand rächen kann. Außerdem verliert Elia kein Wort über die Ältesten und die falschen Zeugen.

Auch wenn zu Recht literarkritische Zweifel an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit bestehen, so ist doch eine geschickte Weiterführung nicht zu leugnen. Trotzdem scheinen V.17-29 sekundär zu sein – zu groß ist der sprachliche und inhaltliche Bruch.¹⁵ Wenn aber die Geschichte mit V.16 nicht beendet sein soll, wie sollte/müßte sie weitergehen?

Die Erzählung weiß geschickt die Gefühle des Hörers/Lesers für die Figuren zu steuern: Ahab ist entweder ein Intrigant oder ein trotziges Kleinkind, das seinen Wunsch nicht erfüllt bekommt. Isebel ist eine ruchlose Mörderin. Das Königshaus, welches das Volk also schützen soll, wendet sich hinterhältig gegen einen freien Bürger. Die Oberschicht der Stadt setzt ihren Gehorsam gegenüber der Obrigkeit über ihre Pflicht, Recht zu sprechen. Alle diese Personen haben ihr Ansehen in dieser Geschichte verscherzt.

Man kann hier also von einem *unausgesprochen Adhortativ* ausgehen, denn wenn: die *Erzählung* mit V.16 endet, kann jeder Zuhörer/Leser für sich die Konsequenzen ziehen: „Wir dürfen uns die Rechtsbeugung der Obrigkeit nicht gefallen lassen! Unsere Ältesten müssen stark sein und uns vor Willkür schützen!“ Nach V.16 ist also keine *schriftliche* Fortsetzung nötig, da der Sachverhalt für alle klar ist.¹⁶ Als „Sitz im Leben“ einer derartigen „adhortativen“

¹¹ So z.B. Georg Hentschel, NEB (1 Könige), Würzburg 1984, 127.

¹² H.-C. Schmitt, Elisa, Gütersloh 1972, 26. Jepsen, Buße 149, verweist dazu auf 2K 14.

¹³ Vgl. Odil Hannes Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, Neukirchen 1968, 45.

¹⁴ Gegen Schmitt, Elisa 26.

¹⁵ Vgl. Beck, Elia 61ff; Stefan Timm, Die Dynastie Omri, FRLANT 124, Göttingen 1982, 126ff.

¹⁶ Vgl. dazu u.a. Beck, Elia 61ff.

Erzählung stelle ich mir eine Mahnung an die Ältesten und alle, die öffentliche Funktionen innehaben, vor. Die bekannten historischen Ereignisse um jenen Justizmord an Nabot sind hier zu einer Art *Gleichniserzählung* verarbeitet worden.

2. Gibt es für diese Form der Gleichniserzählung Parallelen im AT?

Die Frage ist nun, ob eine derartige Geschichte überhaupt so erzählt werden könnte. Dies ist vielfach bestritten worden.¹⁷ Allerdings wurde nur nach einer Erzählung gesucht, „die ein ungeahndetes Verbrechen ... konstatiert.“¹⁸ Niemand suchte nach einem Aufruf, selbst aktiv zu werden, bzw. vorhandene Mißstände zu überdenken. Versteht man dagegen 1.Kön 21,1b-16 in eben dieser Weise, so lassen sich m.E. sehr wohl einige alttestamentliche Beispiele anführen, die alle eines gemeinsam haben: Der Erzähler weckt beim Hörer/Leser Emotionen zugunsten einer bestimmten, nicht ausgesprochenen Forderung:

- Am deutlichsten tritt Gen 34 hervor: Nach der Vergewaltigung Dinas nehmen ihre Brüder grausame Blutrache an der ganzen Stadt. Erst wiegen sie ihre Opfer *verräterisch* (בְּמַרְמָה V.13) in Sicherheit, indem sie die Beschneidung fordern. Dies ist das Bundeszeichen mit YHWH. Die Jakobssöhne mißbrauchen also ihre Religion. Den Wundschmerz der Stadtbewohner nach Durchführung des Beschneidungsrituals nutzen sie für ihr Blutbad. Nach der scharfen Rüge durch Jakob endet die Erzählung mit der offenen Frage: „Durfte er denn an unserer Schwester wie an einer Hure handeln?“ (V.31). Dem Verfasser (Jahwist?) lag viel an einem „friedlichen Ausgleich mit den Nachbarn,“¹⁹ daher ist diese Erzählung mit dem „offenen“ Schluß als ein Aufruf gegen Blutrache, bzw. zur Verhältnismäßigkeit zu verstehen: Bestrafung ja, aber *so* nicht.
- Der Verfasser des Jonabuches lenkt mit Hilfe von Satire und Ironie, um den Leser die Frage am Ende selbst beantworten zu lassen: Darf Gott ein Gerichtsurteil wieder aufheben? Darf er es sich gereuen lassen? Ja!
- In Ri 9,8-15 benutzt Jotam eine Fabel, um den Israeliten die Idee eines Königtums auszureden. Der Königsbaum (Dornbusch) wird einerseits erschreckend dargestellt: Seid ihr für mich, geht es euch gut, wenn nicht, gehe von mir ein Feuer aus, das euch verzehrt (V.15). Andererseits aber wirkt er auch lächerlich: Die anderen Kandidaten (Ölbaum, Dattelpalme, Weinstock) verweisen auf ihre jetzigen, positiven Aufgaben. Deshalb wollen sie nicht König werden. Allein der (unnütze) Dornbusch nimmt das Amt an. Daß ausgerechnet er *Schatten* spenden will, entbehrt dabei nicht einer gewissen Ironie.
- In 2.Sam 12,1-4 greift Nathan zum gleichen rhetorischen Kunstgriff, um David seine Verfehlung vorzuhalten. Herzergreifend malt Nathan das Verhältnis des armen Mannes zu seinem einzigen *Schäfchen* (כֶּבֶדָה [V.3] im Gegensatz zu צֹאן [V.2]) aus. Wie in 1.Kön 21,1-16 endet dieses Gleichnis mit dem geglückten Verbrechen. Tatsächlich reagiert David in der Weise, wie ich die Reaktion eines Hörers von 1.Kön 21,1-16 erwarten würde: Mit Wut auf das Unrecht und dem Willen, es zu rächen (V.5).
- Mit dieser Erwartungshaltung dürfte auch in Gen 22 gespielt worden sein: In V.9 verlangsamt sich das Erzähltempo, bis in V.10 geradezu in Zeitlupe berichtet wird, wie Abraham das Opfermesser zückt, um *seinen Sohn, seinen einzigen, den er lieb hat, den Isaak* (V.2) zu schlachten (wie in 1.Kön 21,16 steht ein Infinitiv: לְשַׁחֵט !). Auch hier kann man sich vorstellen, wie die Zuhörer nun gegen die Schlachtung des armen Kindes

¹⁷ Z.B. Crüsemann, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes*, Gütersloh 1997 91f; Oeming, *Naboth 365*.

¹⁸ Schmoltdt, *Elias Botschaft an Ahab*, BN 28, München 1985, 42.

¹⁹ Josef Scharbert, *NEB (Genesis 12-50)*, Würzburg 1986, 226.

protestieren wollen. (Möglicherweise war dies sogar die ursprüngliche Intention der Erzählung.) Doch es kommt anders: Ein rettender Engel verhindert die Tötung Isaaks. Somit steht fest, daß Gott kein Menschenopfer will.²⁰

Der Befund zeigt, daß es im Alten Testament durchaus Erzählungen gibt, die mit Hilfe eines nicht erzählten Endes (aber bereits mit einer deutlichen Lenkung) die Zuhörer zu einer bestimmten Ansicht verleiten wollen. Diese Voraussetzungen erfüllt auch 1.Kön 21,1b-16. Die Fortsetzung in V.17-29 „beruhigt“ die erhitzten Gemüter der Zuhörer/Leser zwar und bringt die Erzählung zu einem „erwünschten“ Ende, ist aber nicht notwendig. Die Nabot-Erzählung soll kein Bericht über jene Vorfälle sein, sondern eine Gleichniserzählung, um die jetzt lebenden Ältesten an ihre Pflicht gegenüber dem Volk zu erinnern.

Dazu diene noch einmal 2.Sam 12 als Beispiel: Das „Nabot-Gleichnis“ entspricht der Parabel 2.Sam 12,1b-4. Der Zorn Davids darüber dürfte dem Zorn in nichts nachstehen, den die Zuhörer (das sind die, die das Recht sprechen) verspürten, wenn sie die Nabot-Geschichte gehört haben. Sollten nun diese fragen, wer denn diese Handlanger gewesen seien, wäre die Antwort in vorexilischer Zeit die gleiche, wie die Nathans: „Ihr seid es, da ihr das Recht beugt und euch bestechen laßt!“²¹

Nun zur Frage, wann und wo die Gleichniserzählung entstand: Die Sozialkritik spricht für die Zeit der Schriftpropheten Amos, Micha, Jesaja (Ende 8./Anfang 7. Jhd.) – also nach dem Untergang des Nordreiches. So läßt sich auch die Bezeichnung „König von Samaria“ erklären: Israel wurde unter den Assyryern zur Provinz „Samaria“.²² Die Anspielungen auf die TNG (und die Isebildarstellung in Anlehnung an Atalja?) sprechen für Juda als Abfassungsort.

²⁰ Vgl. Scharbert, NEB 166, der anmerkt, daß es zum Zeitpunkt der Entstehung im Umland durchaus Menschen- und auch Kindesopfer gab.

²¹ Vgl. Am 3,10; 5,12b; Ex 23,6-8 (da im vordtr. Bundesbuch extra darauf eingegangen wird, kam es wohl vor); Hab 1,3f; Jes 1,23; 5,7b; 5,23; 10,2; 28,7; 32,7. Dazu hat Würthwein, Naboth-Novelle und Elia-Wort (1978), in: Ders., Studien zum deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin 1994, 173, festgestellt, daß diese Erzählung eine „besonders drastische Illustration jener prophetischen Scheltworte“ darstellt.

²² Vgl. u.a. Bohlen, Fall 348; Schmitt, Elisa 27f (Anm. 56).

Neues zur Textkritik von Genesis 6,17 und 7,6 aus judaistischer Sicht

Hans-Georg von Mutius - München

In der Sintfluterzählung kündigt Gott dem Noah in Gen.6,17 sein Strafgericht mit folgenden Worten an:

וַאֲנִי הֲנִי מְבִיא אֶת הַמְּבּוּל מִיָּם עַל הָאָרֶץ.....

(= UND SIEHE, ICH WERDE DIE SINTFLUT, WASSER ÜBER DIE ERDE BRINGEN).

In Gen.7,6 liest man im Rahmen des Ausführungsberichtes:

וַיִּבֶן בֶּן שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וְהַמְּבּוּל הָיָה מִיָּם עַל הָאָרֶץ:

(= UND NOAH WAR 600 JAHRE ALT, UND DIE SINTFLUT WAR WASSER AUF DER ERDE).

Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß der Text in beiden Versen in Unordnung ist. Das Wort מים wurde beidesmal ganz offenkundig nachgetragen und kann aus Gründen der syntaktischen Stilistik kaum zum ursprünglichen Textbestand gehören.¹ Läßt man מים beidesmal weg, dann lautet der Text in deutscher Übersetzung für Gen. 6,17: UND SIEHE, ICH WERDE DIE SINTFLUT ÜBER DIE ERDE BRINGEN, und für Gen.7,6: UND NOAH WAR 600 JAHRE ALT, UND DIE SINTFLUT GESCHAH (oder: WAR) AUF DER ERDE.² Das Eindringen von מים in den Bibeltext wird zumindest beim ersten Vorkommen in Gen.6,17 so gedeutet, daß es sich hierbei um eine quasi lexikalische Erklärung des irgendwann nicht mehr geläufigen מבוּל handele.³ Diese Erklärung kann kaum stimmen, weil der Glossierung von מבוּל durch מים entscheidende Elemente des erläuterten Begriffs abgehen würden: Eine Sintflut ist nicht einfach Wasser, sondern Wasser in gewaltiger Menge und mit zerstörerischer Kraft. Der neueste Stand der textkritischen Forschung tendiert dahin, den überlieferten masoretischen Text in Gen.6,17 für wahrscheinlich ursprünglich zu halten und lediglich in Gen.7,6 das מים zu streichen, weil ein Teil der Septuaginta, genauer gesagt: der Codex Alexandrinus, hier καὶ ὁ κατακλυσµὸς ἦν ἐπὶ τῆς γῆς schreibt.⁴ Doch das klingt nicht recht überzeugend. Das Wort מים wirkt auch im ersten Bibelvers überaus störend.

¹ Siehe etwa schon J.Skinner: A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, 2.Aufl., Edinburgh, 1930, S.162f.

² Vergl. hierzu auch die deutsche Übersetzung bei L.Ruppert: Genesis - Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1.Teilband, Würzburg, 1992, S.288.

³ So zum Beispiel J.A.Soggin: Das Buch Genesis, Darmstadt, 1997, S.132.

⁴ Siehe etwa R.S.Hendel: The Text of Genesis 1-11, New York/Oxford, 1998, S.52. E.Tov: Der Text der Hebräischen Bibel, Stuttgart u.a., 1997, warnt auf S.234 unten sogar bei Gen. 7,6 vor einer voreiligen Streichung des dort vorkommenden מים als Glosse.

Sowohl in Gen.6,17 als auch in Gen.7,6 ist das Wort מים ganz offenkundig von zweiter Hand eingefügt worden. Was bisher fehlt, ist eine plausible Erklärung für die Einfügung von מים an beiden Stellen. Die nachfolgenden Ausführungen stellen den Versuch dar, eine solche zu liefern.

Als Ausgangspunkt der Betrachtung sei nicht Gen.6,17, sondern Gen.7,6 gewählt. Die hebräische Textaussage: וְהַמַּבּוּל הָיָה מֵיִם עַל הָאָרֶץ = UND DIE SINTFLUT WAR WASSER AUF DER ERDE führt doch zwangsläufig zu der Frage, ob denn die Sintflut aus einer anderen Materie als Wasser hätte bestehen können. Die nachfolgend zitierte Talmudpassage aus b Sanhedrin 108b bildet unter den Gesichtspunkten historisch-kritischer Bibelauslegung zwar keinen korrekten Einstieg in die Lösung des Problems; sie ist aber unter strukturellen Aspekten betrachtet durchaus hilfreich, um die aufgeworfene Frage beantworten zu können:

Raba trug folgende Auslegung vor: Was ist der Sinn des Schrifttextes: לַפִּיד בּוֹז רַגְלֵי רַגְלֵי לְמוֹעֲדֵי רַגְלֵי (Hiob 12,5)⁵? Der Text lehrt, daß Noah der Gerechte seine Zeitgenossen zurechtwies und Worte zu ihnen sprach, die (ihnen) so unangenehm waren wie Feuerfackeln (כְּלַפִּידִים). Sie zeigten ihm ihre Verachtung und sprachen zu ihm: 'Alter, wozu ist diese Arche gut?' Er antwortete ihnen: 'Der Heilige, gepriesen sei er, wird über euch die Sintflut bringen.' Da sagten sie: 'Eine Sintflut aus was? Wenn es eine Sintflut aus Feuer (מַבּוּל אֵשׁ) sein wird, so haben wir dafür ein Gegenmittel mit Namen 'Alita. Wenn er eine (Sintflut) aus Wasser kommen läßt (וְאִם שֶׁל מַיִם הוּא מְבִיא), (dann sieht die Sache so aus): Läßt er sie aus der Erde hervorkommen, so verfügen wir über eiserne Platten, mit denen wir die Erde zudecken können. Läßt er sie vom Himmel kommen, so verfügen wir über ein Mittel namens 'Akob, (um uns vor dem Wasser von oben zu schützen)'.⁶

Der Talmudtext stellt hier eine haggadische Überlieferung des babylonischen Amoraers Raba vor, der um die Mitte des 4.Jrh.'s nach Chr. im Zweistromland wirkte.⁷ Über das wirkliche Alter und die wahre Herkunft seiner Ausführungen läßt sich nichts sagen.⁸ Auf jeden Fall gehen Noahs Zeitgenossen in Rabas Ausführungen davon aus, daß Gott zwei Möglichkeiten hat, eine Sintflut zu entfesseln, nämlich entweder eine aus Wasser oder eine aus Feuer, wobei die zweite Alternative von Noahs Zeitgenossen an erster Stelle aufgeführt wird. Die Talmudpassage steht im Kontext etlicher

⁵ Ich unterlasse hier die Übersetzung des schwierigen Hiobverses und die Diskussion seiner eigenwilligen Deutung durch Raba, weil die damit verbundenen Probleme vom eigentlichen Thema zu weit weg führen würden.

⁶ Text nach: מִסַּכְת סנהדרין מן תלמוד בבלי, traditionelle Ausgabe mit Superkommentaren, Nachdruck Jerusalem, 1980/81. Die volle Zitierung des hebräischen Originaltextes ist aus Platzgründen und wegen der leichten Zugänglichkeit von Talmudausgaben unterblieben.

⁷ Zu Person und Werk siehe G.Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, 8.Aufl., München, 1992, S.101.

⁸ J.P.Lewis: A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature, Leiden, 1978, geht auf S.127 auf die Sanhedrinstelle nur kurz ein.

Überlieferungen in der rabbinischen Literatur, die eine Dualität von **מבול של אש** versus **מבול של מים** kennen. Schon in tannaitischer Zeit finden sich hierfür Belege. So liest man etwa in der Mechilta des Rabbi Ismael zu Exodus 18,1(!), daß anläßlich der Sinaioffenbarung alle Könige der Völker der Welt zu Bileam gehen und seinen Rat einholen. Sie fragen ihn, ob Gott eine Sintflut über die Welt kommen lassen wird, so wie er sie über die Generation des Noah kommen ließ. Bileam verneint dies vehement. Die Könige drücken nun ihre Befürchtung aus, daß wenn Gott keine Sintflut aus Wasser über die Erde kommen lassen wird, er doch immerhin stattdessen eine Sintflut aus Feuer kommen lassen könnte. Auch diese Befürchtung zerstreut Bileam. Gott sei im Begriff, seinem Volk die Tora zu offenbaren. Daraufhin gehen die Herrscher beruhigt nach Hause.⁹ Geht man von der rabbinischen Literatur einen zeitlichen Schritt zurück in das hellenistisch-jüdische Schrifttum, so darf auf Flavius Josephus verwiesen werden, der in seinen *Antiquitates Judaicae* Buch I Kap.2 § 3 berichtet, daß Adam den Untergang aller Dinge zum einen durch Feuer, zum anderen durch gewaltige Wassermassen vorhergesagt habe.¹⁰ Auch hier ist der Dualismus zwischen einer Sintflut aus Feuer und einer Sintflut aus Wasser der Sache nach klar gegeben. Bei Philo von Alexandrien wird in Buch II Kap.10 der Mosevita Gottes Feuergericht über Sodom und Gomorrha nicht als bloßes Lokalgeschehen geschildert, sondern als großflächiger Sintbrand; und dieses Geschehen wird von ihm ausdrücklich mit der großen Sintflut parallel gesetzt. Durch Feuer und Wasser seien die Frevler in der Vergangenheit von Gott gerichtet worden.¹¹ Geht man von Josephus und Philo einen noch größeren Schritt zurück in die biblische Zeit, so muß hier ganz summarisch auf die textkritisch und verbalsyntaktisch zugegebenermaßen schwierige Passage Amos 7,4ff hingewiesen werden. In der dort überlieferten Vision des Propheten ruft Gott ein Feuer herbei, das die große Urflut (**תהום רבה**) verzehrt und dann auch auf dem mit dem Begriff "Ackerflur" (**חלק**) umschriebenen Festland wütet. Ein Feuer aber, das eine kosmische Potenz wie die große Urflut vaporisiert, bildet selbst eine noch viel gewaltigere Größe.¹² Die Amosstelle zeigt so oder so, daß Sintbrandvorstellungen schon im vorexilischen Israel vorhanden waren. Wenn man nun auf dem Hintergrund der präsentierten Belege auf Gen. 7,6 zurückkommt, dann ergibt sich folgende Hypothese: Der Glossator hat als Grundtext die Worte **והמבול היה על הארץ** vorgefunden. Da er von einem Weltbild ausging, das neben der Sintflut aus Wasser auch eine Sintflut aus Feuer kannte, wollte er mit der Einfügung von **מים** andeuten,

⁹ Text in: **לשמעאל דרבי**, 2.Aufl., hrsg. von I.A.Rabin, Jerusalem, 1970, S.188.

¹⁰ Griechischer Text in: *Flavii Iosephi Opera*, hrsg. von B.Niese, Vol.I: *Antiquitatum Iudaicarum Libri I - V*, 2.Aufl., Berlin, 1955, S.17.

¹¹ Griechischer Text und englische Übersetzung bei F.H.Colson: *Philo with an English Translation ... in Ten Volumes*, Bd.6, Nachdruck Cambridge (Massachusetts)/London, 1984, S.474ff. Auf die Philopassage stieß ich durch L.Ginzberg: *The Legends of the Jews*, Bd.5, Philadelphia, 1968, S.149. Sein dort erwähnter wichtiger hebräischer Aufsatz über die Sintflut aus Feuer bei den Rabbinen und im hellenistisch-jüdischen Schrifttum im achten Jahrgang der Zeitschrift "Ha-Goren" war mir hier in München unzugänglich.

¹² Die kosmische Dimension des Vorgangs wird von H.W.Wolf: *Dodekapropheton 2 - Joel und Amos*, BKAT XIV/2, 3.Aufl., Neukirchen-Vluyn, 1985, S.344f trotz des Verweises auf die beeindruckende Parallelstelle aus Hesiods *Theogonie* viel zu wenig betont.

daß Gott auch noch eine andere Möglichkeit zur Verfügung gehabt hätte, um die Generation des Noah zu bestrafen, diese aber nicht zur Anwendung brachte. Der Sinn der Versworte **עַל הָאָרֶץ הָיָה מַיִם וְהַמְבּוּל** wäre damit folgender: UND DIE SINTFLUT WAR ALS WASSER (und nicht als Feuer) AUF DER ERDE. Entsprechendes gilt dann für den Vorlauf in Gen.6,17, wo Gott das in Gen.7,6 Ausgeführte ankündigt. Der Glossator fand als Grundtext die Worte **עַל הַמְבּוּל אֵת הַמַּיִם** vor und fügte vor dem zweitletzten Wort ein **מַיִם** ein. Das von ihm erstellte Ergebnis wollte er so verstanden wissen: UND SIEHE, ICH WERDE DIE SINTFLUT ALS WASSER (und nicht als Feuer) ÜBER DIE ERDE BRINGEN. Der Umstand, daß schon der Samaritanus an beiden Stellen mit dem masoretischen Text völlig konform geht,¹³ beweist, daß die glossatorische Verunzierung der beiden Bibelverse schon sehr alt ist und an zentraler Stelle der Textüberlieferung vorgenommen wurde. Ursprünglich ist der vorliegende Text aber keineswegs. Hätte der priesterschriftliche Schreiber, dessen Sintflutversion die beiden Verse zuzuschreiben sind,¹⁴ auf den Dualismus: Sintflut aus Wasser versus Sintflut aus Feuer anspielen wollen, dann hätte er Gen.6,17 so formuliert: **עַל הָאָרֶץ הָיָה מַיִם מְבַיֵּא אֵת מַיִם**; oder er hätte geschrieben: **עַל הָאָרֶץ הָיָה מַיִם מְבַיֵּא אֵת מַיִם**. Hätte er auf diese Weise formuliert, dann könnte man Gen.7,6 in der vorliegenden Fassung: **וְהַמְבּוּל הָיָה עַל הָאָרֶץ** eventuell sogar als ursprünglichen Text ansehen. Unter den gegebenen Umständen darf davon aber gewiß nicht ausgegangen werden. Dennoch bildet Gen.7,6 in der glossierten Fassung den Dreh- und Angelpunkt der hier vorgetragenen Überlegungen. Wenn die Aussage: UND DIE SINTFLUT WAR (ALS) WASSER AUF DER ERDE keinen Nonsenssatz darstellt, sondern Sinn haben soll, dann kann damit nur auf den Umstand angespielt werden, daß es neben der Wassersintflut auch noch Sintfluttypen aus anderen Elementen gab. Gen.7,6 und damit auch schon Gen. 6,17 stellen Abgrenzungserklärungen dar! Wenn man sich die oben behandelte Belegsituation noch einmal vor Augen führt, kommt als Abgrenzungsgegenstand eigentlich nur ein Sintbrand bzw. eine Sintflut aus Feuer in Frage. Eine sonstige Möglichkeit, Gen.7,6 und damit auch Gen.6,17 in der jeweils glossierten Fassung sinnvoll zu deuten, gibt es kaum.

¹³ Siehe den Text der Ausgabe von L.F.Giron Blanc: Pentateuco Hebreo-Samaritano - Genesis, Madrid, 1976, S.169 und S.171.

¹⁴ Siehe etwa C.Westermann: Genesis, 1.Teilbd.: Genesis 1-11, BKAT I,1, Neukirchen-Vluyn, 1974, S.532 und S.578.

Zum antiken Namen der Stadt Dedan

Alexander Sima – Heidelberg

Im AT wird mehrfach die Stadt Dedan erwähnt, die mit der im Nordwesten des heutigen Saudi-Arabien gelegenen Ruinenstätte al-Ḥurayba im Wādī al-'Ulā identifiziert wird. Diese war zumindest seit dem 7. Jhd. v. Chr. bis etwa ins 3. Jhd. v. Chr. (unsicher!) neben Taymā' das urbane Zentrum in Nordwestarabien und zeitweilig auch Sitz des Königreichs der Liḥyān und einer minäischen Handelskolonie¹. Die einheimische Sprache ist in einer nicht unbedeutenden Anzahl von Inschriften bezeugt, die nach ihrem paläographischen Duktus als älteres (archaisches), mittleres und jüngeres Liḥyānisch klassifiziert werden. Seit der Integration Nordwestarabiens in das nabatäische Reich zu Beginn des 1. Jhd. v. Chr. übernahm jedoch das nur 15 km entfernte nabatäische Ḥeḡrā (Madā'in Šāliḥ) die führende Rolle in Nordwestarabien. Der Niedergang Dedans wurde wahrscheinlich nicht erst durch die Expansion der Nabatäer verursacht, sondern setzte bereits wesentlich früher, wahrscheinlich schon im Verlauf des 3. Jhd. v. Chr. ein². Dafür würde sprechen, daß den klassischen Autoren (Agatharchides, Eratosthenes, Diodor, Strabo, Plinius, Uranios, Ptolemaios) dieser Ort und sein Name schon völlig unbekannt sind. Auch in der arabisch-islamischen Tradition hat sich keinerlei Erinnerung an Dedan erhalten.

Die vorliegende Miscelle geht der Frage nach, wie der auch außerhalb des AT überlieferte Name zu lesen ist. Da die masoretische Vokalisation *D'dān* nicht nur von allen möglichen Quellen die jüngste ist sondern zudem auch die phonotaktischen Regeln des Hebräischen widerspiegelt, kann sie von vornherein als wenig aussagekräftig ausgeklammert werden. Die folgende Zusammenfassung der Beleglage für *Ddn* beginnt mit dem AT-Befund (MT, LXX, lateinische Übersetzungen, Peschitta, patristische Kommentare) und läßt danach die frühnordarabischen, altsüdarabischen und akkadischen Zeugnisse folgen.

1. Der alttestamentliche Befund und die patristischen Zeugnisse

Im AT ist der Name *Ddn* zehnmal bezeugt. Saba und *Ddn* werden in der Genealogie der Söhne von Ra'mā (Gen 10,7 // 1 Chr 1,9) bzw. Yoqšān (Gen 25,3 // 1 Chr 1,32) angeführt. Als Toponym kommt *Ddn* an weiteren sechs Stellen vor³: Jes 21,13 (Spruch über Arabien); Jer 25,23 (zus. mit Taymā' als Vertreter Arabiens); Jer 49,8 (Spruch über Edom); Ez 25,13 (Spruch über Edom); Ez 27,20 (Arabien-Kontext); Ez 38,13 (zusammen mit Saba). Die Wiedergabe von *Ddn* in der LXX variiert erheblich: Einigkeit herrscht nur bezüglich Gen

¹ Für die Annahme einer sabäischen Kolonie in Dedan (Knauf 1983, 26-27; Görg 1991, 400) fehlen jegliche eindeutigen Argumente.

² Daß sich im Wādī al-'Ulā auch nabatäische Graffiti finden (Belege bei Wenning 1987, 123), besagt natürlich gar nichts. Die nabatäischen Grabinschriften JS 386 (306/7 n. Chr.), CIS II 332 (9 v. Chr.) und CIS II 333 könnten sowohl lokal als auch für rezente Bauarbeiten aus Ḥeḡrā verschleppt worden sein. Auf das Fehlen nabatäischer Keramik weist ausdrücklich Wenning 1987, 123, hin.

³ In Ez 27,15 ist nach heute einhelliger Auffassung nicht von Dedan sondern von Rhodos die Rede.

10,7, das sowohl die Stuttgarter als auch die Göttinger LXX-Ausgabe mit Δαδάν wiedergeben. Alle übrigen Belegstellen – mit Ausnahme von Jer 25,23 und Ez 25,13, die keine Parallelen in der LXX haben⁴ – gibt die Stuttgarter Ausgabe mit Δαιδάν wieder (Gen 25,3 // 1 Chr 1,32; Jes 21,13; Jer 30,25, Ez 27,20; 38,13) wieder. Die Göttinger Ausgabe hat mehrheitlich Δεδάν (Gen 25,3, Jes 21,13, Jer 29,9⁶, Ez 27,10; 38,13), jedoch gibt sie für alle Stellen auch die Varianten Δαδάν und (seltener) Δαιδάν an.

Schon die Vetus Latina hat in Gen 10,7 und 25,3 neben *Dadan* auch die Variante *Dedan* und ebenso gehen in der Vulgata die Formen *Dadan* (Gen 10,7; 25,3, Ez 27,20), *Dedan* (Jer 25,23; 49,8, Ez 38,13) und *Daedan* (Ez 25,13) durcheinander. Zu diesem Namensgewirr bemerkt schon Hieronymus in seinem Kommentar zu Ez 27,20 *Multum hebraicum et Septuaginta in praesenti discrepant loco praeter nomen regionis quod uicinum est: Dadan et Dadan.*

Eusebius kennt in seinem Onomastikon der biblischen Ortsnamen mit Hinblick auf Jer 49,8 ein Δαιδάν ἐν τῇ Ἰδουμαίᾳ παράκειται τῇ Φαινὸν (80,14) und mit Hinblick auf Jer 25,23 ein Δαδάν ἐν γῆ Κηδάρ (80,13). Auch Hieronymus unterscheidet diese beiden Toponyme in seiner lateinischen Bearbeitung von Eusebius' Schrift, die er unter dem Titel *De situ et nominibus locorum hebraicorum* nach 380 verfaßt hat: Einerseits *Daedan in regione Idumaea ... est autem in quarto miliario a metallo Faeno* und andererseits *Dadan in regione Cedar*. Letzteres ist zweifellos das heutige al-'Ulā, ersteres soll jedoch ein Ort bei Faynān, südwestlich von Buṣayra im heutigen Jordanien, im antiken Edom, sein.

Daß *Dedan* sehr rasch der Vergessenheit anheimfiel, beweisen nicht nur dessen völliges Fehlen bei den lateinischen und griechischen Autoren sondern auch die patristischen Kommentare zur Völkertafel von Gen 10. Hieronymus erläutert in seinen *Hebraiceae Quaestiones* in libro Geneseos 10,7 den Namen *Dadan* als *Dadan gens est Aethiopiae in occidentali plaga*. Die Erklärung bei Isidor von Sevilla, *etymologiarum* IX 2,18-19 ist daraus exzerpiert: *Filii Rema (var. Reema, Rehema, Regma): Saba et Dadan ... Dadan a quo gens est Etiopiae in occidentali plaga*⁷. In den übrigen alten Übersetzungen des AT finden sich durchwegs die verwegensten Namensformen. Davon sei hier nur die Peschitta (Leidener Edition) genannt: Abgesehen von Gen 10,7 und 25,3, wo sie *ddn* liest, sind alle übrigen Belegstellen zu *drn* verlesen (sogar die beiden Genesis-Parallelen in 1 Chr 1,9 und 1,32!).

Dies zeigt deutlich, daß sich spätestens seit der Zeitenwende keine klare topographische Vorstellung mehr mit dem Namen *Dadan* u.ä. verbunden hat.

Nun zu den Namensformen im einzelnen: Die lateinischen Schreibungen *Dadan*, *Daedan* und *Dedan* sind von den griechischen Formen Δαδάν Δαιδάν und Δεδάν der LXX abhängig. Davon ist die Form Δαιδάν nur eine itazistische Variante zu Δεδάν. Zu klären bleibt somit das Verhältnis der Formen Δαδάν und Δεδάν: Vermutungsweise – erst die folgenden Abschnitte werden dies bestätigen – ist die erstere ursprünglich, da sich bei der griechisch/lateinischen Transkription von arabischen Ortsnamen des öfteren *e/e* für **a* findet: Πέγγμα < *Ragmat* (Ptolemaios VI 7,14), *Negran/Néγραν* < *Nagrān* (Plinius nat. hist. VI 160; Strabo XVI 4,24; und daraus syr. *Nygrn* [Shahîd 1971, V,7 passim]), Τεφωρ < *Zafār* (Martyrium des Arethas; und daraus syr. *Ṭyfr* [Shahîd 1971, III,9]). Das Nebeneinander der unterschiedlichen Formen in der LXX hat schließlich Eusebius veranlaßt, dafür auch verschiedene Orte

⁴ Einzelne Handschriften haben aber in Jer 25,23 den Ortsnamen doch erhalten, vgl. den Apparat der Göttinger LXX-Ausgabe.

⁵ Entspricht Jer 49,8 des hebräischen Textes.

⁶ Entspricht Jer 49,8 des hebräischen Textes.

⁷ Diese äthiopische Lokalisation findet sich schon bei Josephus, ant. jud. I 6,2 (die von Josephus verwendete Bezeichnung Ἰουδαδάς ist eine offensichtlich korrumpierte Form, die mit der in 1 Chr 1,9 bezeugten Form Ουδαδάν verwandt ist).

anzusetzen: Δαδάν in Arabien und Δαιδάν in Edom. Die edomitische Lokalisation von letzterem ergab sich vermutlich einerseits aus dem Kontext von Jer 49,8 und Ez 25,13 (Sprüche über Edom) und andererseits aus ähnlich klingenden transjordanischen Ortsnamen wie Faynān (Fēnān) und Daybān (Dībōn)⁸.

2. Der frühnordarabische und altsüdarabische Befund

In der in archaischem Duktus gehaltenen lihyānischen Grabinschrift JS 138 = Caskel 1⁹ ist von einem *mlk:ddn* „König von Ddn“ die Rede. Daneben existieren zwei wesentlich jüngere Belege: In JS 349 = Caskel 55 wird ein *ḫt:ddn* „Statthalter von Ddn“ genannt und in JS 41/5 = Caskel 71 ist in unklarem Kontext vom *gbl:ddn*, der „Volksversammlung von Ddn“, die Rede¹⁰.

Das Lihyānische weist neben dem proto-semitischen System von je drei Lang- und Kurzvokalen *a/i/u/ā/ī/ū* auch *ō < *aw* und *ē < *ay* auf¹¹, da die Diphthonge generell monophthongisiert wurden. Das Graphem *Ddn* in JS 349 und JS 41 könnte daher in der ersten Silbe mit jedem beliebigen Lang- oder Kurzvokal, keinesfalls aber mit Diphthong – z.B. */Daydān/* – vokalisiert werden. Von entscheidender Bedeutung ist aber das Zeugnis der archaischen Inschrift JS 138: Es ist nach wie vor unklar, ob das ältere Lihyānisch, das sich paläographisch vom mittleren und jüngeren Lihyānisch abhebt, auch in linguistischer Hinsicht eine eigenständige Sprachstufe bildet. Im vorliegenden Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die im mittleren Lihyānisch generell durchgeführte Monophthongisierung von **ay* und **aw* auch schon für die ältere Form des Lihyānischen, die hier durch JS 138 repräsentiert wird, anzusetzen ist. Müller 1982, 21, verweist diesbezüglich auf das Nomen *qyn-h /qayn-hū/* „sein Diener“ in JS 128 und schließt, daß in der ältesten Stufe des Lihyānischen die Diphthonge noch vorhanden waren und auch graphisch ausgedrückt wurden¹². Da es sich bei *qyn-h* aber um das einzige Beispiel für ein Wort mit Diphthong handelt, das im älteren Lihyānisch bezeugt ist, bleibt der Befund etwas unsicher. Da aber andererseits unter den wenigen älteren lihyānischen Inschriften auch kein eindeutiges Gegenbeispiel existiert, das Müllers Deutung widerlegen könnte, darf angenommen werden, daß das ältere Lihyānisch die Diphthonge noch erhalten hat.

Aufgrund der Orthographie *Ddn* in der archaischen Inschrift JS 138 ergeben sich somit via negationis zweifelsfreie Hinweise auf die älteste greifbare Vokalisation: (1.) Für */Daydān/* wäre eine Schreibung **Dydn* zu erwarten, die aber nicht belegt ist. (2.) Eine Vokalisation */Dēdān/*¹³ scheidet ebenfalls aus, da der Diphthong **ay* noch nicht monophthongisiert worden

⁸ Warum allerdings Dedan in Jer 49,8 und Ez 25,13 im Kontext von Edom auftaucht, ist tatsächlich schwer zu erklären. Unhaltbar ist die bei Görg 1997, 400, zitierte Annahme von Knauf 1983, 27, daß Dedan zeitweilig unter die „Kontrolle der Edomiter“ geriet, wofür weder aus Dedan noch aus Edom die geringsten Anhaltspunkte vorliegen (Knauf 1988, 73, hat allerdings von dieser Ansicht wieder Abstand genommen und die edomitische Herrschaft über Dedan in eine edomitische Handelsniederlassung in Dedan umgewandelt, was aber als Erklärung für Jer 49,8 und Ez 25,13 wohl nicht ausreicht). Eine überzeugende Lösung böte vielleicht die von Knauf 1988, 73, vorgetragene These, daß sich die beiden Edom-Sprüche auf die Arabien-Feldzüge des Nabonid beziehen.

⁹ Neu übersetzt von W. W. Müller in TUAT II 625.

¹⁰ Der vierte Beleg in JS 278 = Caskel 52 ist hinsichtlich Lesung (*gbl<:>ddn?*) und Verständnis unklar (Caskel deutet *ddn* hier als Teil eines Personennamens!) und bleibt hier besser ausgeschlossen.

¹¹ Müller 1982, 21; Drewes 1985, 170-172.

¹² Drewes 1985, 171-172, deutet die Schreibung *qyn* in JS 128 hingegen als historische Orthographie, was aber in dieser frühen Phase nicht recht überzeugen will.

¹³ So z.B. F. Altheim und R. Stiehl in ihren Publikationen.

ist. Der inner-lyhyanische Befund weist also darauf hin, daß *Ddn* in der ersten Silbe nur mit *a/i/u, āt/ū* vokalisiert werden könnte.

Von den übrigen frühnordarabischen Inschriftencorpora existieren im Taymānischen sieben Belege, die von einem Krieg gegen/in Dedan (*dr ddn*) berichten (Winnett/Reed 1970, 102-105: Nr. 20-23 und 33a-b vom Gābal Ġunaym sowie Parr e.a. 1971, 45: Nr. 39 von Maṅṭar Banī 'Aṭīya)¹⁴. Da über die Entwicklung der Diphthonge im Taymānischen sowie deren Orthographie derzeit noch keine sicheren Aussagen möglich sind, helfen diese Belege nicht weiter. Die wenigen Belege im Thamūdischen, JS tham 422, 510 und 513, finden sich auf dem Weg von Madā'in Šāliḥ nach Taymā' und tragen für die Frage der Vokalisation nichts bei.

Innerhalb des Altsüdarabischen ist das Toponym *Ddn* nur im Minäischen bezeugt (vgl. die Belege bei al-Sheiba 1986, 27, sowie Ja 2288/6 [neubearbeitet von A.F.L. Beeston in PSAS 13 (1983) 1-2] und MAFRAY-Ma'īn 13/4 = Ma'īn 10). Da das Minäische die Diphthonge in der Regel graphisch ausdrückt und die minäische Schreibung des Ortsnamens wohl eher die phonetische Realisation als die lyhyanische Orthographie wiedergibt, sprechen auch diese Belege gegen eine Vokalisation /*Daydān*/¹⁵.

3. Der akkadische Befund

Der neubabylonische Herrscher Nabonid berichtet in zwei mehr oder weniger gleichlautenden Stelen aus Ḥarrān (H 2, A und H 2, B) von Kriegszügen nach Nordarabien und erwähnt in col I 24 ^{uru}*da-da-nu*¹⁶. Da das neubabylonische Syllabar keine Probleme hätte, einen etwaigen *e*-Vokal in der ersten Silbe graphisch auszudrücken – vgl. das unmittelbar voranstehende ^{uru}*Te-ma-a* für *Tēmā'* < **Taymā'* – reflektiert diese Schreibung eine Form /*Dadan(u)*/ oder /*Dadān(u)*/. Eine Chronik des Nabonid, die G. W. Lambert in Afo 22 (1968/69) 1-8 publiziert hat, berichtet ebenfalls über dessen Arabien-Expedition und erwähnt in stark beschädigtem Kontext den *LUGAL ša' uruDa-da-na* „König von Dedan“ (V 20)¹⁷.

4. Der arabische Befund

Abschließend ist hier noch auf zwei arabische Toponyme einzugehen, die in der Sekundärliteratur oft – fälschlich – mit dem biblischen *D'dān* verbunden werden:

- a) Nöldeke 1910, 122, verbindet das biblische *D'dān* mit dem arabischen Toponym *Dadan* (unbekannter Lage). Der Eintrag *Dadan* bei Yāqūt II 559,-3 stützt sich aber einzig auf einen Vers des Ibn Muqbil (= XXXIX 22 der Edition 'Izzat Ḥasan, Dimašq 1381/1962, p. 307,1). Bereits Yāqūt II 611,15-18 kennt für diesen Vers auch die alternative Lesung *Danan*, der in der Edition von 'Izzat Ḥasan der Vorzug eingeräumt wird. Andere Belege für ein arabisches Toponym *Dadan* sind mir nicht bekannt.
- b) Nach Musil 1926, 217; Wissmann 1970, 948; Nasif 1988, 4a, u.a. werden die Ruinen des antiken Dedan noch bei Yāqūt als *ad-Daydān* angeführt. Der entsprechende Eintrag (Yāqūt II 639,3) lautet *ad-Daydānu madīnatun ḥasanatun kānat fī ʿarīqi l-Bilqā'ī min*

¹⁴ Daß diese sehr frühen Inschriften aus Taymā' ins 6. Jhd. v. Chr. zu datieren sind, wie Müller 1982, 18, vermutet hatte, ist durch neue Inschriften, die *nbnd mlk bbl* erwähnen, bestätigt worden.

¹⁵ Eine bereits monophthongisierte Form /*D'dēdn*/ würde die minäische Orthographie allerdings nicht erkennen lassen.

¹⁶ In H2, A fehlt die Silbe *nu*.

¹⁷ Beide Texte wurden zuletzt bearbeitet und ausführlich kommentiert in Beaulieu 1989, 150-151 und 167.

nāḥiyati l-Ḥiḡāzi, *ḥaribat* „ad-Daydānu, eine schöne Stadt, lag auf dem Weg der Bilqā' von der Provinz al-Ḥiḡāz her, (jetzt) liegt sie in Ruinen“. Abgesehen von dem oben dargelegten Problem, daß die liḥyānische Form nicht mit Diphthong in der ersten Silbe angesetzt werden kann – damit wäre die Frage eigentlich bereits erledigt –, geht aus dieser Passage keineswegs hervor, daß die Ruinenstätte *ad-Daydānu* mit Dedan zu identifizieren ist.

5. Conclusio

1. Der antike Name von al-'Ulā im nördlichen Ḥiḡāz war wohl, wie aus den akkadischen Quellen hervorgeht, *Dadan* oder *Dadān*. Diese Vokalisation findet sich noch in LXX, Vetus Latina, Vulgata und im Onomastikon von Eusebius/Hieronymus. Aus dem liḥyānischen Befund geht nur hervor, daß eine Vokalisation mit Diphthong *-ay-* in der ersten Silbe ausgeschlossen werden kann.
2. Der Untergang des arabischen Dedan muß sehr rasch erfolgt sein, denn spätestens im 2. Jhd. v. Chr. ist jede Erinnerung daran völlig erloschen. In LXX, lateinischen AT-Versionen und patristischen Kommentaren gehen die Namensformen *Dadan*, *Dedan*, *Daedan*, *Daidan* – die dann auch als *verschiedene* Orte re-interpretiert werden – bereits wahllos durcheinander.

Bibliographie

- BEAULIEU, Paul-Alain: The reign of Nabonidus King of Babylon 556-539 B.C. New Haven & London, 1989.
- DREWES, Abraham J.: The Phonemes of Lihyanite. in: *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*. Ed. par Christian Robin. Paris, 1985. 165-173.
- EUSEBIUS Caesariensis: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Hrsg. von Erich Klostermann. Leipzig, 1904 (GCS 11/1 [= Eusebius III 1]).
- GADD, C. J.: The Harran Inscriptions of Nabonidus. *Anatolian Studies* 8 (1958) 35-92.
- GÖRG, Manfred: Dedan. In: *Neues Bibel-Lexikon*. Band 1. Hrsg. von M. Görg und B. Lang. Zürich, 1991. 400.
- S. HIERONYMI Presbyteri Opera. Pars I. Opera exegetica. 1. Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos. Ed. P. de Lagarde e.a. Turnhout, 1959 (CCSL LXXII).
- S. HIERONYMI Presbyteri Opera. Pars I. Opera exegetica. 4. Commentariorum in Hezechielem. Libri XIV. Ed. F. Glorie. Turnhout, 1964 (CCSL LXXV).
- ISIDORE de Seville, Étymologies Livre IX: Les langues et les groupes sociaux. Texte établi, traduit et commenté par Marc Reydellet. Paris, 1984.
- KNAUF, Ernst A.: Supplementa Ismaelitica 4.-5. BN 22 (1983) 25-33.
- KNAUF, Ernst A.: Supplementa Ismaelitica 13. BN 45 (1988) 62-81.
- MÜLLER, Walter W.: Das Fröhndarabische. in: *Grundriß der Arabischen Philologie*. Band I. Hrsg. von Wolfdieterich Fischer. Wiesbaden, 1982. 17-35.
- MUSIL, Alois: Northern Ḥeḡāz. New York, 1926.
- NASIF, Abdallah A.: Al-'Ulā, An Historical and Archaeological Survey With Special Reference to Its Irrigation System. Riyad, 1408/1988.
- NÖLDEKE, Theodor: Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg, 1910.

- PARR, Peter e.a.: Preliminary Survey in N. W. Arabia, 1968. Part II. Epigraphy: The Thamudic and Lihyanite Texts. *Bulletin of the Institute of Archaeology (London)* 10 (1971) 36-52.
- SHAHĪD, Irfan: The Martyrs of Najrān: New Documents. Bruxelles, 1971 (Subsidia Hagiographica 49).
- AL-SHEIBA, Abdallah H.: Die Ortsnamen in den altsüdarabischen Inschriften (Mit dem Versuch ihrer Identifizierung und Lokalisierung). *Archäologische Berichte aus dem Yemen* 4 (1987) 1-62.
- WENNING, Robert: Die Nabatäer - Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandesaufnahme des archäologischen Befundes. Göttingen, 1987.
- WINNETT, Fred/REED, L.: Ancient Records from North Arabia. Toronto, 1970 (Near and Middle East Series 6).
- WISSMANN, Hermann von: Ōphīr und Ḥawīla (Maʿmal und Ḥaulān), das westarabische Goldland; Dedan und Hegra. In: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Supplementband XII*. München, 1970. 906-980.

Geschick Gottes? Krankheit im Königshaus als Problem inneralttestamentlicher Geschichtsschreibung

Claudia Bender – Hamburg

1. Einleitung¹

Es gibt insgesamt 16 Stellen im deuteronomistischen (dtr.) und chronistischen (chr.) Geschichtswerk, an denen Krankheit im Königshaus thematisiert wird.

In 1 Sam 16,14-23 wird berichtet, wie ein von Jahwe gesandter böser Geist Saul quält. David wird an den Hof geholt, um durch Harfenspiel den König zu beruhigen. - 2 Sam 12,13-23 handelt von Krankheit und Tod des ersten Kindes von David und Bathseba, auf das die Sünde Davids übergegangen ist. - Davids Altersbeschwerden werden in 1 Kön 1,1-5 geschildert. Ihm kann nicht mehr warm werden, und ein schönes Mädchen soll Abhilfe schaffen. - 1 Kön 14,1-20 handelt von der Befragung des Propheten Achija aus Anlaß der Erkrankung Abijas, des Sohnes Jerobeams. - 1 Kön 15,23 ist eine Notiz über die „Fuß“krankheit Asas. - In 2 Kön 1 wird erzählt, wie Ahasja nach einem Unfall einen Fremdgott befragen lassen will. Die Befragung läßt sich jedoch nicht durchführen, da sich Elia einmischt und Ahasjas Tod verkündet. - Der kranke aramäische König Ben-Hadad läßt in 2 Kön 8,7-15 Elisa befragen. Sein Bote Hasael ermordet ihn und wird selbst König. - In 2 Chr 21,12-20 ist ein Brief wiedergegeben, in dem Elia Joram von Juda eine Darmkrankheit ankündigt, an der Joram dann später stirbt. - 2 Kön 8,28f; 9,14-20 handelt vom israelitischen König Joram, der eine Kriegsverletzung erhält und bald darauf von Jehu ermordet wird. - In 2 Chr 24,17-25 wird berichtet, wie Joasch von Juda das Gesetz Jahwes verläßt, dann von Aramäern überfallen wird, erkrankt und einer Verschwörung zum Opfer fällt. - In 2 Kön 15,5 wird kurz über Asarjas/Usijas Aussatz informiert. In 2 Chr 26,16-21 wird dieses Ereignis genauer geschildert. - Die einzige Geschichte mit „happy end“ ist 2 Kön 20,1-11: Dem Hiskia wird zwar zuerst von Jesaja verkündet, daß er sterben werde, aber durch Beten und Weinen kann Hiskia Jahwe umstimmen und wird wieder gesund.

Heilkunst war für die Autoren des Alten Testaments problematisch, weil im Alten Orient Medizin und Magie nicht getrennt wurden.² Krankheit wurde unter theologischem Aspekt gesehen. Die meisten Forscher gehen davon aus, daß Krankheit primär eine von Gott verhängte Strafe für Sünde sei.³ Diese Interpretation wurde hauptsächlich aus Untersuchungen von Psalmen und Gesetzesstellen gefolgert. Die Untersuchung der angegebenen Texte eröffnet jedoch eine differenziertere Sichtweise von Krankheit in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung.

Die ältesten Berichte über Krankheit im Königshaus finden sich in den Aufstiegs- und Thronnachfolgegeschichten: 1 Sam 16,14-23 und 2 Sam 12,13-23⁴ sowie 1 Kön 1,1-5. Zwischen 1 Sam 16,14-23

¹ Der folgende Artikel ist eine bearbeitete Fassung meiner Examensarbeit (Lehramt für Oberstufe). Für die freundliche Unterstützung von Herrn Prof. S. Timm, Hamburg, bin ich sehr dankbar. Der erste Teil – die zeitliche Entwicklung des Krankheitsverständnisses im AT – wurde stark gekürzt, die Ergebnisse sind in dieser Einleitung kurz zusammengefaßt.

² Vgl. für Mesopotamien: Biggs, Medizin, 1990, S. 623f und für Ägypten: Edwards, Krankheitsabwehr, 1980, S. 759. Zur Heilkunst in Israel vgl. Hempel, Heilung, 1965, S. 237ff.

³ Vgl. z.B. Baruch, Relation, 1964, S. 295f.; Seybold, Gebet, 1973, S. 42f.; In der Smitten, Patient, 1974, S. 108; Fohrer, Krankheit, 1981, S. 182ff.

⁴ Wegen seiner komplizierten Bearbeitungsgeschichte eignet sich dieser Text nur bedingt zur Untersuchung der Aufstiegs- und Thronnachfolgegeschichten.

und 1 Kön 1,1-5 lassen sich viele formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten erkennen, die Wertung der Krankheit ist jedoch unterschiedlich. Bei Saul erscheint Krankheit als ein von Jahwe gesandtes Mittel, den verworfenen König zugrunde zu richten und seinem Nachfolger den Weg zum Thron zu öffnen. Bei David ist Gebrechlichkeit die Illustration abnehmender Lebenskraft eines alten Königs. Wie sah nun das Krankheitsverständnis des Verfassers der Aufstiegs- und Thronnachfolgegeschichten aus?

- Er unterschied zwischen „natürlichen“ Krankheiten (Alterschwäche, Liebeskrankheit) und von Jahwe gesandten Krankheiten.
- Er unternahm keinen Versuch, die Ursache der von Jahwe gesandten Krankheiten zu erklären.
- Alle Krankheiten setzen ein Geschehen in Gang, das zwar für die erkrankten Personen nicht positiv ist, aber dem Plan Gottes dient, an dessen Ende die feste Installation der Davidsdynastie steht.
- Der kranke Mensch selbst und die Krankheit stehen nicht im Mittelpunkt der Geschichten. Die Perspektive ist die der gesunden Umgebung des Kranken.

Die etwas jüngeren Belegstellen aus dem dtr. Geschichtswerk lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

Gruppe 1	1 Kön 15,23 2 Kön 15,5	Kurze Notizen, in denen die Krankheit nicht in einen theologischen oder politischen Zusammenhang eingebaut ist.
Gruppe 2	2 Kön 1,1-18 2 Kön 20,1-7	Geschichten, in denen das Verhalten des kranken Königs thematisiert und bewertet wird.
Gruppe 3	1 Kön 14,1-20 2 Kön 8,7-15 2 Kön 8,28f; 9,14-20	Erzählungen, in denen nicht die Krankheit, sondern die politischen Implikationen im Vordergrund stehen.

Diese Einteilung ermöglicht es, die Geschichten gesondert zu betrachten, in denen Krankheit als Thema wirklich im Mittelpunkt steht, und die deshalb am ehesten geeignet sind, zu zeigen, wie der Dtr⁵ Krankheit im Königshaus gesehen hat. Die anderen Geschichten müssen dann nur noch dahingehend untersucht werden, ob sie dem an der Gruppe 2 herausgearbeiteten Krankheitsverständnis widersprechen oder es bestätigen.

Auf die Frage nach der Krankheitsursache gibt keiner der Berichte eine Antwort. Falls die Einstellung, Krankheit sei Strafe für begangenes Unrecht, selbstverständlich war, merkt man davon jedenfalls nichts. Sie kann dann für die Theologie des Dtr nicht so wichtig gewesen sein.

Wichtig scheint dem Dtr dagegen das Verhalten des Königs während der Krankheit gewesen zu sein. Er gibt dafür zwei Beispiele: ein negatives, das falsches Verhalten und dessen tödliche Folgen ausmalt (2 Kön 1), und ein positives, bei dem am Ende Heilung steht (2 Kön 20,1-11). Selbstverständlich scheint für den Dtr zu sein, daß man sich in seiner Krankheit an eine göttliche Instanz wendet.⁶ Die entscheidende Frage war für ihn, welchen Gott man bemühte. Hier lag der tödliche Fehler, den Ahasja beging. Die Begründung dafür, daß Ahasja sterben muß, liegt nicht in einem vor der Krankheit verübten Unrecht, sondern in einer während der Krankheit begangenen Sünde, der Befragung eines Fremdgottes.

Die anderen Geschichten können diese Thesen weder bestätigen noch widerlegen, weil in ihnen das Verhalten des Königs nicht im Mittelpunkt steht. Können sie jedoch weitere Aspekte zum Krankheitsverständnis des Dtr beitragen?

Bei der Einteilung der Erzählungen in die verschiedenen Gruppen waren in 1 Kön 14,1-20 und 2 Kön 8,7-15 Erweiterungen zu finden, die den Blick auf politische Ereignisse wenden. Auch in 2 Kön 20,1-

⁵ Trotz der umstrittenen Forschungssituation zum dtr. Geschichtswerk sei im folgenden weiterhin der Einfachheit halber vom Deuteronomisten (Dtr) gesprochen.

⁶ Dies hielt der Chronist zwar auch für unbedingt nötig, aber nicht mehr für selbstverständlich. Er tadelt Asa, weil er sich an Ärzte wandte.

7 ist eine solche Beziehung zwischen Krankheit und Politik vorhanden (vgl. unten Kap. 4). Hier reicht die Feststellung, daß der Dtr die Königskrankheit nicht isoliert sah, sondern in Beziehung zur Politik. Diese Politik war von Jahwe gelenkt und überwacht.

Ob sich die verschiedenen Gruppen unterschiedlichen Redaktionsschichten zuordnen lassen, bleibe offen. Eine solche Entscheidung wäre jedenfalls nicht zwingend, da sich keine grundlegenden Widersprüche im Krankheitsverständnis ergeben, sondern nur unterschiedliche Akzentsetzungen.

Das jüngste Material über Krankheit im Königshaus ist in den Chronikbüchern zu finden. Das Krankheitsverständnis des Chronisten erschließt sich am besten, wenn untersucht wird, wie er mit dem vorgegebenen Material aus dem DtrG umgegangen ist. Folgende Tabelle erleichtert die Übersicht:

DtrG	Chronik	Bearbeitungsform
1 Sam 16,14-23	nicht übernommen	
2 Sam 12,13-23	nicht übernommen	
1 Kön 1,1-5	nicht übernommen	
1 Kön 14,1-20	nicht übernommen	
1 Kön 15,23	2 Chr 16,12	leichte Erweiterung
2 Kön 1,1-18	nicht übernommen	
2 Kön 8,7-15	nicht übernommen	
keine Vorlage	2 Chr 21,12-29	Sondergut
2 Kön 8,28f; 9,14-20	2 Chr 22,5f	Kürzung
keine Vorlage	2 Chr 24,17-25	Sondergut
2 Kön 15,5	2 Chr 26,16-21	Erweiterung
2 Kön 20,1-11	2 Chr 32,24	Kürzung

Wie sieht die Bearbeitung vorgefundener Geschichten aus? Dazu hat man sich zunächst den Quellentexten des Chronisten zuzuwenden. Zuerst zu 1 Kön 15,23par: Der Dtr konstatiert nur, daß Asa im Alter „fuß“krank war. Seine Beurteilung war für Asa eingeschränkt positiv. Vergleicht man damit die Asa-Geschichte in der Version des Chronisten, so fällt auf, daß der König dort negativer beurteilt wird: Nachdem Asa vom Seher Hanani eine Rüge bekommen hat, wird er so wütend, daß er ihn ins Gefängnis werfen läßt; außerdem „bedrückte er zu dieser Zeit einige vom Volk“ (2 Chr 15,10). Der nächste Vers liefert die Quellenangabe zur Geschichte Asas, dann folgt der Satz über seine Krankheit. Dieser ist gegenüber 1 Kön 15,23 durch einen Hinweis auf die Schwere der Krankheit und die Kritik an Asas Verhalten während seiner Krankheit erweitert („er suchte nicht Jahwe, sondern Ärzte“). Die Tendenz der Erweiterung ist klar: Der Chronist bindet die Notiz aus dem Königsbuch, die dort ohne Zusammenhang mit dem Verhalten Asas steht, so in seine Geschichte ein, daß sie als Strafe für die Inhaftierung Hananis und die Unterdrückung des Volkes erscheint.⁷ Auch das Krankheitsgeschehen selbst wird „theologisiert“: Hätte Asa wenigstens „Jahwe gesucht“ (durch Orakel?), wäre die Krankheit möglicherweise nicht „bis nach oben“ עַד-לַמַּעְלָה, d.h. ganz schlimm geworden.

Die Tendenz, Krankheit als Strafe für Fehlverhalten darzustellen, läßt sich auch an 2 Kön 15,5par beobachten: In der dtr Vorlage bekam Asarja/Usija eine ähnlich positive Beurteilung wie Asa. Dann folgte unvermittelt der Bericht über Asarjas/Usijas Aussatz. Die Krankheit wird zwar mit Gott in Verbindung gebracht, aber keine Begründung geliefert, warum „Jahwe den König schlug“. Eine Begründung liefert erst der Chronist nach: Asarja/Usija wurde aussätzig, weil er sich unerlaubt priesterliche Funktionen angemaßt hatte.

⁷ Vgl. dazu Rudolph, Asa-Geschichte, 1952, S. 367f. Rudolph geht dort auch auf Veränderungen in der Datierung des Krieges mit Baesa und anderes ein, was hier nicht zu erörtern ist.

Den Erweiterungen liegt also ein gemeinsames Schema zugrunde. In den Chronikbüchern werden die Krankheiten in einen Tat-Ergehen-Zusammenhang eingebunden: Auf ein Vergehen folgt die Krankheit als Strafe, die von Jahwe verhängt wird.

Können mit dieser These auch die Kürzungen erklärt werden? Auf 2 Kön 20,1-20 par 2 Chr 32,24 trifft dies zu; 2 Kön 8,28f; 9,14-20 par 2 Chr 22,5f kann mit der These allein jedoch nicht erklärt werden. Hier spielt noch eine wichtige Eigenart chronistischer Geschichtsschreibung hinein: Der Chronist schreibt explizit nur über die Geschichte des Südreiches. Kurze Angaben zum Nordreich werden gegeben, wenn es Berührungspunkte mit der Geschichte des Südreiches gibt.⁸ 1 Kön 14,1-20, 2 Kön 1,1-18 und 2 Kön 8,7-15⁹ sind Berichte über nichtjüdische Könige – Nordreichs-Könige und einen Aramäer.

Die vom Chronisten neu aufgenommenen Geschichten liegen genau auf der Linie des strengen Tat-Ergehen-Zusammenhangs: In 2 Chr 21,12-20 wird dem König Joram von Juda wegen seiner Sünden Krankheit angedroht. Dabei geht es um zwei unterschiedliche Vergehen gegenüber Jahwe: Der erste Vorwurf gegen Joram, auf den Wegen der Könige von Israel gewandelt zu sein und seine Untertanen zum Götzendienst (wörtlich: zur Hurerei) angehalten zu haben, ist recht allgemein. Der zweite Vorwurf ist ganz konkret: Joram wird eine besonders schlimme Blutschuld - Brudermord - vorgeworfen. Diesen zwei Vorwürfen stehen auch zwei unterschiedliche Strafen gegenüber: Die Eroberung Jerusalems durch feindliche Völker und die damit zusammenhängende Not kann als Strafe für das pauschale Vergehen der Götzendienerei gelten. Dagegen ist die Erkrankung Jorams als individuelle Strafe für seine Blutschuld zu werten.¹⁰

Einen ähnlichen Verlauf nimmt 2 Chr 24,17-25. Auch Joasch werden zwei schwere Vergehen gegen Jahwe vorgeworfen: Götzendienerei und Ermordung Secharjas, des Sohnes Jojadas. Secharja war zwar kein Blutsverwandter von Joasch, aber durch die Verdienste Jojadas war Joaschs Vergehen besonders schwer. Auch hier folgen als Strafe zum einen allgemein: Krieg und zum anderen individuell: Krankheit des Königs.

Das Sondergut hilft also, das Verständnis von der Königskrankheit beim Chronisten klarer herauszuarbeiten. Krieg ist Strafe für Götzendienst, der nicht nur vom König persönlich, sondern vom ganzen Volk begangen wird. Komplementär dazu trifft der Krieg auch das Volk und den König. Königskrankheit ist Strafe für individuelle Blutschuld oder eine andere konkrete Sünde des Königs.

Diese Sichtweise hat der Chronist auch in seine Bearbeitung der Asa-Geschichte eingearbeitet: Das fehlende Vertrauen Asas zu Jahwe während des Krieges gegen Baesa wird vom Seher Hanani gerügt, und als Strafe wird ihm dauernder Krieg angedroht. Die „Fuß“krankheit Asas dagegen wird so dargestellt, daß sie wie eine Strafe für die Inhaftierung Hananis und die Bedrückung von Untertanen erscheint.

Die Untersuchung des Krankheitsverständnisses beim Chronisten hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Der Chronist paßt sein aus dem DtrG übernommenes Material seinem eigenen Krankheitsverständnis an, indem er streicht, kürzt oder erweitert.
- Einige Kürzungen und Streichungen erklären sich aus der Beschränkung des Chronisten auf die Geschichte des Südreiches.
- Der Chronist fügt zwei Geschichten als Sondergut ein, die den Zusammenhang zwischen Schuld und Krankheit betonen. Der Chronist hat ein sehr präzises Krankheitsverständnis: Krankheit ist die Strafe für ein konkretes Vergehen des Königs, z.B. Blutschuld.

⁸ Vgl. Diebner, Brief, 1986, S. 79.

⁹ Vgl. zu diesen Texten McKenzie, Use, 1995, S. 86f.

¹⁰ Vgl. Diebner, Brief, 1986, S. 85f.

2. Diagnosen, Prognosen und Politik Der Prophet und die Königskrankheit

Bei einer ersten Durchsicht der verschiedenen Geschichten fällt sofort auf, daß Propheten oft eine wichtige Rolle spielen: An sechs der zwölf Textstellen ist ein Prophet am Geschehen beteiligt: 2 Sam 12,13-23 (Nathan), 1 Kön 14,1-20 (Achija), 2 Kön 1,1-18 (Elia), 2 Kön 8,7-15 (Elisa), 2 Chr 21,12-20 (Elia), 2 Kön 20,1-11¹¹(Jesaja).

Folgende Fragen sollen in diesem Kapitel erörtert werden: Wie verhalten sich König und Prophet? Können Hinweise auf ursprüngliche Interaktionsformen gefunden werden? Welches Prophetenbild hatten die verschiedenen Verfasser? Kann ein ursprüngliches Prophetenbild herausgearbeitet werden?

Zuerst sei die **Interaktion von König und Prophet** untersucht. Dabei können zwei Kommunikationsformen unterschieden werden: in einigen Fällen ergreift der König die Initiative, in anderen Fällen dagegen der Prophet.

Drei Geschichten handeln davon, daß der König Gesandte schickt, um Gott durch einen Propheten über den Ausgang der Krankheit zu befragen. So in 1 Kön 14,1-20, wo Jerobeam seine Frau beauftragt, sich bei Achija von Schilo zu erkundigen, und in 2 Kön 8,7-15, wo Ben-Hadad Hasael schickt, um bei Elia ein Orakel einzuholen. Auch 2 Kön 1,1-18 kann hierzu zählen, wengleich Ahasja seine Boten nicht zu einem Jahwe-Propheten sendet, sondern zu Priestern oder Propheten eines Fremdgottes.

Zwei dieser Geschichten sind sehr urtümlich oder haben einen alten Kern: Bei 1 Kön 14,1-20 unterscheiden die meisten Exegeten die Bearbeitungsschichten von einer alten Prophetenlegende¹². In der ursprünglichen Geschichte gibt Achija der Frau Jerobeams die Auskunft, ihr Sohn würde sterben, ohne eine weitere Begründung dafür anzugeben. Die Unheilswissung gegen Jerobeams Haus und die Vorhersage des Exils sind wahrscheinlich in verschiedenen Bearbeitungsschichten zugewachsen. - Auch hinter 2 Kön 8,7-15 vermuten viele Exegeten eine alte Anekdote¹³. Sie stammt aus dem Elia/Elisa-Sagenkreis.

Ob aufgrund dieser älteren Überlieferungen Rückschlüsse auf die tatsächlich üblichen Gepflogenheiten im Krankheitsfall möglich sind, ist fraglich. Es wurde schon gezeigt, daß der Dtr immer bearbeitend an den Geschichten tätig war. Außerdem findet sich keine solche Erzählung außerhalb des DtrG. Andererseits zeigen gerade die Sequenzen, die von der Prozedur der Prophetenbefragung handeln, keine Spuren der Bearbeitung. Es wird sich außerdem noch zeigen, daß das hier gezeichnete Prophetenbild nicht mit dem Idealbild des Propheten übereinstimmt, wie es der Dtr kennt. Ich nehme also an, daß man wirklich aus den älteren Geschichten etwas über alte Gebräuche bei einer Prophetenbefragung im Krankheitsfall herausfinden kann.

In Anlehnung an Westermann¹⁴ kann der Vorgang der Prophetenbefragung im Krankheitsfall in fünf Teile untergliedert werden:

1. Der König oder sein Sohn erkrankt.
2. Es wird ein Bote zum Propheten gesandt. Oft ist dieser Bote eine nahestehende Person.
3. Der Bote bringt Geschenke für den Propheten mit.
4. Der Bote fragt, wie es um den Kranken steht.
5. Der Prophet antwortet mit einem Gottesspruch.

¹¹ In der gekürzten Parallelstelle in 2 Chr 32,24 fehlt die Verbindung Jesaja.

¹² Z.B. Noth, BK, 1968, S. 310, Hentschel, NEB, 1984, S. 90f und Fritz, ZBK, 1996, S. 144. Über den Umfang der Dtr Bearbeitungsschicht herrscht kein Konsens.

¹³ Z.B. Schmitt, Elisa, 1972, S. 82ff, Würthwein, ATD, 1984, S. 319 u. Stipp, Gottesmänner, 1987, S. 126.

¹⁴ Vgl. Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 18. Westermann benutzt als Vergleichsmaterial außer den genannten Stellen Gn 25,22 und 2 Chr 16,12.

Westermann betont, daß es sich bei der Befragung Jahwes durch einen Propheten nicht nur um das Einholen einer Auskunft gehandelt hat, sondern gleichzeitig um die Hoffnung, daß „die bejahende Antwort des Gottesmannes ... eine die Krankheit beeinflussende Kraft (habe).“¹⁵ Außerdem weist er darauf hin, daß diese Art der Jahwebefragung keinen „im engeren Sinn kultischen Charakter“¹⁶ hat, weil ein geweihter Ort oder kultische Instrumente nicht nötig sind. Als Bezeichnung für das Befragen Gottes durch einen Propheten wird an allen drei Stellen das Wort שָׁרַר verwendet. In 2 Chr 16,12 wird dieses Verb im Zusammenhang mit einem Tadel gebraucht: Asa befragte in seiner Krankheit nicht Jahwe, sondern Ärzte und zog damit die Kritik des Chronisten auf sich. Ob dieser Fall auch eine Prophetenbefragung war, bleibt fraglich, ist jedoch möglich¹⁷. Auf einen Punkt bei Westermann sei noch kurz eingegangen. Er schreibt: „Es ist sicher kein Zufall, daß die Antwort des Gottesmannes in allen drei Geschichten verneinend ist. Dies war das Außergewöhnliche, Besondere, darum wurde es erzählt. Es setzt voraus, daß die Antwort überwiegend positiv war.“¹⁵ Gegen Westermanns These spricht, daß sich von den vier Königen, die im Zusammenhang mit Drd genannt werden – zählt man Asa in 2 Chr 16,12 hinzu – nur Ben-Hadad offen und direkt an einen Propheten wandte. Ben-Hadad war jedoch ein ausländischer König. Asa und Ahasja zogen es vor, Ärzte bzw. Baal-Sebub zu befragen. Jerobeam sandte zwar seine Frau zu dem Propheten Achija, diese ging aber vorsichtshalber inkognito. Deshalb meine ich, daß die israelitischen und jüdischen Könige durchaus eine negative Antwort für wahrscheinlich hielten. Man kann also sagen, daß auch diese Krankheitsgeschichten die Spannung zwischen Prophet und König widerspiegeln, die in zahlreichen Erzählungen des DtrG beschrieben wird.

Im zweiten Kommunikationsmodell ergreift der Prophet die Initiative. Dahinter steht die Vorstellung, daß es eigentlich Gott ist, der hier zuerst handelt und den Propheten beauftragt. Meine These ist, daß diese Form der Kommunikation jünger ist. Vielleicht hat der Dtr Erzählungen so bearbeitet, daß die alte Form der Prophetenbefragung im Krankheitsfall verdrängt wurde.

Dieser Fall scheint schon bei 2 Sam 12¹⁸ vorzuliegen. In der jetzt vorliegenden Textgestalt ergreift Nathan bzw. Jahwe die Initiative. Nimmt man jedoch die Verse 1-15 heraus, kehrt sich die Situation um. In Vers 16a heißt es nämlich: „Und es suchte David Gott wegen des Knaben.“ Dies könnte ein Hinweis auf eine ursprünglich erfolgte Gottesbefragung durch David sein¹⁹. Das hier verwendete Verb שָׁקַץ kann auch die Bedeutung „(Gott) befragen“ erhalten²⁰. Es ist nicht sicher, wer die Verbindung mit der Nathanperikope hergestellt hat. Außerdem muß es ja keine Gottesbefragung durch einen Propheten gewesen sein. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß auch an dieser Stelle ursprünglich die Krankheit zeitlich zuerst kam und dann erst eine Gottesbefragung durchgeführt wurde.

Auch 2 Kön 1,1-18 sei unter dem Aspekt des zweiten Kommunikationsmodells noch einmal untersucht. Hier folgte zwar der König dem überkommenen Schema, im Krankheitsfall Boten zur Gottesbefragung zu senden, aber er wählte den falschen Gott. Diese Befragung kam jedoch überhaupt nicht zustande, da Elia sich ungefragt einmischte und Ahasjas Tod prophezeite. - Eine ähnliche Diskrepanz zwischen der Intention des Königs und dem tatsächlichen Geschehen findet sich in 1 Kön 14,1-20. Jerobeam initiiert zwar die Prophetenbefragung im Krankheitsfall genau nach dem überkommenen Schema. Aber es kommt gar nicht dazu, daß seine Frau dem Propheten eine Frage stellt. Achija wurde von Jahwe schon zuvor angekündigt, welches Anliegen die Frau vorbringen wollte und was er sagen sollte. So ergibt sich in der konkreten Situation wieder eine Umkehrung der Rollen: Der Prophet ergreift das Wort und stellt die Fragen.

¹⁵ Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 18.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. dazu Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 15f.

¹⁸ Zu den verschiedenen Interpretationen vgl. Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 1995, S. 244ff.

¹⁹ Vgl. Stolz, ZBK, 1981, S. 241.

²⁰ Vgl. Westermann, Fragen und Suchen, 1960, S. 5. Zwar kommt שָׁקַץ in der Bedeutung „Gott befragen“ nur noch zweimal vor (Ex 33,7; 2 Sam 21,1). An diesen Stellen ist die Bedeutung aber eindeutig.

2 Kön 20,1-11 und 2 Chr 21,12-20 sind von Anfang an so konzipiert, daß der Prophet und durch ihn Gott die Initiative ergreift. In 2 Kön 20,1-11 kommt es zu einer Kommunikation zwischen König und Prophet bzw. Gott, die das Geschehen verändert. In 2 Chr 21,12-20 dagegen kommt es nicht zu einem Gespräch, da die göttliche Botschaft schriftlich übermittelt wird. Das angekündigte Unheil kann nicht beeinflusst werden.

Die Untersuchung über die Interaktion zwischen Prophet und König im Krankheitsfall erbringt einiges für das **Prophetenbild** der verschiedenen Autoren:

Über das Prophetenbild des Autors der Thronnachfolgegeschichte kann aus dem vorliegenden Material allerdings nichts folgert werden, da in seiner Version von 2 Sam 12,13-23 kein Prophet vorkam. Über den Redaktor, der die Nathanperikope einfügte, – vielleicht der Dtr – kann die Vermutung geäußert werden: Er war daran interessiert, die Geschichte so umzuformulieren, daß Nathan die Krankheit schon vor ihrem Ausbruch ankündigte und nicht David eine Gottesbefragung durchführte, nachdem sein Kind erkrankt war.

Der Dtr überlieferte das alte Verhaltensmuster der Gottesbefragung durch einen Propheten. Aber wie stand er selbst zu diesem Verfahren? War das sein Bild: Ein Prophet war ein Mann, den man im Krankheitsfall konsultiert, dem man Geschenke mitbringt und der dann mit einem wirksamen Gotteswort die Krankheit heilt? – Eher nicht. Die vom Dtr geschilderte Gottesbefragung wurde wahrscheinlich nur deshalb nicht deutlicher gerügt, weil sie sowieso schon längst nicht mehr üblich war. Man braucht sich nur anzusehen, welche Könige eine solche Gottesbefragung durchführten. Die erste geschilderte Befragung wird von Jerobeam initiiert, der wegen der Einrichtung von Heiligtümern in Bethel und Dan als Erzbösewicht schlechthin galt. Die ursprüngliche Prophetenlegende, die nach Ansicht einiger Exegeten noch nicht jerobeamfeindlich war²¹, wurde vom Dtr so umgeformt, daß sie nun wüste Beschimpfungen gegen Jerobeam und seine Familie enthält. – Der zweite König, der in seiner Krankheit einen Jahwepropheten befragen ließ, ist Ben-Hadad, ein aramäischer König. Auch er war sicher kein Sympathieträger für den Dtr. Die Aramäer waren ja einige Zeit die Erzfeinde Israels. Wurde in diesen Fällen keine Mißbilligung der Gottesbefragung ausgedrückt, so gegenüber Ahasja um so stärker. Er ließ ja einen Fremdgott befragen. Es fällt aber auf, daß die beiden Könige, die immerhin den richtigen Gott konsultierten, dafür vom Dtr keine Bonuspunkte erhielten.

Welches Bild hatte der Dtr denn nun vom korrekten Verhalten eines Propheten im Krankheitsgeschehen? Hierfür seien 2 Kön 1 und 2 Kön 20 herangezogen, weil der Dtr hier die beiden gegensätzlichen Verhaltensweisen des Königs im Krankheitsfall beleuchtet. Die Rolle des Propheten ist im Prinzip in beiden Geschichten gleich: Der Prophet verkündet das Schicksal des kranken Königs ungefragt. Soll der König sterben, verschwindet der Prophet. Bei einem positiven Bescheid kann er sogar bei der Heilung medizinische Hilfe leisten. Dabei bleibt aber das Gotteswort im Vordergrund. In 2 Kön 1 wird eine ähnliche Einstellung deutlich: Der Prophet ist zwar in der Lage, Wunder zu vollbringen, aber seine Hauptaufgabe ist das Überbringen des Gotteswortes. Der Teil, in dem das Wundergeschehen im Vordergrund steht, bildet einen Einschub in das Zentralgeschehen. Der Gottespruch wird insgesamt dreimal wiederholt. Auch in 1 Kön 14,1-20 und 2 Kön 8,7-15 wurden vom Dtr die Gottesworte stark erweitert. Dies macht noch einmal deutlich, daß das Gotteswort gegenüber dem Wunder an Bedeutung gewann, ohne das Wunder ganz zurückzudrängen.

Diese Tendenz ging offensichtlich weiter, so daß später beim Chronisten das Überbringen des Gotteswortes die einzige Aufgabe der Propheten wurde und das Wunder völlig in den Hintergrund trat.²²

Bei dem vom Propheten überbrachten Gotteswort lassen sich zwei Funktionen unterscheiden:

- Die Krankheit wird angekündigt.
- Es wird Auskunft über den Ausgang der Krankheit gegeben.

²¹ Vgl. Würthwein, ATD, 1977, S. 176 und Fritz, ZBK, 1996, S. 146.

²² Vgl. Kegler, Prophetengestalten, 1993, S. 491f.

Das Beispiel für den ersten Fall ist 2 Chr 21: Elia kündigt brieflich sogar die Art der Krankheit an. Auch 2 Sam 12,13-24 kann man in seiner jetzigen Gestalt hierzu zählen. - Erzählungen der zweiten Art finden sich nur im Kernbereich des DtrG, nämlich in den beiden Königsbüchern. Gemeinsam ist den beiden Arten prophetischen Wirkens, daß sie die Krankheit des Königs bzw. des Königssohnes in irgendeiner Form mit Gott in Verbindung bringen. Dies geschieht, indem sie die Krankheit als Folge eines begangenen Unrechts deuten - besonders in der Chronik -, oder indem sie die Krankheit zum Anlaß nehmen, das weitere Schicksal des Kranken und seines Volkes zu verkünden. Erst der Prophet macht die Krankheit zum Geschick Gottes: Er deutet die Krankheit in Hinblick auf Gott und stellt sie in einen größeren Zusammenhang.

Wenn diese These stimmen sollte, was ist dann mit den restlichen sechs Geschichten, an denen kein Prophet beteiligt ist? Wird dort die Krankheit nicht mit Gott in Verbindung gebracht? Das sei nun untersucht. Betrachtet man die sechs Textstellen in ihrem jetzigen Kontext, so ist festzustellen, daß an drei Stellen ein Prophet oder eine prophetenähnliche Gestalt indirekt am Geschehen beteiligt ist. In diesen Geschichten kommuniziert der Prophet nicht mehr mit dem kranken König persönlich: 1 Sam 16,1-13 berichtet, wie Samuel David zum König salbt und damit den Geist Gottes auf ihn überträgt, so daß Saul aufnahmefähig für einen bösen Geist wird. Samuel, der ja jeden Kontakt zu Saul abgebrochen hatte, tritt während des Krankheitsgeschehens nicht mehr in Erscheinung. Ähnlich ist es bei Jorams (König von Israel) Erkrankung. In 2 Kön 9,1-13 wird beschrieben, wie Elisa Jehu zum König salben läßt und ihn damit zur Verschwörung gegen Joram ermuntert. Joram hatte zwar nie persönlich Kontakt zu einem Propheten, aber auf ihm liegt trotzdem die Unheilsweissagung, die Elia seinem Vater Ahab übermittelt hatte (1 Kön 21,21ff)²³. In 2 Chr 24,17-25 wird erzählt, wie Jojadas Sohn Sacharja vom Geist Gottes ergriffen wird. Auch Sacharja kommt mit Joasch nicht direkt in Berührung, weissagt ihm jedoch Unheil. Auch an diesen drei Stellen deutet also ein Prophet die Krankheit als Geschick Gottes, allerdings nicht für den König, sondern nur für die Leser der Texte.

Es bleiben noch drei Texte, in denen Propheten keine Rolle spielen. Wie wird hier Krankheit gedeutet?

Zuerst zu 1 Kön 15,23 und seiner Parallele 2 Chr 16,12. Im Königsbuch wird die Krankheit Asas tatsächlich in keinen Zusammenhang gestellt. Der Dtr möchte wohl in diesem Fall nicht herausstellen, daß Krankheit ein Geschick Gottes ist, denn er kann sie in diesem Fall nicht deuten. Der Chronist dagegen verzichtet nicht auf eine Deutung. Daß hier Krankheit nicht mit Gott in Verbindung gebracht wird, macht er nun Asa zum Vorwurf: Daß Asa sich an Ärzte gewandt hat - also in einer säkularen Sphäre verblieben ist -, das tadelt der Chronist. Was er unter **אֶת־יְהוָה** verstand, ist zwar nicht klar, sicher ist jedoch, daß er in irgendeiner Form die Krankheit mit Jahwe in Verbindung gebracht haben wollte.

In der Geschichte von Asarjas/Usijas „Ausatz“ ist weder im Königsbuch (2 Kön 15,5) noch in der Chronik (2 Chr 26,16-21) ein Prophet am Geschehen beteiligt. Dies könnte damit erklärt werden, daß hier schon in der Art der Krankheit eine Verbindung mit Jahwe besteht. „Ausatz“ hatte eine besondere Stellung unter den verschiedenen Krankheiten, da er z.B. kultisch unrein machte.²⁴ Daß der „Ausatz“ direkt von Jahwe kam, wird schon an der Formulierung deutlich. Es heißt in 2 Kön 15,5, daß Jahwe den König „schlug“, (**נָגַע**). Beim „Ausatz“ ist also klar, daß es sich hier um ein Geschick Gottes handelt. Also ist ein Prophet, der die Krankheit in Hinblick auf Jahwe deutet, unnötig. Dem Dtr reichte offensichtlich die Tatsache, daß es einen Zusammenhang zwischen der Krankheit und den göttlichem Wirken gab. Dem Chronisten war dies nicht genug, er wollte auch erklären, warum es zur Erkrankung kam.

In 1 Kön 1,1-5 ist kein Zusammenhang zwischen Jahwe und dem Krankheitsgeschehen hergestellt worden. Es handelt sich um einen Teil der Aufstiegs- und Thronnachfolgeerzählung Davids, in deren Grundform auch in anderen Szenen (1 Sam 16,14-23 und 2 Sam 12,15-25) keine prophetische

²³ Eine ausführlichere Behandlung dieses Themas erfolgt in Kapitel 5.

²⁴ Vgl. Toorn, Sin and Sanction, 1985, S. 72 - 75.

Beteiligung vorhanden war. Allerdings wurde in diesen Erzählungen eine direkte Verbindung zwischen der Erkrankung und Jahwe hergestellt. Vielleicht zählten jedoch Altersbeschwerden sowohl für den Autoren der Aufstiegs- und Thronnachfolgerzählungen als auch für den Dtr nicht zu den Krankheiten, die einer göttlichen Einwirkung zuzuschreiben waren.

Die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Prophet und Königskrankheit hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Ursprünglich sandte der König im Krankheitsfall Boten zu einem Propheten. Bei der gespannten Lage zwischen König und Prophet war nicht sicher, ob die Antwort positiv ausfallen würde.
- Dtr und Chr bevorzugten ein Bild vom Propheten, der von sich aus handelt. Bei dem Dtr durfte der Prophet auch Wunder vollbringen, nicht mehr bei dem Chr.
- Dtr und Chr sahen die Funktion der Propheten darin, die Krankheit des Königs auf Gott hin zu deuten und in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Das konnte auch geschehen, ohne daß Prophet und König direkt miteinander in Kontakt traten.

Adonija aber erhob sich und sprach:
„Ich will König sein!“ (1 Kön 1,5)

3. Der Thron wackelt

Der kranke König als Opfer von Verschwörungen

Der Aspekt der Gefährdung des kranken Königs durch Verschwörungen fällt beim Lesen der Geschichten nicht auf. Erst bei genauerem Hinsehen entdeckt man, daß kurz nach der Königskrankheit von Thronwirren berichtet wird. Es gibt vier Textstellen, bei denen dieses Motiv vorkommt: Gleich im Anschluß an die Geschichte von der Alterskrankheit Davids wird berichtet, daß Adonija sich zum König erheben wollte (1 Kön 1,5). - Der aramäische König Ben-Hadad wird auf dem Krankenbett ermordet, und der Usurpator Hasael besteigt den Thron (2 Kön 8,15). - Der verletzte Joram von Israel wird von Jehu ermordet, der dann statt Joram König wird (2 Kön 9,14-20). - Gegen den erkrankten Joasch wird eine Verschwörung angezettelt, und er wird auf seinem Lager ermordet (2 Chr 24,25). - Auch 1 Sam 16,14-23 könnte man hierzu zählen, obwohl man in diesem Fall nicht von einer Verschwörung sprechen kann. Es kann aber zumindest ein Zusammenhang zwischen der Erkrankung des Königs und der Ankunft seines späteren Nachfolgers festgestellt werden.

Folgende Fragen sollen in diesem Kapitel untersucht werden: Wie bearbeiten außerisraelitische Autoren das Motiv des kranken Königs, der um seinen Thron fürchten muß? Welche Unterschiede gibt es bei der Bewertung dieses Problems zwischen außerisraelitischen und alttestamentlichen Quellen?

Zuerst sollen außerisraelitische Texte behandelt werden, in denen das Motiv des gefährdeten kranken Königs zu finden ist. Einer davon ist das KRT-Epos. Die letzte Tafel beginnt mit der Klage eines Sohnes KRTs, die in der verzweifelten Frage gipfelt: „Wie konnte man nur sagen: KRT ist ein Sohn Els, ein Sprößling des Gütigen und Heiligen!? Wehe, es sterben Götter.“²⁵ Auch eine Tochter KRTs klagt mit ähnlichen Worten um den kranken König. Nach langer Krankheit erbarmt sich El und fragt die anderen Götter, wer KRT heilen kann oder will. Es meldet sich jedoch niemand, so daß El eine Heilgöttin aus Lehm erschaffen muß. Diese heilt KRT, und schon nach zwei Tagen kann er wieder auf seinem Thron sitzen. Doch dann tritt sein ältester Sohn YSB vor ihn und fordert seinen Rücktritt. Dabei wirft er ihm vor, daß er die Regierungsgeschäfte vernachlässige:

„Vor deinem Antlitz speisest du nicht den Waisen,
noch hinter deinem Rücken die Witwe.
Du bist gefesselt ans Krankenbett, - siehst dahin auf dem Siechbett.
Steig herab vom Königtum, ich will König sein,

²⁵ TUAT III,6, S. 1241f V. 20 -22.

von deiner Herrschaft, ich selbst will regieren!“²⁶

YSB hat die Lage jedoch offensichtlich falsch eingeschätzt, denn KRT geht auf diesen Vorschlag nicht ein, sondern verflucht YSB. Damit endet das Werk.

Nie wird in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung so deutlich gesagt, daß ein kranker König kein Recht mehr hat, König zu bleiben. Die Begründung dafür sei noch ein wenig genauer betrachtet. Vor dem zitierten Teil stehen noch sechs Zeilen mit weiteren Anschuldigungen gegen den König. Die beiden ersten Sätze sind so stark beschädigt, daß sich die Übersetzer nicht über ihre Bedeutung einigen können, aber die vier übrigen handeln überwiegend davon, daß KRT den Schwachen keine Gerechtigkeit widerfahren läßt. Diese Versäumnisse in der Rechtsprechung erinnern stark an die Anfänge des Aufstandes Absaloms. In 2 Sam 15,2-6 wird beschrieben, wie Absalom das Gerichtswesen Davids anschwärzte und so „das Herz der Männer Israels stahl“ (Vers 6b).

Für das Verständnis von Krankheit und Königtum kann der KRT-Text, der sehr viel älter als die Thronfolgeerzählung ist, folgende Erkenntnisse liefern: Als Begründung für die Abdankungsforderung wird nicht die Unfähigkeit angegeben, die Fruchtbarkeit des Landes zu erhalten, sondern die Unfähigkeit, Recht zu sprechen. Dies ist um so aussagekräftiger, weil KRT als Sohn Els bezeichnet wird und auch sonst eine sehr enge Beziehung zu den Göttern hat. Sein göttliches Königtum wird also viel stärker betont als das in Israel. Es finden sich jedoch nur wenige Anzeichen für eine Verbindung zwischen dem Wohlergehen des Königs und der Fruchtbarkeit des Landes. Auf der mittleren Tafel befindet sich eine Passage, in der es um Landwirtschaft geht. Es könnte sein, daß es eine Beschreibung der guten Zustände vor KRTs Erkrankung war. Leider fehlen nach diesem Abschnitt über 40 Zeilen. Möglicherweise hat dort etwas über den – wahrscheinlich schlechten – Zustand der Landwirtschaft während KRTs Erkrankung gestanden. In der Rede YSBs vor seinem Vater, mit der er ihn zur Abdankung bewegen will, hält YSB dem KRT jedenfalls keine Hungersnot oder ähnliches vor, dies wäre ja eigentlich ein gutes Argument gewesen. Wenn schon im KRT-Epos dieses Thema nur noch ein Nebenaspkt war²⁷, ist es unwahrscheinlich, daß die Verfasser der alttestamentlichen Geschichtsschreibung derartige Tendenzen in ihren Quellen vorgefunden und dann unterdrückt haben. Sowohl im KRT-Text als auch im AT wird den konkreten Symptomen der Krankheit und dem Vorgang der Heilung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Es wird kein Exorzismus-Ritual geschildert, sondern die Heilgöttin hantiert mit Wickeln, wäscht den Kranken und stellt seinen Appetit wieder her. Im Gegensatz zum AT sind verschiedene Götter an dem Krankheitsgeschehen beteiligt: Eine Göttin verursacht die Krankheit, wahrscheinlich, indem sie einen bösen Dämon sendet, El entscheidet, daß die Krankheit geheilt werden soll, und eine von El extra erschaffene Göttin heilt KRT.

Im **ägyptischen Raum** sind literarische Spuren einer Reflexion der Königskrankheit nur sehr spärlich, obwohl Untersuchungen an königlichen Mumien ergeben haben, daß die Pharaonen an zahlreichen Krankheiten litten.²⁸ Es gab außerdem in Ägypten eine hochentwickelte ärztliche Kunst, die auch von den Königen in Anspruch genommen wurde.²⁹ Es finden sich jedoch Mythen über kranke Götter, und da der ägyptische König in diese Sphäre hineingehört, sind diese Texte relevant für das Problem der Königskrankheit. Ein Indiz dafür ist, daß in den beiden einschlägigen Erzählungen der Gott Re erkrankt, der als König der Götter und Menschen gilt.

Der erste Mythos handelt davon, daß die Göttin Isis Re vergiftet, um ihm seinen geheimsten Namen zu entlocken. Er muß ihn ihr nennen, denn nur sie hat das Gegenmittel zu dem von ihr verabreichten Gift.³⁰ Schon an dieser Geschichte wird deutlich, daß ein kranker Gott schwach und gefährdet ist.

²⁶ TUAT III,6 S. 1252 V. 49-54.

²⁷ Vgl. Gray, KRT Text, 1964, S. 10: „But in view of the fact that the primary interest of the text is so obviously the stability not of the natural order, but of the social order ...“

²⁸ Vgl. z.B. Sandison, Diseases, 1980, S. 32f.

²⁹ Vgl. dazu Grapow, Krankheiten, 1956.

³⁰ Der Text wurde bei der Behandlung von Schlangenbissen verwendet. Das Gift stellte Isis aus dem Speichel des Re her, der auf den Boden fiel, da der Gott vor Altersschwäche säbberte. Also nutzte die

Noch interessanter ist jedoch der zweite Mythos, da es hier ganz direkt um das Königtum geht. Es ist der älteste der behandelten Texte, denn er erscheint erstmals im Grab von Tut-Anch-Amun³¹. Das Thema der Geschichte ist der Rückzug Res aus der aktiven Herrschaftsausübung über die Menschen. Zuerst herrschte Re nämlich auf der Erde über die Menschen und Götter, doch er wurde alt, wengleich seine Vergreisung sehr ästhetisch war: Seine Knochen werden silbern, sein Fleisch golden und seine Haare verwandeln sich in Lapislazuli. Trotzdem wirkt sich sein Alter negativ auf seine Regierungsfähigkeit aus, so daß die Menschen Anschläge gegen ihn planen. Re erfährt von den bösen Absichten der Menschen und beruft eine Götterversammlung ein. Die anderen Götter sprechen Re Mut zu, und es wird eine Rachegöttin ausgesandt, um die Menschen zu töten. Nachdem die Menschen dezimiert worden sind, traut sich Re wieder zu, über sie zu herrschen und verhindert mit einem Trick, daß die Göttin den Rest der Menschen auch noch vernichtet. Trotzdem ist Re der Herrschaft überdrüssig und läßt sich auch von den anderen Göttern nicht dazu überreden, wieder die Herrschaft auf der Erde zu übernehmen, sondern zieht sich – geschützt von den Göttern Nut und Schu – in den Himmel zurück.³²

Auch dieser Text spiegelt die Gefährdung eines alten, kranken Königs wider, indem er das Geschehen in die Götterwelt transponiert. Natürlich hat es auch in Wirklichkeit Verschwörungen gegen herrschende Pharaonen gegeben, z.B. die sog. Haremsverschwörung gegen Ramses IV³³, aber ob dort Krankheit und Altersschwäche des Königs eine Rolle gespielt haben, ist nicht sicher. In dem Text, der von dieser Verschwörung handelt, ist davon jedenfalls nicht die Rede.

Die Vorstellung, ein alter, kranker König dürfe nicht mehr regieren, weil das die Fruchtbarkeit beeinträchtigen könnte, findet sich in Ägypten nicht. Aus den behandelten außerisraelitischen Parallelen kann geschlossen werden, daß die Position eines alten oder kranken Königs³⁴ gefährdet war. Wenn durch – wie auch immer entstandene – Führungsschwäche ein Machtvakuum entsteht, so gibt es Veränderungen, um dieses Vakuum wieder zu füllen. Womit Aufstände, Palastrevolten oder Verschwörungen gegen einen kranken König begründet wurden, läßt sich nicht sicher sagen. Das liegt sicher daran, daß nur Berichte über gescheiterte Umsturzversuche vorliegen. Solche Erzählungen haben kein Interesse daran, überzeugende Gründe für die Revolte anzugeben.

Die Untersuchung über die Gefährdung des kranken Königs durch Verschwörungen hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Ein alter oder kranker König war im Alten Orient grundsätzlich gefährdet.
- Dies hat in den verschiedenen Kulturen unterschiedlichen Niederschlag in der Literatur gefunden: als Göttermythos in Ägypten, Heldenepos in Ugarit und in Israel nur als nebenbei erwähnte Episode.
- Es läßt sich nicht belegen, daß die Verschwörungen gegen kranke Könige damit begründet wurden, daß sie die Fruchtbarkeit des Landes nicht mehr gewährleisten konnten. Dem König wurden eher Versäumnisse in der Rechtspflege vorgeworfen.

Göttin schon bei der Durchführung des Anschlags die Schwäche des Gottes aus (vgl. Pritchard, ANET, 1969, S. 12f und Brunner-Traut, Märchen, 1986, S. 116).

³¹ Vgl. Lichtheim, *Literature*, 1976, S. 197.

³² Vgl. Hornung, *Himmelskuh*, 1982, S. 37ff. Hornung nennt noch einen weiteren Text, der von einer Rebellion gegen einen kranken Gott handelt (S. 92).

³³ Vgl. Gardiner, *Geschichte*, 1965, S. 320ff.

³⁴ Aus den ägyptischen Texten kann dies nur durch Analogieschluß gefolgert werden.

Zu dieser Zeit sandte der König von Babel Brief und Geschenke an Hiskia, denn er hatte gehört, daß Hiskia krank gewesen war. (2 Kön 20,12)

4. Diplomatie am Krankenbett Krankheit des Königs als öffentliches Ereignis

Heute ist Krankheit eine private Angelegenheit, und die Ärzte unterliegen der Schweigepflicht. Bei Personen aus dem öffentlichen Leben erfährt man zwar manchmal etwas über ihren Gesundheitszustand, aber daß Staatsoberhäupter sich gegenseitig Krankenbesuche machen, ist nicht üblich. Im Alten Orient scheint das anders gewesen zu sein: In 2 Kön 8,29b wird z.B. berichtet, daß Ahasja von Juda den König Joram von Israel besuchte, als er krank war. Man könnte einwenden, daß dies nur ein familiärer Besuch war, da ja Ahasja der Neffe Jorams war, doch es gibt noch mehr Hinweise darauf, daß die Krankheit des Königs ein öffentliches Ereignis war, das sogar international Beachtung fand. Eine weitere Geschichte, die von einem diplomatischen Krankenbesuch handelt, bietet 2 Kön 20,1-11. In den Versen 12-19 wird von einer babylonischen Gesandtschaft berichtet, welche die Krankheit Hiskias als Anlaß nahm, Jerusalem zu besuchen. Etliche Exegeten meinen, daß diese Episode erst spät in das DtrG eingetragen wurde. Andere meinen, sie sei genauso alt wie die vorherigen Geschichten.³⁵ Ob alt oder jung, historisch oder unhistorisch – ein diplomatischer Krankenbesuch kann nicht völlig aus der Luft gegriffen worden sein, sondern muß hin und wieder stattgefunden haben.

Es soll also die Frage beantwortet werden, ob und in welcher Weise die Königskrankheit in Israel ein öffentliches Ereignis war. Dazu seien wieder außerisraelitische Parallelen beigebracht.

Es gibt unter den **Amarna-Briefen** ein berühmtes Exemplar, dessen Thema die Übersendung einer Istar-Statue an den Pharao Amenhotep III. ist. Der Absender der Statue und des Briefes ist der König Tušratta von Mitanni, der in dem Brief seinem ägyptischen Kollegen ein langes Leben wünscht.³⁶ Viele Forscher meinen, daß die Istar-Statue den Pharao von seinen Zahnschmerzen heilen sollte. Die Untersuchung der Mumie von Amenhotep III. hat auch ergeben, daß dieser König unter sehr schmerzhaften Wurzelabzessen gelitten haben muß.³⁷ An diesem Fall ist zu erkennen, daß Politik und Religion im Alten Orient nicht getrennt wurden, auch nicht in internationalen Beziehungen.

Bei einem anderen Beispiel aus der Umwelt Israels scheint es auf den ersten Blick nur um Religion zu gehen. Das Ereignis fand statt am **neuassyrischen Königshof** zur Zeit der Könige Assarhaddon und Assurbanipal. Der Gesundheitszustand der letzten Herrscher des neuassyrischen Großreiches war schon in jungen Jahren labil. Das geht aus zahlreichen Briefen hervor, die ihre Hofärzte und Exorzisten verfaßt haben. Manche Briefe handeln zwar auch von anderen Patienten, die meisten beschäftigen sich jedoch mit der Gesundheit von Assarhaddon und den beiden Kronprinzen Assurbanipal und Šamaššumukin.³⁸ Es gibt Anweisungen, wie z.B. Fieber, Zahnschmerzen, Ohrenschmerzen, Nasenbluten und nicht näher beschriebene Störungen des Gesundheitszustandes³⁹ zu kurieren sind. In diesen Briefen wird das Nebeneinander von magischen und medizinischen Behandlungsmethoden sehr

³⁵ Vgl. Begg, Kings, 1986, S. 31; McKenzie, Trouble, 1991, S. 107f; Fritz, ZBK, 1998, S. 125.

³⁶ Vgl. Moran, Lettres, 1987, S. 137ff (EA 23).

³⁷ Vgl. dazu Gardiner, Geschichte, 1965, S. 234. Andere Ägyptologen vertreten allerdings die Ansicht, daß die Statue und der Brief nichts mit der Krankheit Amenhoteps III. zu tun hatten, sondern mit der Heirat des Pharaos und Tušrattas Tochter Tatuhepa in Zusammenhang standen. Da Istar als Heilgöttin in Ägypten populär wurde – dies beweisen einige Votivstelen – (vgl. Helck, Fremde Götter, 1966, S. 10f.) halte ich jedoch die Verbindung zwischen der Krankheit Amenhoteps III. und dem Statuenverleih für wahrscheinlicher.

³⁸ Vgl. z.B. Sagg, Assyria, 1984, S. 106.

³⁹ Vgl. Parpola, Letters, 1993: z.B. Fieber S. 254 (ABL 391), Zahnschmerzen S. 258 (ABL 109), Ohrenschmerzen S. 260f (ABL 570 u. 465), Nasenbluten S. 260 (ABL 108).

deutlich. Es werden Anweisungen zur Herstellung und Verabreichung von Umschlägen, Heiltränken und Diäten gegeben, aber auch Anordnungen darüber, welche Beschwörungsriten durchzuführen sind. Es wurde eine Keilschrifttafel gefunden, die einen genauen Verlaufsplan eines solchen Rituals enthält, also die von verschiedenen Personen zu rezitierenden Texte und die auszuführenden magischen Handlungen. W. von Soden hat diesen Text 1939 untersucht⁴⁰ und folgende Beobachtungen gemacht: Es handelt sich um das Ritual für einen kranken Thronfolger. Von Soden vermutet, daß Assurbanipal oder Šamaššumukin gemeint sei. Daß es sich bei dem Kranken um einen Kronprinzen handelt, schließt von Soden aus der wichtigen Rolle, welche die Kronprinzessin bei den Ritualen spielt. Das Ritual dauerte zwei Tage und war sehr kompliziert. Die Frau des Bußfälligen – so wird der Patient im Text genannt – muß z.B. dreimal ums Bett laufen, die Füße ihres Mannes küssen, Zedernholz verbrennen und ein paniertes Schafherz auf ein Bild – vielleicht des Kranken – legen. Später werden alle Möbel verbrannt und Vorbereitungen getroffen, eine Tochter des Kranken zu opfern. Dies wird dann jedoch nicht durchgeführt. Dieses Ritual war öffentlich.

Krankheit im Königshaus fand also sowohl national als auch international Beachtung. Sie war ein öffentliches Ereignis. Kann dieser Aspekt der Königskrankheit auch einen Beitrag zur Interpretation der alttestamentlichen Berichte liefern, in denen die Öffentlichkeit auf den ersten Blick keine Rolle spielt?

Zuerst sei der Gesichtspunkt der **internationalen Beziehungen** behandelt, der direkt im Amarna-Brief und in 2 Kön 8,28b und 2 Kön 20,12-19 angesprochen wird. Auch in 2 Kön 1 spielt dieser Aspekt eine Rolle: Die Gesandtschaft, die Ahasja nach Ekron schickte, um den dort ansässigen Gott befragen zu lassen, mußte sicher auch mit dem Herrscher der Stadt in Kontakt treten und ihm Geschenke und Briefe des Nachbarkönigs überbringen. Aber auch 2 Kön 8,7-15 läßt internationale Beziehungen ahnen. Der eine Grund dafür könnte gewesen sein, daß der kranke König sich Hilfe von ausländischen göttlichen Mächten erhoffte, da sich die eigenen Götter unwillig oder unfähig gezeigt hatten, den König zu heilen.

Unter dem Aspekt „**Königskrankheit als nationales öffentliches Ereignis**“ kann das Verkleidungsmotiv in 1 Kön 14,2, dessen Erklärung den Exegeten Schwierigkeiten bereitet hat⁴¹, verstanden werden. Der erste Fehlschluß ist meiner Meinung nach der, daß angenommen wird, die Verkleidung habe primär der Täuschung des Propheten gedient. Dagegen spricht die Formulierung, die Jerobeam benutzt, um die Verkleidungsaktion zu begründen: (wörtlich) „sie sollen nicht erkennen“, dies wird jedoch gemeinhin mit „man soll nicht erkennen“ wiedergegeben. Die wörtliche Übersetzung macht deutlich, daß Jerobeam nicht an den Propheten denkt, sondern an andere Leute, die seiner Frau auf dem Weg begegnen könnten. Deshalb soll Jerobeams Frau auch nur schlichte Geschenke mitnehmen. Eine ihrem Stand angemessene Gabe hätte unerwünschtes Aufsehen erregt – man denke an die 40 Kamele, die Ben-Hadad angeblich zu Elisa schicken ließ (2 Kön 8). Jerobeam wollte also die Öffentlichkeit bewußt ausschließen.

Auch die Suchaktionen in 1 Sam 16,14-23 und 1 Kön 1,1-4 zeigen, daß die Krankheit des Königs ein öffentliches Ereignis war. Das ganze Land war in das Krankheitsgeschehen hineingezogen.

Zum Abschluß soll noch die Erzählung behandelt werden, in der deutlich private und politische Ereignisse verknüpft sind, 2 Kön 20,1-11. Auf die Vermutung, Vers 6, der den politischen Aspekt in die Geschichte einträgt, sei eine spätere Zufügung, sei hier nicht weiter eingegangen. Sprachlich und stilistisch gibt es dafür keine Anhaltspunkte; die Annahme der Einheitlichkeit bereitet keine Schwierigkeiten. Thematisch weist Vers 6 hin auf die in den vorherigen Kapiteln ausführlich geschilderte Belagerung Jerusalems durch die Armee des neuassyrischen Königs Sanherib. Dadurch wird impliziert, daß sich die ganze Geschichte während dieser Belagerung abgespielt hat. Eine

⁴⁰ Vgl. von Soden, Ersatzopferitual, 1939, S. 42-61.

⁴¹ Z.B. meinte Noth, BK, 1968, S. 313f., daß durch die beiden Motive Blindheit und Verkleidung jeder Verdacht ausgeschlossen werden sollte, daß Ahija die Königin erkennen konnte. Würthwein, ATD, 1977, S. 176, schreibt: „Daß diese Motive sich mit dem von der Blindheit Ahijas stoßen, ist deutlich.“ Deshalb weist er das Verkleidungsmotiv einer späteren Bearbeitungsschicht zu.

ähnliche Zusage wie in Vers 6b wurde Hiskia auch dort von Jesaja gemacht (2 Kön 19,34). Der Verfasser/Bearbeiter hielt diese Zusage für so wichtig, daß er sie zweimal in unterschiedliche Kontexte einbaute, nämlich in einen Kriegsbericht und in eine Heilungsgeschichte.⁴² Der zweite Punkt, der dem Verfasser bzw. Bearbeiter der Krankheitsgeschichte wichtig gewesen sein muß, ist die exponierte Stellung des Königs. Schon in der Belagerungsgeschichte spielt Hiskia die entscheidende Rolle. Er veranlaßt Jesaja, für die Stadt zu beten (2 Kön 19, 4), betet später jedoch auch persönlich vor Jahwe im Tempel. Er, nicht Jesaja, ist die treibende Kraft bei dem ganzen Geschehen. Genau diese Zentrierung auf Hiskia findet sich auch in 2 Kön 20,1-7. Wahrscheinlich hat der Bearbeiter eine ältere Prophetenlegende so umgearbeitet, daß sich das Interesse von Jesaja auf Hiskia verlagerte. Was in 2 Kön 20,1-7 noch stärker akzentuiert wird, ist die enge Verbindung der persönlichen Angelegenheiten des Königs mit dem Wohlergehen des Landes. An den König wird also ein hoher Anspruch gestellt: Er muß sich in allen Lebenslagen vorbildlich verhalten. Fehlverhalten wirkt sich nicht nur für ihn fatal aus, sondern auch für sein Land. Ein König hat kein Privatleben, sondern steht immer in der Öffentlichkeit.

Die Tatsache, daß die Krankheit des Königs ein öffentliches Ereignis war, ist nicht selbstverständlich. Gerade wenn man bedenkt, wie gefährdet der König in einer solchen Situation war, und wie wichtig er für das Wohlergehen des Landes war, so wäre gut vorstellbar, daß eine Krankheit im Königshaus so lange wie möglich vertuscht wurde, um die Stabilität nicht zu gefährden. Der Grund, daß die Krankheit des Königs öffentlich gemacht wurde, war wahrscheinlich das Wissen um die tiefe Verbindung zwischen dem König und seinem Land. Dieses Bewußtsein war offensichtlich so stark, daß es Vorrang vor macht- und sicherheitspolitischen Erwägungen hatte. Weil das Wohlergehen des Landes davon abhing, daß der König gesund war, mußte die Öffentlichkeit darüber Bescheid wissen.

Die Untersuchung des Motivs „Königskrankheit als öffentliches Ereignis“ hat folgende Ergebnisse erbracht:

- Krankheit im Königshaus war im Alten Orient Anlaß zu diplomatischen Beziehungen. Diese erstreckten sich auch auf religiöse Belange.
- Auch auf nationaler Ebene war die Königskrankheit ein wichtiges Thema in den Augen der Öffentlichkeit, da Wohlergehen des Königs und des Landes miteinander verknüpft waren.

So hat Jahwe deine Sünde vorbeigehen lassen,
... aber der Sohn, der dir geboren wurde, wird wahrlich sterben. (2 Sam 12,13f)

5. Krankheitsursache: Ererbte Schuld? Übertragbarkeit von Schuld und ihre Auswirkung

In diesem Kapitel soll es um das Motiv der Übertragung von Schuld und die Auswirkung dieser „ererbten“ Schuld gehen.

Zuerst seien 2 Sam 12,13-23 und 1 Kön 14,1-20 unter diesem Gesichtspunkt behandelt - Geschichten von Königssöhnen, über die nichts anderes berichtet wird, als daß sie erkranken und sterben. Aber auch 2 Kön 1,1-18 und 2 Kön 9,14-20 sollen unter diesem Aspekt untersucht werden, denn Ahasja und Joram trifft der Fluch, den Elia in 1 Kön 21,21 gegen ihren Vater Ahab aussprach. Bei Hiskias Krankheit gibt es zwar keinen direkten Hinweis auf einen Zusammenhang der Erkrankung mit den Sünden seines Vaters Ahas, aber man kann zumindest vermuten, daß einer besteht, denn es wird keine andere Begründung für die Krankheit gegeben⁴³.

⁴² Es können natürlich auch zwei verschiedene Bearbeiter gewesen sein.

⁴³ Ahas gehört mit Manasse zu den am schlechtesten beurteilten Königen von Juda, ihm wird z.B. vorgeworfen, daß er seinen Sohn „durchs Feuer gehen“ (2 Kön 16,3b) und einen heidnischen Altar im Tempel aufstellen ließ (2 Kön 16,10ff).

Zuvor sei kurz auf den Vorstellungskomplex „Übertragbarkeit von Schuld auf andere Personen“ in Israel und seiner Umwelt eingegangen. Diese für uns so befremdliche Vorstellung war im ganzen Alten Orient verbreitet, und zwar nicht nur im religiösen Bereich als theoretisches Interpretationsschema von Erfahrungen auf diesem Gebiet, sondern auch in der Rechtsprechung, wo die „Bestrafung“ der übertragenen Schuld an den Söhnen auch durchgeführt wurde. Für die härteste Form der sog. Sippen- oder Kollektivhaftung – die Tötung aller Söhne oder der gesamten Familie – gibt es nur wenige Beispiele⁴⁴. Es gibt jedoch Hinweise, daß sie nicht selten war, nämlich das explizite Verbot derartiger Praktiken, z.B. in Dtn 24,16: „Die Väter sollen nicht für die Kinder noch die Kinder für die Väter sterben, sondern ein jeder soll für seine Sünde sterben.“ Für das hethitische Reich gab es eine ähnliche Bestimmung, die sich nur auf die königliche Familie bezog. Es heißt dort, daß ein Königssohn, der sich eines Verbrechens schuldig gemacht hat, sterben soll; sein Haus, seine Frauen, Söhne, Gesinde und Vieh sollen jedoch nicht angetastet werden.⁴⁵ Bei dieser weltlichen Form der Kollektivstrafe, bzw. Sippenhaft kann man nicht von einer Übertragung von Schuld auf die nächste Generation sprechen, sondern nur von einer Mitschuld der engeren Verwandtschaft eines Verbrechens. Dies wird besonders am Gesetz Dtn 24,16 deutlich. Hier wird auch der umgekehrte Fall – nämlich die Haftbarkeit des Vaters für das Verbrechen des Sohnes – genannt.

Im religiösen Bereich ist die Problemlage anders. Hier kann von einer Übertragung der Schuld von den Vätern auf die Söhne gesprochen werden. Im Alten Testament wird dieses Thema an zentraler Stelle angesprochen, nämlich in den zehn Geboten. Es heißt dort nach dem Bilderverbot: „Denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott, der heimsucht die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten (Generation) an denen, die mich hassen“ (Ex 34,7 par Dtn 5,9b). Im nächsten Vers wird denen, die Jahwes Gebote halten und ihn lieben, auf tausend Generationen das Wohlwollen Gottes versprochen.⁴⁶

Ein Beispiel aus dem Hethiterreich zeigt ein ähnliches Motiv. Der Text ist ein Gebet des Königs Muršiliš, aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. Muršiliš wendet sich an die Götter wegen einer Seuche, die schon 20 Jahre in seinem Land wütet. Durch ein Orakel wurden zwei Gründe für den - die Seuche verursachenden - Zorn der Götter entdeckt. Beide – ein Eidbruch und versäumte Opfer an einen Fluß(gott) – wurden schon zur Zeit von Muršiliš' Vater verübt. Während seines Gebets betont König Muršiliš mehrfach, daß er selbst unschuldig sei, aber trotzdem die Schuld seines Vaters auf ihm lastet. Er betet:

„It is only too true that man is sinful. My father sinned and transgressed against the word of the Hattian Storm-god, my lord. But I have not sinned in any respect. It is only too true, however, that the father's sin falls upon the son. So, my father's sin has fallen upon me.“⁴⁷

Scharbert hat dargelegt, daß man den alttestamentlichen Text nicht so verstehen dürfe, wie das hethitische Gebet impliziert, nämlich als unweigerliche Auswirkung der Sünden der Väter auf die Söhne entsprechend der Koch'schen „schicksalswirkenden Tatsphäre“⁴⁸. Muršiliš betont ja immer wieder, daß er selbst unschuldig sei und nur sein Vater gesündigt hat. Scharbert meint nun, daß der Ausdruck „heimsuchen“ ḫp anders zu verstehen sei, nämlich als „das Vergehen der Väter an den Söhnen überprüfen und danach die entsprechenden Maßnahmen treffen“.⁴⁹ Dabei wird davon ausgegangen, das im Normalfall böse Väter auch böse Söhne haben. Die Maßnahme wäre dann, die

⁴⁴ Scharbert, Solidarität, 1958, S. 31ff.

⁴⁵ Vgl. Scharbert, Solidarität, 1958, S. 32.

⁴⁶ Scharbert, Ex 34,6f, 1957, S. 144, hat eine interessante Erklärung dafür, daß die „Bösen“ nur bis ins vierte Glied bestraft, die „Guten“ dagegen über eine viel längere Zeit belohnt werden: Eine mit diesem Fluch beladene Sippe ist eben spätestens nach vier Generationen ausgestorben! Für die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Probleme dieser Stelle vgl. Hossfeld, Dekalog, 1982, z.B. S. 28f.

⁴⁷ Pritchard, ANET, 1969, S. 395.

⁴⁸ Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 1955, z.B. S. 92f.

⁴⁹ Scharbert, Ex 34,6f, 1957, S. 141. Scharbert geht nicht auf das Pestgebet des Muršiliš ein, dieses Beispiel ist von mir gewählt.

Söhne zu strafen - für ihre Schuld und für die Schuld ihrer Väter.⁵⁰ Ich untersuche im folgenden die Texte über Krankheit im Königshaus, um zu prüfen, ob Scharberts These auf sie anwendbar ist. Ich nenne die Form der bedingten Übertragung der Schuld von den Vätern auf die nächste Generation dabei „Sippenhaft“.

Zuvor sei jedoch eine andere Form der Bestrafung dargelegt, bei der die Strafe für ein Vergehen ebenfalls nicht den Täter trifft, das sog. *ruler punishment*.⁵¹ Zuerst ein Beispiel aus dem profanen Bereich, nämlich aus dem Codex Hammurapi⁵²:

„§ 229: Wenn ein Baumeister einem Bürger ein Haus baut, aber seine Arbeit nicht auf solide Weise ausführt, so daß das Haus, das er gebaut hat, einstürzt und er den Tod des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so wird der Baumeister getötet.

§ 230: Wenn er den Tod eines Sohnes des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so soll man einen Sohn des Baumeisters töten.“⁵³

Es handelt sich also um eine besondere Form des Talionsrechtes, bei der die Familienmitglieder genau wie die Körperteile des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ betrachtet werden. Das Konzept des *ruler punishments* war im ganzen Alten Orient verbreitet. Es läßt sich auch in anderen Kulturen finden, z.B. im Pestgebiet des Muršiliš: Die Seuche, die das Volk trifft, ist eigentlich Strafe für den Eidbruch des Vaters von Muršiliš. Auch mehrere hundert Jahre später ist das Motiv des *ruler punishment* noch vorhanden, nämlich z.B. in der Geschichte von Davids Volkszählung und der als Strafe dafür ausbrechenden Seuche (2 Sam 24,1-24).

Im Gegensatz zum Fall aus dem Codex Hammurapi sind die letzten beiden Beispiele in der religiösen Sphäre verortet: Die Strafe wurde hier von Gott verhängt. Das Prinzip ist aber in allen Fällen das Gleiche: Um das Oberhaupt einer Gemeinschaft zu strafen, werden Mitglieder dieser Gemeinschaft getötet. Dies hat dann ganz konkret eine Verringerung der Arbeitskraft bzw. der Wehrfähigkeit der Gemeinschaft zur Folge.

Unter den beiden Konzepten „Sippenhaft“ und *ruler punishment*⁵⁴ seien nun die am Anfang dieses Kapitels genannten alttestamentlichen Geschichten über Krankheit im Königshaus genauer untersucht. Zuerst 2 Sam 12,13-23. In 2 Sam 12,14 sagt Nathan: „Weil du etwas Böses gemacht hast, wird dein Sohn sterben!“ Zumindest der Redaktor, der den Nathan-Teil eingefügt hat, sah also den Tod des Kindes primär als Strafe für David. Dieser Text kann also mit dem Konzept des *ruler punishment* verstanden werden. Daß der Name des Kindes nicht genannt wird, zeigt auch, daß hier der Sohn Davids nicht als eigene Person in den Blick kommt.⁵⁵

Eine gewisse Form der Schuldübertragung ist zwar auch in dieser Geschichte festzustellen, doch kann man sie nicht mit der oben beschriebenen Sippenhaft parallelisieren. Denn dort war es so, daß die Väter bereits gestorben sind und die Schuld „vererbt“ haben. In diesem Fall ist es anders: Die Schuld

⁵⁰ Vgl. Scharbert, Ex 34,6f, 1957, S. 143f. Schottruff, dqp, 1976, nimmt Scharberts Interpretation auf. Er differenziert zwischen „Heimsuchungen“, deren Schwerpunkt die Prüfung ist, und solchen, wo die (Straf)maßnahme im Vordergrund steht. Ex 34,7 weist er der letzteren Gruppe zu (Sp. 477f, vgl. auch Sp. 580f). André, dqp, 1989, gibt als Grundbedeutung von dqp „genau beobachten“ an, „wobei oft das Urteil oder die Entscheidung, die aus der Beobachtung erfolgt, mit einbegriffen wird ...“ (Sp. 709). In Ex 34,7 übersetzt er das Wort mit „bestrafen“ (Sp. 719). Er ordnet diese Übersetzung dem Oberbegriff „Aktivität des göttlichen Richters – speziell seine gerichtliche Entscheidung“ (Sp. 716) zu. Er folgt Scharbert nicht.

⁵¹ Scharbert, Solidarität, 1958, S. 20.

⁵² TUAT 1.1, 1982, S. 39.

⁵³ TUAT 1.1, 1982, S. 70.

⁵⁴ Vgl. auch Wächter, Tod, 1967, S. 170.

⁵⁵ Es werden noch andere Möglichkeiten der Erklärung diskutiert, z.B.: Das Kind hat keinen Namen, weil es nie existiert hat. Die Geschichte sei nur erzählt, um von Salomo den Makel der illegitimen Geburt abzuwischen. Vgl. Seiler, Thronnachfolge, 1998, S. 266f. Weitere Deutungen nennen Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 1995, S. 254f.

wird noch zu Lebzeiten des Vaters auf den Sohn übertragen, und zwar von Jahwe selber. G. Gerleman meint, daß der Tod des Kindes nicht eine Strafe, sondern eine Sühne sei, „durch die Davids Tat mitsamt ihrer Unheilswirkung aufgehoben werden wird.“⁵⁶ Gerleman weiter: „Es geht in der Sühne nicht um Reinigung und Entlastung des Täters selbst, sondern des Gemeinwesens, des Volksganzen, das durch die böse Tat eines Mitgliedes selbst in Schuld verstrickt worden ist.“⁵⁷ Für diesen speziellen Fall ist Gerlemans Interpretation meiner Meinung nach nicht ganz korrekt. Nach dem oben Dargelegten geht es nicht um das ganze Volk, sondern nur um die direkte Nachkommenschaft des Täters.⁵⁸ Dadurch, daß Jahwe den normalen Lauf der Dinge – nämlich daß David zuerst stirbt – durch das „Vorbeigehen lassen“ der Schuld an David durchbricht, nimmt er von Davids weiterer Nachkommenschaft das Unheil, welches sie sonst bald vernichten würde. Diese Interpretation würde außerdem auch besser zum Duktus der Thronnachfolgegeschichte passen, bei der das Volk keine große Rolle spielt.

Auf diese Geschichte kann Scharberts These nicht angewandt werden. Davids Kind muß für die Schuld Davids büßen, obwohl es als Neugeborenes nicht selbst gesündigt haben kann.

Auch in 1 Kön 14,1-20 geht es um einen König, dem von Jahwe eine Dynastie versprochen wurde, allerdings nur, wenn er die Gebote Gottes hält (1 Kön 11,38). Auch Jerobeams Sohn erkrankt. Von einem direkten Grund für die Krankheit ist nicht die Rede, jedoch wurde davor schon von der Abgötterei Jerobeams berichtet. Bei einer Prophetenbefragung wegen der Krankheit Abijas bekommt Jerobeams Frau den harten Bescheid, daß ihr Sohn sterben wird. Aber das ist noch nicht alles: Der Prophet, der Jerobeam eine Dynastie versprochen hatte, kündigt ihm mit harschen Worten die völlige Vernichtung seiner Nachkommenschaft an. Jerobeams Söhne sollen sogar unbeerdigt bleiben, für den altorientalischen Kulturkreis eine grauenvolle Vorstellung. Durch diese Drohung bekommen nun Krankheit und Tod Abijas eine andere Bedeutung als die gleichen Vorgänge in 2 Sam 12: Dort ist es eine Sühnehandlung zur Rettung des Davidsgeschlechtes, hier eine Gnadenhandlung, die nur Abija selbst betrifft, der von dem angedrohten schmachlichen Tod der Nachkommen Jerobeams ausgenommen wird. Diese Deutung war einem der Redaktoren so wichtig, daß er eine genauere Charakterisierung Abijas wagte, denn es heißt in 1 Kön 14,13: „... denn dieser allein von Jerobeam wird zu einem Grab kommen, weil in ihm eine gute Sache gefunden wurde von Jahwe, dem Gott Israels in dem Haus Jerobeams.“ Diese Aussage ist ziemlich vage, denn Abija war noch ein Kind. Es wird aber ganz deutlich, daß hier keine Übertragung von Schuld stattgefunden hat, sondern daß Abija dabei übersprungen wurde. Dies würde Scharberts Ansicht stützen, daß die Sünden der Väter nicht unweigerlich auf die Söhne übergehen, sondern daß Jahwe prüft, ob die Söhne auf den bösen Wegen der Väter wandeln. Bei Abija fand er etwas Gutes und handelte entsprechend.⁵⁹ Der Bearbeiter, für den das *ruler punishment* wohl schon problematisch geworden war, hat sich in diesem Fall äußerst geschickt aus der Affäre gezogen: Krankheit und Tod Abijas sind für seinen Vater eine Strafe, für Abija selbst jedoch eine Belohnung. In dieser Geschichte finden sich also sowohl das Konzept des *ruler punishments* als auch Scharberts These.

Als nächstes seien die Geschichten von **Ahasjas und Jorams Untergang** betrachtet. Um diese Texte zu verstehen, muß auch ihr Vater Ahab in den Blick kommen. Ihm wurde anlässlich des Nabot-Skandals⁶⁰ mit den gleichen Worten wie Jerobeam der Untergang seines Hauses geweissagt (1 Kön 21,21.24). Ahabs Reaktion darauf waren Bußrituale wie Kleiderzerreißen und Fasten (Vers 27).

⁵⁶ Gerleman, Schuld und Sühne, 1977, S. 135.

⁵⁷ Gerleman, Schuld und Sühne, 1977, S. 136. An dieser Stelle spricht Gerleman allgemein von Sühne, aber auf S. 139 wendet er dieses Konzept direkt auf 2 Sam 12 an.

⁵⁸ Das Wort „nur“ ist allerdings in diesem Fall zu modifizieren, denn bei der hier gefährdeten Nachkommenschaft handelt es sich immerhin um die Davidsdynastie, an der dann doch wieder das Schicksal Israels hängt.

⁵⁹ Es soll noch einmal betont werden, daß diese Interpretation wahrscheinlich der Original-Version der Geschichte ferngelegen hat; hier geht es um die dt. Interpretation der Geschichte.

⁶⁰ Zu den zahlreichen Schwierigkeiten der Nabot-Erzählung, die hier nicht zu erörtern sind, vgl. Timm, Omri, 1982, S. 127ff u. Beck, Elia, 1999, S. 49ff.

Daraufhin wurde der Beschluß etwas umgeändert, und Elia erhielt von Jahwe folgenden Bescheid: „Hast du nicht gesehen, wie sich Ahab vor mir gedemütigt hat? Weil er sich nun vor mir gedemütigt hat, will ich das Unheil nicht kommen lassen zu seinen Lebzeiten, aber zu seines Sohnes Lebzeiten will ich das Unheil über sein Haus bringen“ (Vers 29). Dieser Einschub impliziert, daß ursprünglich eine Art der Bestrafung vorgesehen war, die Ahab direkt treffen sollte. Es wird hier also versucht, eine Erklärung dafür zu geben, warum Ahab selbst ungeschoren davonkam. Das könnte bedeuten, daß diese beiden Verse erst nachträglich eingefügt wurden, als die Denkweise schon individualistischer geworden war. Deshalb datieren die meisten Ausleger die Verse relativ spät.⁶¹

In Ahabs Fall erfolgt die Vernichtung seiner gesamten Nachkommenschaft nicht während der Regierungszeit seines direkten Nachfolgers, sondern zur Zeit Jorams. Erst dort wird zurückverwiesen auf die Weissagung Elias (2 Kön 9,8f und 25f). Die beiden Verweise decken sich sowohl untereinander als auch mit der Ursprungsstelle nicht völlig, auf Nabots Acker soll

1. Ahabs Blut durch Hunde aufgeleckt werden (1 Kön 21,19)
2. Isebel durch Hunde gefressen werden (2 Kön 9,10)
3. das Blut Nabots und seiner Kinder vergolten werden (2 Kön 9,26).

Der Redaktor, der den Erfüllungsvermerk in den Bericht von Jehus Revolution einfügte, hat offensichtlich die Vergeltung des Blutes Nabots durch den Tod des Sohnes des Mörders als ausreichend empfunden. Die Krankheit bzw. Verwundung Jorams spielt in dieser Geschichte eine eher untergeordnete Rolle.

Anders ist es in 2 Kön 1: Bei der Geschichte von Ahasjas Untergang ist die Krankheit viel direkter für den Tod des Königs verantwortlich. Auffällig ist an der Geschichte, daß an keiner Stelle auf das Unheil verwiesen wird, das auf dem Hause Ahabs liegt. Das hat unter anderem Anlaß zur Vermutung gegeben, daß die Prophetenlegende nachdr ist.⁶² Trotzdem sei zuerst einmal davon ausgegangen, daß der Autor bzw. Redaktor, der diese Geschichte in das DtrG eingefügt hat, den Gesamtaufriß vor Augen hatte. Mit diesem Hintergrund kann folgende Interpretation gegeben werden: Das Unheil, das Ahab durch die Ermordung Nabots hervorgerufen hat, ist auf Ahasja übergegangen, der daraufhin erkrankt. Diese Krankheit ist der Anlaß für die (von Scharbert herausgearbeitete) Überprüfung der Vergehen der Väter an den Söhnen durch Jahwe. Dabei stellt sich heraus, daß Ahasja auf den Wegen seines Vaters (und seiner Mutter) wandelt, wie schon im Eingangsformular in 1 Kön 22,53 berichtet wird: Er wendet sich an Fremdgötter und behandelt Jahwes Propheten schlecht. Damit steht für Ahasja das Urteil fest: Er steht unter dem Fluchwort Elias und muß sterben.

Man kann spekulieren, wie die Geschichte ausgegangen wäre, wenn Ahasja sich richtig verhalten hätte. Vielleicht gibt 2 Kön 20,1-11 einen Hinweis darauf. Von Ahas, dem Vater Hiskias, werden sein Bündnis mit dem König von Assyrien und seine kultischen Vergehen berichtet, jedoch kein Ereignis, das man als Strafe für diese Vergehen deuten könnte. Zur Zeit seines Sohnes kommen dann jedoch als Auswirkung dieser Vergehen die Gefahr der Eroberung Jerusalems durch Sanherib und die Krankheit Hiskias. Dies könnte man wieder als die Überprüfung durch Jahwe deuten. Hiskia verhält sich jedoch in beiden Bedrängnissen vorbildlich und deshalb entgeht er dem Unheil, das auf ihm lastete.

Bei dem Vergleich der Geschichten Ahasjas und Hiskias sind auch die Unterschiede zu bedenken: Ahasja war ein Nordreichkönig, Hiskia dagegen stand unter dem Schutz der Nathansweissagung. Über Ahasja lag der von Elia ausgesprochene Fluch. In Hiskias Fall lag keine Unheilsweissagung vor, nur aus dem frevelhaften Verhalten seines Vaters kann geschlossen werden, daß Unheil auf Hiskia lastete. Beim Chronisten kommt das Konzept von der Sippenhaft in den Geschichten von Königskrankheiten nicht mehr vor. Ereignisse wie Seuchen oder Kriege, die im DtrG als Herrscherstrafe gedeutet waren, werden hier nur verhängt, wenn auch das Volk beteiligt war, z.B. bei Götzendienst.

Die Untersuchung des Motivs „Übertragung von Schuld als Krankheitsursache“ hat folgende Ergebnisse erbracht:

⁶¹ Vgl. z.B. Jepsen, Ahabs Buße, 1970, S. 154, der meint, der Einschub sei nachdr. Würthwein, ATD, 1984, S. 371, macht den DtrN für den Einschub verantwortlich, beides weist also in nachexilische Zeit.

⁶² Vgl. z.B. McKenzie, Trouble, 1991, S. 87 u. 94.

- Im DtrG finden sich die Konzepte *ruler punishment* und „Sippenhaft“.
- Die Herrscherstrafe wurde problematisiert und findet sich nur noch in überarbeiteter Form im DtrG.
- Die Sippenhaft beinhaltet keine unausweichliche Übertragung von Schuld auf die nächste Generation, sondern Jahwe prüft, ob die Kinder von schuldbeladenen Vätern sich genauso verhalten.
- Das Verhalten in einer Krankheit kann eine solche Form der Überprüfung sein.
-

6. Schlußbemerkungen

Welches Ergebnis hat die Untersuchung über Krankheit im Königshaus in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung erbracht? Ist sie ein Geschick Gottes?

Die Antwort lautet „ja, aber...“: In den verschiedenen Perioden der alttestamentlichen Geschichtsschreibung wurde dieses Geschick unterschiedlich interpretiert, als nicht weiter hinterfragtes Mittel Gottes, seinen Plan durchzuführen, als Bewährungsprobe und als Strafe. Festgehalten werden muß, daß der Prophet in der jüngeren alttestamentlichen Geschichtsschreibung (= chr) die Funktion hatte, Krankheit als Geschick Gottes zu interpretieren. Hinter den Motiven „Gefährdung des kranken Königs“ und „Königskrankheit als öffentliches Ereignis“ stecken vielleicht alte Denkmuster des sakralen Königtums. Die Untersuchung über Übertragbarkeit von Schuld konnte die Spuren der Umwälzungsprozesse sichtbar machen, in denen Rechtsvorstellungen von Schuld und Verantwortlichkeit verändert wurden.

Die untersuchten Geschichten über Krankheit im Königshaus können etwas zum Verständnis von Krankheit im Alten Testament beitragen und sollten deshalb mehr Aufmerksamkeit in der alttestamentlichen Forschung erhalten.

7. Literatur

- G. **André**: Artikel **תָּפַע**, in: ThWAT VI (Hrg.: H. Ringgren und H.J. Fabry), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz **1989**, Sp. 708-723
- J.Z. **Baruch**: The **Relation** between Sin and Disease in the Old Testament, JANUS 51 (1964), S. 295-302
- M. **Beck**: **Elia** und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftlichprophetischen Jahwe-Glauben (BZAW 281), Berlin/New York **1999**
- C. T. **Begg**: 2 Kings 20,12-19 as an Element of the Deuteronomistic History, CBQ 48 (1986), S. 27-38
- **Biggs**: Artikel „**Medizin**. A. In Mesopotamien“ in: RLA VII (Hrg.: D.O. Edzard), Berlin/New York 1987-1990, S. 623-629
- E. **Brunner-Traut**: **Altägyptische Märchen**, Köln **1986**
- J. **Diebner**: Überlegungen zum „**Brief** des Elia“ (2 Chr 21, 12-15), DBAT 23 (1986), S. 66 – 96
- W. **Dietrich** u. Th. **Naumann**: Die **Samuelbücher** (Erträge der Forschung Bd. 287) Darmstadt **1995**
- I.E.S. **Edwards**: Artikel „**Krankheitsabwehr**“ in: LÄ III (Hrg.: W. Helck und W. Westendorf), Wiesbaden **1980**, Sp. 759-762
- G. **Fohrer**: **Krankheit** im Lichte des Alten Testaments, in: G. Fohrer: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966-1972) (BZAW 155), Berlin/New York **1981**, S. 172-187
- V. **Fritz**: Das erste Buch der Könige (**ZBK** 10.1), Zürich **1996**
- V. **Fritz**: Das zweite Buch der Könige (**ZBK** 10.2), Zürich **1998**
- A. H. **Gardiner**: **Geschichte** des alten Ägypten. Eine Einführung, Stuttgart **1965**
- G. **Gerleman**: **Schuld und Sühne**. Erwägungen zu 2 Samuel 12, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS Walter Zimmerli), (Hrg.: H. Donner u.a.), Göttingen **1977**, S. 132 - 139
- H. **Grapow** (Hrg.): **Kranker, Krankheiten und Arzt**. Vom gesunden und kranken Ägypter, von den Krankheiten, vom Arzt und von der ärztlichen Tätigkeit (Grundriß der Medizin der alten Ägypter III), Berlin **1956**
- J. **Gray**: The **KRT Text** in Literature of Ras Shamra. A Social Myth of Ancient Canaan (DMOA 5), Leiden **1964**
- W. **Helck**: Zum Auftreten **fremder Götter** in Ägypten, in: OrAnt 5 (1966), S. 1-14
- J. **Hempel**: **Heilung** als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum, Göttingen **1965**
- G. **Hentschel**: 1 Könige (NEB 10), Würzburg **1984**
- E. **Hornung**: Der ägyptische Mythos von der **Himmelskuh**. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO 46), Göttingen **1982**
- F.L. **Hossfeld**: Der **Dekalog**. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Göttingen **1982**
- W.Th. **In Der Smitten**: **Patient** und Arzt. Die Welt des Kranken im Alten Testament, JANUS 61 (1974), S. 103-129
- A. **Jepsen**: **Ahabs Buße**. Ein kleiner Beitrag zur Methode literarhistorischer Einordnung, in: Archäologie und Altes Testament (FS Kurt Gallig), (Hrg.: A. Kuschke und E. Kutsch), Tübingen **1970**, S. 145-155
- J. **Kegler**: **Prophetengestalten** im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern. Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte, ZAW 105 (1993), S. 481 – 497
- K. **Koch**: Gibt es ein **Vergeltungsdogma** im Alten Testament? (1955) In: ders.: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze Bd. 1), Neukirchen 1991, S. 65-103

- S. **McKenzie**: *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTS 42), Leiden/New York/Kopenhagen/Köln **1991**
- S. **McKenzie**: *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33), Atlanta **1985**
- M. **Lichtheim** (Hrg.): *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol II: The New Kingdom*, Berkely/Los Angeles/London **1976**
- S. **Parpola** (Hrg.): *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA X), Helsinki **1993**
- J.B. **Pritchard** (Hrg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ANET], Princeton **1969**
- L. **Moran** (Hrg.): *Les Lettres d'el Armana. Correspondance diplomatique du pharaon*, Paris **1987**
- M. **Noth**: *Könige I. Teilband* (BK 9.1), Neukirchen-Vluyn **1968**
- W. **Rudolph**: *Der Aufbau der Asa-Geschichte* (2 Chr XIV-XVI), VT 2 (1952), S. 367-371
- H.W.F. **Saggs**: *The Might that was Assyria*, London **1984**
- A.T. **Sandison**: *Diseases in ancient Egypt*, in: *Mummies, Disease and Ancient Cultures* (Hrg.: Aidan u. Eve Cockburn), Cambridge **1980**, S. 29-44
- J. **Scharbert**: *Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen*, in: *Bib 38* (1957), S. 130-150
- J. **Scharbert**: *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Band I: *Väterfluch und Vätersegen*, Bonn **1958**
- W. **Schottroff**: Artikel **תַּפְּד**, in: *THAT II* (Hrg.: E. Jenni und C. Westermann), München/Zürich **1979**, Sp. 466-486
- H. - C. **Schmitt**: *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nord-israelitischen Prophetie*, Gütersloh **1972**
- S. **Seiler**: *Die Geschichte von der Thronnachfolge Davids* (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2). *Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz* (BZAW 267), Berlin/New York **1998**
- K. **Seybold**: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz **1973**
- W. **von Soden**: *Aus einem Ersatzopferitual für den assyrischen Hof*, ZA 45 (NF 11) (1939), S. 42-61
- H.J. **Stipp**: *Elischa – Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-6* (ATSAT 24), St. Ottilien **1987**
- F. **Stolz**: *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK 9), Zürich **1981**
- *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* [TUAT], Bd. **1.1**: *Rechtbücher* (Hrg.: O. Kaiser), Gütersloh **1982**; Bd. **III, 6**: *Mythen und Epen* (Hrg. M. Dietrich u. O. Loretz) **1997**
- S. **Timm**: *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen **1982**
- K. van der **Toorn**: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (SSN 22), Assen/Maastricht **1985**
- L. **Wächter**: *Der Tod im Alten Testament* (AZTh II/8), Stuttgart **1967**
- C. **Westermann**: *Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament*, KuD 6 (1960), S. 2-30
- E. **Würthwein**: *Die Bücher der Könige. 1 Kön 17 – 2 Kön 25* (ATD 11.2), Göttingen **1984**
- E. **Würthwein**: *Die Bücher der Könige. 1 Kön 1-16* (ATD 11.1), Göttingen **1977**

Enttäuschte Erwartungen

Die Sprache der Bilder in Jesaja 5,1 - 7

Friedrich Fechter - Erlangen

Das „Weinberglied“ Jesajas ist ein beeindruckender Text. Er scheint fast ohne Schwierigkeit auch uns Heutige anzusprechen. Die Probleme ähneln einander: dass Anspruch und Wirklichkeit auseinanderklaffen, dass Glaubenshaltung und Lebensbewältigung nicht zusammenstimmen, dass Gottes Zuspruch und menschliche Antwort in verschiedene Richtungen weisen. Dieser Eindruck, dass auch wir angesprochen werden von jenem alten Text, wird unterstützt durch die Kraft der Bildersprache. Es lohnt sich, (noch einmal) nach der Funktion dieses Textes und nach der Intention des Verfassers zu fragen. Dazu wird zunächst die Struktur dieses Textes betrachtet — insbesondere im Blick auf die literarische Frage —, sodann sollen die Bilder in ihrer Mehrdeutigkeit wahrgenommen und diese schließlich für die Interpretation fruchtbar gemacht werden.¹

1 Literarische Struktur

Auch zum „Weinberglied“ gibt es bekanntlich neuere Ansätze, die literarische Schichtung annehmen. Nach der von P. CERSONY² vor etwa 100 Jahren geäußerten These überlieferungsgeschichtlicher Vorstufen stellte m.W. erstmals O. LORETZ im Jahr 1975³ die literarische Einheitlichkeit in Frage; P. HÖFFKEN⁴ und weitere folgten ihm mit unterschiedlichen Argumenten. Andere sprechen Jes 5,1-7 dem Propheten des 8. Jhdts. v.Chr. gänzlich ab im Gefolge von J. VERMEYLEN⁵.⁶

Der methodische Grundsatz, man dürfe nur dann literarische Schichtung annehmen, wenn sich Beobachtungen am Text⁷ nicht anders erklären lassen, sollte zunächst einmal in Erinnerung gerufen sein: nicht die Einheitlichkeit ist zu beweisen, sondern die Annahme der Schichtung muss belegt werden.

-
- 1 Die gegenwärtig sehr umstrittene Frage nach der redaktionellen Funktion für den Kontext soll hier ausgeblendet bleiben.
 - 2 L'apologue de la vigne au chapitre V° d'Isaïe (versets 1-7), RB 8 (1899), 40-49.
 - 3 Weinberglied und prophetische Deutung im Protest-Song Jes 5,1-7, UF 7 (1975), 573-576.
 - 4 Probleme in Jesaja 5,1-7, ZThK 79 (1982), 392-410. In seinem Kommentar (Das Buch Jesaja. Kapitel 1-39, NSK.AT 18/1, 1993, 63) scheint er davon wieder abzurücken.
 - 5 Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël I, EtB, 1977, 163.
 - 6 Vor allem O. KAISER, ATD 17, 5. Aufl. 1981, 100, sowie dessen Schüler U. BECKER, Jesaja — von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, 1997, v.a. 130-134, und jetzt wieder O. LORETZ, Zitat der ersten Hälfte einer Weinberg-Parabel in Jes 5,1-7, UF 29 (1997), 489-510. Da dieser Band der „Ugarit-Forschungen“ erst 1999 erschien, kann LORETZ neueste Studien (z.B. die von BARTELMUS, BARTHEL und BECKER) berücksichtigen.
 - 7 Die Textkritik ist erschöpfend diskutiert bei S. GRÄTZ, Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, BBB 114, 1998, 170-180; trotz seiner gelehrten Ausführungen zum alten Problem in v 6 (בְּתֵהּ) — er schlägt בְּתֵהּ von בָּתֵהּ vor — ist der geniale Vorschlag von P.R. BERGER, Ein unerklärtes Wort in dem Weinberglied Jesajas (Jes 5), ZAW 82 (1974), 116f, בְּתֵהּ zu lesen, überzeugender.

Die Struktur von Jes 5,1-7⁸ liefert für die Annahme von Schichtung keinen zureichenden Grund⁹, was jüngst auch R. BARTELMUS¹⁰ in seiner philologischen Studie betont hat. V 1a stellt eine Selbstaufforderung dar. Hier werden Thema und Form genannt: „Ich will doch singen für meinen Freund das Lied meines Vertrauten für seinen Weingarten.“ Es folgt zwar kein Lied im eigentlichen Sinn, wohl aber eine als Lied getarnte Erzählform, die bis v 2 reicht. Das erkennt man am Sprecherwechsel in v 3. Das redende Ich in v 3 muss ein anderes sein als das von v 1: „Richtet doch zwischen mir und zwischen meinem Weingarten!“ Der Sprecher von v 1 (A) hatte angekündigt, er wolle das Lied von *seinem* Freund (B) für *dessen* Weingarten (C) singen. Also handelt es sich ab v 3 um das Ich dieses Freundes (B). Aus diesem Grund hat man in v 1b und 2 ein älteres Lied erkennen wollen, das von dem Autor aufgenommen worden sei.¹¹ Diese These würde zwar das Problem des Sprecherwechsels zwischen v 2 und 3 erklären, trägt aber neue, noch schwierigere Probleme in den Text ein. V 1b beginnt: „Einen Weingarten hatte *mein* Freund.“ Wenn es sich um ein verarbeitetes älteres Lied handeln sollte, wer wäre dann mit „mein Freund“ gemeint gewesen?¹² Und

- 8 Eine eingehende Analyse soll hier nicht noch einmal vorgelegt werden, verwiesen sei z.B. auf die Beiträge von M.C.A. KORPEL, *The Literary Genre of the Song of the Vineyard* (Isa. 5:1-7), in: *The Structure Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, hg.v. W. van der Meer / J.C. de Moor, JSOT.S 74, 1988, 119-155, hier: 142-148, oder von D. LYS, *La vigne et le double je. Exercice de style sur Esaïe V 1-7*, in: *Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers*, VT.S 26, 1974, 1-16, hier: 3-7. Die Analyse von GRÄTZ (Anm. 7), 183-186, ist von Anfang an deutlich von dem Interesse bestimmt, literarische Schichtung nachzuweisen. Methodisch unsauber spricht er von mehreren Einheiten, die nebeneinander stünden. Vor allem führt er zwar eine Analyse vor, aber nirgends eine Synthese. Das wird daran deutlich, dass er die postulierte ursprüngliche Verbindung von v 1b.7 nicht auf ihre textpragmatische Struktur und Funktion untersucht; inwiefern dieser Text eine in sich geschlossene Einheit sein sollte, wird nicht deutlich. Jede seiner Einheiten hat eine eigene „Intention“ (GRÄTZ, 187), wobei GRÄTZ verkennt, dass es bei bildhaften Vergleichen ja gerade auf solche Unterschiede in der Funktion ankommt. Die „Katze aus dem Sack“ lässt er erst bei seinen redaktionsgeschichtlichen Erwägungen (GRÄTZ, 210f), wo er in v 3-6.9f. 12f eine redaktionelle Schicht entdeckt zu haben glaubt.
- 9 BECKER (Anm. 6), 129, widerstreitet der Auffassung, dass eine rhetorische Analyse ausreiche, den „bestehenden Unebenheiten durch scharfsinnige Aufbauanalysen beizukommen“. Dieses so leicht dahingesagte Argument wird im Folgenden seiner Ausführungen allerdings dazu benutzt, ein Überlieferungsstück zu rekonstruieren, das sich als Fragment erweist. Dann fragt sich aber doch, ob BECKERS Einwand greifen kann.
- 10 Beobachtungen zur literarischen Struktur des sog. Weinberglieds (Jes 5,1-7). Möglichkeiten und Grenzen der formgeschichtlichen Methode bei der Interpretation von Texten aus dem corpus propheticum, ZAW 110 (1998), 50-66.
- 11 Z.B. H. NIEHR, *Zur Gattung von Jes 5,1-7*, BZ.NF 30 (1986), 99-104, hier: 101.
- 12 O. LORETZ, *Zitat* (Anm. 6), 496f, weiß, dass es sich um das Lied eines Mädchens handle, welches über die einstige Geliebte ihres jetzigen Freundes singe. Dazu muss er aber annehmen, dass ׀׀׀׀ in v 1 „redaktionell“ sei (*Zitat*, 493); an anderer Stelle (*Zitat*, 497f) setzt er offenbar eine Textänderung („Glossator“) voraus: der Text sei „als aus *šyr* <h> [i *dwdy*] entstanden anzusehen“. Weiter behauptet LORETZ, durch diese „Zufügung“ werde „der Gedanke eingeführt, daß der Sänger ein Mann sei“. Weil v 1b.2 durchgehend im Qina-Metrum stünden, lege sich „der Verdacht“ nahe, dass in v 1a „dessen Qinah-Metrum durch einen Zusatz zerdehnt worden ist“ (*Zitat*, 497). Der Zusatz sei das ׀׀׀׀, das im Unterschied zu ׀׀׀׀ nur in der ersten Vershälfte begegnet — Dieses Vorgehen ist aus drei Gründen methodisch fragwürdig:
1. es handelt sich um eine Konjekturen *metri causa*, die für sich allein keine Beweiskraft hat.
 2. dass v 1a ursprünglich das Qina-Metrum aufgewiesen habe, ist nur eine *petitio principii*.

was wäre das für ein Lied gewesen, das über Weingarten und Weinbauer singt und damit endet, dass der Weingarten schlechten Ertrag abwirft? Die Zuhörenden erwarten doch eine Fortsetzung, denn eine offene Geschichte wäre in alter Zeit kaum denkbar. Eine Fortsetzung liefert v 3. Das Postulat ist nicht nachvollziehbar, dass das Lied in v 1b und 2 älter sein müsse als der umgebende Kontext.¹³ Auch die — ebenfalls u.a. auf dem Sprecherwechsel gründende — These U. BECKERS, v 1b-2 und 7a hätten die ursprüngliche einfache Einheit gebildet, scheidet schon an den einfachen Beobachtungen, dass BECKERS Grundtext eine Einleitung fehlt und v 7a keineswegs einen runden Abschluss darstellt.¹⁴ Solche Annahmen benötigen zu viele Hilfhypothesen, um den Textbefund angemessen erklären zu können.

V 3 richtet der Sprecher (A) — der ohnehin eingeleitet hatte, er wolle das Lied seines Freundes (B) für dessen Weingarten singen, also gar keine eigene Botschaft vortragen¹⁵ — die Botschaft des Freundes (A[→B]) direkt an das Auditorium (D), und zwar als Aufforderung¹⁶ Dieses soll einen Schiedsspruch herbeiführen wie zwischen zwei streitenden Parteien (D: B∩C). Der Sprecher (A[→B]) in v 4 geht zu einer Selbstrechtfertigung über: hier führt er (A) in den Worten seines Freundes (B) vor, dass (B) seine Pflichten erfüllt habe, er habe alles Erdenkliche geleistet, um seinen Teil zum Gedeihen beizutragen. Gleichzeitig klagt er in vorwurfsvoller Weise die Pflichten des Gegenparts ein, nämlich die des Weingartens (C). Dies geschieht mit einer Warum-Frage (מַדּוּעַ), in welcher sowohl das Unverständnis über die fehlende Gegenleistung, wie auch der Vorwurf, die Klage und damit die Anklage der Gegenpartei zum Ausdruck kommen. Darum geht auch v 5 sofort dazu über, ein Schiedsurteil zu formulieren. Der Sprecher wartet gar nicht auf die Reaktion der Zuhörer (D), die er doch vorher zum Schiedsurteil herausgefordert hatte.¹⁷ Die Aufforderung in v 3 wird also

3. der rekonstruierte Text lautet שִׁירָה לְכַרְמֵי, was nahezu ausgeschlossen ist: wenn ein konkretes Lied gemeint ist (שִׁירָה, vgl. Zitat, 499), dann müsste das Nomen determiniert sein (Ex 15,1; Nu 21,17; Dtn 31,19.21f.30; 32,44; 2 Sam 22,1 par Ps 18,1; Jes 23,15; Am 8,3). LORETZ übersetzt aber „ein Lied über seinen Weinberg“ (Zitat, 494.499). Nach sämtlichen Textbelegen des AT würde diese Übersetzung aber das Nomen שִׁיר erfordern. Weil aber auch LORETZ ab v 1b ein Zitat dieses Liedes erkennt, ist שִׁיר nicht möglich, sondern nur das nomen unitatis שִׁירָה, will man nicht annehmen, der Verfasser sei an dieser Stelle vom allgemeinen Sprachgebrauch sonst abgewichen.

Die Textrekonstruktion von LORETZ ist nicht haltbar.

- 13 Erst recht ist dies nicht nachvollziehbar, wenn man mit O. LORETZ, Zitat (Anm. 6), 500, behauptet, der ursprüngliche Schluss des Liedes sei einfach weggelassen worden, weil jener zur Absicht des Verfassers nicht gepasst habe. Auch diese Behauptung ist methodisch unzulässig.
- 14 BECKER (Anm. 6), 129f. Es genügt, wenn man sich in der Übersetzung dieses sogenannte ursprüngliche Überlieferungsstück vergegenwärtigt: „Einen Weingarten hatte mein Freund in fruchtbarer Lage und grub ihn um und entsteinte ihn und bepflanzte ihn mit Edelrebe und baute einen Turm in seiner Mitte, ja, sogar eine Kelterkufe hieb er in ihm aus. Da erwartete er, dass er Trauben brächte, doch brachte er Härlinge. Ja, der Weingarten Jahwes der Heerscharen ist das Haus Israel und der Judäer die Pflanze seiner Freude.“
- 15 So mit schlagenden Argumenten BARTELMUS (Anm. 10), 64.
- 16 Auch wenn SCHOTTRUFF, Das Weinberglied Jesajas (Jes 5 1-7). Ein Beitrag zur Geschichte der Parabel, ZAW 82 (1970), 68-91, bes. 84ff, insgesamt wohl nicht zustimmen ist, bei der Jes 5,1-7 zu Grunde liegenden Form handle es sich um eine Fabel, so sind seine Ausführungen zum Sprecherwechsel (ebd. 87) bedenkenswert. Dennoch dürfte BARTELMUS die entscheidende Beobachtung gemacht haben.
- 17 Das hat drei Gründe. Zum ersten braucht er das ausgesprochene Urteil der Hörer gar nicht. Die Sachlage ist eindeutig. Er hat seinen Teil erfüllt, der Weingarten aber nicht. Der Weingarten ist

als ein Redesignal erkennbar, das die Beteiligung der Adressaten sichern und steigern und die Zuhörer dadurch zustimmend hineinziehen sollte in das Urteil des Sprechers (A[→B]).¹⁸

In diesem Urteil der v 5 und 6 scheint auf den ersten Blick der Höhepunkt zu bestehen. Die Spannung stieg bis dahin stetig. Mit v 5 wechselt auch der Stil. Das Versmaß der Qina ist endgültig verlassen, das v 1b und 2 ganz¹⁹ und v 3 und 4 teilweise²⁰ geprägt hatte. In v 5b werden die metrischen Einheiten kürzer, man kann geradezu von einem Stakkato sprechen.²¹ Ab der Mitte von v 6 aber tritt ein Ritardando ein, als wolle der Sprecher damit ausdrücken, dies jetzt sei besonders wichtig. Mit v 6b wird die Identität des zitierten Redenden (B) kenntlich: der den Wolken gebietet, kann nur Gott selber sein.²² Es dürfte nicht überraschen, dass einige auf Grund des stilistischen Unterschiedes v 6 aus dem Textgrundbe-

wortbrüchig, schuldig, darum muss er bestraft werden. Es handelt sich um eine Selbstverständlichkeit, dass er bestraft werden muss. Die Aufforderung zum Urteilen erweist sich als rhetorischer Kniff. Zum zweiten aber könnte das Fehlen des Schiedsspruches der Hörer auch an Folgendem liegen: Der Text gelangt da zu seinem Zielpunkt, wo Adressat und Angeklagter gleichgesetzt (C=B), wo also die Zuhörer zu Angeklagten werden. Ein Angeklagter darf kein Urteil fällen. Vielleicht kommen deshalb die Angeredeten nicht mit ihrem Schiedsspruch zu Wort. Und schließlich dürfte das Fehlen einer Hörerreaktion auch damit begründet sein, dass eine solche das *poetische* Gefüge des Textes zerstört hätte.

- 18 Das hat schon E. JENNI, Zur Verwendung von 'attā «jetzt» im Alten Testament, ThZ 28 (1972), 5-12, besonders 8f, im Blick auf das Zeigewort הנהי betont: es begegne „regelmäßig nach einer Art Exposition, der Darstellung eines Sachverhaltes, die zunächst von der Sprechsituation wegführt, worauf dann mit ‚und nun‘ zur aktuellen Situation des Redenden (und des Angeredeten) zurückgerufen wird, um eine auf die vorangehende Exposition folgende Reaktion einzuleiten“. Genau diese Funktion trifft sowohl für v 3 als auch für v 5 zu.

- 19 Unter Berücksichtigung der Parallelismen ergibt sich folgende metrische Struktur nach dem akzentuierenden System:

1a: 3+3 1b: 3+2
2a: 2+2 3+2 2b: 3+2

Mit Recht hält LORETZ, Zitat (Anm. 6), 500 Anm. 51, gegen BARTELMUS (Anm. 10), 57, an der poetischen Gestaltung fest. — Nur scheinbar fällt 2aα aus dieser Struktur heraus; syntaktisch handelt es sich aber um eine Abfolge von zwei Narrativen und einem Narrativ mit Nomen. Durch das Nomen (das durch seine Zweisilbigkeit zudem noch wesentlich kürzer ist als die Narrative) wirkt der zweite Hemistichos erheblich kürzer als der erste.

- 20 Gegen CERSOY (Anm. 2), 46f, besteht (trotz der ihn bestätigenden Einsprüche seitens BARTELMUS [Anm. 10], 61 Anm. 45) an der poetischen Gestaltung des gesamten Textes kein Zweifel (vgl. schon P. HAUPT, Isaiah's Parable of the Vineyard, AJSL 19 [1903], 193-202):

3a: [1+] 2+2 3b: 2+2
4a: 3+3 4b: 4+2.

- 21 5bα: 2+2 5bβ: 2+2
6aα: 2+2 6aβ: 2+3.

- 22 Die Gegenargumente mit 2 Sam 1,21 (A. BENTZEN, Zur Erläuterung von Jesaja 5,1-7, AfO 3, 1927, 209f, hier: 210) oder KTU 1,19:1.40f werden von KORPEL (Anm. 8), 139, sachgemäß mit dem Hinweis auf das Verbum הנהי widerlegt, das an den Referenzstellen nicht vorkommt. Auch der Text Istanbul Si 57 VS. 1,28 (K. HECKER, Akkadische Hymnen und Gebete, in: TUAT II/5, 718-783, hier: 744) kommt nicht als Parallele in Betracht und stellt deshalb keinen Gegenbeweis dar. — SCHOTTROFFS (Anm. 16) Einlassungen (88) greifen nur, wenn es sich tatsächlich um eine Fabeldichtung handeln sollte; dem aber widerspricht bereits die Texteinleitung.

stand herausoperieren wollen.²³ Aber erst mit diesem Vers kommt die Rede des zweiten Sprechers an ihr Ziel.

V 7 tritt Sprecher (A) wieder in seine Botenrolle als Sänger „für seinen Freund“ (B) zurück, will man nicht einen Dritten vermuten. Hier wird die vorausgehende Rede als Bildrede erklärt und in ihren tragenden Elementen der Sachhalfte gegenüber gestellt. Nicht jedes einzelne Element wird dabei erklärt. Erst diejenigen, welche als Leserinnen und Leser den Text mehrfach rezipieren können, werden versucht sein, alle Bildaussagen Sachverhalten zuzuordnen. Mit solchen Versuchen aber sollte man sehr zurückhaltend sein. Die Struktur unseres Textes zeigt, dass nur ein *Teil* des Bildes aufgelöst wird. Die Bildrede ist wohl in ihrem Gesamtgehalt, nicht aber in allen Einzelelementen auflösbar. Gleichnisse vertragen nur insoweit Auflösungen in ihre Sachebenen, als es der Gleichnisgeber vorgibt.²⁴ Was darüber hinausgeht, nähert sich der Allegorese.²⁵ Der Sprecher (A), der sich als Freund des Weingartenbesitzers (B) vorgestellt hat, löst das Bild nur da auf, wo die Er-Rede vorliegt, wo also sein Ich (A) die Sätze bestimmt hatte, nämlich in v 1 und 2.²⁶ Nicht aufgelöst werden die Aussagen des Mittelteils in v 3-6, in welchem der Sprecher den Besitzer des Weingartens selber hatte zu Worte kommen lassen (A[→B]).²⁷ Genau in diesem Mittelteil aber finden sich die Elemente, welche nach der Sachhalfte des Bildes die Zukunft betreffen.

Diese Beobachtung ist gewiss nicht unwichtig. M.E. ist sie so zu erklären: das Geschehen, das in v 5f als Willensbeschluss des Weingartenbesitzers angekündigt wird, dieses Geschehen steht noch aus. Das betrifft sowohl die Bild- wie auch die Sachebene. Auch für den Sprecher (A) ist jenes Geschehen noch nicht eingetreten. Es handelt sich auf dieser Ebene demnach um Ankündigung zukünftiger Ereignisse, nicht um *vaticinia ex eventu*. Diese Beobachtung des unterschiedlichen Gebrauchs der Bildelemente im Blick auf die Sachebene muss als ein ganz wesentliches Kriterium dafür angesehen werden, dass Jes 5, 1-7 vor dem Exil entstanden sein

-
- 23 Vgl. z.B. die Überlegungen von R. PORATH, Die Sozialkritik im Jesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Analyse, EHS.T 503, 1994, 184-186, wo allerdings noch weitergehende redaktionskritische Überlegungen zur Annahme von Überarbeitung in v 5 und zur Änderung von angeblich ursprünglich יֵשׁב יְרֻשָׁלַם durch das jetzige כִּית יִשְׂרָאֵל angestellt werden. — LORETTZ, Zitat (Anm. 6), 504, nach dem „die Aussagen in V. 6 den Zusammenhang zwischen V. 5 und 7a stören“, (die Frage, warum sie stören, lässt er allerdings unbeantwortet) beurteilt v 6 als „mehrschichtige, dreifache Kommentierung zu dem vorangehenden Bikolon“. Vgl. auch K. SEYBOLD, Das Weinberglied des Propheten Jesaja (5,1-7) [Druckfassung eines Vortrags von 1989], in: ders., Die Sprache der Propheten. Studien zur Literaturgeschichte der Prophetie, 1999, 111-122, hier: 114.
- 24 Insofern treffen die Ausführungen bei A.J. BJØRNDALEN: Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja, BZAW 165, 1986, 50f, zu.
- 25 Ähnlich auch H. EISING, Das Buch Jesaja. Teil 1, GSL 2/1, 1970, 49. Trotz der sehr kunstvollen Interpretation von KORPEL (Anm. 8) muss daran festgehalten werden, dass zwar metaphorische Rede vorliegt, dass aber die Struktur nicht geeignet ist, diese metaphorische Rede in allen Details in Sachaussagen zu übertragen, da dies der Schlüssel in v 7 eben nicht hergibt. Dann aber darf man nicht von Allegorie sprechen. Davor warnt auch J.N. OSWALT, The Book of Isaiah. Chapters 1-39, NIC.OT, 1986, 152.
- 26 Darauf verweist mit Recht W.H. SCHMIDT, Reminiscere — 28.2.1988. Jesaja 5,1-7, GPM 76/11 (1987), 146-153, hier: 149.
- 27 „However, an existentially important part of the parable, the vineyard’s punishment, has not been interpreted“ (G.R. WILLIAMS, Frustrated Expectations in Isaiah V 1-7: A Literary Interpretation, VT 35 [1985], 459-465, hier: 463). Von dieser Strukturbeobachtung her werden die Argumente BECKERS (Anm. 6), 128f, für literarische Schichtung hinfällig.

dürfte. Seit dem Jahr 1981²⁸ kommt die Ansicht der exilischen oder gar nachexilischen Entstehung unseres Textes immer mehr „in Mode“. Man behauptet, unser Text habe den Untergang Jerusalems im Jahre 587 v.Chr. deuten wollen, kein neuer Gedanke übrigens, denn schon die Allegorese des Targum²⁹ deutete in diese Richtung. Da aber fragt sich doch, warum v 7 gerade die *Unheilsbilder* nicht auflöst, die in v 5 und 6 den Hörern (und den Lesern) vor Augen gemalt werden.

Festzuhalten bleibt: Jes 5,1-7 besitzt eine klare Struktur. Die von einigen Auslegern beobachteten Spannungen und stilistischen Verschiebungen lassen sich durch die fiktive Redesituation in der Rede erklären: H. JUNKER³⁰ u.a. dürften im Recht sein, die hier den Sprecher mit der Rolle des „Freundes des Bräutigams“ vergleichen.³¹ Man kann demnach den Text von v 1b-6 als in sich einheitlich verstehen, ohne die Annahme eines aufgenommenen älteren Liedes machen zu müssen, wenn man den „Sprecherwechsel“ zwischen v 2 und v 3 als bewusste Rollenübernahme von (A) versteht.

2 Gattungsfrage

Das am heftigsten diskutierte Problem unseres Textes ist die Frage nach seiner Gattung.³² Oft pflegt man Jes 5,1-7 als ein Liebeslied zu bezeichnen, welches die Braut von ihrem Bräutigam singe. Andere meinen, dass der Sänger von v 1 seinen betrogenen Freund durch das Lied vom fruchtlosen Weingarten habe trösten wollen. Wieder andere legen das Schwergewicht auf die Gerichtsandrohung und bezeichnen unseren Text als Gerichtsrede.³³ W. SCHOTTROFF hat wieder³⁴ Parallelen zur Natansparabel in 2 Sam 12 gezogen; ihm sind

28 In diesem Jahr erschien O. KAISER ATD-Kommentar in seiner 5. Aufl.

29 Vgl. schon die Eröffnung in TgJon Jes 5,1: „Es sprach der Prophet: ich will jetzt singen für Israel...“ (אמר נבייא אשכחיה כען לישראל), noch deutlicher in v 6: „Und ich werde sie zu Verbannten machen“ (ואשיינון רעישין). Zum Targum als einem wichtigen Zeugen der Auslegungsgeschichte vgl. C.A. EVANS, On the Vineyard Parables of Isaiah 5 and Mark 12, BZ.NF 28 (1984), 82-86, hier: 83f.

30 Die literarische Art von Is 5,1-7, Bib. 40 (1959), 259-266, hier: 264f. Ihm folgen z.B. W. SCHOTTROFF (Anm. 16), 79f, H. WILDBERGER, Jesaja 1-12, BK 10/1, 2. Aufl. 1980, 165, oder C. SEITZ, Isaiah 1-39, Interpretation, 1993, 47. Nach OSWALT (Anm. 25), 52 Anm. 15, habe diese Auffassung bereits CALVIN vertreten.

31 Vgl. auch S. DECK, Die Gerichtsbotschaft Jesajas. Charakter und Begründung, fzb 67, 1991, 198; BARTELMUS (Anm. 10), 62; T. SCHMELLER, Der Erbe des Weinbergs. Zu den Gerichts-gleichnissen Mk 12,1-12 und Jes 5,1-7, MThZ 46 (1995), 183-201, hier: 191; J.D.W. WATTS, Isaiah 1-33, Word Biblical Commentary 24, 1985, 53f. Warum nach WATTS allerdings vier Sprecher zu erkennen seien, ist nicht nachvollziehbar.

32 J.T. WILLIS, The Genre of Isaiah 5:1-7, JBL 96 (1977), 337-362, zählte zwölf Gattungsbezeichnungen, die in der Forschung vertreten würden; vgl. dazu die Auseinandersetzung mit dieser Auflistung bei BARTELMUS (Anm. 10), 51f.

33 Bekannt ist das seit A. GEMSER, The Rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality, in: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East (FS H.H. Rowley), hg.v. M. Noth / D.W. Thomas, VT.S 3, 1955, 120-137, hier 129f, immer wieder bemühte *rib*-pattern, das Jes 5,1-7 zu Grunde liege, vgl. z.B. K. NIELSEN, Das Bild des Gerichts (rib-pattern) in Jes. I-XXII. Eine Analyse der Beziehungen zwischen Bildsprache und dem Anliegen der Verkündigung, VT 29 (1979), 309-324, oder R.H. O'CONNELL, Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah, JSOT.S 188, 1994, 84f.

34 BARTELMUS (Anm. 10), 51 mit Anm. 5, verweist auf C. STEUERNAGEL.

etliche gefolgt³⁵.

Das Problem fast aller Versuche zu dieser Frage besteht darin, dass sie zumeist einen Aspekt in besonderer Weise herausstreichen, andere dagegen als weniger wichtig vernachlässigen. In der Tat: Unser Text hat viele Dimensionen.

1. Er setzt ein: „Ich will singen“. Der Text möchte ein Lied sein — aber wo beginnt es, wo endet es? V 1b und 2 können jedenfalls nicht das Lied des וְיָרֵךְ sein, denn es singt nicht in Ich-Form.³⁶
2. Die Ausdrücke וְיָרֵךְ und וְיָרֵךְ ,³⁷ beide mit „Freund“, „Geliebter“, „Vertrauter“ zu übersetzen³⁸, weisen in den Bereich von Freundschaft, Partnerschaft und Familie. Das Bild vom Weingarten ist aus der Liebesmetaphorik bekannt. Bildgebrauch und Wortwahl sind also Kennzeichen der Liebeslyrik.
3. Auch die Brautwerber-Rolle des Sprechers, folgt man JUNKER³⁹, deutet in die gleiche Richtung.
4. Die Hörer werden als schuldig überführt mit Hilfe einer Bildrede, die einen Einzelfall schildert und ihn auf die Hörer appliziert. Das ist Kennzeichen einer Parabel.
5. Die Vorlage einer Entscheidungsfrage mit dem Imperativ $\text{לֹא תִּשְׁפֹּטֵנִי}$ gehört in den Rechtsbereich.⁴⁰
6. Die Ankündigung der Verwüstung von Kulturland durch Abreißen der schützenden Zäune und Hecken, das Zertrampeln durch Tiere, das Aufschießen von Unkraut — all dies kennen wir aus der prophetischen Gerichtsrede.⁴¹

-
- 35 W. SCHOTTRUFF (Anm. 16), 88, hat Jes 5, 1-7 allerdings der Gattung „Fabel“ zugewiesen, die dann v 7 „in eine Parabel umschlagen läßt“ (89). Als „self-condemnation parable“ möchte A. GRAFFY, *The Literary Genre of Isaiah 5,1-7*, Bib. 60, 1979, 400-409, hier: 408, den Text einordnen. — O. LORETZ, *Weinberglied* (Anm. 3), gar nannte unseren Text einmal einen Protest-Song; kein Wunder, stellt man die Abfassungszeit des Beitrags in Rechnung. Überraschend ist jedoch, dass fast 15 Jahre später K. SEYBOLD (Anm. 23), 112, dieser griffigen Bezeichnung offenbar zu folgen bereit ist.
- 36 Mit Recht weist BARTELMUS (Anm. 10), 58 darauf hin. Vgl. auch die Diskussion der „Lied“-Problematik bei G.A. YEE: *A Form-Critical Study of Isaiah 5:1-7 as a Song and a Juridical Parable*, CBQ 43 (1981), 30-40, bes. 32f.
- 37 Eine wie auch immer geartete mythologische Konnotation (so H. NIEHR, *Bedeutung und Funktion kanaänischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas*, BZ.NF 28 [1984], 69-81, hier: 72) kann kaum vorliegen.
- 38 Die Einwände von LORETZ, *Zitat* (Anm. 6), 499, greifen nicht, denn sie setzen, wie o. ausgeführt, eine nicht nachvollziehbare Überlieferungsgeschichtliche Rekonstruktion voraus. Seine Vorhaltungen gegen BARTELMUS (Anm. 10), 497 Anm. 36, sind haltlos. — Eine auch nur assoziative Verbindung von וְיָרֵךְ mit וְיָרֵךְ , wie sie jetzt wieder A.H. BARTELT, *The Book around Immanuel: Style and Structure in Isaiah 2-12*, *Biblical and Judaic Studies from the University of California* 4, 1996, 130f, vorschlägt, geht wohl am Text vorbei.
- 39 Vgl. o. Anm. 30.
- 40 H.J. BOECKER: *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, 2. Aufl. 1970, 72.
- 41 KORPEL (Anm. 8), 135. Die traditionsgeschichtliche Argumentation von GRÄTZ (Anm. 7), 219-227 kommt — trotz zahlreicher hilfreicher Beobachtungen — zu dem (allerdings schon durch seine Redaktionsgeschichte bedingten) merkwürdigen Ergebnis, dass trotz „der wahrscheinlich deuteronomistischen Provenienz dieser Verse [...] die z.T. originelle Formulierung der Strafmaßnahmen“ auffalle, was GRÄTZ dann unlogischer Weise nicht damit erklärt, dass diese Originalität auf den Einfallsreichtum eines Verfassers zurückgehen könnte, sondern „mit der Ausgestaltung

7. Der unverkennbare Charakter der Botenrede, im Sprecherwechsel kenntlich, gehört auch in den Bereich prophetischer Verkündigung.

8. Nicht zuletzt werden soziale Vergehen gebrandmarkt — ein Element prophetischer Kritik.

Die Frage nach der Gattung im GUNKELschen Sinn ist unlösbar. Jes 5,1-7 enthält unterschiedliche Gattungselemente, aber nicht einfach als Gattungsmischung i.S. eines späten Kunstproduktes. Die einzelnen Merkmale sind ja ganz spezifisch eingesetzt und dienen dazu, Aufmerksamkeit zu sichern, Überraschungsmomente herbeizuführen⁴² und die Aussage herauszustreichen. Diese Aussage hängt entscheidend mit dem Bildgebrauch zusammen.

3 Bildelemente in Jes 5,1-7

In unserem Text begegnet als tragendes Bild natürlich das vom Weingarten, das in vielen Facetten entfaltet wird. Fast alle andern bildhaften Elemente sind diesem tragenden Bild zu- und untergeordnet. Nur eines nicht, und dieses soll zunächst kurz betrachtet werden.

3.1 Gott als Freund und Vertrauter

Ausdrücklich bezeichnet der Sprecher den Weingartenbesitzer als seinen Freund, seinen Vertrauten, seinen Geliebten. Durch die Entschlüsselung des Weingartenbildes in v 7 wird auch das Geheimnis um jenen Freund und Vertrauten gelüftet. Es handelt sich um Jahwe der Heerscharen.

Die Ausdrücke וְיָרֵךְ und וְיִרְדֶּךָ am Anfang der Einleitung ließen jeden der Zuhörer sogleich ahnen, dass es hier um Beziehungsfragen gehen müsse. Beide Ausdrücke heißen auch „Liebling“, „Geliebter“. Eine Liebesgeschichte vielleicht? sollte jeder assoziieren. Das ist aber nur die eine Seite, diejenige nämlich, welche Hörende wahrnehmen.⁴³

Die andere Seite, nämlich die Anwendung dieses Bildgebrauchs aus der Liebesmetaphorik auf Jahwe, die erschließt sich erst den Lesenden, indem sie vom Ende her den Anfang in einem neuen Licht erkennen.⁴⁴ Hörerinnen und Hörer dürften durch die Entschlüsselung in v 7 voll auf ihre eigene Überführung als Schuldige geworfen gewesen sein. Es ist sehr die Frage, ob da überhaupt noch das Problem jenes Freundes und Vertrauten interessierte. Gerade deshalb muss man diese Seite des Bildgebrauchs ebenfalls wahrnehmen, muss sie in unserer Situation als Nur-noch-Leserinnen und -Leser in besonderer Weise wahrnehmen.

vorgefundener[!] Metaphorik erklärt werden kann.“ Das hieße: das Plagiat ist origineller als das Original... Richtig stellt R. KILIAN, Jesaja 1-12, NEB.AT 17, 1986, 39, fest, eine solche Auffassung „spreche Jesaja eine entprechende dichterische Fähigkeit ab.“

42 Instrukтив ist z.B. KORPELS Beitrag.

43 Trotz aller Einwände, die man gegen seine sonstigen Ausführungen vorbringen mag, hat dies in durchaus zutreffender Weise BENTZEN (Anm. 22) dargestellt.

44 Mit Recht weist GRÄTZ (Anm. 7), 193, darauf hin, dass die „Verschwommenheit der neuen Bedeutung [...] den Erfolg einer Metapher auf die Seite der Sprachkompetenz der Interpretierenden“ verlagere. Falsch aber ist seine Schlussfolgerung, dass damit die intentio auctoris eine untergeordnete Rolle spiele. Es hat seinen guten Grund, wenn Auslegungskompetenz von der Schrift her als dem Zeugnis der Zeugen gewonnen wird und nicht die Instanz der Auslegenden über die der Schrift gestellt wird. Deshalb ist die Frage nach den „ipsissima verba prophetarum“ immer auch eine theologisch zentrale Frage, ebenso wie auch die Frage nach den Redaktionen, da in ihnen Auslegung geschieht. Man kann nicht eins gegen das andere ausspielen.

Der Sprecher steht in einer exklusiven Beziehung zu Jahwe.⁴⁵ Er kann ihn seinen Freund, seinen Vertrauten nennen, kann ihn deshalb selbst zu Worte kommen lassen, als spräche der selber. Diese Redeweise könnte durchaus unmittelbar mit dem Selbstverständnis des Propheten zu tun haben.⁴⁶ Denn damit steht der Prophet den Hörenden nicht nur im gegenständlichen Sinn gegenüber, sondern auch von seinem Selbstverständnis her.⁴⁷ Er gehört nicht zum Weingarten, um im Bild zu bleiben.⁴⁸

3.2 Das Bild vom Weingarten

„Salomo hatte einen Weingarten in Baal-Hamon“, so lautet Hhd 8,11 in auffälliger Parallele zu Jes 5,1b. Dieser Bildgebrauch war bekannt, und zwar im ganzen alten Orient. Bekannt sind etliche Texte, in welchen das Mädchen als Feld bezeichnet wird oder als Blumen-, Wein- oder Obstgarten⁴⁹, seine Brüste werden Trauben verglichen⁵⁰ oder Granatäpfeln⁵¹, sein Körper einer Rebenpflanze. Vielleicht will der Sprecher seine Hörer durch seine Bilder zu erotischen Assoziationen reizen,⁵² wenn er davon erzählt, dass der Weinbauer den Weingarten umgräbt, entsteint, einen Turm in seiner Mitte errichtet und eine Kelterkufe in ihn hineingräbt, durchaus nicht selbstverständliche Maßnahmen bei der Anlage eines Weingartens.⁵³ In einem altägyptischen Liebeslied⁵⁴ singt ein Mädchen von sich, sie sei Eigentum des Geliebten wie das Feld, das sie mit Blumen bepflanzt habe und lieblich sei der Kanal, den die Hand des Bräutigams in ihm gegraben habe. Offensichtlich werden in Jes 5,1-7 also Bilder transportiert, die mehrere Deutungen zulassen, auch solche mit sexuellem Gehalt.⁵⁵

Der Besitzer des Weingartens gibt sich alle erdenkliche Mühe, angesichts der guten Lage etwas aus seinem Besitz herauszuholen. Er erwartet nicht etwa einen überreichen Ertrag.

45 Darauf weist auch J.A. EMERTON, *The Translation of Isaiah 5,1*, in: *The Scripture and the Scroll. Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday*, hg.v. F.G. Martínez u.a., VT.S 49, 1992, 19-30, hier: 21, hin.

46 Dass diese Redeweise dem Jesaja nur „in der Rolle des Bänkelsängers“ möglich gewesen sei (KILIAN [Anm. 41], 39), ist von da her fraglich.

47 Insofern ist LYS (Anm. 8), 15, zu widersprechen.

48 Im Kontext der Sammlung von Jesajaworten in Kap 6-8 wirft dies Fragen auf, besonders im Blick auf den Auftrag in Jes 6. Auf diese Problematik soll hier aber nicht eingegangen werden. Vgl. aber z.B. KILIAN (Anm. 41), 41, und E. BLUM, *Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11 (Teil II)*, ZAW 109, 1997, 11-29, bes. 22ff.

49 KTU 1.24:22f. Vgl. auch Pap. Anastasi 25,2-5.

50 Hld 7,8.

51 S. SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder*, 2. Aufl. 1950, 58.

52 In seiner Gegenargumentation hat SCHOTTROFF (Anm. 16), 83, wenig überzeugen können: es geht ja nicht darum, dass jedes Bildelement einer Übertragung in die Sachebene entsprechen könnte, sondern darum, dass der Bildgebrauch als solcher Erotik zu assoziieren im Stande ist.

53 Vgl. die Darstellung zur Kelterkufe bei G.W. AHLSTRÖM, *Wine Presses and Cup-Marks of the Jenin-Megiddo Survey*, BASOR 231 (1978), 19-49. Bei keinem der von ihm aufgeführten Beispiele allerdings ist deutlich, dass es sich um Einrichtungen innerhalb eines Weingartens gehandelt habe.

54 S. SCHOTT (Anm. 51), 56. Zu derartigen Vergleichen s. auch ebd. 49, 50 und 107.

55 KORPEL (Anm. 8), 148f, ist demgegenüber der Ansicht, dass es die Verben עָזַב und סָקַל den Hörern schwer gemacht hätten „to interpret verse 2a on the basis of the genre of love poetry.“ Dies ist m.E. nicht notwendig der Fall. Den Hörern damals dürfte klar gewesen sein, dass es um eine Liebesbeziehung geht; das betont u.a. auch EMERTON (Anm. 45), 25.

sondern nur das, was ein Weingarten normalerweise abwirft, עֲנַבִּים, Trauben eben. Die Erwartung wird schwer enttäuscht⁵⁶, denn es wachsen בְּאֵשִׁים. Genießbar sind die nicht, geschweige für die Kelter zu gebrauchen.

הֲלֵנָּה; „jetzt aber!“ — das Signal des Umschwunges — dies markiert, dass das Thema „Liebe“ abrupt abgebrochen wird, wiewohl Parallelismen und Metrum die lautliche Gestaltung weiterführen. In den Vordergrund schiebt sich, dass „Weingarten“ Metapher für ein rechtsfähiges Wesen sein müsse, so dass sich die direkt angesprochenen Hörer spätestens jetzt fragen müssen, wer dieses Wesen sei. Beeinflusst von der Liebesmetaphorik der vorausgehenden Zeilen werden sie wohl an die Braut denken, die sich dem Werben des Bräutigams verweigert. Aber was Hörer stutzig machen dürfte, ist, dass hier der Weingärtner plötzlich selber redet. Vorher noch irgendein Freund, ein lieber Freund, ein Vertrauter des Sängers, aber eben damit gewiss weiter weg, in der gewollten Anonymität verbleibend, welche das Thema doch empfiehlt, taucht er jetzt leibhaftig auf, rückt den Zuhörern plötzlich persönlich zu Leibe: „Richtet doch zwischen *mir* und *meinem* Weingarten!“ In diesem Personwechsel zeigt sich eine suggestive Kraft des Textes, die geradezu an Verfremdungseffekte des Brecht'schen epischen Theaters erinnert, wo sich Akteure unvermittelt mit Kommentaren, Anfragen oder Anschuldigungen an das Publikum wenden. Dieser Sprecherwechsel ist ein entscheidendes Argument gegen die These von BARTELMUS, der Text sei von Anfang an Teil der *schriftprophetischen* Verkündigung Jesajas gewesen.⁵⁷

Ein erneutes הֲלֵנָּה eröffnet in v 5 die Ankündigung des Urteilsspruches. Das Klage-Metrum wird verlassen. Dem entspricht auch der Inhalt. Das bisher Gesagte passte in den klagenden Rahmen. Jetzt ist dieser Rahmen gesprengt. Die Metaphorik bleibt aber die gleiche. *Lesenden* (vgl. schon das Targum!) wird hier deutlich, dass auf das Verwüstet-Werden eines Landes angespielt wird. Das Entfernen von Schutzhecken und Mauern und das Abweiden durch wilde Tiere sind beliebte Bilder in prophetischer Rede für die Okkupation des Landes durch fremde Kriegsmächte. Aber ob Hörende dies schon hätten mit hören können?⁵⁸

Auch wenn v 6b die Identität des Weingärtners andeutet, ist v 7 zum Verständnis unabdingbar notwendig. Erst dieser Vers lenkt die Interpretation der Bildrede in die gewollten Bahnen. Der Weingarten wird mit Israel⁵⁹ und Juda gleichgesetzt, der Weingärtner mit Jahwe der Heerscharen. Hier ist ein drittes Mal von seinen Erwartungen die Rede. Aber diese Erwartungen des Weingärtners, diese Hoffnungen Gottes, diese Sehnsüchte dessen, der

56 Vgl. I. von LOEWENCLAU, GPM 24/1969/1970, 449-457.

57 BARTELMUS (Anm. 10), 66, zieht m.E. zu Unrecht den gegenteiligen Schluss aus dieser Beobachtung. Warum aber sollte ein von Anfang an schriftlich konzipierter Text mit einem nur in mündlicher Redesituation funktionalen Stilelement arbeiten wollen? Hätte der Autor bewusst spätere Leserinnen und Leser in die Irre führen wollen, um ihnen die mündliche Verkündigungssituation vorgaukeln zu wollen?

58 Mit Recht verweist G.R. WILLIAMS (Anm. 27), 465, darauf, dass Schritt für Schritt entlarvt werde, worum es gehe. Dass man aber den Text nur „dynamically“ interpretieren dürfe, nämlich seiner schrittweisen Enthüllung entsprechend (das wäre einer Sprecher-Hörer-Perspektive gemäß), und nicht jedes Stück als Teil vom Ganzen (i.S. der Schreiber-Leser-Perspektive), verkennt, dass uns der Text eben nur als Literatur vorliegt. Vgl. auch die grundsätzlichen Erwägungen bei J. BARTHEL, Prophtenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31, FAT 19, 1997, 456. Auch SEYBOLD (Anm. 23), 117, redet mit Bedacht von *relecture*, obgleich er im vorausgehenden Satz noch von Hörern gesprochen hatte.

59 „Haus Israel“ ist ohne Zweifel nicht auf Juda anwendbar, wie z.B. BARTHEL (Anm. 58), 46 Anm. 24 betont.

liebt, werden enttäuscht. Was Jahwe der Heerscharen vorfindet — im Bild die fauligen Beeren —, das ist $\text{דָּמָה} \text{ וְדָמָה}$ und $\text{דָּמָה} \text{ וְדָמָה}$, „Blutvergießen“ oder „Rechtsbruch“ und Klagegeschrei Misshandelter.⁶⁰

Das Faszinierende an diesem Bild vom Weingarten ist, dass es gleich zwei Vergleichspunkte enthält,⁶¹ ein typisches Kennzeichen Jesajanischer Prophetie. Der Weingarten ist den Hörern bekannt als Bild für die Geliebte. Aber unser Text überträgt erstmals⁶² jenes altbekannte Bild auf das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk. Das aber bedeutet: Letzten Endes ist hier vom liebenden Gott die Rede und zwar in einer bis ins Erotische hineinreichenden Bildsprache.

Im Alten Testament begegnet diese Anwendung der Bildrede vom Weingarten oder Weinstock auf Israel immer wieder, aber wenn man sich diese Stellen ansieht, so merkt man, dass sie entgegen J. VERMEYLENS u.a. Meinung⁶³ alle jüngeren Ursprungs sind als Jes 5. Das haben S. DECK mit sprachstatistischen⁶⁴, C. L'HEUREUX mit redaktionskritischen⁶⁵ und U. WENDEL und R. PORATH mit traditionsgeschichtlichen Argumenten⁶⁶ unterstrichen. Sämtliche Versuche, unseren Text dem Propheten abzusprechen und ihn in eine spätere Zeit zu datieren, scheitern *auch* an diesem Punkt. Jesaja hat das Weingarten-Bild zwar nicht erfunden, er dürfte es aber als Erster für das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk verwendet haben.

4 Die Frage nach der Absicht

Wozu, so müssen wir abschließend fragen, hätte Jesaja dieses Lied denn vorgetragen? Eine einfache Antwort ist schwer möglich und hinge entscheidend davon ab, welcher Gattung man den Text zuweisen müsste. Handelte es sich um eine Gerichtsrede, dann diente der Text erstens dem Schuldaufweis und zweitens der Androhung des Unterganges, und zwar ohne Wenn und Aber. Der Nachweis ist geführt, dass der Weingarten seinen Teil der Pflichten schuldig blieb. Er hat keine Chance mehr, die hatte er gehabt, aber nicht genutzt. So oder ähnlich lautet die geläufige Interpretation,⁶⁷ wie sie jüngst auch wieder U. BERGES⁶⁸ oder W. BRUEGGEMANN⁶⁹ dargetan haben. Hätte also Jesaja geredet, weil er musste, hätte dabei

⁶⁰ Was damit gemeint sein könnte, wird vielfach diskutiert und braucht hier nicht wiederholt zu werden; verwiesen sei z.B. auf SEYBOLD (Anm. 23), 118-120.

⁶¹ Das hält z.B. W.H. SCHMIDT, Die Einheit der Verkündigung Jesajas, *EvTh* 37 (1977), 260-272, jetzt in: ders., Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Bd. 1: Hermeneutik und Methode, Pentateuch und Prophetie, hg.v. A. Graupner u.a., 1995, 141-153, hier: 142, fest.

⁶² Das hat U. WENDEL, Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten in der Verkündigung Jeremias, *BThSt* 25, 1995, 24-29 und 220f, mit Recht betont.

⁶³ Vgl. Anmn. 5 und 6.

⁶⁴ S. DECK (Anm. 31), 195-198.

⁶⁵ The Redactional History of Isaiah 5.1-10.4, in: In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honour of G.W. Ahlström, hg.v. W.B. Barrick / J.R. Spencer, *JSOT.S* 31, 1984, 99-119, hier: 102f. Vgl. auch die Ausführungen bei E. BLUM, Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11 (Teil 1), *ZAW* 108, 1996, 547-568, hier: 557 Anm. 13.

⁶⁶ Vgl. Anm. 62; R. PORATH (Anm. 23), 184-186.

⁶⁷ So mit vielen andern z.B. H. WILDBERGER (Anm. 30), 166.

⁶⁸ Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt, *HBSt* 16, 1998, 88.

⁶⁹ *Isaiah 1-39*, Westminster Bible Companion, 1998, 48f.

Zyniker sein müssen, weil nichts mehr zu ändern gewesen wäre, hätte all seine zwingende poetische Sprachkraft aufgeboten, nur um diese eine Botschaft zu sagen, die ein Amos lapidar in zwei Worte hatte fassen können: יָקַח אֱלֹהִים ⁷⁰, das Ende ist gekommen?⁷¹

Bereits W. SCHOTTROFF hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Hintergrund das Ideal einer gottgewollt heilen Ordnung stehe, in welcher das Recht des Schwachen den entscheidenden Punkt stellt, wo sich Sein oder Nichtsein einer Gemeinschaft entscheiden.⁷² Schon deshalb ist unser Text gegen WILDBERGER nicht einfach Gerichtsrede, auch wenn er entscheidend von Elementen aus ihr geprägt ist.⁷³ Gerichtsverkündigung kann nicht das *Ziel* sein. Jes 5,1-7 ist aber auch weder Liebeslied noch Klage, weder Parabel noch Botenrede, der Text *hat* (nicht: ist!) von allem etwas in äußerst geschickter Durchdringung, wie in unterschiedlicher Weise M.C.A. KORPEL⁷⁴ und R. BARTELMUS⁷⁵ betont haben. Durch die Klammerstellung von v 1f und 7, also durch die Prophetenrede, ist die gesamte Botschaft mit Hilfe der Liebesmetaphorik wie in einem unverrückbaren Rahmen eingebunden, auch der Urteilsspruch. Darin liegt m.E. einer der Schlüssel zum Verständnis von Jesajas Intention.

Ein weiterer Schlüssel liegt darin, dass der Text keine Ausdeutung aller bildhaften Elemente bietet. Es fehlt eine Deutung der Gerichtsankündigung. Die kann sich ein Leser oder eine Leserin natürlich denken. Ein Hörer oder eine Hörerin könnte sie sich erschreckt ausmalen. Aber dies ist offenbar nicht das Wesentliche des Textes. Das Wesentliche des Textes ist eine theologische Aussage, eine Aussage über Gottes Handeln, gefasst in erzählerische Elemente. Die Hörer sollen begreifen, dass es hier um die Liebe Jahwes geht (v 1f), die maßlos enttäuscht wurde (v 2b.7). Drei Mal wird das Verbum יָקַח verwendet, zweimal im Bild und einmal in expliziter Rede. Das kann nicht Zufall sein. Hier liegt der Schwerpunkt; das ist es,

70 Am 8,2.

71 „Wozu so viel künstlerisch-sprachliche Mühe, wenn der Untergang beschlossen ist?“ fragt mit Recht R. STUHLMANN, PSt(S) 20 (1987), 155-156, hier: 155.

72 SCHOTTROFF (Anm. 16), 90.

73 Es fehlt eine explizite Strafandrohung, wie LORETZ, Weinberglied (Anm. 3), 576, festhält, obwohl natürlich SCHMELLER (Anm. 31), 188f Anm. 33, mit Recht betont, dass Ankläger und Richter in eins fallen würden.

74 KORPEL (Anm. 8), 149f, geht von einer „transition from one genre to another“ aus; dieser Befund ist allerdings fast ausschließlich durch Beobachtungen von Elementen der Bedeutungsseite des Textes erhoben; für eine Gattungsbestimmung wären demgegenüber solche der Ausdrucksseite konstitutiv. Dagegen erhebt BARTELMUS (Anm. 10), 52, mit Recht Einwände.

75 BARTELMUS (Anm. 10), 64f, behauptet, die Kombination von Textelementen unterschiedlicher Funktion sei nicht Folge einer Gattungsmischung, sondern willentlich vom Textende her konzipiert, um ihn von v 7 aus „als in sich abgeschlossene Gerichtsrede“ wirken zu lassen. BARTELMUS bestreitet damit grundsätzlich, dass man den Text formkritisch analysieren und gattungsgeschichtlich einordnen könne. Sein Vorschlag geht vielmehr dahin, das Ganze als literarisches Kunstprodukt anzusehen, das von der Aufnahme unterschiedlicher Motive geprägt sei; insofern kann er sogar davon reden, der Autor habe sich der „Topologie, aber nicht der Gattung des Märchens“ bedient. — Die sehr scharfsinnigen Beobachtungen zielen allerdings darauf, eine ursprünglich mündliche Verkündigungssituation grundsätzlich zu bestreiten. BARTELMUS begründet dies — soweit ich sehe — mit zwei Argumenten: mit der soeben referierten Verknüpfung unterschiedlicher Motivelemente und mit dem Textbeginn אֲשֶׁר־הָיָה , bei dem es sich „offenbar nicht um eine geläufige Einleitung zu einem Lied“ handle (60). Die gewollte Emphase deutet bereits darauf hin, dass der Text von Anfang an sein Ziel im Blick habe (62). M.E. aber zwingen beide Argumente nicht dazu, eine mündliche Vortragssituation auszuschließen.

worauf es dem Propheten ankommt.⁷⁶ Er will Einsicht erreichen, Einsicht, dass die Liebe Jahwes der Heerscharen unerwidert blieb, dass Schuld feststeht und Gericht gesprochen ist.⁷⁷ Und dennoch zeigt die Sprache seiner Bilder, dass das, was v 3-6 ankündigen, noch nicht eingetreten sei. Dann muss es unter dem Gerichtswort doch noch eine letzte Hoffnung darauf geben, dass das Schreckliche nicht eintreten werde. Obwohl der Weingarten alle Chancen verspielt hat, bleibt noch Raum zwischen der Zeit der Verkündigung und dem Eintritt des Gerichts.⁷⁸ Es muss ja nichts Überwältigendes sein, was er hervorbringen muss, nur das, was man eben von einem Weingarten erwartet — genießbare Trauben: **גִּשְׁפֵּי**, ein Beachten der rechtlichen Rahmenbedingungen, die durch Jahwes Norm gegeben sind; und **צִדְקָה**, ein Leben in sozialer Gerechtigkeit, Verantwortung und Solidarität. Das zentrale Anliegen Jesajas von den Anfängen seines Auftretens⁷⁹ bis zum Schluss⁸⁰: das Insistieren auf den Grundlagen der von Jahwe gegebenen Normen eines Rechtssystems, das zum Schutze der Schwachen bestimmt war, ein Geißeln der dieses Rechtssystem pervertierenden Menschen, ein Beharren darauf, dass es gerecht zugehen müsse, sprich, dass jedem und jeder genügend Raum zum Leben zugemessen werde, das sind die Trauben, die Jahwe der Heerscharen erwartet, und die er in Jes 5,1-7 m.E. immer noch (trotz allem immer noch!) erwartet, denn wie anders ist der Textaufbau, ist die metaphorische Gestaltung im Rahmen der Liebeslyrik — wie anders wäre das Dass dieses Textes zu verstehen?!

Vielleicht ist gerade das der Höhepunkt der Gestaltung dieses glänzenden Stückes der Rhetorik: dass zwar ein Richtappell in v 3 genannt wird nach dem Gleichnisteil vom Weingarten, dass aber gerade ein Umkehrappell nicht mehr ergeht nach der Entschlüsselung des Gleichnisteiles. Nur so wird m.E. beides stringent festgehalten: die Ernsthaftigkeit der Gerichtsdrohung und die in der Bildsprache mit transportierte Botschaft: Jahwe der Heerscharen spricht immer noch als Liebender.

5 Folgerungen für die christliche Predigt

Jesaja legt den Finger auf eine Wunde: es gibt ein schweres Missverhältnis zwischen der Tat des Weingärtners und den Früchten des Weingartens. Die Früchte des Weingartens entsprechen nicht den Mühen des Weingärtners. Was erwartet er denn? **פְּרִי**, ganz normale Trauben. Es geht nicht um Höchstleistung. Es geht überhaupt nicht um Leistung. Es geht darum, dass der Weingarten seiner Natur entsprechend genießbare Früchte hervorbringt.⁸¹ Es geht „nur“ darum, dass die Mühen des Weingärtners Erfolg haben. Jesaja wendet nach v 7 das Bild auf das Missverhältnis zwischen Gottes guter Setzung und dem sozialen Fehl-

76 BRUEGGEMANN (Anm. 69), 49, weist mit Recht darauf hin, dass das Thema „erwarten“ auch noch in den neutestamentlichen Traditionsaufnahmen dieses Textes enthalten sei.

77 Dass das endgültige Urteil noch nicht gesprochen sei (H.W. HOFFMANN, Die Intention der Verkündigung Jesajas, BZAW 136, 90), lässt sich so wohl nicht sagen; das Urteil ist wohl gesprochen, seine Vollstreckung aber noch ausgesetzt. Auf diese Deutung laufen auch HOFFMANNs Argumente letzten Endes hinaus.

78 SCHMELLER (Anm. 31), 192, sieht in der Parallelität zu 1 Sam 12 einen Hinweis auf die Funktion der Parabel und schließt von da her auf eine erhöhte Wahrscheinlichkeit darauf, „daß genau hier das Anliegen des Textes liegt: eine Reaktion wie die Davids hervorzurufen. Selbstverurteilung der Hörer meint also Schuldeinsicht, die zur Umkehr führt.“

79 Als ein exemplarischer Text für jene frühe Verkündigung sei hier 1,21-27* genannt.

80 Einer der letzten Texte dürfte 22,1-14* sein.

81 „That is the purpose of a vineyard“, BRUEGGEMANN (Anm. 69), 47.

verhalten Israels und Judas an. Seine Deutung hat die Bildrede auf die Menschen seiner Zeit bezogen. Mit Recht darf an die Stelle von Jesajas Deutung eine Deutung unserer Zeit treten, sie darf nicht nur, sie muss an deren Stelle treten. Gott erwartet von seinem Volk, dass dessen Handlungsweise seinen Mühen um dieses Volk entspräche.

Das Weinberglied muss davon künden, dass Gottes Erwartungen enttäuscht werden. Enttäuschte Erwartungen sind es in sehr vielen Fällen, welche Menschen dazu bringen, Beziehungen zu beenden, auch die Beziehung zu Gott. Enttäuschte Erwartungen stehen hinter manchem Warum, auf das wir keine Antwort finden, hinter so vielen Fragen nach dem Un-erfindlichen im persönlichen Geschick oder im Zusammenhang der Strukturen.

In der Mitte unseres Textes steht gleichfalls eine Warum-Frage. Aber die Perspektive ist umgekehrt: die Frage stellt Gott.⁸² Es sind enttäuschte Erwartungen Gottes, die dieses Warum provozieren. Trotz aller Gerichtsmetaphorik, die Jesaja 5,1-7 zweifellos enthält, trotz aller Drohung mit der Gefährdung des Endes des Weinbergs, besteht das Überraschende unseres Textes gerade darin, dass Gottes enttäuschte Erwartungen noch nicht das Ende seiner Beziehung zu den Menschen bedeuten. Trotz der Ernsthaftigkeit der Drohung ist der Grundton der Liebe doch nicht aufgegeben und umgekehrt: gerade wegen des Grundtones der Liebe ergeht die Drohung mit allem Ernst.⁸³ Diese Bipolarität⁸⁴ kommt auch in den neutestamentlichen Aufnahmen der Thematik zum Tragen.⁸⁵ Gerade in dieser Botschaft wird etwas von der Andersartigkeit und Souveränität⁸⁶ dieses Gottes ausgedrückt, den Jesaja als den Heiligen Israels erfahren hatte.

82 Auf diese Verschiebung macht J. DEMBEK, PSt(S) 20 (1987), 159-163, hier: 160, aufmerksam.

83 STUHLMANN (Anm. 71), 159, bringt es auf den Punkt: „Solange gepredigt wird, ist der Weinberg nicht preisgegeben.“

84 Vgl. ähnlich schon NIELSEN (Anm. 33), 323f.

85 Mk 12,1-12 par, vgl. insbesondere SCHMELLER (Anm. 31), 201. Dieses Moment macht es möglich, über Jes 5,1-7 typologisch zu predigen, ohne das Eigene des alttestamentlichen Textes auszuschalten, vgl. z.B. D. MÜNKNER, Predigt am 27. Februar 1994. Nicht Guttat, sondern Bluttat, nicht Rechsspruch, sondern Rechtsbruch, PBl (1994), 92-96. Die Gefahr, dass durch die christliche Predigt „der Weinberg [...] dem Volk Israel weggenommen und der Kirche übergeben“ werde (so G. PETZKE, Reminiszere. 27. Februar 1994, Jesaja 5,1-7, DtPfrBl 94 [1994]), ist damit ausgeschlossen. Mit Recht hält H. WILDBERGER, Bußtag. Jesaja 5,1-7, hören und fragen (1976), 263-269, hier: 267, fest: „Der Gerichtsernst der alttestamentlichen Propheten ist im Raum der christlichen Kirche nicht überholt.“

86 EVANS (Anm. 29), 86.

ספינה (Jona 1,5) "(gedeckter) Laderaum"

Martin Mulzer - Bamberg*

Für das Schiff, das Jona von Jahwe weg nach Tarschisch bringen soll, steht im Hebräischen dreimal die Bezeichnung ^u*unyā*, das geläufige hebräische Wort für "Schiff" (Jona 1,3.4.5)¹. Am Ende von 1,5 heißt es aber: Jona war ins Innerste der *s' pīnā* hinabgestiegen. Es handelt sich dabei um ein Hapax legomenon. Sollten ^u*unyā* und *s' pīnā* synonym sein und beide 'Schiff' bedeuten, dann ist der Bezeichnungswechsel auffällig und muß erklärt werden². Meist versucht man diese Schwierigkeit zu umgehen, indem man *s' pīnā* für eine Spezifizierung des allgemeineren ^u*unyā* hält und die Wiedergabe 'Schiff mit einem Deck', 'Deckschiff' wählt³. In anderen semitischen Sprachen lassen sich semantische Parallelen anführen, die eine Deutung als Schiffsbezeichnung stützen, so aramäisch *s' pīntā*(^u) "Schiff"⁴, neubabylonisch *sapīnatu* "Schiff"⁵, syrisch *s' pī[n]tā* "Schiff"⁶, mandä-

* Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Münchener Arbeitstagung zur althebräischen Syntax und Semantik (7.10.1999) für ihre Diskussion, Prof. Dr. Klaus DÖRING, Bamberg, für Hinweise auf altphilologische Literatur, Dr. Timotheus ARNDT, Leipzig, für judaistische Beratung, PD Dr. Friedrich FECHTER, Erlangen, für die Ermöglichung der Einsichtnahme in mir sonst nicht zugängliche Literatur, sowie der Staatsbibliothek Bamberg für die Benutzung einer Talmudausgabe mit dem Raschikommentar.

¹ Vgl. dazu Ges 18, 81. Insgesamt ist ^u*unyā* im AT 31mal belegt; vgl. LISOWSKY s.v.

² Zu literarkritischen Erklärungsversuchen s.u. A.20. Eine stilistische Variation nehmen STRÖMBERG KRANTZ (1982) 70; und SASSON (1990) 101, an.

³ Vgl. GESENIUS Wb, 965; ABRAHAM (1914=1920) 25f.; SALONEN (1939) 19; WAGNER (1966) 88; AHITUV (1968) Sp.1072f.; RUDOLPH (1971) 339; STIEGLITZ (1971) 85; LEVINE (1975) 61; WÜST (1977) 276; VANONI (1978) 21 A.101: "Es geschieht eher eine fortschreitende Spezifizierung. Das indeterminierte Schiff von 1,3c wird in 1,4c.5c determiniert aufgenommen und in 1,5d als besonderes Schiff bezeichnet."; LANDES (1982) 152; HAL, 722; MULDER (1987) 207; LUX (1994) 40: "Da leuchtet es schon ein, daß der Erzähler diesen speziellen Begriff genau an der Stelle wählt, an der diese zusätzliche Information über den Charakter des Schiffes sinnvoll ist, nämlich in dem Augenblick, in dem sich Jona ins Innere des Schiffes ... begeben hat"; SIMON (1994) 83. In den Versionen ist die Differenz eingeebnet; vgl. LXX (ed. ZIEGLER) *πλοῖον* 'Schiff'; Vg (ed. WEBER) *navis* 'Schiff'; Peš (ed. GELSTON) ^u*lp*². Das Targum (ed. SPERBER) interpretiert: *w=yōnā nḥat l= 'ar'it šiddā(°) dī=b= 'ilpā(°)* 'Jona aber war in die unterste Ecke des Schiffes gegangen'; vgl. dazu LEVY ChWb II,455; JASTROW Wb, 1558; mißverständlich LEVINE (1975) 60: 'below the mast of the ship' (so auch SASSON [1990] 101); anders LEVINE aaO, 49: 'below the deck of the ship'. Aus aram. *šiddā(°)*, 'Ecke, Winkel', kann man nicht folgern, daß es sich um ein gedecktes Schiff handelt; geg. LEVINE aaO, 61.

⁴ Ägyptisch-Aramäisch: Papyrus Sachau Nr.8 [= Cowley Nr.26], Z.3 *spynt' zy mhššnn 'nḥnh* 'das Schiff, welches wir besitzen' (ed. SACHAU [1911] 44, vgl. 46; UNGNAD [1911] 15; COWLEY [1926] 89, vgl.90: 'the boat of which we have charge'; vgl. dazu GRELOT [1972] 286: 'Le bateau que nous détenons'; HOLM [1915] 2); ebd. Z.7 *MTRDT nwpt' hḥwyn spynt'* 'Der Schiffer Mitradaḥa hat uns das Boot gezeigt' (ed. SACHAU aaO, 44; UNGNAD aaO, 15; vgl. GRELOT aaO, 288; COWLEY aaO, 89, vgl. 90); ebd. Z.22 *l= 'synyn 'wprš spynt' zk w=l' bq y'bd* 'Vor unseren Augen steht die Repara-

tur (?; ³wpšr; so zuerst TORCZYNER [1912] Sp.399; vgl. COWLEY aaO, 92) des genannten Schiffes und sofort (?; *w=l^cbq*; so zuerst TORCZYNER ebd) soll er sie machen' (ed. SACHAU aaO, 44, vgl. 48; UNGNAD aaO, 17; COWLEY aaO, 90, vgl. 91: 'for the purpose of the repair of the boat, and let him do (it) at once'; vgl. aber GRELOT aaO, 293: 'en vue du pontage de ce bateau, et qu'il le fasse rapidement'; zu 'pontage' vgl. aaO, 286 A.d; [1970] 28; und nochmals anders BENVENISTE [1954] 303: Teil der Stützkonstruktion); Papyrus Sachau Nr.57, Kol.I, unter Z.14 (scriptura anterior) *spynh rbh* (ed. SACHAU aaO, 177; UNGNAD aaO, 77); Papyrus Kairo Nr 5, Z.11 *b=byt spynt²* 'im Bootshaus' (ed. AIMÉ-GIRON [1931] 13, vgl. V.17.18; vgl. dazu EPH^cAL [1978] 78 u. A.12; und DANIELS [1981] 193); Papyrus Kairo Nr.11 recto, Z.4 [= AJSL 58, 303 B4] ²*th b=byt spynt²* 'I/ 'Er ging in das Bootshaus, (um)[...]' (ed. AIMÉ-GIRON aaO, 25; Übersetzung nach BOWMAN [1941] 303; vgl. dazu PARKER [1941] 296; GRELOT [1970] 23 A.2); Papyrus Kairo Nr.14 recto, Z.5 [= AJSL 58, 303 A5] *s¹spynh I zy t¹nh '1 Schiff, welches d[ort?] ist'* (ed. AIMÉ-GIRON aaO, 31; verbessert nach BOWMAN aaO, 303); Papyrus Kairo Nr.16 verso, Z.3 *s¹pynt²* 'Schiff' (ed. AIMÉ-GIRON aaO, 34); Papyrus Brooklyn Nr.13, Z.7 *m¹l²t spynt² tnh 'ly=n 'Das Schiff ist hier zu uns gekommen'* (ed. KRAELING [1953] 284; dazu vgl. GRELOT aaO, 421); Papyrus Saqqāra Nr.26, Z.1 *sp¹.Jnt=hm 'ihre Schiffe'* (ed. SEGAL [1983] 41 u. 42 A.1); ebd. Z.10 [...] *hmyt spynt² '3rn w=m²kl [... 'volle Anzahl der Schiffe, Ausstattung und Nahrungsmittel'* (ed. SEGAL aaO, 41.42.43 A.19.21); ebd. Z.16 [...] *n kzy m²kl² w=hmyt spynt² '1 hdh [... 'jetzt, wenn Nahrungsmittel und die volle Anzahl der Schiffe für jeden(?)'* (ed. SEGAL aaO, 41.42.43 A.28); die Belege finden sich in DNWSI I, 160; II, 797. - Für das targumisch-talmudische Aramäisch vgl. LEVY ChWb II,180f.; Wb III,568; JASTROW Wb, 1013; KRAUSS (1911=1966) II,339.680 A.208; WILSON (1918) 282. Da in dieser Sprachstufe auch verbale Formen von *SPN* belegt sind, muß eine aramäische Ableitung von *s¹pīnā^(?)* geübt werden. Im Reichsaramäischen tritt *SPN* in der Bedeutung 'achten' nur einmal in dem unsicheren Beleg YBC 2435 = KAI 258,2[-3] *spnw nwh npš=y 'respect the precinct of my tomb'* in der Bedeutung 'achten' auf; vgl. zur Deutung LIPINSKI (1975) 146-150; zurückhaltend DNWSI II, 798; zur Lesung *spn* vgl. schon HANSON (1968) 5. Im targumisch-talmudischen Aramäisch bieten die Lexika ein verwirrendes Bild; zum Stand der aramäischen Lexikographie vgl. ROSENTHAL (1939=1964) 54f.116-121; SEGERT (1962) 505f.; (1995) 257; KUTSCHER (1967) 169-175; (1970) 355f.382-386; einen bibliographischen Überblick bietet DIEZ MERINO (1994) 211-224. Man wird im targ.-talm. Aram. und im Mittelhebr. für *SPN* eine erste Bedeutung 'achten' ansetzen dürfen; vgl. LEVY ChWb II,180; Wb III,567; JASTROW Wb, 1014f.; DALMAN Wb, 297f.; HAL, 722. Im Anschluß an DALMAN Wb, 298, lassen sich davon zwei weitere Bedeutungen unterscheiden, über deren sprachhistorisches Verhältnis zur ersten Bedeutung und untereinander hier jedoch keine Aussage getroffen werden soll. Als zweite Bedeutung wird 'sich einscharen, sich eingraben' (LEVY ChWb II,180; Wb III,568), 'befruchtet werden (durch Reibung)' (JASTROW Wb, 1015; DALMAN ebd.; ähnlich KRAUSS [1910=1966] I,513 A.764: 'empfangen werden') oder 'reiben', 'scharren' (GOLDSCHMIDT [1933] VIII,985; III,180 A.41) vorgeschlagen. Die Belegstellen bHull 58a *htm b=d=spn² m=²r^c* 'Dies gilt für die, die durch Scharren aus der Erde entstanden sind' (ed. GOLDSCHMIDT [1933] VIII,985; dort noch ein zweiter ähnlicher Beleg) und bYomTob [=Beša] 7a *yhw ly=h by² d=spn² m=²r^c* 'Sie gaben ihm Eier, welche durch Scharren aus der Erde entstanden waren' (ed. GOLDSCHMIDT [1933] III,180f., dort noch 4 weitere ähnliche Belege und einer in bYomTob [=Beša] 7b; vgl. KASOWSKI/KASOWSKI [1971] XXVII, 294) zeigen, daß die Verwendung formal auf die Verbindung mit ²r^c 'Erde' und kontextuell auf die Entstehung von Hühnereiern eingeschränkt ist. Vgl. noch die Auslegung Raschis zu bBeša 7a *d=spn² m=²r^c m¹hnm¹ b=grq² w=ywld² bysym w=²wt=n bysm 'yn mgdl=w 'prwly'* 'die entstanden sind aus der Erde: sie erhitzt sich am Erdboden und legt Eier, aber die Eier lassen kein Küken wachsen'; vgl. TALMÜD BABLI z.St.; und KASOWSKI/KASOWSKI ebd. Über eine Verbindung mit hebr. *SPN* kann man daher nur spekulieren. Die dritte Bedeutung geben die Lexikas mit 'gereinigt werden' (JASTROW Wb, 1015; DALMAN ebd) oder mit 'bedeckt, belegt werden' (LEVY ChWb II,180; Wb III,568) wieder. Für den Beleg Targum Jonatan Lev 6,21 (im Passiv-Stamm Itpe'el), *w=ystpn b=grg²st²* (ed. CLARKE [1984] 124, vgl. 415; zu *grg²st²* vgl. LEVY ChWb I,152), scheint die zweite Deutung, 'bedeckt werden', kontextuell angemessener: 'und er soll bedeckt werden mit Erde'. Auch zwei weitere Belege, in denen *SPN* die Bedeutung 'bestatten, begraben' haben soll, bKet 72a *'yn kl bryh swpn=h 'kein Geschöpf bestattet sie'* (ed. GOLDSCHMIDT [1933] IV,697) und TKet VII,5 *w=²yn kl bry² swpn=h 'und kein Geschöpf bestattet sie'* (ed. LIEBERMAN [1967] 79),

könnten möglicherweise als aktivische Belege der dritten Bedeutung verstanden werden (vgl. LEVY ChWb II,180; Wb III,568; GOLDSCHMIDT [1933] IV,697 A.58: 'verbergen, verhüllen'; anders JASTROW Wb, 1014: zu SPN I; LIEBERMAN ebd: מַכְסֵּה). Kaum hierher gehört KohR ad XI,9 *hyy=k 'd d=ʔystpnwy prytyw* [lege: *prytyw*] *kywn d=ʔystpnwy prytyw dydy=h ...* 'Bei deinem Leben, bis meine Münzen zusammengetragen sein werden. Als seine Münzen zusammengetragen waren, ...' (ed. Berlin 1865/66, p. 107 [=105] recto; vgl. LEVY Wb 3, 557), das JASTROW Wb, 1015, zu *ʔystpnwn* ändert und als 'zusammengebracht werden' ('to be brought together') ansetzt; anders LEVY Wb 3, 557: zu SNP. Die dritte Bedeutung von SPN ließe sich mit hebr. SPN verbinden, wobei am ehesten eine Übernahme aus dem Hebräischen in das Aramäische vorliegen könnte. Hinweise auf eine Ableitung von *s'pintā*(²) von einer genuin aramäischen Verbbasis ergeben sich nicht. Zu aram. SPN vgl. noch FRAENKEL (1886) 217; und LANDES (1982) 152.165 A.55. Interesse verdient noch die Nominalbildung *sapnā*(²) 'Laderaum (eines Schiffes)'. Sie läßt darauf schließen, daß *s'pintā*(²) spezifisch als 'Frachtschiff' verstanden wurde. Der einzige Beleg für *sapnā*(²) findet sich in bSanh 108b (ed. GOLDSCHMIDT [1933] VII,488): *ʔwʔsynh ʔskhyny=h ʔb ʔd=gny b=spn ʔd=tybwʔ* 'Den Phoenix fand der Vater an einem verborgenen Ort der Arche liegen' (vgl. zur Übersetzung neben GOLDSCHMIDT ebd: 'Hintergrund', auch KRAUSS [1911=1966] II,340 u. 681 A.225: 'Verdeck'; LEVY Wb I,47f.: 'Hintergrund'; MEYER [1980] 107: 'verborgener Ort'; PATAI [1998] 26). Im Targum Pseudo-Jonatan (ed. CLARKE) ist *s'pintā*(²) in Gen 49,13 und Num 34,6 belegt; vgl. aaO. 415. Der Targum-Onkelos (ed. SPERBER) weist Belege z.B. in Gen 49,13 und Dtn 28,68 auf. Vgl. dazu WILSON (1918) 282. Die hebräische Vorlage in Gen 49,13 und Dtn 28,68 hat *ʔipā*, bei Num 34,6 handelt es sich um eine Erweiterung gegenüber dem HT. - Für das samaritanische Aramäisch vgl. BEN-HAYIM (1957) 610: *spynh/spynth*; vgl. HAL, 721. - Das häufigste aramäische Wort für Schiff ist *ʔipā*(²); vgl. ABRAHAM (1914=1920) 24; auch FRAENKEL (1886) 212. Allerdings überwiegt *s'pintā* im Mittelhebräischen; vgl. KRAUSS (1911=1966) II,339. - Daß *s'pintā* ein aramäisches Lehnwort für 'Schiff' im Hebräischen wäre, braucht man nicht annehmen, da SPN auch im Hebräischen belegt ist (s. dazu u.). Zurückhaltend äußern sich etwa KAUTZSCH (1902) 108; ABRAHAM (1914=1920) 25; DAY (1990) 36; und SASSON (1990) 101. Einen Aramäismus nehmen dagegen an SELLIN (1922) 245; MEISSNER (1932) 55f.; ROBINSON (1938) 121; KRAELING (1953) 289; ALBRIGHT (1956) 33; WAGNER (1966) 88; WÜST (1977) 276; und STRÖMBERG KRANTZ (1982) 69. Phönizischen Einfluß möchte LORETZ (1961) 23f., erweisen; ihm folgt RUDOLPH (1971) 339; ähnlich auch LANDES (1982) 152f.165f.; dagegen aber DAY ebd.

⁵ YBC [= Yale Babylonian Collection] 3552 [= Erech 74,(9).10.(11)] [9] 41 (?) *mu-tu* [10] *ša 41 (!)* (*is*)*sa-pi-na-tum* [11] *ki-i aš-mu-ú* '(9) und als ich 41 Kapitäne (?) von (10) 41 Schiffen (11) hörte' (ed. CLAY [1919] Taf. XXIX; EBELING [1930] 62 [Text],63 [Übersetzung]); BM [= British Museum] 25 124, rev. (20-)22 [20] (*āl*)*pi-tu-su šadu(ú) šá ina qablī-tú (nār)mar-rat* [21] *ú VI līm ummani(nū) e-piš šal-tú šá ana libbi i-lu-ú* [22] *ina (is)sa-pi-na-a-tu is-sa-bat* '(20) The city of Pitusu, a mound which is in the midst of the ocean, (21) and 6,000 fighting men who had set (themselves) up within it (22) from boats he captured.' (ed. WISEMAN [1956] 74 [Text],75 [Übersetzung], vgl.88); Babylon 28186 (= VAT 16378) Vorderseite, Kol. I, Z. 19 2 1/2 *silā a-na 5 amē* *mi-šir-a-a amē* EN.NUN *bīt sa-pa-na-a-tú ʔ 1/2 silā* (Ö) für die 5 Ägypter, die Wächter des bit sapanātu' (vgl. WEIDNER [1939] 930 [Text und Übersetzung]); Babylon 28232, Z.18 *É sa-pi-na-tú* 'Bootshaus' (vgl. WEIDNER aaO, Pl.V; CAD XV, 164 [Umschrift]); VAS 20, Nr. 49 (= VAT 18950; = Uruk 4606), recto, 1.11 *PN Gimirra ʔ ša muḥḥi sa-pi-in-na-a-ta* '(flour given to) PN, the Cimmerian ship captain' (ed. JAKOB-ROST/FREYDANK [1978] Tafel 13; CAD XV, 164 [Umschrift und Übersetzung]); ADD 953 [= Kouyoujik 1449], Col. II, Z. (13-)14 [13] 2 *G'U^{mu} a-i-hu* [14] *a-na šá-ap-pi-na ʔ-te* '(13) 2 talents - Alihu, (14) for the boats' (ed. JOHNS [1901] Tafel 191 [dort: Col. III]; POSTGATE [1974] 325 [Umschrift und Übersetzung]); Iraq 20, 187 Nr. 40, Z.6-[9] [6] I (*is*)*ji-pi-nu-tú* [lege: *sa-pi-nu-tú*] [7] III (*imer*)*k[u]-dīn* [8] III *L.ÜRIN.MEŠ* [9] *i-si-šū-nu* 'mit ihnen ein Schiff (?), drei Maultiere und drei Gefolgsleute' (ed. SAGGS [1958] 187; CAD XV, 164). Eine Zusammenstellung der Texte bieten CAD XV, 164; und VON SODEN (1972) Sp.1027. Vgl. auch SALONEN (1939) 8.17, der als erster die nun allgemein akzeptierte Entlehnung aus dem Aramäischen aufbringt; ALBRIGHT (1956) 33; WAGNER (1966) 88; VON SODEN (1968) 265; (1977) 194; COHEN (1978) 137; STRÖMBERG KRANTZ (1982) 69; und DNWSI II, 767. Zurückhaltend gegenüber einer aramäischen Herkunft sind MEISSNER (1932) 56; und LORETZ (1961) 24. Isoliert

isch *spinta* "Schiff"⁷, und arabisch *safīnatu* "Schiff"⁸. Im Kontext des Jonabuches befrie-

steht GÖTTLICHER (1997) 9.160, der in hebr. *s'pīnā* ein akkadisches Lehnwort sieht.

- ⁶ Mehrfach in der Pešitta belegt; im Pentateuch nur in Gen 49,13 *w=hw 'l šwpr' d=spyn'* 'und er verfügt über die Schönheit der Schiffe' (ed. Leiden; vgl. die Leidener Pentateuch-Konkordanz, S.599; *šwpr'* weicht vom hebr. Text [*hōp* 'Ufer'] ab; geg. BROCKELMANN LS s.v. *šwpr'*, der 'ripa' ansetzt). Ansonsten z.B. 2Chr 8,18; Jes 43,14; Ez 27,9.28.29; Ps 104,26; vgl. dazu BROCKELMANN LS, 491; STROTHMANN (1984) 1794f.; SPRENGER (1976) 212. Für das syr. NT vgl. Concordance (1985) 250. In der Syro-Hexapla Koh 12,6 *l. w=trh' spyn' d=dhb'* 'und es eilt das goldene Schiff' (ed. FIELD [1875] 404 A.23). Bei Theodotion steht *καὶ δρᾶμη ἡ χελώνη ἡ χρυσή* 'Und es wird die goldene Schildkröte eilen', wofür *spyn'* nicht paßt; vgl. FIELD aaO, 404 u. A.23, mit Hinweis auf Antonius Maria CERIANI. Die hebräische Bezugstelle lautet *w' = tari*š gullat ha = zahab* 'und es wird zerbrochen (Kontext: Ehe zerbrochen wird) das goldene Gefäß' (Transkription nach RICHTER, BH'). Die Fehlübersetzung des Theodotion resultiert aus einer Verwechslung von hebr. *gullā* 'Ölgefäß' mit mittelhebr. *gal* 'Schildkröte'; vgl. zu *gullā* BRUNS [1965] 429; HAL, 184f.; BRANDSCHEIDT [1999] 312; und zu *gal* G-B, 141; LEVY Wb I,328; JASTROW Wb, 243). *χελώνη* 'Schildkröte' findet sich sonst in der LXX nur in Hos 12,12 *καὶ τὰ θουαστήρια αὐτῶν ὡς χελώναι ἐπὶ χέρον ἀγροῦ* 'Und ihre Altäre sind wie Schildkröten auf dem trockenen Boden des Ackers' (ed. ZIEGLER; vgl. LUST/ EYNIKEL/HAUSPIE [1996] II, 515); dort für hebr. *gal* 'Steinhäufen'; vgl. dazu DINGERMANN (1948) 59. DRIVER (1954) 238 u. A.6, rekonstruiert auf Grund von Koh 12,6 und Hos 12,12 ein althebr. **gallā* 'Schildkröte'. Bei Jakob von Sarug, Gedicht auf den Palast ..., V.118 (ed. SCHRÖTER [1871] 333) *w='bd 'lp' 'm p[fn]twn' w=spynyt'* 'der ... Schiffe macht mit Kähnen und Nachen' (aaO, 351; zu *pntwn'* vgl. aaO, 369f.). Dort ist *'lp'* Oberbegriff und *spynyt'* eine spezielle Bezeichnung. Vgl. allgemein zu syr. *spyn'* NÖLDEKE (1898) 22 (§ 28); BROCKELMANN LS, 490f.

⁷ Vgl. DROWER/MACUCH (1963) 334f.; vgl. HAL, 721.

- ⁸ 3 Belege in den 7 Mo'allaqāt: Tarafa, Mo'allaqa, v.3.4 [3] *ka='anna hūdūga l=mālikiyati gūdwatīn / ḥalāyā safīnin bi=n=nawāšifī min dādī* [4] *'adawliyyatin 'aw min safīni bni yāmīni* 'Wie wenn die Sänften der 'Königlichen' (Kamele) morgens / große Schiffe (sind) in den Kanälen von Dad, [4] aus Adawli oder von den Schiffen des Sohnes Yāmīns' (ed. ABEL [1891] 6; zur Übersetzung vgl. GEIGER [1905] 336f.; BATESON [1970] 143: *ḥalāyā safīnin* gibt sie mit 'hulks of ships' und *nawāšifī* mit 'wide-spaces' wieder; vgl. aber FREYTAG sub vocibus *ḥalīyyatun* und *našīfatun*); 'Amr bin Kultum, Mo'allaqa, v.102 *wa=zahra l=bahri namla'u=hu safīnā* 'und wir füllen des Meeres Rücken mit Schiffen' (ed. ABEL aaO, 26; zur Übersetzung vgl. NÖLDEKE [1899-1901] I,32). Auf weitere Belege in der altarabischen Poesie verweist FRAENKEL (1886) 216: *Zuhair 10,6 yuḡšā l=hūdāu bi=him wa'ta l=kaḡbi ka=mā / yuḡšī s=safā'ina mawḡa l=luḡḡati l='araku* 'Es kommen die Karawanenführer mit ihnen in das schwierige Gelände der Sandhügel, wie / die Seeleute mit den Schiffen in die Wogen des Meeres' (ed. AHLWARDT [1870-1972] 86); *Zuhair 17,7 'awma s=safīni fa=lammā ḥāla dūna=hunu / findu l=qurrayātī fa=l='itkānu fa=l=kuramu* 'Wie Schiffe schwimmen, (so ziehen sie dahin); als dann mich von ihnen trennte / Find al-Qurayāt, al-'Itkān und Karam' (ed. AHLWARDT aaO, 97; zur Übersetzung vgl. THILO [1958] 79f.); *Amruqais 20,4 fa=sabbahutu=hum fi l='ālī ḥina zahā=humu / 'ašā'iba dawmin 'aw safīnan muqayyarā* 'Sie erschienen mir im Dunst der Luftspiegelung, der sie erhöhte, / wie Gruppen von Zwergpalmen oder geteerte Schiffe' (ed. AHLWARDT aaO, 128; zur Übersetzung vgl. JACOBI [1971] 28); *Diwān Hudail (Šaḥr al-Ġaij) 18,3 ka='anna tawāliya=hu bi=l=malan / safā'īnu 'a'ḡama mā yaḥna rīfan* 'Wie wenn sie sich verfolgen in der Wüste, / Schiffe eines Fremden, die sich nicht zum Ufer hin biegen' (ed. Diwān al-ḥudāliyyīn [1995] II, 69; vgl. LICHTENSTÄDTER [1932] 32); el-Bekrī, Geogr. Wörterbuch 92,22 (Muḥabbal) *taḥammalna min dātī l='izā'i ka=mā nbarā / bi=bazzi t=tiḡāri min 'awāla safā'īnu* 'Wir brachen auf von diesem Al-'Izā', wie auslaufen / Schiffe von 'Awāl mit den Stoffen der Kaufleute'; 131,3 (Ibn Muqbil) *'amada l=hūdāu bi=hā li='arīdī qaryatin / wa=ka='inna=hā sufūnun bi=sifī 'awālī* 'Es begaben sich die Karawanenführer mit ihnen nach der Stadt 'Arīd, / als ob sie Schiffe wären am Ufer von 'Awāl'; 131,4 (Al-Ġarīr) *wa=sabbahat l=ḥarīḡu ḡiḏāta qarrin / safīna l=hīndī rūwūḥīn min 'awālā* 'Und es gleich das Kamel der kalten Morgenfrühe, Schiffen von Hind, die heimgetrieben werden von 'Awāl' (ed. WÜSTENFELD [1876-1976] I). Im Koran ist *safīnatu* 4mal belegt: Sure 18,71.79.79; 29,15; vgl. KASSIS (1983) 1062. Allgemein zu arab. *safīnatu* vgl. die Lexika von Ġawhārī (Bd.5, 2135f.:

digt die Deutung von *s' pīnā* als "Deckschiff" nicht völlig. Warum wird nicht bereits bei der ersten Erwähnung in 1,3 gesagt, daß es sich um ein solches Schiff handelt? Zudem wird vorausgesetzt, daß im Hebräischen neben *'unyā* als allgemeiner Schiffsbezeichnung eine spezielle Bezeichnung *s' pīnā* verwendet wird. Kontextuell könnte in V.5 aber auch ein bestimmter, im Inneren des Schiffes befindlicher Bereich, also ein Teil des Schiffes gemeint sein. Zugegebenermaßen ist diese Deutung nicht zwingend, sondern nur eine Möglichkeit. Man ist damit für die Bestimmung des Hapax legomenons auf die Ableitung von *s' pīnā* verwiesen⁹. Dieses ist kein aramäisches Lehnwort mit der Bedeutung "Schiff"¹⁰, sondern kann von der hebr. Basis *SPN* abgeleitet werden¹¹, die im Alten Testament fünfmal für die Tätigkeit des Bedeckens eines Raumes bzw. des Verkleidens von Wänden mit Holz, gebraucht wird¹²:

ka = *'inn* = *hā yafsinu l = mā'a* 'als ob es das Wasser durchschneidet' [nach Ibn Duraid; aaO, 2136] und Firuzābādī (Bd.4, 234f.: *li = qašri = hā waḡha l = mā'i* 'für sein Abschaben der Oberfläche des Wassers'); sowie FREYTAG s.v.; LANE s.v.; GUIDI (1879) 601 A.10: als 'palästinisches' Lehnwort; FRAENKEL aaO, 216f.: als aramäisches Lehnwort; ABRAHAM (1914=1920) 24f.; MEISSNER (1932) 56; KINDERMANN (1934) 40f.108; DROWER/MACUCH (1963) 334.

⁹ Der Sachverhalt läßt sich folgendermaßen darstellen: Ein hebräisches Hapax legomenon ist kontextuell nicht eindeutig interpretierbar. Im Aramäischen ist ein entsprechendes Wort belegt, das als Lehnwort ins Hebräische aufgenommen sein könnte. Im Aramäischen läßt es sich jedoch - anders als im Hebräischen - nicht von einem Verb ableiten. Die hebräische Ableitung läßt eine kontextuell angemessene Interpretation zu. Sie erfordert jedoch Zusatzannahmen: Zum einen eine spätere Entlehnung durch das Aramäische, die mit einer Bedeutungsveränderung einhergegangen ist; zum anderen eine Übernahme der veränderten Bedeutung aus dem Aramäischen in das Mittlhebräische. Mit der Annahme eines aramäischen Ursprungs lassen sich die verbalen Belege im Biblischen Hebräisch nicht vereinbaren. Methodisch hat das Verhältnis von Kontext und Ableitung/Etymologie besonders James BARR untersucht. Er stellt fest: "Etymology is particularly important for the identification and elucidation of rare words and hapax legomena." ([1974] 2). Dem Kontext bzw. der Wortverwendung kommt der Vorrang bei der Bedeutungsbestimmung zu: "Etymology is not, and does not profess to be, a guide to the semantic value of words in their current usage, and such value has to be determined from the current usage and not from the derivation." ([1961 107; [1974] 1). Zur Entlehnung vgl. ders. (1974) 9-11; zur Ableitung eines Wortes von einer dreiradikaligen Basis vgl. aaO, 13-15. Vgl. auch meine unveröffentlichte, bei Prof. Dr. Dr. Manfred GÖRG eingereichte Diplomarbeit "Etymologie in der alttestamentlichen Wissenschaft. Methodische Überlegungen und das ThWAT", Universität Bamberg 1986, dort bes. S.30-33 zur Entlehnung und S.12-15 zur Auseinandersetzung mit James BARR.

¹⁰ S.o. A.4.

¹¹ Vgl. dazu FRAENKEL (1886) 216; KRAUSS (1911=1966) II;680 A.208; ABRAHAM (1914=1920) 25f.; WILSON (1918) 282; STIEGLITZ (1971) 85; WOLFF (1977) 89; STRÖMBERG KRANTZ (1982) 70; SASSON (1990) 101. Vgl. schon Salomo Ibn Parchon (12.Jhdt.) in seinem Lexikon Machberet ha-'aruk (ed. STERN [1844] 46) s.v. **יָרַקְתָּ**: *yarkty h = spynh (ywnh ?) p' spynh mqwrh qwryn l = h kk w = š = 'm = h mqwrh nqrty dgt w = b = lšwn tlmwd 'rb* 'das Innere des Schiffes' (Jona 1) Seine Auslegung: Ein überdachtes Schiff nennen sie so. Und ein nicht überdachtes wird Dugit genannt, und in der Sprache des Talmuds Arubba'. Vgl. dazu auch BACHER (1891) 58; und ABRAHAM (1914=1920) 26.

¹² Vgl. HAL, 722: 'decken, täfern'; für die Belege LISOWSKY s.v. Der sechste Beleg von *SPN*, Dtn 33,21, zeigt eine andere Bedeutungsausrichtung: 'verbergen, aufbewahren'; vgl. G-B, 550. Das Bedecken eines Raumes und das Verkleiden der Wände sind primäre Bedeutungen von *SPN*, die

- 1Kön 6,9 *wa=yispun ʔat ha=bayt gibīm wʾ=šādīrō*t bʾ=[h]a=ʔarazīm*
 "Er bedeckte das Haus in Deckenkassetten und Sparren (?) mit Zedernholz."¹³
- 1Kön 7,3 *wʾ=sapū*n bʾ=[h]a=ʔarz mim=ma^l ʿal ha=šīla^o*t*
 "Und [das Haus war] bedeckt mit Zedernholz über den Brettern (?)."¹⁴
- 1Kön 7,7 *wʾ=sapūn bʾ=[h]a=ʔarz mi[n]=ha=qarqa^o ʿad ha=qarqa^o*
 "Und [die Thronhalle war] verkleidet mit Zedernholz vom Fußboden bis zum Deckenboden (?)."¹⁵
- Jer 22,14 *wʾ=sapūn bʾ=[h]a=ʔarz*
 "und [der Palast ist] getäfelte mit Zedernholz."
- Hag 1,4 *ha=ʿi[t]t la=kim ʔattim la=šibt bʾ=bāt ē=kim sàpūnim*
 "Ist denn für euch selbst die Zeit, in euren Häusern als getäfelte zu wohnen?"¹⁶

Dazu kommt noch das einmal belegte Nomen *sippūn* für die Decke eines Tempelraumes:

- 1Kön 6,15 *miq=qarqa^o ha=bayt ʿad qīrō*t ha=sippū*n šippā ʿiṣ mib=bayt*
 "Vom Boden des Hauses bis zu den Wänden (?)¹⁷ der Decke bezog er [das Haus] innen mit Holz."

Jeweils handelt es sich um die Gestaltung eines Raumes mit Holz. Wendet man dies auf den Schiffsbau an, kommt das Überdecken des Schiffsinneren mit einem geschlossenen

sich nicht gegeneinander ausspielen lassen; geg. NOTH (1968) 137, der nur 'bedecken' gelten läßt, dafür jedoch die Verbformen in 1Kön 7,3 und 7,7 in *sippūn* 'Decke' ändert. Auch MULDER (1987) 207, kommt mit holl. 'bedekken' für alle Belege aus, faßt darunter aber wohl auch dt. 'vertäfel'n' (aaO, 242f.). Die beiden Bedeutungsmöglichkeiten erschweren z.T. die Einzelinterpretation; vgl. RUPPRECHT (1972) 44 (zu 1Kön 6,9b); RUDOLPH (1976) 29 (zu Hag 1,4): Nach ihm sind 1Kön 6,15 für 'Dach', 1Kön 7,3 für 'bedecken' sowie Jer 22,14 und 1Kön 7,7 für 'vertäfel'n' relativ sicher, während in Hag 1,4 und 1 Kön 6,9 beide Bedeutungen möglich sind. RUDOLPH entscheidet sich hier jeweils für 'vertäfel'n' (ebd.). - Die Transkription der Belege richtet sich im Folgenden nach RICHTER BH¹.

¹³ Die Wiedergabe des unsicheren Ausdrucks *gibīm wʾ=šādīrō*t* richtet sich nach GES 18, 191. Vgl. noch GÖRG (1979) 15; (1991) 54f.: 'Nebengebäude und Säulenhallen'; MULDER (1987) 208: 'Wasserbecken und Abflußröhren' ('waterbekkens en afvoerpijpen'); HAL, 1221; ZWICKEL (1999) 56.68-70: 'Auflagenkonsolen und Schrägstreben'.

¹⁴ Zur Deutung von *šīla^o*t* vgl. GÖRG (1979) 14-16; vgl. MULDER (1976) 103f.; anders NOTH (1968) 130.98 Anm.i: 'Rippe', vgl. 113-115.

¹⁵ Zur Deutung von *qarqa^o* vgl. HAL, 1071. Für *ʿad ha=qarqa^o* wird zuweilen *ʿad ha=qārōt* gelesen; vgl. BHS z.St.; HAL ebd.

¹⁶ Vgl. zur Übersetzung RUDOLPH (1976) 28f.; anders STECK (1971) 362 u. A.23: 'gedeckt'.

¹⁷ Zu lesen ist vielleicht mit LXX *qārōt* 'Balken'; vgl. BHS z.St.; HAL, 1020.1028; anders BARTHÉLEMY (1982) 341f.: 'les parois de la couverture'.

präzise Aufenthaltsort Jonas wird also nicht durch das erste Wort der Constructusverbindung angegeben (*yarikātē* "das Innere" des Schiffes/Deckschiffes), sondern durch das zweite Wort (*ha = s' pīnā* "der gedeckte Laderaum"), wozu das erste Wort eine Näherbestimmung darstellt (Er steigt hinab "ins Innere", d.i. "in den hintersten, verborgensten Bereich" des Laderaums). Mit dieser semantischen Klärung erscheinen Wortwahl und Gedankenführung in Jona 1,5-6 folgerichtig²⁰.

Literatur:

- AALDERS, G.C., *The Problem of the Book of Jonah*, London 1948.
- ABEL, L., *Die Sieben Mu'allakāt*. Text, vollständiges deutsches Wörterverzeichnis, deutscher und arabischer Commentar, Berlin 1891.
- ABRAHAM, A., *Die Schiffsterminologie des Alten Testaments*. Kulturgeschichtlich und etymologisch untersucht, Diss. Bern 1914, Leipzig 1920.
- AHITUV, S., Art. *spnwt* [P. *hspnwt bmqr*?], in: *EncBib* Bd.5, Jerusalem 1968, Sp.1071-1074.
- AHLWARDT, W. (Hrsg.), *The Divans of the six ancient Arabic poets Ennābiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama und Imru'ulqais*, London 1870, Ndr. Osnabrück 1972.
- AIMÉ-GIRON, N., *Textes araméens d'Égypte*, Le Caire 1931.
- ALBRIGHT, W.F., *The Nebuchadnezzar and Neriglissar Chronicles*: BASOR 143 (1956) 29-33.
- BACHER, W., *Salomon Ibn Parchon's hebräisches Wörterbuch*. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft und der Biblexegese (Schluß): ZAW 11 (1891) 35-99.
- BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.
- Ders., *Etymology and the Old Testament*, in: *Language and Meaning*: OTS 19, Leiden 1974, 1-28.
- BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Bd.1: OBO 50/1, Freiburg/Schw. Göttingen 1982.
- BATESON, M.C., *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study in Five Preislamic Arabic Odes*, Paris 1970.
- BEN-HAYYIM, Z., *The Literal and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans* (hebr.), Bd.1-2, Jerusalem 1957.
- BENVENISTE, E., *Éléments perses en araméen d'Égypte*: JA 242 (1954) 297-310.
- BÖHME, W., *Die Composition des Buches Jona*: ZAW 7 (1887) 224-284.
- BOON, A., *Pachomiana Latina*: Bibliothèque de la RHE 7, Louvain 1932.
- BORBONE, G. u.a., *Concordance, Bd.1 The Pentateuch: The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version 5,1*, Leiden u.a. 1997. (Abk.: *Leidener Pentateuchkonkordanz*)
- BOWMAN, R.A., *An Aramaic Journal Page*: AJSL 58 (1941) 302-313.
- BRANDSCHEIDT, R., *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet: TThS 64, Trier 1999.
- BRINKMAN, J.A. u.a. (Hrsg.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Bd.15, Chicago Glückstadt 1984. (Abk.: CAD)
- BROCKELMANN, C., *Lexicon Syriacum, Halis Saxonum* ²1928. (Abk.: BROCKELMANN LS)
- BRUNS, J.E., *The Imagery of Eccles 12,6a*: JBL 84 (1965) 428-430.
- CASSON, L., *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, New Jersey 1971, Ndr. 1986.
- CLARKE, E.G., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, New Jersey 1984.
- CLAY, A.T., *Neo-Babylonian Letters from Erech*: Yale Oriental Series. Babylonian Texts Vol. III, New Haven u.a. 1919.

CASSON aaO, 177 A.50); Hieronymus, *Translatio latina regulae Sancti Pachomii CXIX In loco sentinae et interiore parte naus, ceteris fratribus super transtra et tabulata quiescentibus, nullus dormiat* 'Beim Bilgewassers und im Innern des Schiffes soll niemand schlafen, wenn die übrigen Brüder auf den Ruderbänken und auf Deck ruhen' (ed. BOON [1932] 45; vgl. dazu CASSON aaO, 181 A.67).

²⁰ Gegen BÖHME (1887) 226f., H. SCHMIDT (1905) 293.294f., WEIMAR (1982) 227.230 und KRÜGER (1991) 63.85, die 1,5b [= 1,5e] einer Bearbeitungsschicht zurechnen.

- COHEN, H.R. [=Ch.], *Biblical Hapax legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*: SBL.DS 37, Missoula, Mont. 1978.
- COHN, G.H., *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst*: SSN 12, Assen 1969.
- The Concordance to the Peshitta Version of the Aramaic NT, New Knoxville, Ohio 1985. (Abk.: Concordance NT)
- COWLEY, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Edited, with Translations and Notes, Oxford 1923.
- DALMAN, G.H., *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt/M. ²1922. (Abk.: DALMAN Wb)
- DANIELS, P.T., *Frustulum Aramaicum*: Or 50 (1981) 193.
- DAY, J., *Problems in the Interpretation of the Book of Jonah*, in: WOUDE, A.S. VAN DER (Hrsg.), *In Quest of the Past. Studies in Israelite Religion, Literature and Prophetism*: OTS 26, Leiden 1990, 32-47.
- DÍEZ MERINO, L., *Historia de la lexicografía aramea*: *Aula Orientalis* 12 (1994) 211-224.
- DIJK, H.J. VAN, *Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez 26,1-28,19)*. A New Approach: *Bi et Or* 20, Rom 1968.
- DINGERMANN, F., *Massora-Septuaginta der kleinen Propheten*. Eine textkritische Studie, Diss. Würzburg 1948.
- DIWAN AL-HÜDALIYIN, Bd.2, Kairo 1948, Ndr. 1995.
- DONNER, H./RÖLLIG, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd.1-3, Wiesbaden 1962.²1968.²1969. (Abk.: KAI)
- DRIVER, G.R., *Problems and Solutions*: VT 4 (1954) 225-245.
- DROWER, E.S./MACUCH, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.
- EBELING, E., *Neubabylonische Briefe aus Uruk*, 1. Heft, Berlin 1930.
- EHRlich, A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Bd.5 *Ezechiel und die kleinen Propheten*, Leipzig 1912, Ndr. Hildesheim 1968.
- ELLIGER, K./RUDOLPH, W. (Hrsg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967/77. (Abk.: BHS)
- EPH⁴AL, I., *The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion*: Or 47 (1978) 74-90.
- FIELD, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt ... fragmenta*, Bd.2, Oxford 1875, Ndr. Hildesheim 1964.
- FIRUZABADI, Muḥammad ibn Ya'qūb al-, *Al qāmūs al-muḥīṭ*, Bd.2, Bagdad 1980.
- FOHRER, G., *Ezechiel*: HAT I/13, Tübingen 1955.
- FRAENKEL, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, Ndr. Hildesheim 1982.
- FREYTAG, G.W., *Lexicon Arabico-Latinum*, 4 Bd., o.J., Ndr. Beirut 1975. (Abk.: FREYTAG)
- GAWHARI, Ismā'īl ibn Hammād al-, *Ṭağ al-luğa wa-ṣiḥāḥ al-'arabiya*, Bd.5, Beirut 1984/1404h.
- GEIGER, B., *Die Mu'allaqa des Tarafa*: *WZKM* 19 (1905) 323-370. 20 (1906) 37-80.
- GELSTON, A. (Hrsg.), *Dodekapropheton: The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Bd. III,4, Leiden 1980. (Abk.: GELSTON)
- GERNET, L., *Antiphon*. Discours, Paris (1923) ³1965.
- GESENIUS, G. [= W.], *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, Bd.1-3, Leipzig 1829-1858. (Abk.: GESENIUS Wb)
- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. BUHL, Berlin u.a. ¹⁷1915. (Abk.: G-B)
- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hrsg. von R. MEYER und H. DONNER, Lief. 1-2, Berlin u.a. ¹⁸1987.1995. (Abk.: GES 18)
- GÖRG, M., *Ein Fachausdruck israelitischer Architektur*: *BN* 3 (1977) 14-16.
- Ders., *Zwei bautechnische Begriffe in 1 Kön 6,9*: *BN* 10 (1979) 12-15. [erweitert in: Ders., *Aegyptiaca - Biblica*. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel: *ÄAT* 11, Wiesbaden 1991, 50-55].
- GÖTTLICHER, A., *Die Schiffe im Alten Testament*, Berlin 1997.
- GOLDSCHMIDT, L., *Der Babylonische Talmud*, Bd.3.4.7.8, Haag 1933.
- GOOD, E.M., *Ezekiel's Ship: Some Extended Metaphors in the Old Testament*: *Semitics* 1 (1970) 79-103.
- GRAEVE, M.-C. DE, *The Ships of the Ancient Near East (c. 2000-500 B.C.)*: *OLA* 7, Leuven 1981.
- GRELOT, P., *Essai de restauration du papyrus A.P. 26*: *Semitics* 20 (1970) 23-31.
- Ders., *Documents araméens d'Égypte*. Introduction, traduction, présentation: *Litteratures anciennes du proche-orient* 5, Paris 1972.
- GUIDI, I., *Della sede primitiva dei popoli semitici*, in: *Atti della R. Accademia dei Lincei Anno 276 (1878-1879)*. Seria Terza, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, Vol.III, Rom 1879, 566-615.

- HANSON, R.S., Aramaic Funerary and Boundary Inscriptions From Asia Minor: BASOR 192 (1968) 3-11.
- HARMON, A.M., Lucian in Eight Volumes, Bd.2: Loeb Classical Library, Cambridge London 1915, Ndr. 1968.
- HÖCKMANN, O., Antike Seefahrt: Beck's Archäologische Bibliothek, München 1985.
- HOFTIIZER, J./JONGELING, K., Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, 2 Bd.: HdO 1,21,1/2, Leiden u.a. 1995. (Abk.: DNWSI)
- HOLMA, H., Zum Verständnis des Papyrus Sachau Nr.8. Ein Beitrag zur nautischen Terminologie der Semiten: Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 57 (1914-15) Abt.B Nr 5, Helsingfors 1915.
- JACOBI, R., Studien zur Poetik der altarabischen Qašide: Akademie der Wissenschaften und Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 24, Wiesbaden 1971.
- JAKOB-ROST, L./FREYDANK, H., Spätbabylonische Rechtsurkunden und Wirtschaftstexte aus Uruk: VAS 20 (= NF 4), Berlin 1978.
- JASTROW, M., A Dictionary on the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 2 Bd., New York o.J. [1903], Ndr. 1982. (Abk.: JASTROW Wb)
- JOHNS, C.H.W., Assyrian Deeds and Documents Regarding the Transfer of Property. Including the so-called Private Contracts, Legal Decisions and Proclamations Preserved in the Kouyunjik Collections of the British Museum. Chiefly of the 7th Century, Bd.2, Cambridge 1901.
- KASOWSKI, Ch.J./KASOWSKI, B., Thesaurus Talmudis. Concordantiae verborum quae in Talmudis Babylonica reperiuntur (hebr.), Bd.27 Nun-Samech, Jerusalem 1971.
- KASSIS, H.E., A Concordance of the Qur'an, Berkeley u.a. 1983.
- KAUTZSCH, E., Die Aramaismen im Alten Testament, Halle/S. 1902.
- KINDERMANN, H., "Schiff" im Arabischen. Untersuchung über Vorkommen und Bedeutung der Termini, Diss. Bonn 1934, Zwickau/S. 1934.
- KOCH, K., Die Priesterschrift. Von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung: FRLANT 71, Göttingen 1959.
- KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W., Lexicon in Veteri Testamenti Libros, Leiden 1953. (Abk.: KBL)
- KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 4 Bd., Leiden 1967-1990. (Abk.: HAL)
- KRAELING, E.G., The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven 1953.
- KRAUSS, S., Talmudische Archäologie, Bd.1-2, Leipzig 1910.1911, Ndr. Hildesheim 1966.
- KRÜGER, T., Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch: BN 59 (1991) 57-88.
- KUTSCHER, E.Y., Mittelhebräisch und Jüdisch-Aramäisch im neuen Köhler-Baumgartner, in: Hebräische Wortforschung. FS W. BAUMGARTNER: VTS 16, Leiden 1967, 158-175.
- Ders., Aramaic, in: SEBEOK, T. (Hrsg.), Current Trends in Linguistics, Bd.6 Linguistics in South West Africa and North Africa, The Hague Paris 1970, 347-412.
- LANDES, G.M., Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonah: ErIsr 16 (1982) 147*-170*.
- LANE, E.W., An Arabic-English Lexicon, Book I, Part 4, London 1872, Ndr. Beirut 1980.
- LEVINE, E., The Aramaic Version of Jonah, Jerusalem 1975.
- LEVY, J., Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums, 2 Bd., o.O. o.J. [Leipzig 1867.1868], Ndr. Köln 1959. (Abk.: LEVY ChWb)
- Ders., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd.1-4, [Leipzig 1876-1889] Berlin Wien 1924, Ndr. Darmstadt 1963. (Abk.: LEVY Wb)
- LICHTENSTÄDTER, I., Das Nasib der altarabischen Qašide: Islamica 5 (1932) 17-96.
- LIEBERMAN, S. (Hrsg.), The Tosefta according to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, Genizah Mss. and Editio princeps. The Order of Nashim. Yebamoth, Kethuboth, Nedarim, Nazir (= 3,1), New York 1967.
- LIPINSKI, E., Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics, Bd.1: OLA 1, Leuven 1975.
- LISOWSKY, G., Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart ²1966, Ndr. 1981.
- LORETZ, O., Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung: BZ NF 5 (1961) 18-29.
- LUST, J./EYNIKEL, E./HAUSPIE, K., A Greek - English Lexicon of the Septuagint, 2 Bd., Stuttgart 1992.1996.
- LUX, R., Jona. Prophet zwischen 'Verweigerung' und 'Gehorsam': FRLANT 162, Göttingen 1994.
- MEISSNER, B., Beiträge zum assyrischen Wörterbuch II: The Oriental Institute of the University of Chicago. Assyriological Studies 4, Chicago 1932.
- MEYER, R., Der Talmud, München (1963) 1980.

- MILTNER, F., Art. Seewesen, in: PRE.S 5, Stuttgart 1931, Sp.906-962.
- MÜLLER, K./EHLERS, W. (Hrsg.), Petronius. Satirica. Schelmingeschichten, München 1965.
- MULDER, M.J., Einige Bemerkungen zur Beschreibung des Libanonwaldhauses in I Reg 7,2f.: ZAW 88 (1976) 99-105.
- Ders., Koningen. Deel 1. I Koningen 1-7: COT, Kampen 1987.
- NÖLDEKE, Th., Kurzgefaßte syrische Grammatik, Leipzig ²1898, Ndr. Darmstadt 1966.
- Ders., Fünf Mo'allaqāt. Übersetzt und erklärt, Wien 1899-1901.
- NOTH, M., Könige. I. Teilband: BK.AT IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968.
- PARKER, R.A., Persian and Egyptian Chronology: AJSL 58 (1941) 285-301.
- PATAI, R., The Children of Noah. Jewish Seafaring in Ancient Times, Princeton, New Jersey 1998.
- Peshitta Institute Leiden, The (Hrsg.): The Old Testament in Syriac, Bd. 1,1 Preface. Genesis. Exodus, Leiden 1979. (Abk.: Leiden)
- POSTGATE, J.N., Taxation and Conscriptio in the Assyrian Empire: Studia Pohl. Series Maior 3, Rom 1974.
- RICHTER, W., Biblia Hebraica transcripta BH⁴. 6. 1 und 2 Könige; 8. Jeremia; 9. Ezechiel; 10. Kleine Propheten; 13. Megilloth: ATS 33.6/8/9/10/13, St. Ottilien 1991.1993.1993.1993. (Abk.: Richter BH⁴)
- ROBINSON, Th.H., Jona, in: ROBINSON, Th.H./HORST, F., Die Zwölf Kleinen Propheten: HAT 14, Tübingen 1938, 117-126.
- ROSENTHAL, F., Die aramaische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen, [Leipzig 1939], Ndr. Leiden 1964.
- RUDOLPH, W., Joel - Amos - Obadja - Jona: KAT XIII/2, Gütersloh 1971.
- Ders., Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi: KAT XIII/4, Gütersloh 1976.
- RUPPRECHT, K., Nachrichten von Erweiterung und Renovierung des Tempels in 1. Könige 6: ZDPV 88 (1972) 38-52.
- SACHAU, E., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jhdts. vor Chr., 2 Bd., Leipzig 1911.
- SAGGS, H.W.F., The Nimrud Letters, 1952 - Part IV. The Uratian Frontier: Iraq 20 (1958) 182-212.
- SALONEN, A., Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung: Studia Orientalia VIII,4, Helsinki 1939.
- SASSON, J.M., Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation: AB 24B, New York 1990.
- SCHMIDT, H., Die Komposition des Buches Jona: ZAW 25 (1905) 285-310.
- SCHRÖTER, R., Gedicht des Jakob von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute: ZDMG 25 (1871) 321-377.
- Sefer midraš rabbot 'al ha-tora we-hameš megillot*, Bd.3. Berlin 1865/66. (Abk.: Berlin 1865/66)
- SEGAL, J.B., Aramaic Texts from North Saqqāra. With Some Fragments in Phoenician, London 1983.
- SEGERT, S., Concerning the Methods of Aramaic Lexicography: ArOr 30 (1962) 505f.
- Ders., Ägypten und Biblisch-Aramäisch, in: WEIPPERT, M./TIMM, S. (Hrsg.), Meilenstein. FS H. DONNER: ÄAT 30, Wiesbaden 1995, 252-258.
- SELLIN, E., Das Zwölfprophetenbuch: KAT XII, Leipzig Erlangen 1922.
- SIMON, U., Jona. Ein jüdischer Kommentar: SBS 157, Stuttgart 1994.
- SODEN, W. VON, Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorbericht. II (n-z und Nachträge): Or. 37 (1968) 261-271.
- Ders., Akkadisches Handwörterbuch, Bd.2, Wiesbaden 1972.
- Ders., Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorbericht. III: Or 46 (1977) 183-197.
- SPERBER, A. (Hrsg.), The Bible in Aramaic, Vol. I The Pentateuch According to Targum Onkelos, Vol. III The Latter Prophets According to Targum Jonathan, Leiden 1959.1962. (Abk.: SPERBER)
- SPRENGER, N., Konkordanz zum syrischen Psalter: Göttinger Orientforschungen I/10,8, Wiesbaden 1976.
- STECK, O.H., Zu Haggai 1,2-11: ZAW 83 (1971) 355-373.
- STERN, S.G. (Hrsg.), Maḥberet ha-ʿarūk Selomoni Ben Abrahami Parchon Aragonensis Lexicon Hebraicum, Posonii 1844.
- STIEGLITZ, R.R., Maritime Activity in Ancient Israel, Diss. Brandeis Univ. 1971, Ann Arbor, Mich. 1976 (Microfilm Copy).
- STRÖMBERG KRANTZ, E., Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beiträge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments: CB.OTS 19, Lund 1982.
- STROTHMANN, W. (Hrsg.), Konkordanz zur syrischen Bibel. Die Propheten, Teil III: M-ʿA: Göttinger

Orientforschungen 1/25, Wiesbaden 1984.

- TALMUD BABLI, Massäkät Bësa, Amsterdam 1645. (Exemplar StB Bamberg, Jud. f. 5/3)
- THILO, U., Die Ortsnamen in der altarabischen Poesie. Ein Beitrag zur vor- und frühislamischen Dichtung und zur historischen Topographie Nordanabiens, Wiesbaden 1958.
- TORCZYNER, H., Anmerkungen zu den Papyrusurkunden von Elephantine: OLZ 15 (1912) Sp.397-403.
- UNGNAD, A., Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von Eduard Sachaus Erstausgabe, Leipzig 1911.
- VANONI, G., Das Buch Jona. Literar- und formkritische Untersuchung: ATS 7, St. Ottilien 1978.
- WAGNER, M., Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch: BZAW 96, Berlin 1966.
- WEBER, R. (Hrsg.), Biblia Sacra iuxta Vulgata Versionem, Stuttgart ³1983. (Abk.: WEBER)
- WEIDNER, E.F., Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten, in: Mélanges syriens offerts a Mr R. DUSSAUD, Bd.2, Paris 1939, 923-935.
- WEIMAR, P., Literarische Kritik und Literarkritik. Unzeitgemäße Beobachtungen zu Jon 1,4-16, in: RUPPERT, L. (Hrsg.), Kunder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. FS J. SCHREINER, Würzburg 1982, 217-235.
- WILSON, R.D., The Authenticity of Jonah: PrincThR 16 (1918) 280-298.430-456.
- WINER, G.B., Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in veteris testamenti libros, Leipzig ⁴1828. (Abk.: WINER Wb)
- WISEMAN, D.J., Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum, London 1956.
- WOLFF, H.W., Dodekapropheten 3: Obadja und Jona: BK.AT XIV/3, Neukirchen-Vluyn 1977.
- WÜST, M., Art. Schiff, in: GALLING, K. (Hrsg.), BRL, Tübingen ²1977, 276-279.
- WÜSTENFELD, F. (Hrsg.), Das geographische Wörterbuch des Abu 'Obeid 'Abdallah ben 'Abd el-'Aziz el Bekri nach den Handschriften zu Leiden, Cambridge, London und Mailand, Bd.1-2, Göttingen Paris 1876/77, Ndr. Osnabrück 1976.
- ZIEGLER, J. (Hrsg.), Duodecim prophetae: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, Bd.13, Göttingen ²1967. (Abk.: ZIEGLER)
- ZIMMERMANN, W., Ezechiel: BK.AT XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969.
- ZORELL, F., Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti, Rom 1984. (Abk.: ZORELL)
- ZWICKEL, W., Der salomonische Tempel: Kulturgeschichte der antiken Welt 83, Mainz 1999.

Das Königtum Ahabs als deuteronomistische Botschaft

Hansjörg Schmid – Freiburg i. Br.

Geschichtsschreibung geschieht nicht primär um der Vergangenheit willen, sondern kann als ein in eine Erinnerungskultur eingebettetes soziales Gedächtnis verstanden werden, denn sie ist nicht identitätsneutral, sondern ihrer Zeit und den Interessen ihrer Schreiber und deren Auftraggeber verpflichtet. Geschichte ist somit "eine soziale Konstruktion, deren Beschaffenheit sich aus den Sinnbedürfnissen und Bezugsrahmen der jeweiligen Gegenwart her ergibt"¹. Durch Erzählung von Geschichte definieren und konstituieren sich Sinnsysteme der Gegenwart selbst, indem Bilder und Gegenbilder, Sündenböcke und ideale Gestalten entworfen werden und eine Identifikation mit einzelnen Phasen der Geschichte bzw. einzelnen Gruppen innerhalb einer Epoche stattfindet, während andere Strömungen schlichtweg ausgeblendet werden. So wird die Geschichte zur Bühne und zum Material für die Inszenierung gegenwärtiger Ideen. Anstatt Spiegelbild vergangener Wirklichkeit zu sein, operiert sie wesentlich mit einer Wirklichkeitsverändernden Pragmatik.

P. Ricœur hat herausgearbeitet, daß von daher Geschichte als eine erzählte und interpretierte Zeit stets von Fiktion durchwirkt ist, und spricht von einer „Überkreuzung von Historie und Fiktion“². Folglich verschiebt sich das Interesse vom objektivierenden Rekonstruktionsversuch zur Frage, wie Konstruktion von Geschichte und damit von Identität funktionieren kann. Dieser Fragestellung soll am Beispiel der Darstellung Ahabs im DtrG nachgegangen werden.³ In einem ersten Schritt möchte ich 'external evidence' über Ahab zusammentragen, dann die 'Innenperspektive' der Königsbücher darstellen. Darauf folgt ein abschließender Vergleich beider Perspektiven,⁴ der das dtr Ahabbild erhellen kann, ist doch mit dem 'external evidence' ein relativ neutrales Bild als Vergleichsbasis vorgegeben.⁵

¹ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck'sche Reihe 1307), München 1999, 48. Vgl. dazu auch W. Pannenberg, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie, VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE XII, 658-674 und R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hgg.), Geschichte, Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik 5), München 1973.

² P. Ricœur, Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit, München 1991 (frz. 1985), 294.

³ Erstaunlicherweise gibt es noch keine Monographie zu Ahab, obwohl der Elija-Zyklus immer wieder behandelt wird, jüngst u.a. von M. Beck, Elia und die Monolatrie, Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben (BZAW 281), Berlin/New York 1999.

⁴ Deren Diskrepanz wurde schon 1967 von J. Debus erkannt, der jedoch meinte, das neue Geschichtsbild sei "für die Erkenntnis der dtr Theologie [...] nicht weiter fruchtbar" (J. Debus, Die Sünde Jerobeams (FRLANT 93), Göttingen 1967, 95). Gegen Debus versuche ich zu zeigen, daß die Gegenüberstellung notwendig und fruchtbar ist!

⁵ Eine zumindest relative Trennung beider Perspektiven entspricht dem im Begegnungsfeld von Archäologie und Bibelwissenschaft vorgebrachten methodischen Postulat einer der Eigenständigkeit der jeweiligen Wissenschaft Rechnung tragenden Distinktion (vgl. C. Frevel, 'Das ist der Ort, von dem geschrieben steht ...'. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie, in: BN 47 (1989) 35-89, 42f), obwohl die Archäologie in unserem Fall auf die Königschronologie aus 1/2Kön angewiesen bleibt und gerade die Notiz

1. Epigraphische und archäologische Zeugnisse

Eine erste Bezeugung für die außenpolitische Stärke Israels liegt in der Meschainschrift vor, in der Ahab nicht namentlich, jedoch als Sohn Omris, erwähnt wird, der die gleiche Politik verfolgte wie sein Vater, welcher Madeba von Moab erobert hatte.⁶ Die weitere Aussage, daß Mescha schon zu Lebzeiten Ahabs einen erfolgreichen Gegenschlag durchgeführt habe, was wahrscheinlich unter Ahasja oder später geschah, entspringt wohl dem Darstellungsinteresse des Textes.

Ein weiterer Beleg ist der Monolith Salmanassers III., der die Koalitionspartner der Schlacht bei Qarqar (853) aufzählt.⁷ Ahab war eine der Stützen der syrisch-aramäischen Koalition und steuerte mit 10000 Fußsoldaten und 2000 Streitwagen das größte Streitwagenkontingent bei. Salmanasser schreibt sich einen großen Sieg zu, aber in Wirklichkeit ist wohl mit einem Rückzug zu rechnen, da die sonst zu erwartenden Angaben über eine Unterwerfung und Tribute fehlen.⁸ Auch sind in den Folgejahren keine Feldzüge und Unterwerfungsversuche bezeugt, was ebenso für die militärische Stärke der Koalition spricht.

Bereits 875 bis 867 hatte Assurnasirpal II. regelmäßig Feldzüge nach Nordsyrien mit beachtlichen Greuelthaten durchgeführt, so daß sich Israel einem Bündnis der Aramäerstaaten anschloß. Die assyrische Bedrohung hatte also zur Folge, daß die aramäisch-israelitische Feindschaft in den Hintergrund rückte und man von einer "völligen Wende in der Außenpolitik Israels"⁹ sprechen kann. Es handelte sich um eine flexible, eigenständige und situationsangepaßte Außenpolitik der Omriden, die das Ziel verfolgte, Tribute an die Assyrer zu vermeiden, was schon Jehu nicht mehr gelang.¹⁰ Noch nach Ende der Omridendynastie wurde Israel in assyrischen Quellen als "mat Bit Humri" bezeichnet, was die außenpolitische Würdigung der Omriden widerspiegelt.¹¹

In der Regierungszeit Ahabs blühte auch die Bautätigkeit: Dan, Megiddo, Dor und Hazor wurden ausgebaut, und die Wasserversorgungssysteme in Hazor und Megiddo sind technische Meisterleistungen ihrer Zeit.¹² Eine Sonderstellung nimmt der Residenzort Samaria ein. Der Baubeginn war unter Omri erfolgt; Ahab vervollständigte die Stadt, indem er den Palast Omris erweiterte und eine neue Ummauerung errichtete. Auch wenn die landesweite Funktion

über Ahabs Bautätigkeit in 1Kön 22,19 bei Datierungsfragen archäologischer Funde der Eisenzeit IIB fast immer eine Rolle spielt.

⁶ Text der Inschrift in TGI 51-53. - Ahab und Omri können im folgenden kaum getrennt betrachtet werden.

⁷ Text in TGI 49-51.

⁸ Vgl. W. Thiel, Erwägungen zur aramäisch-israelitischen Geschichte im 9. Jahrhundert v. Chr., in: Nachdenken über Israel. Bibel und Theologie (FS K.-D. Schunck) (BEAT 37), Frankfurt 1994, 117-131, 117. Diese Darstellung Thiels zeigt, wie hier notwendigerweise auch 'external evidence' einer kritischen Lektüre unterzogen werden muß (so auch Beck, Elia (s. Anm. 3) 4f). - Vgl. auch H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982, 328 und ebd. Anm. 45: Zahlenangaben in den Königsinschriften sind oft weit übertrieben. So darf man die Zahl 2000 nicht wie E. Würthwein, Die Bücher der Könige (ATD 11,1-2), Göttingen, 1978/1984, II, 263 quantitativ lesen.

⁹ Thiel, Erwägungen (s. Anm. 8) 119f.

¹⁰ Die Heirat Isebels fügt sich gut in diese Außenpolitik ein. Vgl. dazu auch das Isebel-Siegel als external evidence bei E. Stern, How Bad Was Ahab?, in: BArR 19 (1993) 18-29, 28.

¹¹ Vgl. S. Parpola, Neo-Assyrian Toponyms (AOAT 6), Kevelaer 1970, 82f.

¹² Vgl. dazu die Artikel in NEAEHL und Stern, Ahab (s. Anm. 10). M.E. Mills, Historical Israel: Biblical Israel. Studying Joshua to 2Kings, London/New York 1999, 45-55 setzt sich zwar mit "1 and 2 Kings and biblical archaeology" auseinander, erwähnt Ahab allerdings nur sehr beiläufig.

Samarias nicht überschätzt werden darf und unsicher ist, ob es sich nur um einen königlichen Palast oder auch um eine Wohnstadt handelt, war die Einrichtung dieser Hauptstadt ein entscheidender Schritt für die Entwicklung des Nordreiches: "Eine Wende von separatistisch-autonomistischen und nur antidavidischen zu integrativ-konstruktiven Bemühungen der Herrschaftsorganisation zeigt sich erst unter Omri mit der Gründung der Dauerresidenz Samaria."¹³

Bestand die Leistung Jerobeams I. auf kultureller Ebene, so ist unter Omri und Ahab der Festungsausbau entscheidend, den Niemann als "Salomo übertreffend, sehr beachtenswert und ebenso innovativ wie weitsichtig"¹⁴ charakterisiert. Die Leistung der Omriden lag darin, daß sie das Nordreich konsolidierten, ja als solches erst etablierten, indem sie es mit einer Hauptstadt, Ansätzen administrativer Organisation, die sich aus den zahlreichen öffentlichen Gebäuden ableiten lassen, einem politischen Programm und einer durchdachten Außenpolitik ausstatteten. Mit diesen Maßnahmen muß wohl auch ein wirtschaftlicher Aufschwung einhergegangen sein.

Die Baumaßnahmen dienten der Grenzsicherung nach Norden und Nordosten. Dem lag eine geschickte Doppelstrategie zugrunde: Einerseits trat Israel in die syrisch-aramäische Koalition gegen Assur ein, andererseits bot der Festungsbau Schutz gegen die Aramäer. Diese Politik war nicht offensiv-expansionistisch, sondern suchte den status quo zu erhalten, fand ihren größten Erfolg in der Abwehr der assyrischen Bedrohung und schob damit den Untergang des Nordreiches auf.

Ein Urteil über Ahab ließe sich also - in Absetzung von 1Kön 16,29-34 - wie folgt formulieren: "Ahab [...] tat alles, was dem Herrn gefiel, mehr als seine Vorgänger. Es war noch das wenigste, daß er Samaria und die Festungen des Landes ausbaute. Er zeigte Stärke gegenüber all seinen Nachbarn. Auch mit Juda herrschte Frieden. Er demütigte Mescha von Moab und wohnte in dessen Land, das Omri erobert hatte. Er schloß sich mit Aram und anderen Kleinstaaten zusammen, um gegen Assur zu kämpfen. Er schickte 2000 Streitwagen und 10000 Fußsoldaten nach Qarqar und half so, die Assyrer abzuwehren und konnte so die Unabhängigkeit Israels erhalten. Unter keinem seiner Nachfolger erreichte Israel je wieder eine solche Stärke und Blüte wie unter Ahab."

2. Das Bild der Königsbücher

2.1. Die Königsbeurteilung 1Kön 16, 29-34

Formal ist der Aufbau der Verse folgender: V 29 Chronologie, V 30 Beurteilung, V 31-33 Begründungen in Form von fünf Anklagepunkten, V 34 Notiz über Jericho. V 30 setzt Ahab in Relation zu allen seinen Vorgängern und gibt ihm wie allen Nordreichkönigen die stereotype Negativzensur **עשה הרע בעיני יהוה**, aus der er aber durch den mit **מכל** ausgedrückten Superlativ hervorgehoben wird. Dieser Vergleich wird in V 33 wieder aufgenommen, so daß eine Inklusion entsteht, die die Begründungen einrahmt.

V 31a stellt eine Relation zu den Sünden Jerobeams her (1Kön 12,26-37), die bislang die größten Sünden waren und schon den Polytheismusvorwurf (12,28b) enthalten. Jetzt findet eine Umkehrung statt, und die Grundsünde Jerobeams gilt als geringstes Vergehen. Als zweiter Vorwurf wird die Heirat Isebels genannt. An dieser Stelle stellt sich die Frage nach der

¹³ H.M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat* (FAT 6), Tübingen 1993, 274. Vgl. auch 140.

¹⁴ Niemann, *Herrschaft* (s. Anm. 13) 144f. Vgl. auch Stern, *Ahab* (s. Anm. 10) 25.

Einheitlichkeit der Verse. Würthwein rechnet V 29-31a DtrG zu, V 31b-33 (ab וּרְלִיךְ) zu DtrN und V 34 zu DtrP.¹⁵ Die Heirat einer ausländischen Frau würde jedoch das Negativurteil aus V 30 nicht ausreichend begründen, wird doch auch in 1Kön 11,3f erst die Verführung Salomos zum Fremdgötterdienst getadelt. So ist ein einheitlicher Begründungskomplex bis mindestens V 31b zu vermuten.

In V 31b kann mit dem Baalsdienst, gekennzeichnet mit dem terminus technicus für kultische Verehrung עֲבֹדָה, allgemeine Fremdgötterverehrung (als Verstoß gegen Dtn 5,9) gemeint sein,¹⁶ was die Entfernung der Baale und Astarten unter Samuel (1Sam 7,4; 12,10) rückgängig macht.

In V 32 und 33 werden die Errichtung eines Baalsaltars und der Aschere sowie zusätzliche, nicht näher bestimmte kultische Sünden als weitere Anklagepunkte genannt. V 34 stellt einen Erfüllungsvermerk zu Jos 6,26 ohne historische Basis dar. Er kann auf Ahabs Niedergang vorausdeuten: Ahabs Zeit ist eine so verkommene gewesen, daß man sogar gegen das Wort des Propheten handelte. Vielleicht hat eine Endredaktion diese Notiz vorgefunden und sie dann bewußt bei Ahab untergebracht, da sie sich in dessen Negativdarstellung gut einfügte.¹⁷

2.2. Weitere Urteile im Ahabzyklus (1Kön 16,29-22,39)

Besonders in Kap 21 gibt es Verse, die 1Kön 16,29-34 nahe stehen (vgl. schon 18,18). Wenn diese Stellen auch keine Königsbeurteilungen im engeren Sinne sind, so deuten die Belege doch darauf hin, daß es sich um eine übergreifende dtr Konzeption handelt, die die Schuld gegen die Tendenz der Erzählung weg von Isebel hin zu Ahab verschiebt. 21,20bß entspricht in der Formulierung לְעִשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה genau 16,30. Das Verb מָכַר hitp (vgl. Dtn 28,68; 1Kön 21,20.25; 2Kön 17,17) betont, daß הָרַע das von Ahab bewußt getane Böse ist. מְבִיא רָעָה אֶל (עַל) in V 21 taucht sonst nur noch in 1Kön 14,10; 2Kön 21,12 (Manasse!); 22,16 auf.

In V 22 fallen vor allem כָּעֵס hif (24mal im DtrG) und חָטָא hif (26mal im DtrG) auf. Ersteres konnotiert oft göttlichen Unmut. Es ist ein Leitwort in Dtn 32,1-43 und beschreibt den Abfall des Volkes von der Ausschließlichkeit der Jahweverehrung und den daraus resultierenden Zorn Gottes. Somit ist auf das Leitthema der Königsbeurteilungen angespielt. Auch in 16,33 ist כָּעֵס belegt, so daß die dort formulierten Vorwürfe hier in Erinnerung gerufen werden.¹⁸

In V 25 wird Ahab analog zu 16,29-34 als der schlimmste König bezeichnet - לְעִשׂוֹת הָרַע ist identisch in 16,30 und 21,20. V 26 bezieht sich nicht auf die Naboterzählung und steht der Königsbeurteilung näher. Kap 21 handelt von einem weltlichen Machtmißbrauch des Königtums. Dieses Fehlverhalten gegenüber Nabot würde sich als Anklagepunkt gut eignen,

¹⁵ Vgl. Würthwein, Kön (s. Anm. 8) I, 201-204.

¹⁶ Vgl. Spieckermann, Juda (s. Anm. 8) 208, 210f. Er spricht von den "Chiffren Baal und Aschera", die als "Generalnenner für jegliche, Israel fremde Religionsausübung" (211) dienen.

¹⁷ Vgl. B.O. Long, 1Kings, Grand Rapids 1984, 174 und C. Conroy, Hiel between Ahab and Elija - Elisha. 1Kgs 16,34 in Its Immediate Literary Context, in: Bib 77 (1996) 210-218, der die Einbindung von V 34 herausarbeitet.

¹⁸ Vgl. W. Thiel, Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43), Leiden u.a. 1991, 148-171, 164. Das dtr Interesse liegt vor allem auf dem Schicksal der Dynastie. Vgl. M. O'Brian, The Deuteronomistic Hypothesis: A Reassessment (OBO 92), Fribourg 1989, 186-207.

lag aber wohl nicht im Interesse der deuteronomistischen Redaktion. V 20b β .21.22.25f sind somit redaktionelle Eintragungen, die eine Brücke zwischen Erzählung und Königsbeurteilung schaffen.

Naturngemäß sind Königsbeurteilungen auf den König zentriert. In den Erzählungen jedoch ist Ahab eher passiv, spielt oftmals nur eine Nebenrolle, Elija, Isebel und das Volk stehen mehr im Mittelpunkt. Die Elija-Erzählungen eignen sich jedoch sehr gut für die Darstellung Ahabs: Elija war Zeitgenosse Ahabs und galt als Baalsüberwinder; in Kontrast dazu konnte Ahab als Baalsverehrer gezeichnet werden. Der negativen Beurteilung Ahabs entspricht ein ständiger Antagonismus zum Propheten in den Erzählungen (17,1; 18,17; 21,20). Nur 21,27-29 paßt schlecht in das Negativbild Ahabs, erklärt jedoch, wieso die Dynastie erst unter seinen Söhnen zugrunde ging.¹⁹

Blickt man nochmals von den Anklagepunkten aus auf die Erzählungen, so ergibt sich folgendes Bild: Da die Interessenlage der beurteilenden Hand in 16,29-34 anders ist als die in den erzählenden Texten und die übergreifenden Zusammenhänge für die Beurteilung wichtiger sind, tritt eine Diskrepanz zwischen den beiden Gattungen auf, jedoch keine Beziehungslosigkeit. Somit ist eine isolierte Beurteilungsschrift ohne Erzählungen kaum denkbar²⁰ - die Vorwürfe des Baalsgötzendienstes und der Heirat Isebels finden zumindest eine gewisse Basis in Kap 18f bzw. 21, und die sprachliche Verwandtschaft der redaktionellen Eintragungen mit den Königsbeurteilungen legt nahe, daß es sich bei den Königsbeurteilungen und der 'integrierenden Redaktionschicht' um ein und dieselbe Redaktionsstufe handelt.

Nicht unerwähnt bleiben darf die Abschlußformel in 22,39f. Die beiden Verse berichten sachlich und sind nicht wie 16,29-34 im Anklagestil gehalten. Daß die hier genannte Bautätigkeit, ein Faktum, das die dtr Darstellung nicht übergehen konnte, in den Erzählungen nicht auftaucht, spricht nicht dafür, daß 16,29-33(34); 22,39f erst unabhängig in einer Grundschrift bestanden hat, sondern im Gegenteil dafür, daß sich die dtr Redaktoren der Einseitigkeit der Darstellung bewußt waren und deshalb auf ihre Quelle, die דברי הימים למלכי ישראל (V 39), verwiesen.²¹

2.3. Ahab im Gesamtsystem der Königsbeurteilungen

Jerobeam, der erste König des Nordreiches, erhält keine stereotype Beurteilungsnotiz, wird jedoch in 1 Kön 12,26-33 verurteilt. Die 'Sünde Jerobeams' (Polytheismus und Errichtung der Nordreichheiligtümer in Dan und Bethel) bleibt in den folgenden Königsbeurteilungen des Nordreiches eine negative Grundkonstante, die selbst dem Reformator Jehu angelastet wird. Während im stets dynastischen Südreich die Könige mit ihren Vätern verglichen werden, findet im Nordreich ein ständiger Rekurs auf Jerobeam statt. In gewisser Weise entlastet die

¹⁹ Vgl. *H.-J. Stipp*, Ahabs Buße und die Komposition des DtrG, in: *Bib* 76 (1995) 471-497, 488 und *Beck*, *Elia* (s. Anm. 3) 59-61, 69f.

²⁰ Gegen *Würthwein*, *Kön* (s. Anm. 8) II, 496, der ein isoliertes DtrG (Grundschrift) als reine "Übersicht über alle Könige" ohne Erzählstoff annimmt.

²¹ Vgl. *M. Haran*, The Books of the Chronicles 'of the Kings of Juda' and 'of the Kings of Israel': What Sort of Book Were They?, in: *VT* 49 (1999) 156-164, 162, der zeigt, wie sehr die dtr Redaktoren die Quellen für ihre literarischen Zwecke instrumentalisieren. "Their references to the books [...] were intended as a mere conventional element in a stylized conclusion." (164) - Die in der deutschsprachigen Forschung verbreitete Rede von 'dtr Redaktoren' soll hier beibehalten werden, allerdings in einem weiten Verständnis, das nicht nur kompositorische und kompilatorische, sondern auch alle Arten schriftstellerischer Strategien umfaßt.

'Sünde Jerobeams' somit die nachfolgenden Könige, deren Schuld zu einer eher passiven wird. Deren Schuldkurve verläuft jedoch nicht linear, sondern weist Wendepunkte und Entwicklungen auf.

Geht man nun der Reihe der Könige des Nordreichs entlang, so ragt Omri als erster aus der Stereotypie heraus, denn von ihm heißt es in 1Kön 16,25: ויירע מכל אשר לפניו, wobei מכל, wie schon in 14,9 bei Jerobeam, die Funktion hat, eine neue Stufe der Sünde zu kennzeichnen. Genau die gleiche Formulierung findet sich noch einmal bei Ahab, der somit das ausgeprägteste Negativurteil erhält (16,30.33).²² Es fällt auf, daß nur bei Ahab der sonst übliche Zusatz zur Sünde Jerobeams אשר החטיא את ישראל fehlt. Dadurch wird die negative Bedeutung Jerobeams zurückgestellt und die aktive Schuld Ahabs mehr betont.

Dessen Nachfolger Ahasja wird direkt mit Ahab in Bezug gesetzt: וילך בדרך אביו ויבדד אמו ובדרך ירבעם (22,53), so daß hier Ahab und Isebel als Jerobeam gleichgeordnete Bezugsrahmen eingesetzt werden. Entsprechendes gilt für Joram, dort jedoch in verneinter Form: לא כאביו וכאמו (2Kön 3,2). Durch die Verneinung wird er, der angeblich die Baalsmasse entfernte, zu einem positiven Gegenstück zu Ahab, wohingegen noch Ahasja in 22,54 mit den Worten von 16,31b die Baalsverehrung vorgeworfen wird.

Bei Jehu, der in 2Kön 10,10.30 positiv als Strafwerkzeug Jahwes gegen Ahab dargestellt wird,²³ fällt das Maß der Schuld wieder auf die Grundkonstante der 'Sünde Jerobeams' zurück (10,31), die sich dann auch bei den folgenden Königen konstant durchzieht. Beim letzten Nordreichskönig Hoschea wird erstaunlicherweise die Sünde Jerobeams nicht genannt (2Kön 17,2).²⁴ Die Formulierung aus dem Urteil über Omri und Ahab wird aufgegriffen, nur mit dem abschwächenden רק versehen (vgl. 1Kön 3,2) und in verneinter Form.²⁵

Man kann festhalten, daß Ahab innerhalb der Beurteilungen eine herausragende Negativposition einnimmt. Es ist jedoch erstaunlich, daß direkte Bezüge zu Ahab nur innerhalb der Dynastie vorkommen und er im Abschlussurteil über das Nordreich (2Kön 17,7-18) nicht erwähnt wird: In V 22 wird dort lediglich Jerobeam genannt, in V 7-12 handelt es sich um ein Kollektivurteil über die בני ישראל. Indem jedoch der Baalsdienst nur Ahab und seinem Sohn Ahasja konkret vorgeworfen wird (1Kön 16,31b; 22,54) und ebendieser Baalsdienst in 2Kön 17,16 als Grund für den Untergang des Nordreichs genannt wird, könnte auf Ahab hingedeutet sein. Auch in V 12 - ועבדו הגלולים - könnte auf Ahab angespielt sein (vgl. 1Kön 21,26).

²² Vgl. O'Brian, Hypothesis (s. Anm. 18) 40, dessen Nebeneinanderstellung der Omriden mit der Dynastie Jerobeams zuwenig diese Unterschiede beachtet. Vgl. 1Kön 21,22: Die Strafe ist gleich, aber der Grund ein anderer, nämlich die 'Sünde Ahabs'.

²³ Hier liegt der Topos Reform - Gegenreform vor (10,28.30): Wie im Südreich Joschija das Gegenbild Manasses ist, so ist hier Jehu das Gegenbild zu Ahab, wobei jedoch im ersten Falle eindeutig das Schwergewicht auf Joschija liegt, auf den hin Manasse als Gegenbild konstruiert wird (vgl. dazu Spieckermann, Juda (s. Anm. 8) 161, 196), im Falle des Nordreichs jedoch die Darstellung Ahabs primär ist und schon quantitativ weit überwiegt.

²⁴ Sie wird sonst nur bei Ela (1 Kön 16,13) und Schallum (2Kön 15,13) nicht genannt, was von Debus dort auf die Kürze der Darstellung zurückgeführt wird (vgl. Debus, Sünde (s. Anm. 4) 94).

²⁵ Diese Besonderheit wird noch kaum beachtet und von O'Brian, Hypothesis (s. Anm. 18) 40 Anm. 2 übersehen. Die Erklärungen bei Würthwein, Kön (s. Anm. 5) II, 393 überzeugen wenig; auch H.N. Rösel, Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments (VT.S 75), Leiden u.a. 1999, 93 Anm. 235 geht nur sehr allgemein darauf ein. - Es könnte sich in 2Kön 17,2 um ein der Begnadigung Jojachins (2Kön 25,27-30) entsprechendes hoffnungsvolles Ende des Nordreichs handeln, das jedoch aufgrund der vorausgehenden Entwicklung etwas plötzlich wäre.

Im Blick auf Ahab fallen aus dem Südreich besonders die Beurteilungen Jorams und Ahasjas auf, in denen der Abriß der positiven Kette mit verwandtschaftlichen Beziehungen zum Nordreich erklärt wird. Von Joram heißt es: **וילך בדרך מלכי ישראל כאשר עשו** (2Kön 8,18), von Ahasja: **וילך בדרך בית אחאב** (8,27). In 8,18 wird das Haus Ahabs zweimal, in 8,27 gleich dreimal erwähnt. Bei Joasch bleibt diese Negativität aus; da aber der Vater kein Vorbild sein kann, wird der positive Einfluss des Priesters Jojada hervorgehoben (12,3f).

Schließlich bestehen zahlreiche Verbindungen zu Manasse, der im Südreich wie Ahab im Nordreich ein Negativexponent ist und der Jahwes Gerichtsbeschuß über das Südreich provoziert (21,10-16).²⁶ Letzterer ist von der Kontrastfigur Joschija nur noch herauszuschieben (22,18-20), aber nicht mehr abzuwenden (23,26f).²⁷ Erstens fällt auf, daß Manasse direkt mit Ahab verglichen wird: Wie in 1Kön 16,33 heißt es in 2Kön 21,3: **ויעש אשרה**, mit dem zusätzlichen Verweis **כאשר עשה אחאב מלך ישראל**. Wie Ahab in 1Kön 16,33 wird Manasse dort als Erbauer von Baalsaltären (Plural!) dargestellt. Die Verbindung wird um so klarer, da nach den Königsbüchern nur Ahab und Manasse sowohl einen Baalsaltar als auch eine Aschera errichtet haben.²⁸ Indem hier Ahab als Vergleichspunkt erhalten muß, wird deutlich gemacht, daß es sich um eine der davidischen Dynastie eigentlich fremde Kategorie handelt; Manasse wird gewissermaßen als "Judean Ahab"²⁹ porträtiert. Des weiteren ist in den Urteilen über die beiden Könige **חטא** hif gemeinsam (1Kön 21,22; 2Kön 21,11.16).

Außerdem fallen Verbindungen zwischen 1Kön 21,25f und 2Kön 21,11 auf.³⁰ Zum einen ist der Ausdruck **גלולים** (7mal im DtrG) beiden Textstellen gemeinsam, der zum Wortfeld spottender Götzenpolemik gehört und erstmals in Dtn 29,16 in der Abschiedsrede des Mose bezogen auf die Ägypter vorkommt, was zeigt, daß **גלולים** die Götter der Fremden meint. Die weiteren Belege neben dem bereits genannten 2Kön 17,12 finden sich in Königsbeurteilungen: Die beiden positiven Eckdaten sind Asa (1Kön 15,12) und Joschija (2Kön 23,24), die die **גלולים** entfernen und die drei negativen Nennungen umschließen. Es findet sich hier ein Gegenüber von Reform und Gegenreform. In 1Kön 21,26 wird Ahab des Götzendienstes bezichtigt, in 2Kön 21,11 Manasse, in 21,21 dessen Nachfolger Amon. Es fällt jedoch auf, daß bei Amon in V 20f dreimal auf den Vater Manasse verwiesen wird und (wie in 1Kön 17,12) das Verb **עבד** gebraucht wird, jedoch bei Manasse **חטא** hif. Manasse dient also nicht nur selbst den **גלולים**, sondern verführt andere durch sie. Dieser Unterschied beim Verb und die

²⁶ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt der allerdings punktuellere Vergleich bei *W.M. Schniewind*, *History and Interpretation. The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings*, in: *CBQ* 55 (1993) 649-661. Vgl. auch *P.S.F. van Keulen*, *Manasseh Through the Eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Accounts (2 Kings 21:1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History (OTS 38)*, Leiden u.a. 1996, 85, 102f, 144-160 und *E. Eynikel*, *The Portrait of Manasseh and the Deuteronomistic History*, in: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature (FS C.H.W. Brekelmans) (BETHL 133)*, Leuven 1997, 233-261, 245 und 251.

²⁷ Historisch gesehen ist die dtg Darstellung Manasses verfälschend: Auffällig ist die 55 Jahre lange Regierungszeit, während der Ruhe im Land herrschte. Wahrscheinlich setzte Manasse die Kompromißpolitik Ahas' gegenüber den Assyriern fort. Vgl. dazu *Spieckermann*, *Juda* (s. Anm. 8) 375.

²⁸ Vgl. *K.A.D. Smelik*, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite History (OTS 28)*, Leiden u.a. 1992, 143.

²⁹ *Van Keulen*, *Manasseh* (s. Anm. 26) 153.

³⁰ **רק לא היה כ** entspricht dem **מכל** in 1Kön 16,30.33.

Nennung des Vaters bei Amon lassen Amon eher passiv wirken und entlasten ihn, wohingegen Manasse der Gipfel der Schuldhaftigkeit zukommt.

Zum anderen ist 1Kön 21,25f und 2Kön 21,11 der Verweis auf die Amoriter gemeinsam. Dtn 1,4 spricht vom Sieg Mose über die Amoriter, die dem Leser vom Anfang des DtrG an präsent sind. Dieser Sieg wird paradigmatisch immer wieder angeführt. Nach 1Kön 4,19 gehörte das amoritische Gebiet zum Großreich Salomos. Wenn auch die Amoriter zu den vertriebenen Völkern gehören (Dtn 7,1; 2Kön 17,18; 16,3 u.a.), blieben nach 1Kön 9,20 doch noch Reste der Amoriter im Reich. In 1Kön 21,25f und 2Kön 21,11 handelt es sich zudem um die beiden einzigen Belege, in denen die Amoriter mit einem kultischen Negativbild verbunden sind, was dafür spricht, daß sie literarisch aufeinander bezogen sind. Während jedoch Ahab durch die Konjunktion כ mit den Amoritern gleichgeordnet wird, werden die Greuel Manasses als denen der Amoriter gegenüber gesteigert angesehen, denn es heißt: מכל אשר עשו האמורי (vgl. 16,30.33). Durch die Bezugnahme auf die Amoriter wird darauf angespielt, Israel bzw. Juda könne das gleiche Schicksal widerfahren wie den vor ihnen vertriebenen Völkern.³¹ Daß Manasse gegenüber Ahab noch negativer dargestellt wird, zeigt sich außerdem in der ausführlichen Sündenliste und darin, daß ihm im Gegensatz zu Ahab die Verehrung des Himmelsheeres vorgeworfen wird (21,3). Schließlich finden sich in 1Kön 21,26 und in 2Kön 21,2.11 Belege der Wurzel תעב, verbal in 1Kön 21,26, nominal als תרעבת הגורים (Greuel der Völker) in 2Kön 21,2 bzw. ההעבבות in 21,11.³²

Es bleibt festzuhalten, daß Ahab der einzige König des Nordreichs ist, auf den in den Beurteilungen der Könige des Südreichs Bezug genommen wird. Er taucht in den Beurteilungen Jorams, Ahasjas und Manasses als Inbegriff der Negativität auf. Folglich sind die sprachlichen Bezüge in den Urteilen über Ahab und Manasse, den jeweiligen Negativexponenten, am zahlreichsten.

3. Fazit

Vergleicht man die Ergebnisse, dann erweist sich 1Kön 16,29-22,39 als eine äußerst interessengeleitete Darstellung. So wird der Sieg der syrisch-aramäischen Koalition von 853 nicht erwähnt; die Leistungen und Stärken Ahabs mit Ausnahme der beiläufigen Notiz in 22,39 werden gänzlich verschwiegen. War Ahab 'Staatsbegründer' (besonders durch seine Innenpolitik) und 'Staaterhalter' (besonders durch seine Außenpolitik), so erscheint er im DtrG als 'Staatsgefährder' und 'Staatsvernichter'. Den dtg Redaktoren geht es nicht um die Vergangenheit als Vergangenheit oder eine ausgewogene Darstellung, sondern es liegt für sie hauptsächlich ein Gegenwartsinteresse vor, das sie zu bestimmten narrativen Strategien greifen läßt.³³ Dies zeigt sich an den anachronistischen, auf Dtn 5,7.9; 6,14; 7,5; 12,3 u.a. basierenden Vorwürfen an Ahab, die zu einem historisch gesehen ungerechten Urteil über Ahab führen. Der exilische Monotheismus mit Aschera- und Baalskritik wird in eine Zeit zurückprojiziert, in

³¹ Vgl. Smelik, Past (s. Anm. 28) 156.

³² Weitere Verbindungen bestehen durch 'Greuel der Völker' zu 1Kön 14,24 (kollektiv verschuldet zur Zeit Rehabeams); 2Kön 16,3 (Asa als Vorläufer Manasses); 21,2 (Manasse) und 23,13 (Beseitigung durch Joschija).

³³ Vgl. in diesem Sinne E.T. Mullen, Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity (SBL.SS), Atlanta 1993 und J.R. Linville, Israel in the Book of Kings. The Past as a Project of Social Identity (JSOT.S 272), Sheffield 1998.

der er undenkbar ist.³⁴ Das dtr Programm erhält dadurch Wirkmächtigkeit und Autorität, daß es in der Zeit Mose situiert und als Israel seine ganze Geschichte (Jos-2Kön) hindurch begleitendes Erbe dargestellt wird.

Insgesamt gilt für das DtrG, "daß das Geschichtsbild sich nach dem Kerygma richtet und nicht umgekehrt die Verkündigung nach der Geschichte"³⁵. Es ist nicht so, daß die Geschichte an einer religiösen Kriteriologie gemessen würde, so als ob es damals in Israel getrennte Bereiche Religion und Politik gegeben hätte, und eine von mehreren möglichen Bewertungen der Vergangenheit herauskommt, sondern daß ein Urteil gegen die Geschichte gefällt wird, die den historischen Ahab gewissermaßen zu einem 'Opfer' und Instrument der dtr Botschaft werden läßt.³⁶

Innerhalb des Systems der Königsbeurteilungen sticht Ahab heraus, den die dtr Verfasser ganz bewußt zu einem Negativbeispiel des Nordreichkönigtums machen wollten. Ahab ist einer der Exponenten innerhalb der dtr Darstellung, er ist wie Manasse "one of the system's cornerstones" und "one of the two archetypes of the kings of Israel"³⁷, wobei Ahab der Typus des Nordreichkönigs nach bereits vollzogener Teilung und nach vollzogenem kultischen Abfall ist.

Diese Konstruktion beruht auf einer Grundentscheidung der Redaktoren gegen das Nordreich, nicht auf einer durchgehenden Negativposition gegenüber dem Königtum als solchem. Allein schon durch die fehlenden Prämissen davidische Dynastie und Jerusalemer Tempel scheidet das Nordreich als illegitim aus und kann nur noch als Kontrast und Gegenbild zum Südreich dienen (vgl. 2Kön 8,18; 16,3), mag das Nordreich auch historisch gesehen bedeutender gewesen sein. Man kann von einer Unheilsgeschichte des Nordreichs sprechen, die durch einen kontinuierlichen Abfall und Zusteuern auf den Untergang gekennzeichnet ist. Deshalb braucht Ahab im 'theologischen Todesurteil' über das Nordreich in 2Kön 17 nicht genannt zu werden und außer Jerobeam (in V 21 nach elf Versen kollektiver Anklage der בני ישראל, getrennt durch V 18, der Juda zum Gegenstand hat)³⁸ auch sonst kein Einzelverantwortlicher, der als 'Sündenbock' erhalten könnte.

Im Südreich hingegen ist der Abfall nur punktuell. Zum Schluß wird gezielt Manasse für den Untergang verantwortlich gemacht (2Kön 23,26; 24,3) und damit gezeigt, daß es sich nicht um eine Schuld aller oder der ganzen Dynastie handelt. An vielen Stellen werden die Südreichkönige dadurch entlastet, daß das Volk in den Königsbeurteilungen stereotyp als Subjekt von Opfern auf den Kulthöhen genannt wird (so in 1Kön 22,44; 2Kön 12,4; 14,4;

³⁴ Vgl. Smelik, Past (s. Anm. 24) 21: "retrojection of contemporary problems into the past". Beck, Elija (s. Anm. 3), der in der Monotheismus-Debatte eine Mittelposition einnimmt (vgl. 11-29, 236f), sieht 1Kön 18,21-40 als nachexilische Lehrzählung (vgl. 157, 279). - Die Anklage Ahabs ist insgesamt fraglich: Wie soll er für die Ehe mit Isebel verantwortlich sein, die wohl noch unter Omri geschlossen wurde? Außerdem sind die jahwehaltigen Namen Ahasja, Joram und Atalja zu beachten, die einen Abfall der Königsfamilie unwahrscheinlich machen.

³⁵ E. Noort, Klio und die Welt des Alten Testaments, in: Ernten, was man sät (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 539-560, 541.

³⁶ Gegen Debus, Sünde (s. Anm. 4) 95, 102 und andere Autoren. Vgl. mehr quellenorientiert N. Na'aman, Prophetic Stories and Sources for the Histories of Jehoshaphat and the Omrides, in: Bib 78 (1997) 153-173.

³⁷ E. Ben Zwi, The Account of the Reign of Manasseh in II Reg 21,1-18 and the Redactional History of the Book of Kings, in: ZAW 103 (1991) 355-374, 361 bzw. 364.

³⁸ Den Untergang allein mit der Sünde Jerobeams zu erklären, wäre jedoch unzureichend, bliebe doch dann die Frage unbeantwortet, wieso dieser Untergang nicht schon früher eingetroffen ist.

15,4.35), womit lediglich das Zentralisationsgebot, nicht jedoch der Alleinverehrungsanspruch Jahwes verletzt ist (vgl. 1Kön 3,2). Nur Manasse (2Kön 21,3) und sein Vorläufer Ahas (2Kön 16,4) werden selbst mit diesem Vorwurf belastet. Man kann somit hinsichtlich des Südreichs trotz des Untergangs von Heilsgeschichte sprechen. Es wird alles getan, um das Südreich trotz seines Scheiterns noch als eine legitime Existenzform des Gottesvolkes darzustellen. Manasse wird zum Hilfsmittel, um die historische Wirklichkeit des Niedergangs trotz angepiessener Reformen zu erklären und die Legitimität dieser Reformen trotz staatlichen Niedergangs aufrechtzuerhalten. Die Verfehlungen Manasses sind durch Ahab und das Nordreich (vgl. 2Kön 17) vorgeprägt und stellen einen fatalen, eigentlich dem Nordreich zugehörigen Fremdkörper dar.

Weil der Umfang des Ahab-Zyklus im Verhältnis zur Darstellung anderer Könige geradezu überproportioniert erscheint, kann man von Beispielhaftigkeit sprechen. Exemplarische Themen sind das Verhältnis König - Prophet, die theologische Auseinandersetzung in 18,19-40, die Dürrekatastrophe als Bedrohung für den Staat, die 'innenpolitische' Auseinandersetzung mit Nabot und, nimmt man Kap 20 und 22,1-38 hinzu,³⁹ die Kriege. Die Bezüge zu Manasse wurden bereits untersucht. Es gibt noch einen anderen König, der wie kein anderer beispielhaft und ausführlich dargestellt wird und ständig als positive Referenzfigur und Meßlatte für die folgenden Könige gilt: David.⁴⁰ Er ist vorbildlich hinsichtlich Jahweexklusivität, Kultzentralisation und Beziehung zum Propheten. Im Gegensatz dazu ist für Ahab der Prophet kaum Ratgeber, sondern eher Gegenspieler; Baalsaltar und Baalsverehrung verletzen die Jahweexklusivität aufs entschiedenste.⁴¹ Auch bei David zeigen sich Diskrepanzen zwischen dem Erzählstoff (besonders 2Sam 11) und der Tendenz in den Königsbeurteilungen, ein verklärendes Idealbild zu zeichnen.⁴²

Im exilischen Diskurs⁴³, in dem es nicht nur darum ging, Bestehendes aufrechtzuerhalten, sondern Gefährdetes zu retten und Zerstörtes wiederherzustellen, bediente sich das DtrG der

³⁹ Die beiden Kapitel können hier nicht weiter behandelt werden. Da sie in den Königsbeurteilungen nicht aufgegriffen werden, sehe ich sie als nachtr. Einfügen, die gut in das Negativbild Ahabs passen.

⁴⁰ Vgl. *I.L. Provan*, Hezekiah in the Book of Kings (BZAW 172), Berlin 1988, 69f, 171f und *O'Brian*, Hypothesis (s. Anm. 18) 36f, 43, der David "model king" nennt (43f). Manasse werden in 2Kön 21,3-16 im Gegensatz zu Ahab keine Erzählungen zugeordnet (vgl. auch *Eynikel*, Portrait (s. Anm. 26) 233), was Manasse noch ein größeres Gewicht verleihen würde. Exemplarischer Negativexponent des Königtums insgesamt ist eben der Nordreichkönig Ahab! - Die negativen Ausschläge der königlichen Linien in 1/2Kön müßte auch *J.G. McConville*, King and Messiah in Deuteronomy and the Deuteronomistic History, in: J. Day (Hg.), King and Messiah in Ancient Israel and the Ancient Near East (JSOT.S 279), Sheffield 1998, 271-295 stärker berücksichtigen.

⁴¹ Eine weitere Parallele fällt auf: das Thema von Verfehlung und Umkehr (2 Sam 11f; 1Kön 21). Hier steht Ahab aber Salomo näher: Es entsprechen einander der Sündenfall (1Kön 10f und 21) und die Vergebung (10,12f und 21,29), wobei jeweils der Sohn sterben muß. Ahab zeichnet sich gegenüber Salomo durch seine Umkehr aus (21,27 gegenüber 11,10b), was unterstreicht, wie sehr 21,27-29 dem sonstigen Dtr Ahabbild widerspricht.

⁴² So waren die positivsten Könige "wie David": Asa (1Kön 15,11), Hiskija (2Kön 18,36), Joschija (22,26); verneint wird der Vergleich in 1Kön 15,3; 2Kön 14,3. Entsprechend der 'Erbsünde Jerobeams' gibt es im Südreich ein bleibendes 'Erbverdienst Davids' (לְמַעַן דָּוִד), das vor dem Untergang bewahrt (1Kön 11,12f.34; 15,14).

⁴³ Auf die Debatte um Datierung und Existenz des DtrG kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden. Es sei lediglich auf folgenden Forschungsbericht verwiesen: *T. Römer/A. de Pury*, L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat, in: T. Römer u.a. (Hgg.), Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes, Genf 1996, 9-120. Die Autoren gehen

Geschichte, malte Schreckgespenster und schaffte Identifikationsgestalten. Am angemessensten ist es wohl, das DtrG eine 'Programmschrift' zu nennen, die nach dem staatlichen Zusammenbruch ein Programm für eine neue Zukunft entwirft mit Bedingungen, unter denen Israel wieder als Staat existieren kann. So wird Joschija speziell als Personifikation der Hoffnung auf einen Neubeginn entworfen, wohingegen in Ahab jegliche Ab- und Irrwege fokussiert werden, die dann über Manasse auf das Südreich ausstrahlen. Das komplexe dtr Erzählgefüge gibt insgesamt eine äußerst differenzierte Antwort auf die Frage, welche Chancen und Gefahren königlicher Herrschaft und staatlich-korporativer Existenz innewohnen, wobei an "kingship as an ideal for Israelite identity"⁴⁴ festgehalten wird. Das spezifisch konstruktive Profil des DtrG tritt besonders deutlich durch den Vergleich mit 'external evidence' hervor, dem hier eine korrektive Funktion zukommt: Die Diskrepanz zwischen epigraphisch-archäologischem und biblischem Bild gibt Aufschluß über den literarischen Charakter des DtrG und dessen identitätskonstituierende Einseitigkeiten.

So ist abschließend festzuhalten, daß das DtrG weit mehr ist als eine Ätiologie des Untergangs oder ein Verarbeitungsmechanismus für eine gescheiterte Vergangenheit. In dieser interesselgeleiteten Gegenwarts- und Zukunftsbezogenheit kann dann das Spiel mit der Geschichte seinen freien Lauf nehmen, die Könige werden zu "'players' of the dtr-H story"⁴⁵, und die Redaktoren greifen auch mal ins "dtr Gruselkabinett"⁴⁶.

von einem exilischen Ausgangspunkt deuteronomistischer Historiographie aus: "C'est-là l'événement à partir duquel l'histoire doit être contemplée, interprétée, 'construite'!" (116) So auch *Mullen*, *History* (s. Anm. 33) 37-47, 283. Bezweifelt wird dies in jeweils unterschiedlicher Hinsicht u.a. von *E.A. Knauf*, 'L'historiographie deuteronomiste' (DtrG) existe-t-elle?, in: Römer u.a., *Israël 409-418* und *J. Linville*, *Rethinking the 'Exilic' Book of Kings*, in: *JSOT* 75 (1997) 21-42.

⁴⁴ *Mills*, *Israel* (s. Anm. 12) 128.

⁴⁵ *Ben Zwi*, *Account* (s. Anm. 37) 361.

⁴⁶ *Spieckermann*, *Juda* (s. Anm. 8) 375.

